

ISBN 97883-242-1158-6

Tomasz Basiuk

Parametry po ądania

Kultura odmie ńców wobec homofobii

**universitas**

Tomasz Basiuk

Parametry porównania

Kultura odmienców wobec homofobii

© Copyright by Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków

ISBN 97883-242-1158-6  
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych  
Ewa Gray

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

## SPIS TREŚCI

<i>Tomasz Basiuk / Dominika Ferens / Tomasz Sikora</i>	
Wstęp .....	7
<i>Monika Baer</i>	
W kręgu wykluczeń. Antropologiczne refleksje nad kategoriami tożsamości w narracjach <i>gender studies</i> .....	15
<i>Jacek Kochanowski</i>	
Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii <i>queer</i> .....	37
<i>Artur Krasicki</i>	
Homoseksualiści w Polsce. Studium środowiska (fragmenty) .....	51
<i>Katarzyna Bojarska-Nowaczyk</i>	
„Przebite ciotki niemile widziane” – o homofobii gejów i lesbijek .....	61
<i>Kamil Orłowski</i>	
Świątynie sodomy, albo w kim się objawia boża miłość .....	73
<i>Robert Kowalczyk / Maja Mirocha / Tomasz Potaczek</i>	
Stereotypy a orientacja seksualna. Obraz „typowego” geja i lesbijki w oczach młodych mężczyzn .....	89
<i>Jolanta Klimczak-Ziółek</i>	
<i>Queer</i> w zwierciadle polskich mass mediów .....	99
<i>Iza Desperak</i>	
Homofobia, czyli dwugłos o prawach gejów i lesbijek na łamach „Gazety Wyborczej” .....	113
<i>Anna Gruszczyńska</i>	
Jak to robią lesbijki w sieci. Zadymiony pokój i ucieczka od branży .....	127
<i>Joanna Mizielińska</i>	
Pomiędzy pomiotem a przedmiotem... O mistyfikacjach i nieobecności miłości między kobietami w kulturze .....	137

<i>Małgorzata Sadowska / Bartosz Żurawiecki</i>	
Barwy ochronne, czyli kino seksualnego niepokoju . . . . .	153
<i>Izabela Kowalczyk</i>	
Odmieniec zawłaszczony. Rozważania wokół obrazu <i>Dziewica Orleańska</i> (1866) Jana Matejki . . . . .	161
<i>Paweł Leszkowicz</i>	
Performance pożądania. Po nitce do kłębka, czyli erotyka Krzysztofa Junga . . . . .	177
<i>Błażej Warkocki</i>	
Szczeliny tożsamości. Męski podmiot i jego Inny w prozie Andrzeja Stasiuka . . . . .	197
<i>Anna Czarnowus</i>	
Pożądanie olbrzyma: o wątku homoerotycznym w starofrancuskim romansie <i>Lancelot</i> . . . . .	239
<i>Przemysław Pilarski</i>	
Obsesje Dyckiego. Homoseksualność na tle pozostałych problemów tożsamościowych bohatera wierszy autora <i>Przewodnika dla bezdomnych...</i> . . . . .	253
<i>Marzena Lizurej</i>	
Dyskretny urok karnawału . . . . .	265

Tomasz Basiuk  
Dominika Ferens  
Tomasz Sikora

---

## WSTĘP

---

Niniejszy tom jest kontynuacją zbioru *Odmiany odmieńca / A Queer Mixture* (2002), w którym opublikowaliśmy niektóre wystąpienia uczestników dwóch pierwszych konferencji poświęconych odmienności seksualnej, jakie odbyły się w Polsce w 2000 i 2001 roku. Trzy kolejne konferencje miały miejsce w Warszawie (2002), Bielsku-Białej (2003) i Wrocławiu (2004). W każdej uczestniczyło prawie sto osób: naukowców i działaczy z Europy i Ameryki Północnej. Cieszymy się, że te spotkania nabrały charakteru dorocznej instytucji, jakby na przekór dość konserwatywnemu krajobrazowi polskiej kultury i życia naukowego, gdzie działania na rzecz seksualnych odmieńców i przez nich podejmowane narażone są na zagrożenia polityczne, ekonomiczne i prawne. Trudno bowiem nie zauważyć, że ostatnie trzy konferencje zbiegły się z kryzysem wokół praw lesbijek, gejów, osób biseksualnych i transseksualnych. W grudniu 2002 roku w Warszawie poświęciliśmy jedno popołudnie debacie nad serią homofobicznych artykułów w „Gazecie Wyborczej” i reakcjom na nie. W maju 2003 roku spotkaliśmy się w Bielsku-Białej w wieczór referendum akcesyjnego. Tego samego dnia oddaliśmy głosy w sprawie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej i wieczorem w hotelu śledziliśmy na ekranie telewizora wstępne wyniki tego głosowania. Zdecydowana większość głosów została oddana za akcesją.

Wczesną wiosną 2003 roku artystka Karolina Breguła podjęła współpracę z Kampanią Przeciw Homofobii, fotografując 15 par lesbijskich i 15 par gejowskich. Każda z tych par przedstawiona jest na ulicy i trzyma się za ręce. W rogu każdego zdjęcia znajduje się czerwona pieczęć z napisem „Niech nas zobaczą”. Dwa z tych zdjęć, jedno przedstawiające dwie kobiety, drugie dwóch mężczyzn, zostały powiększone i zawieszono na tablicach w kilku dużych miastach. Kampania ta została oprotestowana pod homofobicznym zarzutem wizualnej agresji, w niektórych przypadkach skutecznie. We wszystkich miejscach, w których plakaty zawisły, zostały w ciągu zaledwie paru dni zdarte lub zachłapane



farbą. Ale wywołały burzliwą debatę w mediach wokół pytania, czy takie obrazy mogą być przedstawiane w miejscach publicznych. Niektórzy pozujący do tych zdjęć udzielili wywiadów, w których opowiedzieli o konsekwencjach swojej odważnej decyzji. Mimo że sama kampania została przerwana, jej recepcja i dyskusja wokół niej w decydujący sposób zwiększyła widoczność polskiej społeczności lesbijskiej i gejowskiej.

Konferencja wrocławska w maju 2004 roku odbyła się wkrótce po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. W tydzień po akcesji w Krakowie zorganizowano, pod hasłem Kultura dla Tolerancji, pierwszy marsz gejowski w tym mieście. Został on rozbity przez bojówki Młodzieży Wszechpolskiej, *de facto* organ Ligi Polskich Rodzin, partii, której deputowani zasiadają w polskim sejmie i w Parlamencie Europejskim. Młodzież Wszechpolska, antysemitcka organizacja nacjonalistyczna zdelegalizowana w latach trzydziestych ubiegłego wieku, została przywrócona do życia jako narzędzie walki z seksualnymi odmieńcami. Odbywająca się w tym samym czasie konferencja na temat homoseksualności, zorganizowana przez Instytut Socjologii UJ, została usunięta z głównej części Uniwersytetu i przeniesiona na podmiejski kampus. Również w maju miała się odbyć piąta doroczna Parada Równości w Warszawie, w której co roku maszerowali geje i lesbijki. Podczas konferencji we Wrocławiu dowiedzieliśmy się, że prawicowy prezydent Warszawy (dziś już Prezydent RP) odmówił organizatorom zgody na przejście ulicami miasta. Podobnie jak wiele innych osób i organizacji, wysłaliśmy list protestacyjny, który nie przyniósł żadnego efektu. Prezydent Warszawy odwołał paradę trzy razy, ponieważ wojewoda mazowiecki za każdym razem cofał jego homofobiczną decyzję. Wyznaczonego dnia zamiast parady odbył się protest przed urzędem miasta. Podczas tej samej konferencji grupa jej uczestników spotkała się w pubie nieopodal wrocławskiego rynku, by porozmawiać o strategii ruchów gejowsko-lesbijskich. Rozmowę przerwało dwóch chuliganów przedstawiających się jako działacze prawicowej organizacji NOP. Ten drobny, lecz niemiły incydent wydał się nam jednym z wielu symptomów pogarszających się warunków racjonalnej rozmowy nad prawami seksualnych odmieńców w naszym kraju. Jednocześnie przypominał nam o brutalnej rzeczywistości na zewnątrz naszej wieży z kości słoniowej, a czasem i w samej wieży.

Tomek Kitliński i Paweł Leszkowicz uważają, że przemoc, jakiej dopuszczono się względem uczestników marszu w Krakowie, a także zakaz warszawskiej Parady Równości w maju 2004 roku to przejawy homofobii, która jest „symptomem szerszego kryzysu sprawiedliwości”

w Polsce<sup>1</sup>. Od 1989 roku, gdy nowy demokratyczny ład zmienił kontekst działalności progejowskiej, pojawiła się zarazem większa otwartość na seksualną odmienność i gwałtowny wobec niej opór. Nasza seria konferencji zbiegła się w czasie z intensyfikacją działań organizacji lesbijskich i gejowskich oraz zwiększoną widocznością społeczności odmienców, ale również z moralną paniką dotyczącą kwestii homoseksualności, molestowania seksualnego, pedofilii i HIV. Język debaty publicznej często nakłada te zjawiska na siebie, a czasem przesłania nimi inne, bardziej nawet wstydlive problemy, takie jak antysemityzm. O takim pomieszaniu pojęć świadczy przejście na emeryturę arcybiskupa, wymuszone ujawnieniem jego homoseksualnych zachowań, a nie molestowania kleryków, znajdujących się w sytuacji administracyjnej od niego zależności. Świadczy o tym przypadek księdza, którego antysemityczne wypowiedzi i ostentacyjnie wystawny tryb życia były dobrze znane, lecz z rzadka krytykowane, aż do czasu, gdy został oskarżony o uwiedzenie ministranta – i stracił parafię. Świadczy o tym historia dyrygenta oskarżonego o molestowanie chłopców z chóru, którego medyczną diagnozę dotyczącą zakażenia wirusem HIV „Gazeta Wyborcza” opublikowała ze względu na domniemane dobro publiczne, łamiąc tajemnicę lekarską i prawo do prywatności. Świadczy o tym wreszcie przypadek reżysera teatralnego, który odważnie ujawnił swą homoseksualność na łamach tej samej gazety, do której zresztą regularnie pisywał, a która wkrótce zaatakowała go za to, że za jej własną namową zgodził się honorowo oddać krew. Redakcyjni koledzy pouczyli go na łamach, że krew homoseksualisty stanowi zagrożenie dla zdrowia publicznego. W chwili gdy oddajemy niniejszy tom do druku, dzieją się jednocześnie dwie ważne rzeczy: w ciągu kilku tygodni wyprzedził się nakład *Homofobii po polsku*, pierwszej książki w całości poświęconej temu zjawisku w Polsce, wydanej w październiku 2004<sup>2</sup>, a w Poznaniu 20 listopada 2004 bojówki Młodzieży Wszechpolskiej zaatakowały i rozbiły Marsz Równości.

Historię niniejszego tomu można by opowiedzieć na różne sposoby, podobnie jak różne są nasze polityczne i intelektualne strategie, dzięki czemu uczymy się od siebie nawzajem wielu różnych rzeczy. Łączy nas jednak to, że kontekst, w jakim pracujemy, powoduje, iż nasza praca – oraz książka, która ją dokumentuje i którą trzymacie w rękach – jest w naszym kraju politycznie niepoprawna. To ironiczne, że nasza praca

<sup>1</sup> T. Kitliński i P. Leszkowicz, *Queer Studies in Eastern Europe*, „CLAGSnews” [biuletyn Center for Lesbian and Gay Studies, City University of New York], 2004, nr 14(2), s. 19.

<sup>2</sup> Z. Sypniewski i B. Warkocki (red.), *Homofobia po polsku*, Sic!, Warszawa 2004.



często jest określana (pogardliwie) jako „politycznie poprawna”. Wielu i wiele z nas nigdy nie zamierzało być politycznie poprawnymi lub niepoprawnymi, ani w ogóle sytuować się w relacji do tej akurat opozycji, jednak w obecnej chwili nie mamy wpływu na to, że tego rodzaju etykieta jest nam przypinana.

Pojęcie „poprawność polityczna”, stanowiące jedno z ograniczeń – czy jeden z parametrów – odmiennego pożądanego, ma w Polsce ogromne wzięcie. Myśląc o nagminnym łamaniu praw kobiet i mniejszości w Polsce, tuż przed Nowym Rokiem 2004 Kinga Dunin napisała w „Wysokich Obcasach”: „wybieram to, co złośliwi nazwaliby pewno poprawnością polityczną (...). Życzę sobie poprawności politycznej”<sup>3</sup>. Choć Dunin nie ma wątpliwości co do tego, że ramy debaty na temat „poprawności politycznej” ustalają jej ideologiczni przeciwnicy, nie rezygnuje z obowiązującej w tej debacie terminologii. A może warto jednak zastanowić się nad znaczeniem terminu „polityczna poprawność”, który od lat używany jest do odstraszenia kobiet, ludzi ciemnoskórych, lesbijek, gejów i innych odmieńców sięgających po przywileje tradycyjnie zarezerwowane dla białych, heteroseksualnych mężczyzn. Pracę intelektualną odmieńców, postrzeganych jako uzurpatorów przestrzeni publicznej, często deprecjonuje się jako „politycznie poprawną”.

Dwadzieścia lat temu autorzy amerykańskiego terminu „polityczna poprawność” należący do środowiska konserwatystów kulturowych stworzyli fantom, który rzekomo broni praw uzurpatorów. Tymczasem za fantomem „politycznej poprawności” kryje się fakt, że to właśnie konserwatywna większość dyktuje warunki, na których odmieńcy są dopuszczani do uczestnictwa w sferze publicznej.

Choć „polityczna poprawność” to tylko fantom, o jego istnieniu zapewniają nas stale polscy dziennikarze i publicyści. Przykładem może być artykuł Adama Szostkiewicza pt. *Biskup gejów*<sup>4</sup>. Autor wykorzystał konsekrację episkopalnego biskupa Gene’a Robinsona ze stanu New Hampshire jako pretekst do zaatakowania „wyznawców poprawności politycznej” rzekomo zabraniających chrześcijanom „mówić o ubóstwie i umiarkowaniu” (57). Szostkiewicz ubolewa nad tym, że „kwestia praw homoseksualistów urosła dziś na amerykańsko-europejskim zachodzie do rangi papierka lakmusowego, którym sprawdza się głębokość pożądanego przemian świadomości. Według zwolenników tego kryterium, kto jest za pełnym równouprawnieniem, ten rozumie, o co chodzi w no-

<sup>3</sup> K. Dunin, *Życzę sobie*, „Wysokie Obcasy”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, 27 grudnia 2003, s. 46.

<sup>4</sup> A. Szostkiewicz, *Biskup gejów*, „Polityka”, nr 47, 22 listopada 2003, s. 56–57; lokalizacja cytatów w tekście.

woczesnym społeczeństwie wolności. Kto jest przeciw, odstaje od pluralistycznej normy. Kto ma wątpliwości, jest umyślowym leniem – nie przyłożył się do lekcji” (57).

Za pomocą strategii retorycznej polegającej na przywoływaniu fantomów Szostkiewicz i inni tuszują fakt, że w dzisiejszej Polsce jest zarówno „politycznie poprawne”, jak i politycznie korzystne odmawianie odmińcom prawa do zgromadzeń publicznych i prawa głosu, wymazywanie odmiennych historii i twierdzenie, że nie istnieje kultura odmińców. Żaden fantom „politycznej poprawności” nie powstrzymał „Gazety Wyborczej” przed opublikowaniem całej serii artykułów broniących homofobii jako stanowiska racjonalnego. Żaden fantom nie interweniował, gdy rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego zmusił organizatorów konferencji na temat kultury odmińców do przeniesienia obrad z centrum miasta na peryferyjny kampus. Fantomu „politycznej poprawności” nie przelękała się Młodzież Wszechpolska, która obrzuciła kamieniami uczestników demonstracji politycznej „Kultura dla Tolerancji” w Krakowie, a następnie Marszu Równości w Poznaniu. Żaden fantom nie powstrzymał prezydenta Warszawy od zakazania Parady Równości w 2004 roku.

Ta neokonserwatywna retoryka – często ukrywająca się pod płaszczkiem naukowej „postępowości” – przeniknęła także do polskiego środowiska akademickiego. Zanim jeszcze polska akademia zdążyła rozważyć różnorakie uwarunkowania „politycznej (nie)poprawności”, zorganizowana została konferencja, groźnie i symptomatycznie zatytułowana *Usta szeroko zamknięte*, która bezpardonowo nazywa poprawność polityczną „policjantem demokracji”. W opisie planowanej konferencji – zawierającym z góry przewidziane wnioski zamiast zaproszenia do otwartej dyskusji i krytycznej analizy – czytamy, że różne „głosy wielokulturowego dyskursu stają się coraz głośniejsze, tym bardziej że potencjalni przeciwnicy, skutecznie ograniczeni i zakneblowani, nie śmią wyrazić żadnego przeciwstawnego poglądu”. Zakrawa na ironię, iż opis konferencji – tak ślepy na polityczny układ sił w Polsce i gdzie indziej – kończy się wezwaniem, aby „podjąć wyzwanie, zanim akademia stanie się rezerwatem dla »realistycznie upośledzonych«”. Ten sarkazm wobec prób zmiany niektórych konwencji językowych w imię „politycznej poprawności” jest wyrazem uległości wobec zastanawiającego fantazmatu polityki realnej. Motywacją tej uległości jest nadzieja – naszym zdaniem fałszywa – że naukowcy będą mieli wpływ na życie publiczne, jeśli dostosują swoje poglądy do rozpowszechnionych stereotypów.

W odróżnieniu od większości głosów w debacie o „poprawności politycznej”, wybitny historyk prawa, Jan Baszkiewicz, nie dał się zwieść fantomowi i dostrzegł kryjące się za nim relacje władzy (choć nie w kon-

tekście praw odmieńców). W 2003 roku, w wykładzie wygłoszonym po odebraniu doktoratu honoris causa Uniwersytetu Wrocławskiego prof. Baszkiewicz opowiedział anegdotę na temat wydarzeń sprzed 40 lat. W anegdocie tej określił jako akt „politycznej *niepoprawności*” sprzeciw ówczesnego rektora Uniwersytetu Wrocławskiego wobec żądań partii socjalistycznej, by usunąć symbol niemieckiej historii Uniwersytetu. Według prof. Baszkiewicza „poprawność polityczna” jest więc jednoznaczna z byciem po stronie hegemonicznej władzy.

Skoro termin „polityczna poprawność” używany jest (bezsmyślnie czy złośliwie) na opak, być może trzeba go odrzucić, a jeżeli nie potrafimy się go pozbyć, używajmy go precyzyjnie, wskazując na jego faktyczną zbieżność z „poprawnością hegemoniczną”. Istnieje pokusa, aby wraz z konserwatywną większością udawać, że gdzieś na mitycznym Zachodzie jest taka moc, która pozwala polskim odmieńcom wdziierać się w przestrzeń publiczną i przeciwstawiać się ludziom głoszącym poglądy rasistowskie, seksistowskie, homofobiczne czy skrajnie nacjonalistyczne. Ale z powoływaniem się na fantomy warto uważać. Lepiej już czerpać siłę ze świadomości, że jesteśmy „politycznie niepoprawną” mniejszością, troszcząc się o to, by debata na temat naszych praw nie była marginalizowana trywialnym oskarżeniem o „poprawność”.

Godną uwagi różnicą między *Parametrami pożądania* a jej poprzedniczką jest to, że w obecnym tomie znacznie więcej autorów z Polski i Europy Wschodniej podjęło bezpośrednią polityczną i kulturową refleksję nad historycznymi uwarunkowaniami lokalnego kontekstu. W odróżnieniu od poprzedniego, dwujęzycznego tomu, *Parametry pożądania* zawierają wyłącznie artykuły nadesłane w języku polskim; równolegle, nakładem brytyjskiego wydawnictwa Cambridge Scholars Press ukazą się teksty wygłoszone w języku angielskim. Prezentowane tu artykuły reprezentują wiele dziedzin naukowych i są zróżnicowane tematycznie. Monika Baer zastanawia się nad rolą antropologii w studiach nad nieheteronormatywną seksualnością, a Jacek Kochanowski zadaje analogiczne pytanie w odniesieniu do socjologii. Artykuł Artura Krasickiego oparty jest na jego pracy magisterskiej z 1999 roku, przedrukowanej tu z niewielkimi skrótami; niektóre wnioski z ankiety, na którą odpowiedziała duża grupa homoseksualnych mężczyzn, były wcześniej nagłaśniane, ale sama praca, mimo że stała się w pewien sposób sławna, nie była dotąd publikowana. Psychologowie Robert Kowalczyk, Maja Mirocha i Tomasz Potaczek zbadali, jak lesbijki i geje są postrzegani przez studentów uniwersyteckich, zaś Katarzyna Bojarska-Nowaczyk zajęła się homofobicznymi stereotypami rozpowszechnionymi wśród samych lesbijek i gejów. Wiele artykułów zajmuje się nawarstwioną homofobią polskiej kultury. Jolanta Klimczak-Ziółek bada, jak polskie me-

dia mówią o seksualnej odmienności, a Iza Desperak przedstawia i pokrótce komentuje debatę o homofobii w „Gazecie Wyborczej”.

Jedną z rzadko wymienianych instytucji wspierających homofobię obecną w polskiej kulturze jest kościół katolicki, który cieszy się w naszym kraju ogromnymi wpływami. Kościół zawsze pozostaje w jakichś relacjach z politykami, zwykle z prawicy, usiłującymi wykorzystać wpływowych hierarchów dla własnych celów politycznych. Ale sam kościół rzadko jest obiektem krytyki, a o jego znaczeniu w utrzymywaniu podrzędnej roli kobiet i seksualnych odmieńców mówi się zdecydowanie za mało. Nie chodzi tylko o to, że należałoby krytykować kościół za jego konserwatywne postawy polityczne; konieczne jest zrozumienie sposobu, w jaki narodowa tożsamość Polaków i wyznawane przez nich wartości ukształtowały się w relacji do katolicyzmu. To złożone i obciążone dziedzictwo powoduje, że odrzucenie nauki kościoła stanowi dla wielu z nas psychiczną i praktyczną trudność nie do przewyciężenia. W bezprecedensowym artykule Kamil Orłowski dokumentuje spotkanie chrześcijańskiej grupy gejów, odbywające się w katolickim kościele bez zgody i bez wiedzy proboszcza. Interpretacja *Dziewicy Orleańskiej* Jana Matejki dokonana przez Izabelę Kowalczyk to próba odczytania seksualnej odmienności wpisanej w samo serce polsko-katolickiego *imaginarium*.

Anna Czarnowus podejmuje analogiczną historyczną interwencję w swojej lekturze średniowiecznego romansu *Lancelot*, zaś szereg artykułów dotyczy współczesnej polskiej sztuki i literatury. Paweł Leszkowicz analizuje sztukę *performance* Krzysztofa Junga, odgrywającego uwikłanie ciała w relację do drugiego człowieka. Przemysław Pilarski omawia poezję Eugeniusza Tkaczyszyn-Dyckiego, jednego z najbardziej znanych polskich poetów młodego pokolenia, którego twórczość nawiązuje wprost do seksualnej odmienności. Błażej Warkocki obiera inną strategię, skupiając się na prozie Andrzeja Stasiuka, w której obrazy męskiej przyjaźni balansują na granicy homoerotycznej możliwości, ale jej nie przekraczają. Małgorzata Sadowska i Bartosz Zurawiecki analizują obrazy męsko-męskiego pożądania w filmach Krzysztofa Zanussiego i udowadniają, że tego rodzaju pożądanie jest w nich często obecne, lecz zawsze zostaje zastopowane.

Kilka artykułów dotyczy rzadko omawianej obecności lesbijek w polskiej kulturze. Anna Gruszczyńska opisuje strony internetowe polskich lesbijek, Joanna Mizieleńska tłumaczy względną nieobecność lesbijek w sferze publicznej ich rolą abiektu, zaś Marzena Lizurej przedstawia wiersz o seksualności lesbijskiej.

Posługując się pryzmatem płci i seksualności, autorzy *Parametrów pożądania* przedstawili analizy ściśle powiązane z naszą historyczną te-

rażniejszością. Znajdujemy się bowiem na rozdrożu i musimy patrzeć w wielu kierunkach. Zależności między płcią, seksualnością, klasą i etnicznością są dobrze znane naukom humanistycznym i społecznym, lecz nie zawsze są obecne w debatach intelektualnych i w praktyce pedagogicznej. Podczas gdy wspólnota interesów w kwestiach dotyczących płci i odmienności seksualnej wydaje się w Polsce dobrze ugruntowana – warto odnotować, że to chyba najdłużej trwająca i najbardziej stabilna koalicja w kraju po 1989 roku – to ta sama koalicja jest marginalizowana nie tylko przez hegemonię kulturowych konserwatystów, ale i przez własną nieumiejętność odniesienia się do nierówności ekonomicznej i do innych form dyskryminacji. W postkomunistycznej Polsce brakuje adekwatnej analizy pozostałości systemu klasowego i jego nowych wcieleń. Również narodowościowa projekcja Polski jako kraju homogenicznego etnicznie, w którym wobec tego nie ma potrzeby zajmować się etnicznością, jest szeroko rozpowszechniona i zarazem groźna. Symptomatyczne, że kwestie klasy oraz rasy/etniczności są w tym tomie znacznie częściej podejmowane przez autorów zagranicznych niż polskich.

Zdajemy sobie sprawę z tych ograniczeń, podobnie jak dostrzegamy, że przełomowa kampania „Niech nas zobaczą” z 2003 roku ograniczała się do osób wyglądających na członków klasy średniej lub do niej aspirujących, osób młodych (z wyjątkiem jednej starszej pary), i wreszcie – do mieszkańców miast (w kraju, w którym aż jedna czwarta ludności mieszka na wsi). Należy jednak dopowiedzieć, że te zdjęcia stanowią archiwalną dokumentację stanu działalności LGBTQ w dzisiejszej Polsce i że życie niektórych sfotografowanych w kampanii osób zmieniło się w jej wyniku.

Konferencja wrocławska w 2004 roku uwidoczniła zasadnicze pęknięcia w naszym rozumieniu seksualności w odniesieniu do płci, klasy, etniczności i innych kategorii definiujących usytuowanie podmiotu. Za każdym razem kończymy konferencję otwartym forum, którego celem jest między innymi ustalenie tematu przyszłego spotkania. We Wrocławiu wielu uczestników wskazało na usytuowanie podmiotu jako zasadniczą kwestię do dyskusji – dlatego znajdzie się ona w centrum uwagi podczas naszej kolejnej dorocznej konferencji jesienią 2005 roku.

**W KRĘGU WYKLUCZEŃ.  
ANTROPOLOGICZNE REFLEKSJE  
NAD KATEGORIAMI TOŻSAMOŚCI  
W NARRACJACH GENDER STUDIES**

---

1.

Henrietta Moore zwraca nam uwagę na fakt, że zawsze istnieje więcej niż jeden sposób opowiedzenia historii, a historie często mówią więcej o dniu dzisiejszym niż o przeszłości<sup>1</sup>. Tak jest i w tym przypadku. Wybrany przeze mnie sposób opowiedzenia historii jest wynikiem tego, iż antropologia kulturowa jest niemal nieobecna w polskich debatach akademickich dotyczących kategorii płci i seksualności. Stan ten dziwi tym bardziej, że mimo oczywistego uwikłania w kontekst kolonialny, od początku swego istnienia w formie współczesnej dla wielu była sposobem kontestowania rzekomej uniwersalności standardów kultury euroatlantyckiej, w tym też tych związanych z płcią i seksualnością<sup>2</sup>. Sądzę, że stojąca w centrum dyskursów antropologicznych koncepcja „różnicy” pozwala traktować tę perspektywę jako swoistą krytykę społeczną/kulturową. Pokazuje nam ona, że to, co w otaczającej nas rzeczywistości postrzegamy jako naturalne, jest tylko jednym z wielu możliwych przejawów „bycia w świecie” gatunku ludzkiego. Można więc antropologię pojmować nie tylko jako dyscyplinę naukową, ale również jako ważny nośnik zmiany społecznej.

Przyjmując zakorzenioną w antropologicznym sposobie pojmowania świata perspektywę krytyczną wobec otaczającej nas rzeczywistości, chciałabym przywrzeć się kategoriom tożsamości kreowanym w niektórych nurtach amerykańskich/anglojęzycznych szeroko rozumianych

---

<sup>1</sup> H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempny i E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 404.

<sup>2</sup> Zob. K. Visweswaran, *Histories of Feminist Ethnographies*, „Annual Review of Anthropology” 1997, nr 26, s. 591–621.



*gender studies*. Kategorie te są traktowane często jako podbudowa teoretyczna dla praktycznych działań politycznych, mających na celu demokratyzację i liberalizację społeczeństw w kontekście płci i seksualności. Jednak określanie zasad włączenia nieuchronnie towarzyszy określanie zasad wykluczenia. Porządkowanie świata przy pomocy homogenicznych kategorii „męskość” – „kobiecość” czy „heteroseksualizm” – „homoseksualizm”, zamiast dekonstruować, reprodukuje dominujące kody i związane z nimi relacje władzy, tym samym powielając politykę wykluczeń. Za istotne uważam więc przede wszystkim te momenty debat, w których pojęcie „identyczności” (*sameness*) zakwestionowano przy użyciu pojęcia „różnicy” (*difference*)<sup>3</sup>.

W powyższym kontekście interesuje mnie szczególnie przejście od studiów kobiet i studiów gejowskich/lesbijskich do studiów płci i studiów *queer* w ramach antropologii kulturowej. Dyscyplina ta, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, przyczyniła się w dużym stopniu do denaturalizacji kategorii związanych z płcią i seksualnością, a także w pewnym sensie antycypowała problemy pojawiające się w ramach teorii (i praktyk) feministycznych oraz gejowskich i lesbijskich<sup>4</sup>. Oczywiście przedstawiony poniżej szkic jest pewnym uproszczeniem, ponieważ i studia feministyczne, i inspirowane nimi nurty antropologii kulturowej, jak również studia gejowskie/lesbijskie i studia *queer* w ramach dyscypliny, a także poza nią, są znacznie bardziej skomplikowane i zróżnicowane, niż wynikałoby z niniejszego tekstu. W tym przypadku chodzi jednak nie o szczegółową analizę, ale o pokazanie pewnych procesów, które pozwoliły odejść od homogenizujących koncepcji tożsamości. W dalszej części chciałabym bowiem nakreślić potencjalne możliwości zastosowania niektórych wątków omawianych debat w kontekście polskich teorii akademickich i powiązanych z nimi działań politycznych.

Prezentowane tu podejście jest rozszerzeniem postulatu Tomasza Basiuka, który wskazuje na przydatność koalicji pomiędzy *queerowcami* a *genderowcami*, gdzie ta ostatnia grupa traktowana jest jednak jako synonim feministek<sup>5</sup>. Ja postuluję szerszą platformę współpracy, która z jednej strony obejmowałaby wszelkie akademickie debaty dotyczące kulturowych/społecznych analiz płci biologicznej, kulturowej i seksualności, a z drugiej – akcje polityczne, podejmowane przeciwko wszelkim

<sup>3</sup> H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge 1988, s. 11.

<sup>4</sup> H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom?*, op. cit., s. 402–419; K. Visweswaran, op. cit.; K. Weston, *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 1993, nr 22, s. 339–367.

<sup>5</sup> T. Basiuk, „*Queerowanie*” po polsku, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies” 2000, nr 7(1), s. 36.

formom dyskryminacji ze względu na te kategorie. Sądzę, że przedstawione poniżej analogie pomiędzy tym, co działo się w ramach przejścia od studiów kobiet do studiów płci oraz od studiów gejowskich/lesbijskich do studiów *queer* w ramach antropologii kulturowej, a także w ramach towarzyszących temu deklaracji politycznych, uprawomocniają taką perspektywę.

## 2.

Historię związku między feminizmem a antropologią kulturową w Stanach Zjednoczonych można śledzić od początku istnienia tej dyscypliny naukowej. Matilda Coxe Evans Stevenson, Alice Cunningham Fletcher, Elsie Clews Parsons, Ruth Benedict, Margaret Mead, a także wiele innych pionierek antropologicznych badań płci i seksualności studia nad społeczeństwem podejmowało często po to, by móc skuteczniej przeciwko temu społeczeństwu walczyć<sup>6</sup>. W kontekście niniejszych rozważań istotne są jednak te nurty, które w antropologii pojawiły się na szeroką skalę w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wraz z tzw. „drugą falą” feminizmu amerykańskiego. Zaowocowały one *boomem* w antropologicznej działalności akademickiej w latach siedemdziesiątych. Pojawiły się wówczas liczne publikacje, w których badaczki, zwykle identyfikujące się jako feministki, zaczęły analizować status kobiet w perspektywie międzykulturowej, a także tworzyć teorie wyjaśniające symboliczne i strukturalne usytuowanie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Z jednej strony miało to pomóc w walce z seksizmem w kulturze euroatlantyckiej. Z drugiej zaś u podstaw licznych publikacji leżało przekonanie, że świat społeczny jest produktem strategii nie tylko męskich, ale też żeńskich aktorów i w związku z tym zainteresowanie kobietami powinno zostać zawarte w ogólnych teoriach społeczeństwa i kultury<sup>7</sup>.

Antropologia dostarczyła wielu międzykulturowych danych, w oparciu o które można było skonstruować system *sex/gender*, niekwestionowany dogmat nauk społecznych i teorii feministycznych w ciągu następnej dekady. Gayle Rubin w swoim słynnym artykule *The Traffic in*

<sup>6</sup> B.A. Babcock, „*Not in the Absolute Singular*”: *Rereading Ruth Benedict*, w: *Women Writing Culture*, pod red. R. Behar i D.A. Gordon, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 108; zob. też K. Visweswaran, op. cit.

<sup>7</sup> Zob. M. Baer, *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: *Humanistyka i Płeć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, pod red. E. Pakszys i D. Sobczyńskiej, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997, s. 219–261.

*Women: Notes on the „Political Economy” of Sex* stwierdziła, że każde społeczeństwo posiada system *sex/gender*, zespół ustaleń, przy pomocy których przekształca ono płciowość biologiczną (w tym prokreację) w produkty działalności ludzkiej i w ramach których te przetransformowane potrzeby płciowe są zaspokajane w konwencjonalny sposób<sup>8</sup>.

System *sex/gender* miał na celu zdekonstruowanie esencjalistycznej koncepcji, która wiązała podporządkowanie kobiet z „naturalnymi” różnicami pomiędzy mężczyznami i kobietami, umożliwiając tym samym zmianę ich ról w społeczeństwie. Jednak narracje antropologiczne i feministyczne tamtych czasów nie uniknęły esencjalizmu, choć przejawiającego się w formie nieco odmiennej od dotychczasowej. Feminizm tzw. „drugiej fali” obejmował bardzo zróżnicowane dyskursy, u podstaw różnych teorii leżało ogólne założenie, że kobiety na całym świecie mają ten sam punkt widzenia, bez względu na różnice kultury czy klasy (*gender standpoint theory*)<sup>9</sup>. W rezultacie długo niekwestionowaną zasadą stała się teza, że na pewnym podstawowym poziomie istnieje jednolita całość interesów kobiet, o które można i należy walczyć; że istnieje aktualna lub potencjalna tożsamość kobiet; oraz że kobiety jako grupa społeczna są zdominowane przez mężczyzn jako grupę społeczną<sup>10</sup>.

Antropologia inspirowana feminizmem we wczesnych latach siedemdziesiątych również nie uniknęła esencjalizmu obecnego w debatach feministycznych. Ponieważ była ich bezpośrednim rezultatem, przejęła niektóre ich założenia. Jednym z nich było twierdzenie, że wszystkie kobiety łączy powszechne siostrzeństwo. Konsekwencją tego stanowiska stała się teza, że kobiety jako *kobiety* mogą być traktowane jako kategoria analityczna. Paradoksalnie więc feminizm z jednej strony odrzucił ideologiczną przesłankę, że „anatomia jest przeznaczeniem”, ale z drugiej strony, w ramach nauk społecznych zakładał, że „anatomia jest kategorią socjologiczną”<sup>11</sup>. Uznając, że doświadczenia kobiet mogą różnić się od doświadczeń mężczyzn, antropolożki twierdziły, że doświadczenia te stanowią uprawomocniony temat badań i postulowały stworzenie nowej antropologii kobiet<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy” of Sex*, w: *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975, s. 165.

<sup>9</sup> K. Visweswaran, op. cit., s. 595.

<sup>10</sup> H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, op. cit., s. 10–11.

<sup>11</sup> J.M. Bujra, *Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labour*, w: *Women United, Women Divided: Cross-cultural Perspectives on Female Solidarity*, pod red. P. Caplan i J.M. Bujra, Tavistock, London 1978, s. 17–18.

<sup>12</sup> Zob. *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975.

Jednak ze względu na fakt, iż pojęcie „różnicy” stoi w centrum debat antropologicznych, a dyscyplina ta w swej klasycznej formie zakłada analizę porównawczą społeczeństw ludzkich, nie wszystkie nurty antropologicznych badań nad kategoriami płci przenikały esencjalistyczne założenia. Autorki artykułów zebranych w zbiorze *Woman, Culture, and Society*<sup>13</sup>, klasycznej już dziś pozycji w historii antropologii inspirowanej feminizmem, od samego początku argumentowały, że chociaż płcie różnią się konstytucją biologiczną, ludzie regulują swoje zachowania poprzez formy symboliczne. Biorąc pod uwagę fakt, że ludzka biologia wymaga ludzkiej kultury, różnice te nabierają znaczenia jedynie poprzez specyficzne dla każdej kultury oczekiwania i symbole. W związku z tym, co oznacza bycie mężczyzną, a co kobietą w konkretnej sytuacji, zależy od tego, jak dana kultura interpretuje biologię<sup>14</sup>.

Ale mimo świadomości rzeczywistego zróżnicowania znaczeń, jakie mogą przybierać kategorie związane z płcią w odmiennych kontekstach kulturowych, autorki pierwszych ram teoretycznych, łączących krytykę feministyczną z antropologią kulturową, nie uniknęły uniwersalistycznych założeń. Uważając, że asymetria relacji pomiędzy płciami jest powszechnym zjawiskiem ludzkiego życia społecznego, wiązały ten fakt z tym, iż w każdym społeczeństwie to kobiety rodzą i wychowują dzieci. Wyjaśniając wszechobecność męskiej dominacji, Michelle Z. Rosaldo<sup>15</sup> proponowała strukturalny model, wiążący aspekty psychologii oraz organizacji kulturowej i społecznej z opozycją pomiędzy domową orientacją kobiet i pozadomową/publiczną sferą, która w większości społeczeństw jest dostępna przede wszystkim mężczyznom. Z kolei Sherry B. Ortner<sup>16</sup> szukała wyjaśnień uniwersalności asymetrii relacji pomiędzy płciami nie na poziomie struktury społecznej, lecz logiki leżącej u podstaw kulturowego myślenia. Jej zdaniem opozycja „natura” – „kultura” dostarcza narzędzia analitycznego do badania strukturalnego, symbolicznego usytuowania kobiet w perspektywie międzykulturowej.

<sup>13</sup> *Woman, Culture, and Society*, pod red. M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974.

<sup>14</sup> M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, *Introduction*, w: *Woman, Culture, and Society*, op. cit., s. 1–15.

<sup>15</sup> M.Z. Rosaldo, *Woman, Culture, and Society. A Theoretical Overview*, w: *Woman, Culture, and Society*, op. cit., s. 17–42.

<sup>16</sup> S.B. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, w: *Woman, Culture, and Society*, op. cit., s. 67–87. W języku polskim artykuł ten ukazał się w wersji nieco skróconej: S.B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, pod red. T. Hołówki, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 112–141.

Stosunkowo szybko, bo w drugiej połowie lat siedemdziesiątych pojawiła się w antropologii perspektywa krytyczna wobec stosowania uniwersalnej kategorii „kobiety”. Wiele badaczek zauważyło, że „bycie kobietą” (tak jak mężczyzną) nie zawsze oznacza to samo i to nie tylko w perspektywie międzykulturowej. Zależy ono także od rodzaju społeczeństwa, od sytuacji i pozycji społecznej kobiety. Ponadto płeć nie zawsze jest najistotniejszym czynnikiem, gdy rozważa się jakieś konkretne zagadnienie. W związku z tym czasami lepiej klasyfikować mężczyzn razem z kobietami, niż traktować ich jako stojącą w opozycji do kobiet kategorię<sup>17</sup>. Powyższa krytyka spowodowała wkrótce w ramach antropologii uznanie faktu, że kobiety i mężczyźni żyją razem i że nigdy nie zrozumiemy życia, jakie wiodą kobiety, jeżeli nie odniesiemy go do życia mężczyzn<sup>18</sup>.

To wszystko oznaczało przejście od studiów kobiet do studiów płci, gdzie już nie status kobiet, ale zróżnicowane społecznie i kulturowo relacje pomiędzy płciami pojawiły się w centrum zainteresowań badawczych. Od tego czasu do kategorii płci, seksualności i prokreacji zaczęto podchodzić jak do symboli powiązanych z innymi kulturowymi symbolami i znaczeniami – z jednej strony – oraz z formami życia społecznego i doświadczeniami społecznymi – z drugiej<sup>19</sup>. Jednakże analityczne przejście do kategorii „płci” w praktyce zwykle oznaczało kategorię „kobiety”, chociaż analizowaną w ramach szerszego kontekstu kulturowego, który kreowały razem z mężczyznami. Niemniej z czasem także pojęcia „mężczyźni” i „męskość” stały się przedmiotem zainteresowań studiów na swoich własnych prawach, gdzie męska seksualność, ciało i interakcje zostały poddane wnikliwej analizie uprzednio zarezerwowanej dla kobiet<sup>20</sup>.

### 3.

Przejście od kategorii „identyczności” do kategorii „różnicy”, a także kontekstowe podejście do kategorii płci, które w antropologii in-

<sup>17</sup> J.M. Bujra, op. cit., s. 18–19.

<sup>18</sup> Zob. m.in. M.Z. Rosaldo, *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1980, nr 5(3), s. 389–417.

<sup>19</sup> S.B. Ortner i H. Whitehead, *Introduction: Accounting for Sexual Meanings*, w: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, pod red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 1–2.

<sup>20</sup> M.C. Gutmann, *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*, „Annual Review of Anthropology” 1997, nr 26, s. 385–409.

spirowanej feminizmem można obserwować już w latach siedemdziesiątych, było powiązane z działaniami politycznymi i intelektualnymi poza dyscypliną. Od wczesnych lat osiemdziesiątych nacisk na uniwersalną naturę kobiecego podporządkowania oraz uniwersalność kategorii „kobiety” (jako tożsamości politycznej i konceptu analitycznego) był kwestionowany przez kobiety należące do mniejszości etnicznych, teoretyczki *queer* oraz inne badaczki zainspirowane ideami postmodernistycznymi i poststrukturalnymi, jak również przez naukowczynie i aktywistki krajów Trzeciego Świata. „Druga fala” feminizmu była przez nie krytykowana za tendencję do generalizacji z pozycji białego, zwykle heteroseksualnego, należącego do klasy średniej podmiotu. Chociaż osadzona w modelu praw obywatelskich, „druga fala” feminizmu praktycznie nie próbowała nawet borykać się z kwestią klasy, tożsamości seksualnej, homofobii, rasy i rasizmu, zarówno na poziomie praktycznym, jak i teoretycznym<sup>21</sup>.

Antropologia kobiet związana z feminizmem „drugiej fali” od początku wpisywała się w nurt krytyki postkolonialnej. Badaczki zakładały, że poszukując pomijanych do tej pory danych dotyczących kobiet zarówno we własnym społeczeństwie, jak i w innych, dołączają do mieszkańców Trzeciego Świata, Czarnych Amerykanów i Rdzennych Amerykanów, którzy tak jak one krytycznie podchodzą do tradycyjnej literatury antropologicznej, roszczącej sobie prawa do obiektywności<sup>22</sup>. Jednak mimo że antropologia inspirowana feminizmem była w dużym stopniu wrażliwa na polityczne relacje władzy, leżące u podstaw autorstwa przekazów kulturowych, nie zdołała uniknąć sytuacji, w której kobiety Pierwszego Świata, choć nieświadomie, wykreowały kulturową „Inną” w przedstawieniach kobiet Trzeciego Świata czy mniejszości etnicznych<sup>23</sup>. Z tą kwestią na szeroką skalę zaczęto borykać się dopiero od końca lat osiemdziesiątych<sup>24</sup>.

Od wczesnych lat osiemdziesiątych krytyka analogiczna do tej w ruchu feministycznym pojawiała się również w ramach ruchu gejowskiego i lesbijskiego, który także odwoływał się do esencjalistycznego, quasi-etnicznego modelu tożsamości opartego na doświadczeniu wspólnej opresji. Krytyczne opinie wyrażały osoby, które czuły się zmarginalizo-

21 K. Visweswaran, op. cit., s. 595.

22 R. Reiter, *Introduction*, w: *Toward an Anthropology of Women*, op. cit., s. 13.

23 R. Behar, *Introduction: Out of Exile*, w: *Women Writing Culture*, op. cit., s. 6.

24 Zob. m.in.: L. Abu-Lughod, *Can There Be a Feminist Ethnography?*, „Women and Performance: A Journal of Feminist Theory” 1990, nr 5(1), s. 7–27; J. Stacey, *Can There Be a Feminist Ethnography?*, „Women’s Studies International Forum” 1988, nr 11(1), s. 21–27.



wane w ramach dominujących dyskursów określających, co oznacza „prawdziwy” gej i „prawdziwa” lesbijka. Znaleźli się wśród nich geje i lesbijki kolorowi, pochodzący z niższych warstw społecznych, osoby biseksualne, transseksualne, s/m i inne. Ponadto feminizm lesbijski był krytykowany za utożsamianie opresji seksualnej z opresją kobiet, co usuwało z pola widzenia fakt, że lesbijki i inne kobiety o nienormatywnej seksualności były opresjonowane przede wszystkim jako dewiantki, a nie jako kobiety. Jak mówi Gayle Rubin, opresja ze względu na płeć nie jest automatycznie opresją seksualną, bo płeć i pożądanie seksualne niekoniecznie muszą iść ze sobą w parze<sup>25</sup>.

Problemy, które pojawiały się w ramach praktyk i teorii feministycznych oraz gejowskich i lesbijskich, można też rozpatrywać w kontekście krytyki systemu *sex/gender*, gdzie pierwsze pojęcie miałoby odnosić się do biologicznego ciała, a drugie – do jego kulturowo-społecznych interpretacji. Krytycy i krytyczki systemu zakwestionowali zasadność odróżniania kategorii *sex* od kategorii *gender*, twierdząc, że ta ostatnia jest środkiem dyskursywnym, przy pomocy którego kategoria *sex* jest definiowana jako predyskursywna, neutralna kategoria natury, podlegająca interpretacjom kultury. Tak więc nie tylko kategoria *gender*, ale i *sex* zostały uznane za konstrukt społeczno-kulturowy, a normatywność heteroseksualizmu – za produkt dominujących, zachodnich dyskursów naukowych, które głoszą, że „naturalna” seksualność jest regulowana zgodnie z funkcjami prokreacyjnymi<sup>26</sup>.

Powyższa perspektywa, wsparta teorią praktyki, przyniosła szeroko rozpowszechnioną ideę, że kategorie i ustalenia związane z płcią, uważane za centralne dla procesu nabywania tożsamości, nie mogą być traktowane jako struktury stałych relacji, ale raczej jako niestabilne, dyskursywne, konstruowane w praktyce. Proces budowania podmiotowości płciowej jest analizowany przez Judith Butler i innych teoretyków i teoretyczki *queer* w kategoriach teorii performatywności. Płeć jest tu conceptualizowana nie jako coś, czym jesteś, ale jako coś, co robisz pod wpływem dominujących dyskursów. Teoria performatywności oferuje jednak możliwość przesuwania znaczeń płci przez powtarzalność przedstawień, co jest sposobem kwestionowania (subwersji) konstrukcji normatywnych. W tym kontekście kategorie *sex* i *gender* mają raczej problematyczny status<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> J. Mizielińska, *Poza kategoriami... Kilka uwag na temat queer theory*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies” 2000, nr 7(1), s. 6–8.

<sup>26</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York–London 1990; zob. też K. Visweswaran, op. cit.

<sup>27</sup> H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom?*, op. cit., s. 405–409.

W ramach antropologii inspirowanej feminizmem już Gayle Rubin<sup>28</sup> wskazywała na to, iż kategorie związane z seksualnością (w tym heteronormatywność kultury euroatlantyckiej) są takimi samymi konstrukta-  
mi, jak te związane z płcią społeczno-kulturową. Ale chociaż antropolo-  
żki w latach siedemdziesiątych zakładały, że powszechne podporząd-  
kowanie kobiet mężczyznom ma charakter społeczny, a nie naturalny,  
to źródeł owego podporządkowania początkowo szukały w powszech-  
nym „fakcie” prokrecji biologicznej. Dekonstruując uniwersalność ka-  
tegorii „kobiety” wykazano, że pozornie naturalny fakt prokrecji jest  
również konstruktem kulturowym<sup>29</sup>. Niemniej, mimo że seksualność  
stała się integralną częścią zainteresowań antropologii inspirowanej fe-  
minizmem, w latach osiemdziesiątych dominowały rozważania prowa-  
dzone w ramach paradygmatu heteronormatywnego<sup>30</sup>. Reasumując,  
choć inspiracją dla studiów gejowskich, a przede wszystkim lesbijskich  
w ramach antropologii kulturowej były głównie jej nurty femini-  
styczne<sup>31</sup>, zasadnicze znaczenie miały tu również teorie rozwijające się  
poza dyscypliną.

#### 4.

Dane etnograficzne dotyczące transseksualizmu, tzw. „trzeciej płci”,  
a także seksualności były obecne w antropologii kulturowej niemalże  
od początku jej istnienia<sup>32</sup>. Pionierskie prace Ruth Benedict i Margaret  
Mead, prowadzone w ramach amerykańskiej szkoły kultury i osobowo-  
ści, traktowały homoseksualizm nie jako kwestię związaną z popędem  
czy charakterem jednostki, ale jako zmienną, do której akceptacji jed-

<sup>28</sup> G. Rubin, op. cit.

<sup>29</sup> Zob. H.L. Moore, *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w: *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej*, op. cit., s. 322–327.

<sup>30</sup> Zob. m.in. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, pod red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

<sup>31</sup> Zob. m.in.: E. Lewin, *Another Unhappy Marriage? Feminist Anthropology and Lesbian/Gay Studies*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, pod red. E. Lewin i W.L. Leapa, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2002, s. 110–127; W. Roscoe, „*How I Became a Queen in the Empire of Gender*”. Talk presented at the conference „Lesbian and Gay History: Defining a Field” held at the Center for Lesbian and Gay Studies, City University of New York (October 7, 1995). 31 Jan. 2003, <http://www.geocities.com/westhollywood/stonewall/3044/thirdgender.html>.

<sup>32</sup> Zob.: W. Roscoe, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, St. Martin’s Press, New York 2000; K. Weston, *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 1993, nr 22, s. 339–367.

ne społeczeństwa są przygotowane lepiej, a inne gorzej. Rozproszone informacje dotyczące homoseksualizmu pojawiały się również w etnografiach lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku. Ale dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, wraz z rozwojem współczesnego ruchu gejowskiego, David Sonenschein<sup>33</sup> „przełamał milczenie”, otwarcie argumentując na rzecz wartości etnograficznego podejścia w studiach nad homoseksualizmem. Od tego czasu zaczęły pojawiać się pierwsze i nieliczne teksty antropologiczne, które stały się klasyką studiów gejowskich/lesbijskich, jak na przykład *Mother Camp: Female Impersonators in America* autorstwa Esther Newton<sup>34</sup>. Jednak ekspansja zainteresowań problematyką gejowską/lesbijską w ramach antropologii nastąpiła w latach osiemdziesiątych, a przede wszystkim na ich początku, kiedy to – dzięki szkole konstruktywizmu społecznego – homoseksualizm na szeroką skalę zaczęto traktować nie jako indywidualną patologię, ale jako czasowo i kulturowo zmienny konstrukt<sup>35</sup>.

Studia gejowskie/lesbijskie w antropologii rozwijały się analogicznie do tych inspirowanych feminizmem. U podstaw projektu badawczego leżało przekonanie, że mała ilość danych dotyczących seksualności w ogóle oraz ich praktyczny brak w przypadku homoseksualizmu wymagają przede wszystkim zebrania nieobecnych w tradycyjnej dyscyplinie informacji. W rezultacie, podobnie jak w antropologii kobiet lat siedemdziesiątych, na szeroką skalę zaczęto zbierać „fakty”. Pierwsze sprawozdania etnograficzne, badające zmienny, a właściwie nie do oddzielenia, charakter płci biologicznej i społeczno-kulturowej oraz różnorodność zachowań społecznych, postrzeganych w kulturze euroatlantyckiej jako homoseksualne, zaczęto publikować na początku lat osiemdziesiątych. Dotyczyły one przede wszystkim Melanzji oraz rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej<sup>36</sup>. Prawdziwa fala „etno-kartografii”, poszukującej przejawów seksualności, realizowanej w ramach tej samej płci biologicznej oraz demonstrującej, że posiadające płeć biologiczną ciało, praktyki seksualne i tożsamość płciowa nieko-

<sup>33</sup> D. Sonenschein, *Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry*, „Anthropological Quarterly” 1966, nr 2, s. 73–82.

<sup>34</sup> E. Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago 1979.

<sup>35</sup> K. Weston, op. cit., s. 341–342.

<sup>36</sup> M.in. *The Many Faces of Homosexuality: Anthropological Approaches to Homosexual Behavior*, pod red. E. Blackwood, Harrington Park Press, New York 1986; *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, pod red. G. Herdt, University of California Press, Berkeley 1984; W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon Press, Boston 1986.

niecznie muszą iść ze sobą w parze, pojawiła się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku<sup>37</sup>.

Licznym sprawozdaniom etnograficznym nie towarzyszył jednak rozwój solidnych perspektyw teoretycznych, pozwalających na porównania międzykulturowe. Podobnie jak w przypadku prób oceny „statusu” kobiet w różnych kulturach w ramach antropologii kobiet, w ramach studiów gejowskich/lesbijskich zwykle próbowano oceniać stopień „tolerancji” czy „akceptacji” zachowań homoseksualnych w różnych społeczeństwach. Skutki metodologiczne były więc podobne. Dane, na podstawie których dokonywano oceny, często pochodziły z wcześniejszych badań etnograficznych i zazwyczaj wrywano je z szerszego kontekstu. Niemniej były traktowane jako rzeczywisty i jedyny możliwy opis „innych kultur”. W rezultacie powielano błędy tradycyjnej dyscypliny, traktując studiowane społeczeństwa preindustrialne jako monolity, a nie przestrzeń, w której aktorzy społeczni negocjują (często sprzeczne) opinie dotyczące rzeczywistości kulturowej<sup>38</sup>. Pojawiały się też teorie wiążące obecność nienormatywnych z punktu widzenia kultury euroatlantyckiej zachowań seksualnych ze specyficznymi formami organizacji społecznej czy praktykami społecznymi<sup>39</sup>. Tutaj, tak jak w przypadku kategorii „kobiety”, pomijano kontekst historyczny, łącząc dane współczesne z pochodzącymi z przeszłości po to, by stworzyć pewne generalizacje dotyczące seksualności realizowanej w ramach tej samej płci biologicznej czy różnych form „transwestytyzmu”.

Nieco odmienne od powyższych, taksonomiczne podejście do kategorii homoseksualizmu zaproponował między innymi David Greenberg<sup>40</sup>. Wyróżnił on homoseksualizm międzygeneracyjny, określający związki pomiędzy partnerami w różnym wieku, charakterystyczny dla Melanezji czy starożytnej Grecji; transgenderowy, wiązany między innymi z północnoamerykańskimi ludźmi podwójnego ducha (*two-spirit people*) (w rzeczywistości kategorii wewnątrznie zróżnicowanej), gdzie przekraczaniu norm i zachowań społecznych własnej płci biologicznej towarzyszyły często związki seksualne i emocjonalne z niebędącą „podwójnego ducha” osobą o tej samej płci biologicznej<sup>41</sup>; oraz egalitar-

<sup>37</sup> K. Weston, op. cit., s. 340–342.

<sup>38</sup> Por. W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 41–57.

<sup>39</sup> M.in. H. Whitehead, *The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America*, w: *Sexual Meanings*, op. cit., s. 80–115.

<sup>40</sup> D.L. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

<sup>41</sup> W. Roscoe, *Changing Ones*, op. cit., s. 7–8.

ny, zakładający partnerstwo osób wchodzących w relacje seksualne, co uznawano za normę w kulturze euroatlantyckiej.

W przeciwieństwie do badań nad tolerancją czy nad związkami norm dotyczących zachowań seksualnych z organizacją społeczną, podejście taksonomiczne traktowało pojęcie „homoseksualizmu” w sposób bardziej pluralistyczny, a także pozwalało dostrzec pewne regularności regionalne i potencjalne zapożyczenia, związane z kontaktem kolonialnym. Ale tak jak w przypadku inspiracji feministycznych zakładano, że praktyka badawcza ma dotyczyć uniwersalnej kategorii „kobiety”, studia gejowskie i lesbijskie przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w większości opierały się na przesłance, iż dotyczą uniwersalnej kategorii „homoseksualizmu”, która posiada kilka łatwych do wyodrębnienia wariantów<sup>42</sup>. W tym kontekście pojawił się również problem androcentrycznego charakteru ówczesnej „antropologii homoseksualności”. Na przykład wspomniane powyżej kategorie konstruowano w oparciu o dane etnograficzne dotyczące mężczyzn, które następnie projektowano na całość praktyk homoseksualnych, także tych dotyczących kobiet. Męska homoseksualność traktowana była więc jako standard służący zrozumieniu homoseksualizmu w ogóle<sup>43</sup>. Przedstawicielki studiów lesbijskich w antropologii kulturowej, przeciwstawiając się androcentryzmowi studiów gejowskich, sytuowały lesbianizm (i męską homoseksualność) w szerszym kontekście płci społeczno-kulturowej i kultury, wskazując na odmienne usytuowanie mężczyzn i kobiet w poszczególnych społeczeństwach<sup>44</sup>. Niemniej, u podstaw wielu prac nadal leżało założenie o uniwersalności kategorii „lesbianizmu”.

Innym wątkiem, ujawniającym analogie między antropologią inspirowaną feminizmem a studiami gejowskimi/lesbijskimi, są deklarowane relacje pomiędzy badaczem/badaczką a grupą badawczą. Antropolożki lat siedemdziesiątych zakładały, że dzięki powszechnemu siostrzeństwu kobiet, a także wrażliwości feminizmu na wszelkie przejawy dominacji, relacje władzy między podmiotem a przedmiotem badań znikną automatycznie. W ramach studiów gejowskich/lesbijskich antropolodzy i antropolożki zakładali, że tożsama orientacja seksualna i wynikająca z niej potencjalna wspólnota doświadczeń stanowią wystarczającą bazę dla uzyskania statusu pełnoprawnego członka czy członkini badanej grupy, a także pozwolą uniknąć obiektywizacji i egzotyzacji tejże gru-

<sup>42</sup> K. Weston, op. cit., s. 342–344.

<sup>43</sup> E. Blackwood, *Reading Sexualities across Cultures: Anthropology and Theories of Sexuality*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., s. 77–80.

<sup>44</sup> Zob. E. Lewin, *Another Unhappy Marriage?*, op. cit.

py. Jednak w obydwu przypadkach założenia takie okazały się utopią. W ramach dekonstruowania uniwersalnej kategorii „kobiety” antropolożki dość szybko uzmysłowiły sobie, że biologiczny fakt siostrzeństwa nie wywołuje automatycznie „siostrzanych uczuć”<sup>45</sup>. Wraz z krytyką uniwersalnej kategorii „homoseksualizmu” do analogicznych wniosków doszli badacze i badaczki problematyki gejowskiej i lesbijskiej. Ponieważ orientacja seksualna nie zawsze jest podstawowym elementem, do którego odwołuje się jednostka budując swoją tożsamość, bycie lesbijką czy gejem (tak jak kobietą czy mężczyzną) może oznaczać różne rzeczy, nie tylko w perspektywie międzykulturowej, ale również w ramach własnego społeczeństwa. Często rasa, etniczność, przynależność klasowa, wiek czy macierzyństwo mogą stać się czynnikami tak różnicującymi, że fakt wspólnej orientacji seksualnej staje się drugorzędny<sup>46</sup>.

„Etnokartograficzny” moment w studiach gejowskich/lesbijskich był niewątpliwie potrzebny, bo podobnie jak antropologia kobiet, uwidocznił te aspekty kultury, które do tej pory były pomijane w sprawozdaniach i teoriach antropologicznych. Jednak w obliczu przedstawionych powyżej problemów, studia gejowskie/lesbijskie w antropologii od początku lat dziewięćdziesiątych zaczęły przechodzić proces analogiczny do przejścia od antropologii kobiet do antropologii płci, w ramach którego zaczęto kwestionować zasadnicze kategorie leżące u podstaw dotychczasowej praktyki badawczej. Dzisiejsze antropologiczne studia gejowskie/lesbijskie zasadniczo przejawiają krytyczny stosunek do rzekomo uniwersalnego charakteru takich koncepcji jak „homoseksualizm” i „heteroseksualizm”, „lesbijka” i „gej”, „żeński” i „męski”, a nawet sama „seksualność”<sup>47</sup>.

Oczywiście sytuacja ta nie jest tylko rezultatem ewolucji teoretycznej w ramach samej dyscypliny, ale również skutkiem nurtów intelektualnych, które pojawiły się wraz z teorią *queer*. Definiując się poprzez odmiennność w stosunku do dominujących ideologii dotyczących płci i seksualności, zdestabilizowała ona wszelkie stałe tożsamości, które w kontekście tradycyjnej kultury euroatlantyckiej miałyby z nich wynikać. Jednak specyficzna dla antropologii perspektywa zmusiła badaczy do podjęcia rozważań nad znaczeniem pojęcia homoseksualizmu w perspektywie międzykulturowej. Świadomość, że konstruowanie „homoseksualizmu” jako esencjalistycznej natury, projektowanej na całość osobowości jednostki, jest relatywnie nowym produktem historii Zachodu, zwróciła uwagę na konieczność rozróżniania pomiędzy tożsa-

<sup>45</sup> J.M. Bujra, op. cit., s. 19.

<sup>46</sup> Zob. E. Lewin, *Writing Lesbian Ethnography*, op. cit.

<sup>47</sup> K. Weston, op. cit., s. 345–346.



mością a zachowaniem homoseksualnym. W konsekwencji ważna stała się kontekstualizacja i badanie specyficznych znaczeń, jakie przybiera każda praktyka, którą w kulturze euroatlantyckiej automatycznie klasyfikujemy jako homoseksualną. Pojawiło się więc pytanie, czy na przykład tzw. „rytualny homoseksualizm” na Nowej Gwinei rzeczywiście należy analizować w kontekście seksualności i erotyzmu, czy może na przykład w kategoriach wymiany spermy jako części procesu nabywania statusu mężczyzny przez inicjowanego chłopca<sup>48</sup>.

Euroatlantyckie kategorie związane z płcią i seksualnością zostały też zakwestionowane w kontekście „trzeciej” czy „czwartej płci”, takiej jak *lhamana* Zuni, *hijra* w południowych Indiach czy *xanith* w Omanie. W tym kontekście perspektywę binarną zastąpiono paradygmatem wielorakich płci (*multiple gender paradigm*)<sup>49</sup>. Oczywiście mówienie o „trzeciej” czy „czwartej płci” jest również pewnym nadużyciem, ponieważ opiera się na rozróżnieniu pomiędzy płcią biologiczną, płcią społeczno-kulturową i seksualnością, podziałach charakterystycznych dla kultury współczesnego Zachodu. A w przeciwieństwie do tezy Gayle Rubin, nie każde społeczeństwo posiada system *sex/gender*, z którego powyższe rozróżnienie wynika. Na przykład w społecznościach takich jak Zuni zbędne jest pojęcie płci biologicznej. Dzieci jako istoty „surowe” są pozbawione płci. Płeć posiadają dopiero „ugotowane” osoby dorosłe. Mimo tych problemów, zdaniem niektórych badaczy pojęcie „trzeciej” i „czwartej płci” przyczynia się bardziej do zrozumienia zróżnicowania w kontekście płci i seksualności niż takie kategorie jak „homoseksualizm”, „transwestytyzm” czy „transseksualizm”. Stosowanie paradygmatu wielorakich płci wymaga jednak, aby w każdym przypadku sprawdzić, jak dana kultura konstruuje „męskość” i „kobiecość” oraz porównać, czy alternatywne statusy są rzeczywiście w miejscowym kontekście traktowane jako inne płcie<sup>50</sup>.

Dyskusje nad terminologią skomplikowały studia gejowskie/lesbijskie w ten sam produktywny sposób, w jaki antropologia płci skomplikowała feminizm<sup>51</sup>. Dość oczywisty stał się fakt, że homoseksualizmu nie można postrzegać jedynie w kontekście abstrakcyjnej osi seksualności, ale jako kategorię zapośredniczoną i negocjowaną w praktyce przez wiele innych kategorii. Dekonstruowanie uniwersalnego poję-

<sup>48</sup> G. Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, McGraw Hill, New York 1981; por. też K. Weston, op. cit., s. 346–351.

<sup>49</sup> M.in. W. Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1991.

<sup>50</sup> W. Roscoe, „How I Became a Queen in the Empire of Gender”, op. cit.

<sup>51</sup> H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, op. cit.; K. Visweswaran, op. cit.