

MAŁGORZATA BIEŃKOWSKA
KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku

GENDER I WIELOKULTUROWOŚĆ

SŁOWA KLUCZOWE: wielokulturowość, feminizm, paradygmat feministyczny, gender, queer, metodologia badań, krytyczny humanizm

Celem przedstawianego tekstu jest refleksja nad wąskim traktowaniem wielokulturowości w Polsce, a także ukazanie wzajemnych możliwości, jakie daje połączenie różnych perspektyw teoretycznych, w tym krytycznych, w badaniach nad mniejszościami społecznymi.

W kontekście mówienia o wielokulturowości w Polsce, problematyka genderowa stanowi nowy aspekt, wcześniej nie tyle pomijany, co niedostrzegany w ogólnych dyskusjach o relacjach między mniejszościami a grupą dominującą. Ważne jest tu także podkreślenie, że przez lata posługiwano się wąskim/tradycyjnym rozumieniem wielokulturowości. Robert Kusek i Joanna Sanetra-Szeliga, we wstępie do *W stronę nowej wielokulturowości* stwierdzają: „Rok 1989 okazał się przełomowym nie tylko ze względu na polityczną rewolucję w regionie, ale także z tego powodu, iż otworzył nas na nową wielokulturowość, która manifestuje się obecnością w życiu publicznym szerokiego wachlarza inności. Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym, mobilnym, niesłyszanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie można sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmiennościach, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecności; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach” [Kusek, Sanetra-Szeliga, 2010: 12].

Zwraca na to także uwagę Andrzej Sadowski w rozmowie z Katarzyną Niziołek, kiedy pytany o to, czym jest wielokulturowość stwierdza: „W publicystyce pojęcie wielokulturowości jest używane do określenia sytuacji, w której obok siebie zamieszkują przedstawiciele dwóch lub więcej grup narodowych, etnicznych, wyznaniowych... i na tym koniec. Podczas, gdy rzeczywisty proces przeobrażeń, który obecnie obserwujemy, wskazuje, że owych wymiarów zróżnicowań kulturowych jest o wiele więcej. Nie sprowadzają się one tylko do narodowych czy religijnych. Dotyczą też wymiarów regionalnych, lokalnych i ekonomicznych. Związane są także z płcią i stylem życia. Różnice te są niezwykle istotne w warunkach demokracji. A więc kwestia wielokulturowości, wielości kultur, okazuje się bukietem o wiele bogatszym niż to wynika z powierzchownego oglądu” [Niziołek, 2008: 167]¹.

Feminizm, gender i wielokulturowość łączą się ze sobą, co najmniej na kilku płaszczyznach: relacji grupa dominująca – mniejszość, walki o pełnię praw obywatelskich, przeciwdziałania dyskryminacji, polityki tożsamości itd. W każdej z wyżej wymienionych kategorii, kiedy odniesiemy ją do doświadczeń indywidualnych podstawą jest tożsamość jednostki budowana w relacji do grupy dominującej oraz zakres praw, jakie jednostka ma w danym społeczeństwie. Jacek Kochanowski analizując polską demokrację z perspektywy genderowej/ queerowej polityki przywołuje definicje demokracji Anthony’ego Giddensa, która podkreśla równość wszystkich obywateli oraz takie funkcjonowanie systemu politycznego, by dawał on wszystkim obywatelom prawo do samorozwoju i podejmowania decyzji. Autor zwraca uwagę, że: „(...) system, który zakłada, sankcjonuje, bądź utrwała ograniczenia w sprawowaniu władzy jakiejś grupie lub kategorii społecznej, nie jest ex definitione systemem demokratycznym lub przynajmniej jest systemem o wadliwej demokracji. Dodajmy, że owo sankcjonowanie wykluczenia może mieć charakter jawny, bądź ukryty” [Kochanowski, 2007: 46].

Szczególną rolę odgrywają przywołane tu ukryte mechanizmy wykluczania, bowiem są one podtrzymywane przez dyskurs społeczny w sposób „nieodczuwalny”, niedostrzegalny, ale skuteczny. Powodują one odbieranie prawa do

¹ Przykładem analizy geja/ lesbijki jako Innego z perspektywy wielokulturowości jest praca Anny Frątczak *W poszukiwaniu zapomnianego dziedzictwa*. Autorka odnosi rozważania historyczne związane z wielokulturowością w Rzeczpospolitej do czasów współczesnych i ukazuje jak kreowany jest dyskurs wrogości do gejów i lesbijek traktowanych jako zagrożenie dla polskości. Jest to jednak przykład pewnego wyjątku, sporadycznie spotykanej analizy, by tak szeroko w polskich badaniach ujmować wielokulturowość.

zaistnienia w przestrzeli publicznej tym wszystkim, którzy jakkolwiek odstają od kategorii normalna, czyli konstrukcji „Polak-katolik”. Warto tu przywołać słowa Magdaleny Środy, która podkreśla, że Europa ma swoich specyficznych, bo wewnętrznych, obcych.

„Obcy, to ktoś inny niż my, dziwaczny, nadzwyczajny, nie stąd, spoza naszego ładu, spoza świata naszych wartości i obyczajów, przechodzień, który chce zostać, dewiant, który szkodzi samym swoim istnieniem, wróg, który zdaje się budzić grozę nawet potulnością, potwór, który rodzi odrazę przez swoją niezwykłość. Barbarzyńca, dziki, Żyd, homoseksualista, kobieta, kaleka, szaleniec, inny...” [Środa, 2008: 33].

Krystyna Slany, Beata Kowalska, Magdalena Ślusarczyk we wstępie do książki *Kalejdoskop genderowy. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce* piszą: „W Polsce, podobnie jak w innych krajach, moc wyjaśniająca dotychczasowych paradygmatów, zwłaszcza funkcjonalno-strukturalnego, bazującego na esencjalizmie biologicznym, wyczerpała się. Kluczowym jego założeniem było przyjęcie naturalnych różnic między płciami, które stanowiły podstawę określonego ładu i porządku społeczeństwa. Biologia determinowała status płci, role społeczne, udział we władzy i przywilejach, widoczność i aktywność w sferze publicznej. Odrębne światy aktywności mężczyzn i kobiet miały charakter komplementarny, który gwarantował trwałość konstrukt społecznego. W odpowiedzi na nieadekwatność funkcjonalnego ujęcia do opisu społeczeństw gwałtownych przemian powstały opozycyjne, krytyczne paradygmaty. Wśród nich był feminizm, który zaoferował alternatywne i konkurencyjne wyjaśnienia zagadnień płci, akceptując znaczenie czynników kulturowych i społecznych w jej konstruowaniu” [Slany, Kowalska, Ślusarczyk, 2011: 8].

Autorki te stwierdzają dalej: „Polskie studia genderowe otworzyły się na nurty najnowsze – podejście interseksjonalne, które patrzy na nierówności już nie tylko przez pryzmat płci, ale pozycji ekonomicznej, religii, rasy czy orientacji seksualnej, ponieważ kategorie te wzajemnie się wzmacniają” [ibidem: 9].

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku pojawiło się sporo opracowań naukowych, które koncentrowały się na analizie relacji między takimi kategoriami jak płeć, rasa, etniczność. Zbiega się to również z zakwestionowaniem uniwersalności podmiotu wyznaczonego w drugiej fali feminizmu. Jak podkreśla Nira Yuval-Davis, „Feministyczna wersja wielokulturowości rozwinęła się z polityki tożsamościowej, która opierała się na konstrukcji kobiecości opartej przede wszystkim na doświadczeniach białych kobiet z klasy średniej, żyjących w kulturze zachodniej” [Yuval-Davis, 1999: 116].

Wątki rasowe występowały początkowo głównie w feminizmie północno-amerykańskim, co ma niewątpliwie swe źródło w ruchu Nowej Lewicy. W latach osiemdziesiątych XX wieku ukazało się wiele polemicznych prac kolorowych kobiet, delegitymizujących figurę uniwersalnego podmiotu „kobiety” [szerzej Braidotti, 2009: 190-191]. Inne są jednak doświadczenia europejskie, inny jest tu kontekst kulturowy. Pierwotnie nie było tu miejsca na rozważania o kwestiach rasowych (choć to pod wpływem ruchów migracyjnych też ulega zmianie), główne różnice dotyczyły wątków narodowych, czy etnicznych. Braidotti podkreśla, że nasilenie się w Europie postaw rasistowskich, antysemityzmu, ksenofobii skłania teoretyczki feministyczne do budowania m.in. programów nauczania, które koncentrują się na zagadnieniach wielokulturowości w kontekście Europy.

Chris Shilling w *Socjologii ciała* porusza wątek ciała obcego, przynależnego do innej rasy, opisując to na podstawie relacji między panami a czarnymi niewolnikami. „Próbując wyjaśnić, dlaczego ludzi czarnych definiowano przez ich ciała (...) badacze cofają się zazwyczaj do stosunków społecznych z okresu kolonializmu i niewolnictwa” [Shilling, 2010: 69]. Autor ten ukazuje jak konstruował się dyskurs ciała wpleciony w relacje władzy.

„Sprowadzanie wartości jednostki do jej ciała faworyzowało na przestrzeni historii grupy dominujące. Umieszczenie przyczyn nierówności społecznych w niezmiennym, naturalnym, biologicznym ciele służyło temu, aby sprzeciwy wobec status quo wydawały się próżnym wysiłkiem, pomyłką. Jednak to nie tylko dominujące grupy usiłowały sprowadzić tożsamość jednostki do jej ciała. Ruch Black Power lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku miał na celu odwrócenie rasistowskiej koncepcji naturalnego ciała dzięki celebrowaniu ciała czarnego jako uprzywilejowanego (...). Również feministki zawłaszczyły naturalistyczne podejście do ciała, czerpiące z epistemologii opierającej się na biologicznym esencjalizmie (...)” [ibidem: 73].

Paradygmat feministyczny

Jonathan Turner we wznowieniu swojego słynnego podręcznika *Struktura teorii socjologicznej*, poświęca jeden z rozdziałów feminizmowi. Przedstawiając założenia teoretyczne feminizmu w socjologii ukazuje on, że feminizm do socjologii przywędrował dzięki Nowej Lewicy. Teoretyczki feministyczne, socjolożki to głównie przedstawicielki nurtu feminizmu radykalnego, czy może inaczej, konstruktywistycznego. Feminizm w obrębie socjologii

związany jest z socjologią humanistyczną (w różnych jej wersjach). Wynika to z jednej strony z krytyki klasycznego paradygmatu socjologii, a z drugiej z tego, że socjologia humanistyczna przypisuje większe znaczenie do jednostki, daje jej podmiotowość, korzysta z metod, które są akceptowane przez socjolożki feministki². Turner wylicza, że z perspektywy feministycznej zarzuca się klasycznej socjologii:

1. Pomijanie i niedostateczną reprezentację kobiet jako podmiotów badania.
2. Koncentrowanie się na zdominowanych przez mężczyzn sferach życia społecznego.
3. Stosowanie teorii, metod, pojęć, paradygmatów, które bardziej przekonująco przedstawiają świat mężczyzn niż świat kobiet.
4. Traktowanie mężczyzn i męskich stylów życia jako normy, na podstawie której interpretowane są zjawiska społeczne, co w konsekwencji powoduje brak reprezentacji kobiet w socjologicznej opowieści [por. Turner, 2004: 667].

Turner przedstawia założenia niektórych socjolożek. Odwołuje się on do Ann Oakley, która podkreśla, że konieczna jest kobieca perspektywa. Wychodzi ona z założenia, że płeć kulturowa jest podstawowym czynnikiem warunkującym społeczne stosunki i zachowania, że podział płci w społeczeństwie kształtuje inne doświadczenia, przez co możemy mówić o świecie kobiet i świecie mężczyzn. Przywołuje on także Jessie Bernard. Badaczka ta odwołuje się do Georga Simmla, który pisał, że „kobiety mają swój własny świat, który jest nieporównywalny do świata mężczyzn” [za: Turner, 2004: 669]. Bernard mówi o tym, że kobiety i mężczyźni podzielnymi są na dwa homospołeczne światy. Zarzuca ona socjologii i innym naukom społecznym to, że do tej pory zajmowały się one tylko jednym światem – światem mężczyzn, z którego perspektywy nawet jeśli dostrzega się kobiety, to nie da się wyjaśnić świata kobiet, bo on różni się subiektywnie i obiektywnie od świata mężczyzn [por. *ibidem*].

Turner pisze, że socjolożki nie wpłynęły znacząco na kształt swojej dziedziny (socjologii), nie wpłynęły tak jak antropolożki, lingwistki, psycholożki, filozofki. Być może dlatego, że sama socjologia jest na tyle wewnętrznie rozbita, że trudno „startując” z różnych perspektyw teoretycznych dokonać wewnętrznej zmiany całości. Feminizm musiałby wypracować jedną koncepcję i z tej jednej koncepcji walczyć o zmianę całej socjologii – ale jawi się to jako utopia [*ibidem*: 671].

² Warto tu jednak podkreślić, że nie jest to ślepa akceptacja, a raczej przemyślana adaptacja, o czym piszę dalej w niniejszym tekście.

Zarzut, że feministki nie są w stanie zmienić socjologii nie tylko pochodzi z zewnątrz, same feministki dostrzegają ten problem. Joan Acker, proponuje stworzenie paradygmatu feministycznego. Według Acker mógłby on:

1. „Umożliwić lepsze zrozumienie struktury klasowej, państwowej, przewrotu społecznego i militarizmu, a także lepsze zrozumienie wynikającego z płci podziału pracy, męskiej dominacji w rodzinie i przemocy seksualnej.
2. Umieścić kobiety i ich życie na centralnym miejscu w procesie rozumienia stosunków społecznych jako całości, tworząc jednocześnie bardziej adekwatne i pełne objaśnienie przemysłowego społeczeństwa kapitalistycznego.
3. Zawierać metodologię, która wytwarza wiedzę bardziej dla kobiet niż o kobietach we wszelkich różnorodnych sytuacjach” [Turner, 2004: 673].

Susane E. Chase opisując historię i rozwój badań narracyjnych podkreśla również wagę i znaczenie wpływu badań feministycznych.

„Znaczącą rolę dla renesansu metody biograficznej i studiów nad osobistymi narracjami, takimi jak dzienniki i autobiografie, odegrała druga fala ruchu kobiet. Jako że feministki krytykowały androcentryczne założenia nauk społecznych – zgodnie z którymi życie i zajęcia mężczyzn są ważniejsze niż kobiet i/lub stanowią normę, od której życie i zajęcia kobiet odstają – zaczęły traktować osobiste narracje kobiet jako pierwsze i podstawowe dokumenty dla badań feministycznych [*Personal Narratives Group*, 1989: 4]. Wsłuchując się we wcześniej wyciszane głosy, badaczki feministyczne polemizowały z dorobkiem nauk społecznych w odniesieniu do wiedzy na temat społeczeństwa, kultury, historii (...). Pod wpływem m.in. feministek z klasy robotniczej oraz kobiet kolorowych, pochodzenie etniczne, narodowość, klasa społeczna, orientacja seksualna i niepełnosprawność wysunęły się na pierwszy plan jako centralne aspekty życia kobiet” [Chase, 2009: 21].

Chase ukazuje, że feministki w badaniach narracyjnych były „(...) zainteresowane raczej kobietami jako aktorkami życia społecznego na własnych prawach oraz subiektywnymi znaczeniami, jakie kobiety przypisały wydarzeniom i warunkom swojego życia. Co ważne, ta feministyczna perspektywa dała początek nowym rozumieniom procesów historycznych, kulturowych i społecznych” [ibidem: 220].

Virginia Olsen, opisując feministyczne badania jakościowe, stwierdza: „Główne nurty, które nadal potwierdzają złożoność w badaniach feministycznych, obejmują prace konkretnych grup kobiet (kobiet kolorowych, lesbijek, kobiet queer oraz kobiet niepełnosprawnych), a także podejścia do badań nad

kobietami (teoria postkolonialna, teoria globalizacji, teoria punktu widzenia³, teoria postmodernistyczna i dekonstrukcyjna)” [Olsen, 2009: 349].

Autorka ta zwraca uwagę na fakt, iż pisanie kobiet kolorowych poszerzyło horyzonty badań feministycznych, uwypukliło złożoność nie tylko samego podmiotu „kobieta”, ale też relacji, w jakich należy analizować sytuację kobiet. Innymi słowy feminizm na dość wczesnym etapie wyciągnął krytyczne wnioski z błędu uniwersalizmu, jakim się początkowo posługiwał. Kwestionowanie feminizmu przez czarne badaczki u schyłku drugiej fali paradoksalnie spowodowało również zastanowienie się nad kategorią „białości”, która sama w sobie zdekonstruowana ukazała szereg nierówności i złożoności. Olsen pisze dalej: „Równoległe prowadzone były badania, które problematyzowały nie tylko konstrukcje kobiet kolorowych w relacji do białości, ale również samą białość. (...) Zajmując się rozwikłaniem białości i istnieniem globalnego podziału ze względu na kolor” [ibidem: 350].

Wspomniana „białość” jest dekonstruowana chociażby z perspektywy postkolonialnej, badań lesbijskich, czy dotyczących kobiet niepełnosprawnych⁴.

Postkolonializm kontra kolonialna wiedza/władza⁵

Termin kolonializm odnosi się do panowania, władzy administracyjnej określonych historycznie państw nad konkretnymi państwami/ społecznościami. Jest to zjawisko powiązane, będące następstwem imperializmu angielskiego, francuskiego, czy amerykańskiego, by wspomnieć tylko niektóre

³ Główną osią epistemologiczną teorii punktu widzenia jest uwzględnienie w badaniach kobiecej perspektywy. Badania podejmowane w ramach tej teorii podejmują krytykę nieobecności kobiet. Na gruncie socjologii przedstawicielkami takiego ujęcia są m.in. Dorothy Smith i Patricia Hill Collins. Smith kwestionuje konwencję badań socjologicznych, w których nawet feministyczne badaczki wpadają w pułapkę uprzedmiotawiania kobiet w badaniach. Innymi słowy, Smith pokazuje, że badaczka socjolożka „automatycznie” wchodzi w relację panowania nad badanymi. Collins reprezentuje tzw. metodologię pozwalającą właściwie reprezentować czarne kobiety. Szerzej na ten temat pisze Virginia Olsen w tekście *Feministyczne badania jakościowe u progu milenium. Zarys i wyzwania* oraz Susane E. Chase *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów* – oba teksty zamieszczone są w antologii *Metody badań jakościowych*, pod red. Normana K. Denzin i Yvonne S. Lincoln.

⁴ Przykładem takich badań są wywiady narracyjne z kobietami chorymi na raka piersi Cristin Langellier z 2001 r. opisywane przez Susane E. Chase w tekście *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*.

⁵ Podrozdział ten stanowi fragment szerszego tekstu *Od wielokulturowości do postkolonializmu – czy etniczność ma pleć*, opublikowanego w „Pograniczu. Studia Społeczne”, nr XVI/2010.

z państw kolonizatorów. Postkolonializm zaś to zarazem termin odnoszący się do tego, co działo się po zakończeniu formalnych rządów kolonialistów, w okresie dekolonizacji jak i określenie krytycznego nurtu naukowego. W tym drugim sensie postkolonializm to szereg teorii, które mierzą się z dominującą narracją Zachodu, z imperializmem zachodniej nauki. Za inicjatorów/ twórców postkolonializmu w badaniach nad kulturą uznaje się czterech myślicieli: Gayatri Chakravorty Spivak, Billa Ashcrofta, Homi K. Bhabhy oraz Edwarda W. Saída. Naukowcy ci praktycznie, poza Edwardem W. Saídem, nie są szerzej znani w Polsce. Praca Saída *Orientalizm* wydana w oryginale w 1978 roku została w 1991 roku wydana również po polsku (wznowienie 2005).

Edward Said w *Orientalizmie* bazuje na koncepcji wiedzy/władzy Michela Foucaulta. Analizuje on to, jak w poezji, prozie, publikacjach akademickich itd. poświęconych Orientowi funkcjonuje coś, co określa mianem „polityki reprezentacji” [Said, 2005: 84]. Autor uzmysławia nam, że wszystko to, co wiemy o Wschodzie jest skonstruowane z perspektywy zachodniej racjonalności, nauki, sztuki – jest zachodnią opowieścią o Wschodzie, opowieścią monopolizującą prawo głosu.

„Orient był prawie wyłącznie europejskim wynalazkiem, od starożytności stanowiąc scenerię dla romansów, egzotycznych istot, zapadających w pamięć wspomnień i krajobrazów oraz niezwykłych doświadczeń” [ibidem: 29]⁶.

Z perspektywy metodologicznej Susana E. Chase zwraca uwagę na to, że: „(...) badacze narracyjni muszą pełniej zrozumieć różnice międzykulturowe. Czego zachodni badacze narracyjni (i ogólniej ludzie Zachodu) muszą się nauczyć na temat sposobów, w jakie ludzie spoza zachodniego świata tworzą narracje Ja, grupowe tożsamości lub łączą osobiste narracje z narracjami folklorystycznymi? (...). Jeśli «Ja» albo tożsamość nie jest centralnym konstruktem w (przynajmniej niektórych) niezachodnich narracjach, to co nim jest? Czego niezachodni badacze narracyjni muszą nauczyć swoich zachodnich partnerów o rodzajach narracji, których trzeba wysłuchać, i o narracyjnych strategiach prezentowania i odgrywania ich? Jaki jest związek między narracją, badaniami narracyjnymi i zmianą społeczną w niezachodnich społeczeństwach?” [Chase, 2009: 46].

W 1985 roku Gayatri Spivac zadała pytanie o to, czy klasy podrzędne potrafią mówić. Pytanie to było wymierzone w zachodni dyskurs naukowy, który rościł sobie wręcz wyłączne prawo do badania i oceniania świata z włas-

⁶ Praca Saída *Orientalizm* spotkała się z krytyką, m.in. z powodu ogólnikowości, mówienia o Oriencie jako takim bez wchodzenia w różnice między poszczególnymi społecznościami/ państwami [szerzej: Baldwin, Longhurst, Mcracken, Ogborn, Smith, 2007: 201-202].

nej perspektywy. Było to swoiste wołanie o prawo głosu i przedstawienia własnej perspektywy, własnej narracji przez tych, którzy z jakichkolwiek powodów byli w społeczeństwie marginalizowani. Teorie postkolonialne formowały się w oparciu o różne, czasami dość odległe od siebie tradycje. Zdaniem Leeli Gandhi widać w nich m.in. wpływ marksizmu, recepcji myśli Foucaulta, Derridy. Teoretyczka ta podkreśla również to, że sam stosunek do kolonializmu nie jest tu jednoznaczny. Niemniej jednak: „W ciągu minionej dekady studia postkolonialne były zarówno miejscem spotkania, jak i polem bitwy różnych dyscyplin i teorii. Dzięki temu możliwe stało się prowadzenie złożonego interdyscyplinarnego dialogu w naukach humanistycznych. Jednak niełatwy mariaż antagonistycznych teorii – takich, jak marksizm i poststrukturalizm – stanął na przeszkodzie jakiegokolwiek jedności stanowisk. W rezultacie trudno o zgodę co do tego, jaka jest właściwa treść, zakres i ranga studiów postkolonialnych” [Gandhi, 2008: 13].

Mimo takich trudności podejście postkolonialne wyraźnie zarysowuje się jako ujęcie krytyczne, polemizujące ze spuścizną oświeceniowej wizji nauki (kontynuując tu rozważania M. Foucaulta), nadrzędnością zachodniego dyskursu naukowego względem jakiegokolwiek innego w sensie geograficznym uprawiania nauki. Dochodzi tu w pewnym sensie do wspólnego zbudowania, wspólnego mianownika postkolonializmu i postmodernizmu, co bardzo wymownie wyraża Lyotard: „(...) wielkie narracje uprawomocniające, charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności (...) są, jakby powiedział Kant, kosmopolityczne. Dotyczą właściwie «przekraczania» partykularnej tożsamości kulturowej w stronę obywatelskiej tożsamości uniwersalnej. Otóż nie bardzo wiadomo, jak takie przekroczenie może się dokonać” [Lyotard, 1998: 50].

Postkolonializm stara się uwypuklić i zdyskredytować ową jednolitą koncepcję obywatelskiej tożsamości, wypracowaną w murach zachodnich akademii i narzucaną reszcie świata.

Gandhi podkreśla również inne powiązania postkolonializmu: „Nowo powstały w latach osiemdziesiątych XX wieku postkolonializm znalazł się w towarzystwie takich dyscyplin jak studia kobiece, studia kulturowe i studia gejowsko/lesbijskie. Te nowe dyscypliny, często obejmowane nagłówkami «nowa humanistyka», podjęły najpierw zadanie wysunięcia na pierwszy plan wykluczeń i wyparcie potwierdzających przywileje i władzę kanonicznych systemów wiedzy, a następnie odzyskania tych zmarginalizowanych systemów wiedzy, które zostały zablokowane i wyciszone przez obwarowany kanon humanistyczny” [Gandhi, 2008: 45].

Mariaż/ mezalians feminizmu i postkolonializmu

Wspomniałam już wcześniej, że postkolonializm łączy się z innymi krytycznymi podejściami poprzez negacje narzuconej narracji rzeczywistości. Przykładem takiego, trudnego skądinąd, połączenia jest mariaż z feminizmem. Postkolonializm walczy z kolonistami i ich poczuciem wyższości, feminizm zaś zabiega o prawo kobiet do równoprawnego głosu. Trudno jednoznacznie zdefiniować feminizm bowiem jest on zjawiskiem wieloaspektowym i wielokierunkowym. Stanowi ruch społeczny, ideologię, politykę, a wreszcie też interdyscyplinarną teorię naukową. Choć historia feminizmu sięga XVIII wieku to feminizm akademicki pojawił się dopiero w XX wieku. Warto także podkreślić, iż określenie „feminizm” stanowi pewien skrót myślowy, bowiem badaczki/badacze feministyczni podkreślają wielość odmian tego podejścia.

Feminizm rozpoczyna się od ruchu socjopolitycznego na rzecz walki o prawa kobiet, przeciwdziałania dyskryminacji. Nie jest to też w swojej historii ruch jednolity. Istnieje wiele jego wersji ideologicznych, od liberalnych – łagodnych, po radykalny feminizm marksistowski [szerzej: Ślęczka, 1999; Mizielińska, 2004]. Na bazie tego ruchu powstaje feminizm akademicki, który rozwinął się w latach sześćdziesiątych XX wieku głównie w Stanach Zjednoczonych. Anna Burzyńska tak przedstawia jego genezę: „Feminizm akademicki zaczął się rozwijać niemal jednocześnie z «drugą falą» feminizmu socjopolitycznego. Jego «akademickość» nie oznaczała jednak izolowania się od sfery społeczno-politycznej. Wprost przeciwnie – odmiana ta, uprawiana w amerykańskich, angielskich i francuskich kręgach uniwersyteckich, wykazywała zawsze silne powiązanie z aktywnością polityczną, nierzadko tworząc dla niej podbudowę intelektualną” [Burzyńska, 2007: 399].

W ramach feminizmu akademickiego rozwinięto szereg teorii, koncentrujących się wokół problematyki kobiecości. Co istotne na gruncie konceptualizacji podmiotu feminizmu rozwinął się ostry wewnętrzny spór mający swe dalsze implikacje naukowe. Ewa Hyży w pracy *Kobieta, ciało, tożsamość. Teoria podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku* dokładnie rozwija to zagadnienie ukazując meandry sporu między podejściem esencjalistycznym i konstruktywistycznym⁷.

⁷ Oba te podejścia odmiennie lokują istotę kobiecości, pierwsze w różnicy biologicznej wobec mężczyzny, drugie zaś koncentruje się na kulturowej konstrukcji kobiecości. Esencjalizm zakłada istnienie czegoś takiego jak biologiczna „natura kobiety”. Konstrukcjonizm krytykuje esencjalizm i odrzuca istnienie jakichkolwiek uniwersalnych, substancjalnych cech, które miałyby decydować o rodzajowej przynależności człowieka. W podejściu konstrukcjonal-

W latach dziewięćdziesiątych rozwinął się postfeminizm, czy inaczej „feminizm trzeciej fali” – który stanowił również głos wewnętrznej krytyki dobitnie ukazując, że „(...) dotychczasowy ruch feministyczny przyjmował przede wszystkim perspektywę białych, heteroseksualnych kobiet amerykańskich i zachodnioeuropejskich, reprezentujących na ogół zamożną klasę średnią i uzurpujących sobie prawo do bycia wyrazicielkami poglądów wszystkich kobiet” [Hyży, 2003: 398].

Podejście to zostało określone „błędem uniwersalizmu” i na długo stało się przedmiotem debat. Joanna Mizielińska podkreśla, że o ile w tekstach de Beauvoir różnorodność kobiet była widoczna, to teksty z lat siedemdziesiątych XX wieku ją zatraciły i rozpoczęło się mówienie głosem wszystkich kobiet i w imieniu wszystkich kobiet. Dopiero później pojawiła się refleksja, że „Każda kobieta żyje w wielorakich kontekstach, na jej życie mają wpływ nie tylko płeć, ale też przynależność klasowa, rasowa, etniczna, seksualna itd. Część z nich wydaje się jedynie drugorzędym aspektem doświadczeń, część wydaje się nie mieć znaczenia w ogóle, części zaś nadaje się znaczenie w wyniku jakichś szczególnie istotnych zdarzeń. (...) Czyniąc z płci nadrzędną kategorię, inne elementy tożsamości kobiet, być może równie znaczące, uznano za mniej istotne, czy drugorzędne dla interesów ruchu. Elizabeth Spelman, krytykując ową jednostronność feministycznych wyjaśnień, słusznie zauważa, że wprawdzie w efekcie takich dążeń mamy do czynienia z jednorodną koncepcją kobiety jako «klasy», «kasty» czy «grup mniejszościowych», lecz po drodze gubimy wiele aspektów doświadczeń kobiet, w efekcie narażając się na krytykę z różnych stron, m.in. samych kobiet, które chcemy reprezentować” [Mizielińska, 2004: 114-115].

Według Mizielińskiej, Spelman dowodzi, że skupienie się na samych kobietach, bez uwzględniania ich rasy, etniczności itp. jest celowe i uzasadnione – jest konsekwencją przyjęcia określonej optyki, umożliwiającej dostrzeżenie odmienności losu kobiet choć równocześnie warto pamiętać o tym, że uniwersalistyczny głos jest głosem kobiet białych. Tę postawę broni/uzasadnia również Juliet Mitchell: „Promując ideę kobiet jako jedności, promowałyśmy sytuację, w której stare klasowe antagonizmy przesunęły się z określonego

nym mówi się o podmiocie w liczbie mnogiej „kobiety”, zamiast „kobieta”, by zaakcentować, że nie można mówić o kobiecie w ogóle, że w tej kategorii mamy do czynienia ze znacznymi społecznymi i kulturowymi różnicami. Tu m.in. podważa się utożsamianie feminizmu, który swój podmiot definiuje jako białą kobietę, z klasy średniej, a na dodatek kobietę heteroseksualną. Spór między egzystencjalizmem a konstruktywizmem został podważony przez koncepcję performatywności płci Judith Butler.

chaosu w coś nowego. Rozpoznając na papierze różnice rasowe i klasowe między kobietami, jednocześnie z definicji nie potrafiąc uczynić z nich punktu wyjścia dla naszego ruchu, wniosłyśmy swój wkład do ideologii, która tymczasowo homogenizuje społeczne klasy i stworzyłyśmy polarność, która ukryła inne podziały poprzez zrozumiałą i wszystko obejmującą opozycję: mężczyzna/kobieta” [za: Mizielińska, 2004: 119].

Niemniej jednak współcześnie badania feministyczne zwracają uwagę na różnego rodzaju nierówności powiązane z płcią, choć nadrzędną narracją jest oczywiście kolektywna tożsamość „kobiety” dająca gwarancję większej skuteczności w walce ze społecznymi nierównościami [por.: Baldwin, Longhurst, McCracken, Ogborn, Smith, 2007: 149].

Said w 1993 roku pisał, aby dać prawo głosu wszystkim uciśnionym klasom. Choć trudno jest mówić o jakiejś jedności feminizmu i postkolonializmu to jednak na bardzo ogólnym poziomie analizy widać tu pewne analogie. Adam Pisarek w recenzji książki Gandhi pisze: „Postkolonializm i feminizm zaczynały w jednym punkcie. Zajmowały się badaniem i walką o prawa grup marginalizowanych, które nie potrafiły zabierać głosu z powodu istniejących i trudnych do naruszenia struktur dominacji. Nawet w podejmowanej kolejności działań widać podobieństwa – walka z obowiązującą hierarchią płci lub rasy, czy programowe odrzucenie władzy patriarchalnej lub kolonialnej, następowały równoległe w obu nurtach. Wydawałoby się, że łatwo doprowadzić do paktu między tymi dwiema dyscyplinami” [Pisarek, 2010].

Gandhi jednak zauważa bardzo istotną kwestię: „Obie podejmowały badania i obronę zmarginalizowanych «Innych» w obrębie represyjnych struktur dominacji. Poruszały się przy tym po uderzająco podobnej teoretycznej trajektorii. Zarówno teoria feministyczna, jak i postkolonialna zaczynały od zwykłego odwrócenia rozpowszechnionych hierarchii płci kulturowej/kultury/rasy, a także w duchu postępu odpowiadały na poststrukturalistyczną zachętę, aby odrzucać binarne opozycje, na których ukształtowała się władza patriarchalna bądź kolonialna. Owe równoległe projekty w końcu spotkały się dopiero w minionej dekadzie, dochodząc do czegoś, co w najlepszym razie można by uznać za bardzo ulotne i chwiejne przymierze. Sojusz obu siostrzanych dyscyplin przeniknięty jest jednak w pewnym sensie wzajemną podejrzliwością: każdy z dyskursów nieustannie konfrontuje własne ograniczenia i wykluczenia z tym drugim” [Gandhi, 2008: 78].

Czego dotyczy przywołana nieufność? Otóż, jeśli dokona się z perspektywy teorii postkolonializmu krytyki feminizmu to jedną z pierwszych refleksji będzie to, iż feminizm jest głosem kolonizatorki – białej kobiety, z kultury

zachodniej, która dokonuje uniwersalizacji własnej perspektywy i narzuca ją innym kobietom. (Oczywiście taki stan rzeczy utrzymywał się w feminizmie do lat dziewięćdziesiątych XX wieku.) Feminizm zaś „atakuję” postkolonializm za imperialistyczną postawę wobec kobiet z krajów Trzeciego Świata, ukazując, że postkolonializm ignoruje kwestę płci kulturowej, różnych doświadczeń kobiet i mężczyzn. Według Saida, zachodnia nauka stworzyła dyskurs orientalizmu konstruujący w określony sposób Orient, podobnie, zdaniem Gandhi „(...) liberalny feminizm, jak słyszymy, łączy swój los z kolonialnymi systemami wiedzy, gdy postuluje – czy «wprowadza w świat» analiz «kobietę Trzeciego Świata» jako złożoną i monolityczną kategorię” [ibidem: 83].

Polskim przykładem wyjścia poza imperialistyczny dyskurs są prace m.in. Beaty Kowalskiej zajmującej się muzulmańskimi kobietami. Autorka ta łączy w swojej pracy feminizm i postkolonializm [por. Kowalska, 2008]. Pewną próbą uchwycenia m.in. zawłości kategorii „biała kobieta” może być metodologiczna propozycja nomadycznego podmiotu Rosi Braidotti. Wydaje się także, że propozycja ta koresponduje z postkolonialnymi postulatami wobec feminizmu.

Nomadyczny podmiot Rosi Braidotti

Rosi Braidotti, teoretyczka feministyczna, proponuje posługiwanie się koncepcją nomadycznego podmiotu.

„Nomadyczny podmiot jest mitem, to znaczy fikcją polityczną, która pozwala mi dobrze zastanowić się nad ustalonymi kategoriami i poziomami doświadczenia i poruszać się w poprzek nich; zamazywać granice bez palenia za sobą mostów. (...) Chociaż wyobrażenie «nomadyzm podmiotów» jest zainspirowane doświadczeniem ludów czy kultur, które dosłownie są nomadyczne, nomadyzm tutaj rozważany odnosi się do takiego rodzaju krytycznej świadomości, w której sprzeciwiamy się zamknięciu w społecznie zakodowanych sposobach myślenia czy zachowania” [Braidotti, 2009: 28].

Podmiot zaproponowany przez Braidotti jest wolny od błędów uniwersalizacji w feminizmie, błędów kolonializmu. Podkreśla ona, że: „W teorii feministycznej mówi się jako kobieta, ale podmiot «kobieta» nie ma monolitycznej istoty zdefiniowanej raz na zawsze, jest raczej zbiorem różnorodnych, złożonych i potencjalnie sprzecznych doświadczeń, określanych przez krzyżujące się zmienne, takie jak klasa, rasa, wiek, styl życia, preferencja seksualna [ibidem: 27].

Wielokulturowy queer

Na gruncie koncepcji feministycznych rozwinęły się mniej więcej w latach siedemdziesiątych XX wieku studia genderowe. Ich początek zainspirowany był odkryciem w naukach społecznych kategorii płci kulturowej i w konsekwencji wprowadzenia rozróżnienia na płć biologiczną i płć kulturową. Koncepcja płci, jako efektu praktyk społecznych wypłynęła na bazie badań antropologicznych Margaret Mead [zob.: Mead, 1982] oraz nieco późniejszych badań amerykańskiego psychoanalityka Roberta Stollera. Stoller w 1964 roku ukuł pojęcie „gender identity”, a w 1968 roku opublikował pracę, która wieńczyła jego badania z osobami, których identyfikacja płciowa wymykała się z ram płci biologicznej. Dociekania Mead oraz Stollera mocno przekonfigurowały rozważania feministyczne i z klasycznych już studiów kobiecych zaczęły tworzyć się studia genderowe. Ważną postacią jest tu także Anne Oakley, której publikacje upowszechniły w naukach społecznych i w obrębie feminizmu rozróżnienie na płć biologiczną i społeczno-kulturową. Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku pod wpływem prac Judith Butler i jej koncepcji płci jako kategorii performatywnej oraz prac Theresy de Lauretis, jak również teorii Michela Foucaulta, krytyki badań nad płcią oraz studiów gejowsko-lesbijskich rozwinęły się badania queer, w teorii i krytyce queer. Istotne jest to, że analizy w ramach badań queer wyszły poza wąską kategorię płci i seksualności. Koncentrują się one na zagadnieniach tożsamości i koncepcji Innego, co pozwala na wykorzystanie ich dorobku w badaniach wielokulturowości. Jak pisze Ken Plummer: „Ogólnie rzecz biorąc queer może być rozumiany jako częściowe dekonstruowanie naszych własnych dyskursów i tworzenie bardziej otwartego myślenia poprzez nasze kategorie. Teoria queer musi otwarcie podważyć wszelkie rodzaje zamknięcia czy uporządkowania; wszelkie próby definicji czy kodyfikacji muszą być więc skazane na porażkę” [Plummer, 2009: 519].

Teorie, które wielokrotnie spotykały się z zarzutem braku obiektywizmu ze względu na fakt, że tworzone są przez reprezentantki/ reprezentantów mniejszości to teorie feministyczne oraz teoria queer⁸. To, co je łączy, to właśnie fakt, że tworzone są one przede wszystkim przez tych, o których opowiadają. Choć obydwa te podejścia mają już wieloletnią tradycję rzadko jednak są doceniane w Polsce i, jak sędzę, w innych krajach tzw. Środkowej i Wschodniej Europy.

⁸ Szerzej na temat powiązań między socjologią pogranicza a feminizmem i teorią queer pisze w: *Ethnic identity in contemporary research perspectives: various ways to read a society*, (in:) „Limes”, Vol. 1, No. 1, p. 76-87.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku wraz z emancypacją polityczną nauka skoncentrowała się na śledzeniu przeobrażeń politycznych i ekonomicznych państw postsowieckich. Mówiono i pisano o wielu ważnych procesach z jakimi borykały/borykają się te społeczeństwa. Analizowano demokratyzację, przemiany struktury społecznej, transformację społeczno-kulturową, rynek pracy i bezrobocie. Feminizm, który na Zachodzie był już uznaną perspektywą teoretyczną tu jednak nie znalazł dla siebie miejsca w pierwszym rzędzie. Mimo że tematykę związaną z sytuacją kobiet podejmowano, to jednak sam feminizm był traktowany z przymrużeniem oka. Teoria queer zaś jest koncepcją, która dopiero w ciągu kilku ostatnich lat zaczyna być stosowana w Europie Środkowej. Można by stwierdzić, że po odejściu od rozumienia podziału na „swoich” i „obcych” jedynie w kontekście politycznym społeczeństwa byłego bloku wschodniego zaczynają coraz wyraźniej dostrzegać wielość innych podziałów w nich występujących. Upada mit homogenicznego społeczeństwa – homogenicznego w sensie etnicznym, religijnym, czy też w sensie indywidualnych tożsamości seksualnych. Obalenie mitu homogeniczności wiąże się z naruszeniem wielu tabu.

Teoria queer, najmłodsza⁹ i równocześnie wzbudzająca najwięcej kontrowersji, jest podejściem, które główny akcent kładzie na głos mniejszości. Powstała ona jak krytyka wykorzystywania etniczno/mniejszościowego modelu polityki przez środowisko homoseksualne do budowania swojej tożsamości. Ukazuje, że model taki wyklucza tych, którzy nie pasują do wizerunku białego geja z klasy średniej. Innymi słowy, teoria queer podważa model asymilacyjny. De-konstruuje ona wszelkie wcześniejsze podejścia teoretyczne zarzucając im uleganie dyskursowi większości. Queer jest obaleniem sensowności wszelkich prawomocnych norm, które pozwalają na kategoryzowanie członków społeczeństwa, lokowanie ich w gotowych/wygodnych/poprawnych politycznie szufladkach tożsamości. Choć geneza teorii queer wiąże się ze środowiskiem homoseksualnym, z czasem zaczęła być stosowana do szerzej rozumianych mniejszości seksualnych. Współcześnie zaś akcentuje się wartościowość tej perspektywy w badaniu społeczeństwa w ogóle. Zaletą podejścia queer jest to, że przede wszystkim każe ono odrzucić wszelkie oczywistości, które traktowane są jako naturalne. W specyficzny sposób krytykuje również przymus posiadania tożsamości. Ów przymus wynika z konieczności wybierania kim się jest i odrzucania, kim się nie jest – a więc poruszania się w binarnym układzie „swoj” – „obcy”. Ten binarny podział powoduje, że traci

⁹ Teoria ta powstała w latach osiemdziesiątych XX wieku.

się zdolność dostrzeżenia całego spektrum możliwości, jakie leżą poza tego typu podziałem. Kiedy podważa się binarny podział płci przywołuje się badania antropologów i socjologów nad fenomenem trzeciej (a nawet czwartej płci) [szerzej: Callendar, Kochems, 1983; Baer 2004].

„Jednym z dylematów seksualnego (a więc mniejszościowego – M.B.P.) obywatelstwa jest żądanie praw w obrębie istniejących struktur, szukanie protekcji w prawie, które wykluczało i marginalizowało mniejszości seksualne i było odpowiedzialne za akty przemocy na nich popełniane. Jak podkreśla wielu teoretyków queer, norma nigdy nie została tym samym poddana w wątpliwość. (...). Według Sabine Hark (1998), prawo nie jest jedynie medium do osiągnięcia czegoś, ale jest uwikłane w tradycję i służy interesom jasno zdefiniowanej „większości” [za: Mizielińska, 2006: 149].

Warto jednak zwrócić uwagę na pewne trudności związane ze stosowaniem metodologii queer. Wynikają one m.in. z interdyscyplinarności tego podejścia. Judith Halberstam konkluduje, że każda z metod, specyficzna dla jakiejś dyscypliny, zawiera w sobie pewną pułapkę błędu, który możemy popełnić. Przywiązanie do określonej dyscypliny, teorii, metody powoduje, że zawężamy możliwość dostrzeżenia tego, co nowe, tego co inne.

„Metodologia queer, zbiera różne metody gromadzenia i produkcji informacji na tematy, które zostały celowo lub przypadkowo wyłączone z tradycyjnego badania ludzkich zachowań. Metodologia queer próbuje połączyć metody, które często są odrzucane jako sprzeczne ze sobą” [Halberstam, 1998: 13].

Sądzę, że wykorzystanie wiedzy, jaka płynie z badań feministycznych, czy badań queerowych w badaniach nad etnicznością pozwoli inaczej spojrzeć na pewne kategorie tożsamości etnicznej, czy narodowej, które do tej pory badacze interpretowali w duchu ewolucjonizmu – jako formy przejściowe, bądź niedojrzałe – mam tu na myśli takie kategorie jak „tutejszy”¹⁰, czy formy mieszane, takie jak: tożsamość białorusko-polska itp. Z perspektywy queer zyskują one inny wymiar, określenie „tutejszy” przestaje być jakąś niedojrzałą formą tożsamości, a staje się zakwestionowaniem w ogóle pytania wymuszającego konieczność identyfikacji z określoną grupą narodową. „Tutejszy” jest ponad/poza podziałami narodowymi, które, jak wynika z historii, mogą mieć różne, często bolesne, konsekwencje. Nisze badawczą w polskich analizach wielokulturowości stanowią badania nad problematyką kobiet należących do różnych grup etnicznych, czy narodowych. Kobiety „wpadają” do kategorii

¹⁰ Tutejszy – jest często spotykanym na wschodnim pograniczu Polski sposobem odpowiadanie na pytanie o tożsamość narodową.

Innego razem z mężczyznami, przez co być może gubimy istotny fragment różnicowania kulturowego.

Bibliografia

- Baldwin Elaine, Longhurst Brain, Mccracken Scott, Ogborn Miles, Smith Greg (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-Ka.
- Baer Monika (2004), *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*, (w:) M. Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*, Kraków, RABID.
- Bienkowska-Ptasznik Małgorzata (2010), *Od wielokulturowości do postkolonializmu – czy etniczność ma płęć*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, nr XVI, s. 41-62
- Bienkowska-Ptasznik Małgorzata (2008), *Ethnic Identity in Contemporary Research Perspectives: Various Ways To Read a Society*, “Limes. Cultural Regionalistics”, Vol. 1, No. 1. s.76-87
- Braidotti Rosi (2009), *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, Warszawa, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Burzyńska Anna (2007), *Feminizm*, (w:) A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku*, Kraków, Znak.
- Callender Charles, Kochems Lee M. (1983), *The North American Berdache*, “Current Anthropology”, Vol. 24, No. 4.
- Chase Susane E. (2009), *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, (w:) N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa, PWN.
- Frączek Anna (2010), *W poszukiwaniu zapomnianego dziedzictwa*, (w:) R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Gandhi Leela (2008), *Teoria postkolonialna*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Hżyż Ewa (2003), *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków, Wydawnictwo Universitas.
- Kochanowski Jacek (2007), *Podmiotowa i przedmiotowa polityka queer, czyli co znaczy, że jesteśmy różni*, (w:) M. Bear, M. Lizurej (red.), *Z odmiennej perspektywy*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Kowalska Beata (2008), *Kontrola kobiecej cielesności. Uwagi o muzułmańskiej zasłonie, orientalizmie i fundamentalizmie*, (w:) J. Batory, A. Wieczorkiewicz (red.), *Ucieleśnienia II. Płęć między ciałem a tekstem*, Warszawa, IFiS PAN.
- Kusek Robert, Sanetra-Szeliga Joanna (2010), *Wstęp*, (w:) R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Lytard Jean-François (1998), *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982-1985*, przekł. J. Migasiński, Warszawa, Aletheia.
- Mead Margaret (1982), *Płęć i charakter*, (w:) *Nikt nie rodzi się kobietą*, tłum., wybór tekstów, red., T. Hołówka, Warszawa, Czytelnik.
- Mizielińska Joanna (2004), *(De)konstrukcje kobiecości*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Mizielińska Joanna (2006), *Płęć ciało seksualność Od feminizmu do teorii queer*, Kraków, Univesritas.

- Niziołek Katarzyna (2008), *Wykorzystać wielokulturowość – rozmowa z Andrzejem Sadowskim*, (w:) K. Niziołek, R. Poczykowski (red.), *Historia, pamięć, tolerancja. Nauczanie o wielokulturowości i lokalnej historii*, Białystok, Fundacja UwB.
- Olsen Virginia (2009), *Feministyczne badania jakościowe u progu milenium. Zarys i wyzwania*, (w:) N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa, PWN.
- Pisarek Adam (2010), *Postkolonializm. Krytyczna instrukcja obsługi*, <http://artPapier>, nr 10(154), z dnia 20.08.2010.
- Plummer Ken (2009), *Krytyczny humanizm i teoria queer. Nieuniknione napięcia*, (w:) N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa, PWN.
- Said Edward (2005), *Orientalizm*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Said Edward (1991), *Orientalizm*, Warszawa, PIW.
- Said Edward (2009), *Kultura i imperializm*, Kraków, Wyd. UJ.
- Slany Krystyna, Kowalska Beata, Ślusarczyk Magdalena (2011), *Znaczenie badań nad płcią społeczno-kulturową w Polsce. Wprowadzenie*, (w:) K. Slany, B. Kowalska, M. Ślusarczyk (red.), *Kalejdoskop genderowe. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce*, Kraków, Wyd. UJ.
- Shilling Chris (2010), *Socjologia ciała*, Warszawa, PWN.
- Ślęczka Kazimierz (1999), *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice, Wyd. „Książnica”.
- Środa Magdalena (2008), *Postawy wobec obcości*, (w:) K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę. Obcy, inny, swój*, Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego i Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.
- Turner Jonathan (2004), *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa, PWN.
- Yuval-Davis Nira (1999), *Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism*, (in:) R.D. Torres, L.F. Miron, J.X. Inda (eds.), *Race, Identity and Citizenship*, Blackwell Publishing Ltd.

SUMMARY**Gender and multiculturalism**

The aim of the article is a reflection on the narrow understanding of multiculturalism in Poland. The author shows the possibilities offered by the combination of different theoretical perspectives, including critical research on social minorities. In the Polish discussion of multiculturalism gender issues constitute a new topic, which used to be ignored in the general discourse on the relations between minorities and the dominant group.