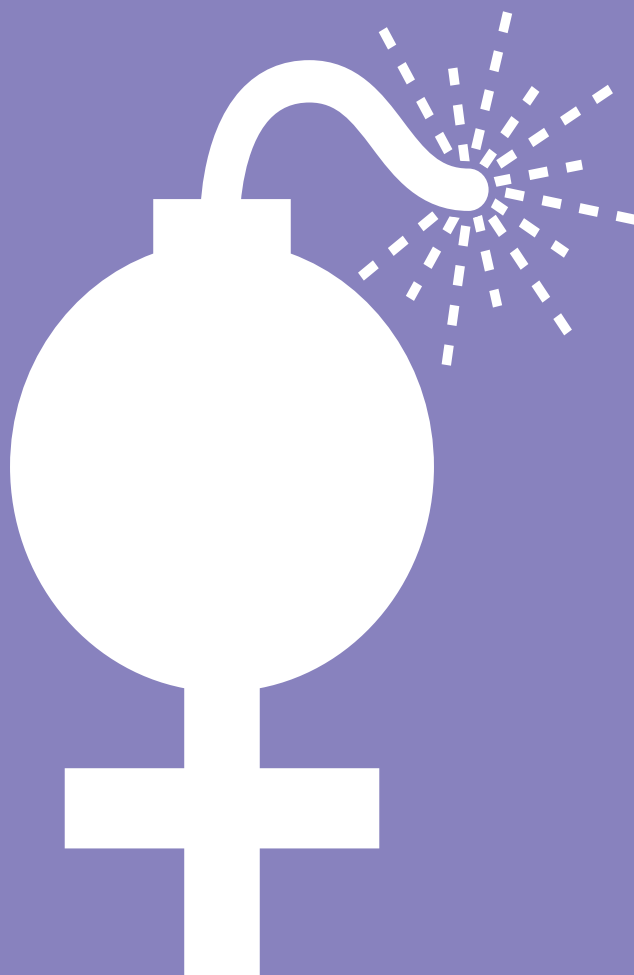


NR 4 / 10 / 2013
ISBN 2081-8130

praktyka
teoretyczna



EPISTEMOLOGIE FEMINISTYCZNE

Baldwin / Bauchspies / Blizzard / Borys / Burchard /
Keating / Lanou / Mathews / Merenda / Myk / Peterson / Pospiszył /
Szopa / Weldon / Zgota

praktyka }
teoretyczna }

**EPISTEMOLOGIE
FEMINISTYCZNE**

Praktyka Teoretyczna

ISSN: 2081-8130

Pismo naukowe dostępne on-line, poświęcone filozofii polityki i krytycznym naukom społecznym

Nr 4(10)/2013 – Epistemologie feministyczne

Zespół redagujący numer: Joanna Bednarek, Katarzyna Czczot, Anna Dzierzgowska, Agnieszka Kowalczyk, Sławomir Królak, Ewa Alicja Majewska, Anna Wojczyńska.

Redaktorka prowadząca: Agnieszka Kowalczyk

Zespół redakcyjny: Joanna Bednarek, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Mateusz Karolak, Agnieszka Kowalczyk, Wiktor Marzec, Kamil Piskala, Michał Pospiszyl, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Maciej Szlinder, Bartosz Ślosarski (sekretarz), Anna Wojczyńska, Rafał Zawisza.

Współpraca: Joanna Aleksiejuk, Luis Martínez Andrade, Jędrzej Brzeziński, Ela Dajksler, Paweł Kaczmarski, Piotr Kowzan, Piotr Kozak, Maciej Mikulewicz, Jason Francis McGimsey, Piotr Plucienniczak, Mikołaj Ratajczak, Michał Rauszer, Eliaż Robakiewicz, Tomasz Skoczyła, Agata Skórzyńska, Jan Smoleński, Katarzyna Szaniawska, Oskar Szwabowski, Agata Zysiak.

Rada Naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Leszek Koczanowicz (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej), Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Tomasz Szkuclarek (Uniwersytet Gdański), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler-Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej).

Korekta: Anna Wojczyńska

Proofreading: Richard Profozich

Skład: Maciej Mikulewicz

Projekt okładki: Marek Igrękowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie www.praktykateoretyczna.pl

Wydawca:

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM

Collegium Maius

ul. Fredry 10

60-701 Poznań

Tel. (061) 8294504

E-mail: ppguam@amu.edu.pl

Adres Redakcji

„Praktyka Teoretyczna”

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM

Collegium Maius ul. Fredry 10, 60-701 Poznań

E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Poznań 2013

PRAKTYKA TEORETYCZNA 4(10)/2013

EPISTEMOLOGIE FEMINISTYCZNE

Spis treści:

Joanna Bednarek
Katarzyna Czeczot Epistemologie feministyczne. Ku lepszej wiedzy o „kobietach”. Wstęp | 7

ANALIZY INTERSEKCYJNALNE

Andrea N. Baldwin Feminist Aliens, Memoirs from the Margins. A Caribbean „Feminist’s” Experience in Western Feminism | 17

Monika Borys Rasa, klasa, płeć i wieś. Feministyczne epistemologie marginesu | 41

AnaLouise Keating
Kimberly C. Merenda Decentring the Human? Towards a Post-Anthropocentric Standpoint Theory | 65

PRAKTYKI BADAWCZE

Melissa Burchard
Amy Lanou
Leah Mathews
Karin Peterson
Alice Weldon Co-writing, Co-knowing. Transforming Epistemologies | 89

Deborah Blizzard
Wenda K. Bauchspies Stability of Shifting Ground. Feminist Ethnography and Practice | 113

LEKTURY

Katarzyna Szopa Dermografie: poetyka relacji. Wokół związków materii i języka w poezji Joanny Mueller | 137

Małgorzata Myk Nie ma nic lepszego niż teoria. Kilka uwag o praktyce teoretycznej współczesnych awangardowych pisarek amerykańskich (Lyn Hejninian, Leslie Scalapino, Carla Harryman) | 161

Clara Zgoła Tożsamościowe (trans)lokacje bohaterów prozy Virginii Despentes na przykładzie powieści *Apocalypse bébé* | 183

RECENZJE I POLEMIKI

Michał Pospiszyl Prześniona walka klas. Leder, Marks i mieszczańska rewolucja | 205

THEORETICAL PRACTICE 4(10)/2013
FEMINIST EPISTEMOLOGIES

Table of contents:

Joanna Bednarek
Katarzyna Czczot Feminist Epistemologies. Introduction | 7

INTERSECTIONAL ANALYSES

Andrea N. Baldwin Feminist Aliens, Memoirs from the Margins. A Caribbean „Feminist’s” Experience in Western Feminism | 17

Monika Borys Race, Class, Gender and Countryside. Feminist Epistemologies of the Margin | 41

AnaLouise Keating
Kimberly C. Merenda Decentring the Human? Towards a Post-Anthropocentric Standpoint Theory | 65

RESEARCH PRACTICES

Melissa Burchard
Amy Lanou
Leah Mathews
Karin Peterson
Alice Weldon Co-writing, Co-knowing. Transforming Epistemologies | 89

Deborah Blizzard
Wenda K. Bauchspies Stability of Shifting Ground. Feminist Ethnography and Practice | 113

READINGS

Katarzyna Szopa Dermographies: poetics of relations. Between language and matter in Joanna Mueller’s poetry | 137

Małgorzata Myk „There is nothing better than a theory.” A few remarks on the theoretical practice of contemporary avantgarde women writers (Lyn Hejinian, Leslie Scalapino, Carla Harryman) | 161

Clara Zgoła The Identity Trans(locations) of the protagonist of Virginia Despentes’ novels. Case study of *Apocalypse bébé* | 183

REVIEWS

Michał Pospiszyl Displaced Class Struggle. Leder, Marx and the Bourgeois Revolution | 205

JOANNA BEDNAREK, KATARZYNA CZECHOT

Epistemologie feministyczne. Ku lepszej wiedzy o „kobietach”

Feminizm jako projekt zarazem polityczny i naukowy narodził się wraz z konstatacją, że ta dotycząca kobiet wiedza, którą wytwarzano dotychczas i która uchodziła za naukową, jest w rzeczywistości niepełna, zniekształcona i zideologizowana. Badaczki i działaczki postawiły sobie wyjściowe pytanie, które do dziś znajduje się u podstaw feministycznych projektów badawczych: jak można wytwarzać lepszą wiedzę o kobietach?

Pierwsza fala odpowiadała na to pytanie w sposób dziś budzący wiele wątpliwości, niemniej skuteczny. Wykorzystując uniwersalistyczny dyskurs oświeceniowy, pierwsze feministki podkreślały, że wiedza nie ma płci – czyli że nie jest symbolicznie upłciowiona czy uwikłana w patriarchalne struktury; jej zniekształcenie to kwestia uprzedzeń, które nie dotyczą samej istoty tego, czym jest wytwarzanie wiedzy¹. Idealny podmiot poznający powinien więc wyzwolić się ze swoich płciowych i klasowych uwarunkowań (jak wiemy, w praktyce projekt oświeceniowy służył konkretnej klasie, grupie etnicznej i płci; potencjał uniwersalistyczny sprawiał jednak, że możliwe było kwestionowanie tego partykularyzmu).

Trzeba było poczekać na drugą falę, by napotkać pierwsze próby zakwestionowania tezy o neutralności wiedzy. Feminizm drugiej fali

1 Zob. np. M. Wollstonecraft, *Wołanie o prawa kobiety*, tłum. Ewa Bodel i in., Warszawa 2011.

stanowił składnik przemian, które nastąpiły w naukach społecznych i humanistyce w drugiej połowie dwudziestego wieku – skrótkowo można je opatrzeć etykietką konstruktywizmu. Antropologia, socjologia czy językoznawstwo podkreślały rolę schematów kategoryalnych w wytworzeniu tego, co uznajemy za rzeczywistość czy fakty; wiedza stała się czymś nie tyle ograniczanym przez uwarunkowania kulturowe, co przez nie kształtowanym².

Pierwsze, kluczowe interwencje feministyczne są właśnie wyrazem ducha konstruktywistycznego: prace socjologiczne³ czy antropologiczne⁴ analizują systemowe uwarunkowania wyznaczające status kobiet jako grupy. Teksty te wykorzystują aparat analityczny istniejących dyscyplin, ale także go przekształcają, zwracając uwagę na luki, przemilczenia czy akceptację niesproblematyzowanych złożeń. Główną innowacją feministyczną w tej fazie jest kategoria płci kulturowej (*gender*) jako odrębnej od płci biologicznej. Antropolożka Gayle Rubin proponuje pojęcie *sex-gender system*, rozumiany jako „system urządzeń, za pomocą których społeczeństwo przekształca biologiczną seksualność w wytwory ludzkiej działalności”⁵. Ujęcie tego, co biologiczne, jako surowego materiału dla kulturowych operacji stanowiło ruch bardzo użyteczny w tym początkowym okresie; potem jednak zaczęto poddawać je surowej krytyce⁶. Rozróżnienie na to, co biologiczne i to, co konstruowane społecznie, pozwalało wprawdzie ukazać przygodny charakter wielu zjawisk uznawanych przez nauki głównego nurtu za niepodważalne; zarazem jednak utrzymywało podział na nauki społeczne/humanistykę i nauki przyrodnicze, i w dużej mierze oddawało pole refleksji o płci biologicznej biologii, traktowanej z mieszaniną lekceważenia i nieufności. Dychotomia płęć kulturowa–płęć biologiczna była wtedy jednak nieuniknionym rozwią-

2 Przemiany przygotowane oczywiście przez to, co działo się w humanistyce (przede wszystkim w antropologii) wcześniej, w pierwszej połowie dwudziestego wieku (zob. np. M. Mead, *Dojrzewanie na Samoa*, w: tejsze, *Trzy studia*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1986).

3 H.M. Hacker, *Kobiety jako grupa mniejszościowa*, tłum. T. Hołówka, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, Warszawa 1982.

4 S.B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*.

5 G. Rubin, *The Traffic in Women. The ‘Political Economy’ of Sex*, w: *Toward an Anthropology of Women*, red. R. Reiter, New York 1975, s. 159.

6 Zob. K. Krasuska, *Jaki gender jest, każdy widzi. Podstawowe terminy*, w: *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2014, s. 48–50; J. Butler, *Koniec różnicy seksualnej*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, w: *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.

zaniem problemu podporządkowania kobiet; wpisywała się też dobrze w panujący klimat konstruktywistyczny⁷. Trzeba przy tym pamiętać, że konstruktywistycznym badaniom akademickim towarzyszyły podejmowane przez działaczki próby przejmowania wiedzy i praktyki z rąk ekspertów (psychologów, seksuologów czy lekarzy), podtrzymujących patriarchalne założenia typowe dla społecznego zdrowego rozsądku⁸. „Neutralną” wiedzę i praktykę ekspercką zastępowano wiedzą wytworzoną oddolnie, w toku współpracy kobiet-ekspertek i kobiet-odbiorczyń.

Wkroczenie feminizmu w mury akademii zaowocowało pojawieniem się nowych dyscyplin – *women's studies* i *gender studies*. Od początku było jasne, że nie chodzi tylko o kobiety; gender jest kategorią relacyjną, nie zakłada istnienia dwóch niezależnych grup – kobiet i mężczyzn, ale zdaje sprawę z ich wzajemnego uwikłania: „każda informacja na temat kobiet jest jednocześnie informacją o mężczyznach, jedno implikuje badanie drugiego”⁹ (choć trzeba przyznać, że nie zawsze było to widoczne, a niebezpieczeństwo „partykularyzacji” tej perspektywy było nieustannie obecne, na co może wskazywać sama nazwa *women's studies* jako studiów tematycznych poświęconych konkretnej grupie)¹⁰.

Postulaty uwzględnienia obecności kobiet i/albo perspektywy genderowej w historii, filozofii i naukach społecznych oznaczały zarówno oddanie sprawiedliwości prekursorkom-naukowszyniom, pracę na rzecz zwiększenia udziału kobiet w uprawianiu tych dyscyplin, jak i refleksję metodologiczną. Szybko okazało się, że aby rzeczywiście uwzględnić perspektywę genderową w danej dyscyplinie, nie wystarczy tylko dodać kobiety

7 Do dziś dualizm ten pozostaje często dobrym (choć bezsprzecznie kompromisowym) rozwiązaniem pozwalającym interweniować na gruncie polityki głównego nurtu, czego świadectwem może być wydany przez „Krytykę Polityczną” *Gender. Przewodnik*. Jak zapewnia zaniepokojony opis na okładce: „Płci biologicznej nie da się zmienić, można ją co najwyżej skorygować”. Sama książka zawiera jednak wiele przykładów zakwestionowania oczywistości tego dualizmu (zob. np. teksty Karoliny Krasuskiej, Marii Pawłowskiej i Aleksandry Kanclerz).

8 Zob. D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@Meets_OncoMouse™*, New York–London 1997, s. 192–197; *Nasze ciała, nasze życie*, red. J. Puzewicz-Barska, E. Tomaszewicz, Gdańsk 2004.

9 J.W. Scott, *Gender jako przydatna kategoria analizy historycznej*, Biblioteka online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0064scot.pdf>, s. 5.

10 Brak tu miejsca, by opisać złożone związki między *gender studies*, *LGBT studies*, teorią queer, badaniami nad seksualności i krytyczną teorią rasy; dlatego wspominać o nich, by podkreślić, że zarówno kategoria „kobiet”, jak i samo pojęcie płci kulturowej były kwestionowane i poddawane licznym przewartościowaniom.

i dobrze wymieszać – konieczne jest przekształcenie sposobu uprawiania tej dyscypliny. W wypadku historii oznaczało to na przykład zwrócenie uwagi na sposób, w jaki płeć jako kategoria może wpłynąć na sposób pisania „tradycyjnej” historii – narodowej, politycznej, społecznej¹¹. „Feministki akademickie bardzo wcześnie zaczęły podkreślać, iż studia nad kobietami oznaczają nie tylko wprowadzenie nowych obszarów problemowych, ale także wymuszą krytyczne przemyślenie na nowo przesłanek i standardów prowadzonej pracy naukowej.”¹²

Otwarte i jednoznaczne zakwestionowanie postulatu naukowej neutralności i zbliżania się do prawdy jako stanowiska zakładającego widok znikąd jest dziełem filozofek: Nancy Hartsock i Sandry Harding. *Standpoint theory* (co przekłada się najczęściej jako „teorię punktu widzenia”), stanowisko opisane w klasycznym eseju Hartsock, *The Feminist standpoint*¹³, podkreśla rolę usytuowania podmiotu poznającego jako pozytywnego warunku wytwarzania wiedzy; jak twierdzi autorka, to podmioty podporządkowane/nieuprzywilejowane przez daną strukturę społeczną są zdolne do dostrzeżenia wytwarzających i podtrzymujących ją mechanizmów. Zakwestionowanie dogmatu neutralności i teza, że usytuowanie, osadzenie w kontekście społecznym i politycznym oraz zaangażowanie nie są ograniczeniami, ale warunkami obiektywności, pozwoliło raz na zawsze pozbyć się zarzutu o „upolitycznienie” wiedzy wytwarzanej przez akademicki feminizm (oraz inne dyskursy wytwarzane przez grupy podporządkowane)¹⁴. Usytuowanie pozwala nam widzieć i wiedzieć więcej i lepiej; zdaniem Harding (oraz rozwijającej tę koncepcję Donny Haraway¹⁵) poznanie to nie mozolne pozbywanie się uwarunkowań związanych z usytuowaniem, ale dokładniejsze mapowanie przestrzeni, w której się znajdujemy, przestrzeni, która z definicji zawiera podmiot poznający¹⁶.

11 J.W. Scott, *Gender*, s. 22–28.

12 Tamże, s. 2–3.

13 N. Hartsock, *The Feminist Standpoint. Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, w: *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, red. S. Harding, M. Hintikka, Boston 1983.

14 Marksizm ze swoim założeniem o politycznym/klasowym uwarunkowaniu poznania, będącego zarazem interwencją polityczną, pozostaje dla Hartsock i Harding główną inspiracją.

15 D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, tłum. A. Czarnacka, Biblioteka online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf>.

16 Zob. G.Ch. Spivak, *Strategie postkolonialne*, tłum. A. Górny, J. Majmurek, Warszawa 2011.

Z kolei Harding, w *The Science Question in Feminism*, kreśli zarys feministycznego empiryzmu, perspektywy zdolnej uwzględnić konstruktywistyczne osiągnięcia nauk społecznych w powiązaniu z charakterystycznym dla nauk przyrodniczych naciskiem na empiryczną analizę materialnej rzeczywistości.

Perspektywa feministyczna w naukach przyrodniczych zaznaczyła się głównie w biologii; kwestia płci („biologicznej”, pojmowanej w założeniu jako przeciwieństwo płci kulturowej) jest bowiem bardzo istotna dla tej dyscypliny. Te obszary badawcze, które zajął się z naukami społecznymi i humanistyką, zwłaszcza antropologią – biologia ewolucyjna, socjobiologia czy badania dotyczące neurologicznych podstaw zróżnicowania płciowego – aspirują do przedstawienia prawdy na temat istoty płci biologicznej, a jednocześnie pozostają uwikłane w kulturowe i polityczne kontrowersje (często poza świadomością samych badaczy); ich dążenie do wytwarzania neutralnej, nieupolitycznionej wiedzy jest więc szczególnie podatne na krytykę.

Naukowszynie, takie jak Barbara Smuts czy Sarah Blaffer Hrdy, wnoszące oryginalny wkład w prymatologię, teorię antropogenezy i psychologię ewolucyjną, a przy tym dające wyraz swojej świadomości feministycznej¹⁷, dają przykład tego, że nauki przyrodnicze nie są skazane na redukcjonizm i bezkrytyczne powielanie patriarchalnych uprzedzeń. Badaczki te zwracają uwagę na problematyczność metod (np. dobór próby badawczej) i kwestionują przyjmowane przez badaczy płci męskiej założenia (jak np. założenie, iż to zachowania samców stanowią klucz do interpretacji organizacji społecznej danego gatunku). Z ich badań wyłania się obraz płciowego i gatunkowego zróżnicowania kategorii takich jak sukces reprodukcyjny, dominacja czy hierarchia społeczna¹⁸. Ich perspektywa pozwala na postawienie pytania o relację między płcią biologiczną i kulturową – już poza męczącym sporem o „biologiczny redukcjonizm”. Biologia (zarówno ludzi, jak i innych zwierząt) jawi się tu już nie jako przeznaczenie, ale jako obszar niezbadanych możliwości.

Przewyciężenie podziału między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi stało się rzeczywistością dopiero stosunkowo niedawno; najlepszą

17 Zob. D. Haraway, *Primate Visions*, New York–London 1989.

18 S. Blaffer Hrdy, *Kobieta, której nigdy nie było*, tłum. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2005; warto też wspomnieć o pracach Elaine Morgan, która nie jest wprawdzie biologką, niemniej zrobiła wiele dla popularyzacji alternatywnych koncepcji ludzkiej ewolucji (zob. E. Morgan, *Pochodzenie kobiety*, tłum. M. Danicka-Kosut, Warszawa 2007; zob. też Małgorzata Danicka, „Mysleliśmy, że pierwszy człowiek był Anglikiem” Scenariusze ewolucyjne antropogenezy – wpływ perspektywy feministycznej – Elaine Morgan, <http://www.praktykateoretyczna.pl/malgorzata-danicka-%E2%80%9Emysleliśmy-ze-pierwszy-czlowiek-był-anglikiem>.

ilustracją tego przełomu są prace Donny Haraway. Proponowane przez nią kategorie naturokultur oraz aktorów materialno-semiotycznych¹⁹, postulujące nierozzerwalny spłot znaczeń i materialnych układów, stanowią przykład produktywnego zderzenia feministyczno-queerowego poststrukturalizmu z niepozytywistyczną filozofią nauki. Zarówno jej starsze, jak i nowsze prace wpisujące się w nurt nowego materializmu²⁰ dowodzą, że w wypadku przejścia od konstruktywizmu do postkonstruktywizmu feminizm znowu znajduje się w centrum przemian metodologicznych, łącząc akademicki nacisk na specjalizację i złożoność z równie istotnym wymogiem interdyscyplinarności, niezbędnej przy tworzeniu wiedzy zaangażowanej.

Zebrane przez nas teksty próbują na bardzo różnych polach rozwijać właśnie taką perspektywę. Na przykład artykuł *Feminist Aliens, Memoirs from the Margins. A Caribbean „Feminists” Experience in Western Feminism* poświęcony jest sposobom produkcji i dystrybucji wiedzy na temat kobiet z krajów rozwijających się. Autorka, Andrea N. Baldwin, zauważa, że choć ich doświadczenia zostały włączone w obszar zainteresowań zachodniego feminizmu, to jednak nie nastąpiła dotychczas – niezbędna dla przekształcenia relacji władzy – zmiana w przepływie informacji i idei. Przepływ ten, odbywając się w jednym kierunku – z Zachodu do krajów rozwijających się, sprawia, że zachodnie feministyczne epistemologie stają się karykaturą epistemologii, którą usiłowały zakwestionować. W podobnym duchu przeprowadza rewizję zachodniego feminizmu Monika Borys. Próbując odpowiedzieć na pytanie, jak polski feminizm mógł włączyć w obszar swoich badań i działań mieszkanki wsi, postuluje ona, za bell hooks, epistemologię marginesu. Oparta na założeniu, że różne formy opresji (takie jak seksizm, klasizm czy rasizm) przenikają się, oddziałują na siebie, a także wywodzą się z podobnych źródeł, wymierzona byłaby ona w epistemiczną przemoc, jaka określa reprezentacje podporządkowanych innych. Dział analiz zamyka artykuł AnyLouise Keating i Kimberly C. Merendy. Jest on bardzo ciekawą próbą przekroczenia paradygmatu antropocentrycznego z jego sztywną granicą pomiędzy tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie. Keating i Merenda kwestionują jego zasadność, wspierając się między innymi argumentami z zakresu współczesnej wirusologii. Człowiek w tej perspektywie jawi

19 D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, w: *Teorie wywrotowe*.

20 Zob. np. *Material Feminisms*, red. S. Alaimo, S. Hekman, Bloomington 2008; *New Materialisms*, red. D. Coole, S. Frost, Durham 2010; C. Asberg, N. Lykke, *Feminist Technoscience Studies*, „European Journal of Women’s Studies” 2010, nr 17.

się nie jako podmiot oddzielony od obiektu, lecz jako istota złożona z innych istot, nie indywiduum, lecz zbiorowy wysiłek.

Dział „Praktyki badawcze” akcentuje z kolei rolę, jaką w produkcji wiedzy pełni wspólnota. Autorki tekstu *Stability of Shifting Ground. Feminist Ethnography and Practice* interesuje moment stabilizowania się znaczeń, który zaciera niestabilność pozycji tego, kto je tworzy. Ten moment próbują one uchwycić, nadając swojemu tekstowi formę dialogu, pozwalającą pomyśleć o wiedzy w kategoriach zmiany, procesu raczej niżli gotowego zespołu danych. Podobny punkt widzenia przyjmują autorki artykułu *Co-writing, Co-knowing. Transforming Epistemologies*. Opisawszy charakter i cele stworzonej przez siebie grupy badaczek, zarysowują następnie stojący za nią projekt epistemologiczny. W miejsce modelu opierającego się na odcięciu, bezstronności i kontroli proponują one poznanie powiązane i relacyjne, które tożsame jest z transformacją podmiotu poznającego.

Dział „Lektury” składa się z trzech tekstów. Pierwszy, autorstwa Katarzyny Szopy, czerpiący inspiracje z feminizmu materialistycznego, łączy wypracowaną przez Sarę Ahmed i Jackie Stacey koncepcję „myślenia poprzez skórę” z metaforą skórną obecną w poezji Joanny Mueller. Autorka pokazuje, jak w obu tych dyskursach dochodzi do odrzucenia dualistycznej koncepcji epistemologii i wyłonienia się modelu poznania, który daje się opisać za pomocą takich terminów jak intra-akcja, „sprawcze oddzielenie”, „zewnętrzność-wewnątrz-fenomenu”. Artykuł Małgorzaty Myk omawia dorobek trzech współczesnych poetek amerykańskich: Lyn Hejinian, Leslie Scalapino i Carli Harryman. Ich twórczość, zdystansowana od *écriture féminine*, odznacza się przekroczeniem dualizmu praktyka/teoria. Skupiona na roli języka w procesie poznania, może być, jak dowodzi autorka, traktowana w kategoriach poetyckiej epistemologii. Trzecia z obecnych w tym dziale autorek, Clara Zgoła, przeprowadza natomiast analizę ostatniej powieści Virginie Despentes, *Apocalypse bébé*. Autorka, sięgając po koncepcje geopoetologiczne, koncentruje się na relacjach pomiędzy bohaterami a przestrzenią – sprawdza, na ile pojawia się ona u Despentes jako obiekt poznania, a na ile definiuje sam podmiot, którego poznanie zawsze jest zależne od zajmowanej pozycji.

Przy okazji numeru opublikowaliśmy także tekst Małgorzaty Danickiej zdający sprawę z emancypacyjnego potencjału pisarstwa feministycznej darwinistki Elaine Morgan. Danicka przekonuje, że nie powinnyśmy ulegać hegemonicznej wizji tego czym jest nauka i mimo zawłaszczenia przez seksistów teorii ewolucji, udowodnić, że nauka, a w szczególności teoria Darwina nie są wrogami równości, ale najlepszymi sojusznikami w walce o jej realizację.

Cytowanie: Joanna Bednarek, Katarzyna Czczot, *Epistemologie feministyczne. Ku lepszemu wiedzy o „kobietach”*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/00.Wstep.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

analizy
intersekcjonalne



ANDREA N. BALDWIN

Feminist Aliens, Memoirs from
the Margins. A Caribbean “Feminist’s”
Experience in Western Feminism

Feminist scholars from the developing world have long written about the fracture between Western and developing world feminisms, where women from the developing world are often depicted as one monolithic group of oppressed “third world” women by feminists from the West. I posit in this article that there is power in this depiction, which implicitly categorizes women from the developing world as “other” and this power allows Western feminisms to determine whose scholarship is relevant to the development of feminist epistemology. I also make the point that for feminist scholarship to grow there needs to be an acknowledgement that feminists from everywhere possess knowledge and experience which should be viewed as valuable contributions to feminism. I ask the question, can there be a shift in the way feminist knowledge is produced, one that can transcend the current boundaries and bring about solidarity in practice within feminism?

Keywords: Caribbean, developing world, feminist epistemologies, power

Introduction

Over the years, there have been many debates within feminism. These debates have led to the emergence of different feminist epistemological perspectives, which examine knowledge and the position of the knower. One example of an early feminist epistemological debate within Western feminism can be seen in Sojourner Truth's fundamental challenge to all "ahistoric or essentialist notions of «woman»"¹ in her famous speech *Ain't I a Woman?*

Truth's words summed up the main elements of the debate on intersectionality and emphasised that "different dimensions of social life cannot be separated out into discrete and pure strands".² The intersectionality concept has tremendous relevance to me as a black woman from the Anglophone Caribbean, residing in the West. Here, my experiences are largely shaped by the combination of these identities, and I often experience multiple forms of discrimination within patriarchal society, based on who I am interacting with, and where, when and why these interactions occur. I therefore identify with Chandra Mohanty when she foregrounds the importance of experience but also notes the difficulty of theorising experience appropriately.³ I also know that in the developing world there are many women like me, but, there are many with whom all I share is the biology of a woman and whose experiences are different but just as relevant to an overall feminist discourse. Caribbean feminists like Rhoda Reddock,⁴ Patricia Mohammed,⁵ Rawwida Baksh-Soodeen,⁶ and Gemma Tang Nain⁷ argue this point about the difference among women in the Anglophone Caribbean space alone,

I also know that in the developing world there are many women like me, but, there are many with whom all I share is the biology of a woman and whose experiences are different but just as relevant to an overall feminist discourse

1 A. Brah, A. Phoenix, *Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality*, "Journal of International Women's Studies" 2004, no. 3, p. 76.

2 Ibid.

3 M. Nagel, *Chandra Talpade Mohanty. Review*, "Wagadu" 2004, no. 1, p. 2.

4 R. Reddock, *Conceptualizing 'Difference' in Caribbean Feminist Theory*, in: *New Caribbean Thought: A Reader*, eds. B. Meeks, F. Lindahl, Kingston 2001, p. 199.

5 P. Mohammed, *Towards Indigenous Feminist Theorizing in the Caribbean*, in: *Rethinking Caribbean Difference: Historicizing Slavery/The Impact of the Global Environment/Illusions of Development/Gendered Testimonies*, ed. P. Mohammed, special issue, "Feminist Review" 1998, no. 59, p. 6–33.

6 R. Baksh-Soodeen, *Is There an International Feminism?*, "Alternative Approach" 1993, no. 24, p. 22–32.

7 G. Tang Nain, *Black Women, Sexism, and Racism: Black or Antiracist Feminism?*, "Feminist Review" 1991, no. 37, p. 1–22.

and advocate for a broader feminist discourse which focuses on each racial category of woman present in the Caribbean.

Yet for decades, this fact has seemingly escaped most Western feminists who have and continue to lump us into one monolithic category which they call the “third world woman”.⁸ These “third world” women, apparently all experience the same conditions and are all “sexually repressed, tradition-bound, and uneducated ... in contrast to the educated, modern, autonomous, first world feminist”.⁹ This “third world woman” is supposed to represent me, and yet when I read about her I fail to see me or my experiences and the experiences of many women I know from the Caribbean and other developing regions.

The “third world woman” according to Rita Felski, is presented as “part of a putative global sisterhood, yet mysteriously other, an exotic and enigmatic figure”.¹⁰ She is viewed as “the ultimate proof of the universal nature of patriarchy and female bondage”.¹¹ This narrative, which has transcended feminist literature and permeated academia as sound theory, has been and is also currently used to formulate global policy and practice. Therefore, both the dynamics of global politics and Western feminist modes of representing women from the developing world, appear to reflect each other, where the “political attitudes of «center» states are mirrored in feminists attitudes toward women from «peripheral» states”.¹² Yet, many feminist scholars from the developing world do not identify with this image presented by Western feminists and have consistently critiqued this depiction as simplifying the plight of women in the developing world by homogenising their experiences.

Let me just state here before I run the risk of sounding universalist, not all Western feminisms and feminist scholars are guilty of distorting the identity and experiences of women in the developing world. There is Western scholarship which is very informative, advances the rights of women in the developing world and offers a very good analysis of what exists in some developing societies. However, for those scholars who fall

8 I reject the term “third world” because of the negative images of economic dependence and poverty it invokes. As such I prefer the term “developing world” which though in many ways inaccurate, is a more palatable word bearing in mind the constraints of hegemonic language.

9 R. Felski, *The Doxa of Difference*, in: *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York 2000, p. 125.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 M. Lazreg, *Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria*, “Feminist Studies” 1988, no. 1, p. 88.

into the former category, their depictions have very far reaching effects. These effects, according to Mohanty, are manifold. Firstly, it sets up a binary within feminism, which “codif[ies] others as non-Western”¹³ and hence implicitly sets up Westerners as the ones who are the knowledge producers versus the non-Westerners who are the subjects of investigation. In essence, therefore, Western feminist scholarship has authority over women of the developing world in that it directly impacts how women in these regions are viewed more broadly and draws a solid line within global feminism, dividing those thought to be the researcher from the researched.

The effect of the division is made more visible with the growing cadre of feminist research and scholarship originating from the developing world. This scholarship, which analyses and theorises the multiple experiences of women therefrom, offers a rigorous and perceptive account of women’s lives, and is a valuable contribution to global feminist methodology and epistemology. This scholarship, which Audre Lorde wrote about in 1984 as consciousness absent from consideration,¹⁴ is still today yet to be fully accepted by Western feminisms as a valuable contribution to the feminist academy, and these developing world scholars yet to be embraced. This is because knowledge is produced within an intellectual tradition with stated and unstated assumptions¹⁵ and the depiction of the “third world woman” as a collective of women who in a fictional solidarity are sisters to Western feminists but who are also depicted as other, implicitly assumes that she is far removed from the hallowed halls of academia, and incapable of creating knowledge.

While Western feminist academics have long questioned traditional assumptions, they have neglected to investigate their own premises. As such, “academic feminisms have yet to break away from the philosophical and theoretical heritage it has so powerfully questioned”.¹⁶ I therefore attempt in this article to show how Western feminist scholarship about women in the developing world is part of the “global hegemony of Western scholarship – i.e., the production, publication, distribution and consumption of information and ideas”,¹⁷ and how this has implications for the development of feminist scholarship from

13 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, “Boundary 2” 1984, no. 3, p. 334.

14 A. Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, NY 1984, p. 111.

15 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 88.

16 *Ibid.*, p. 82.

17 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes*, p. 336.

the developing world. The article demonstrates how a one-way flow of information has practical implications beyond the immediate feminist or disciplinary audience, and has had the effect of developing an ideology within Western feminisms which has in many instances effectively barred developing world feminist scholars from unifying with Western feminist academia.

To demonstrate the above, the works of several feminist scholars from the developing world are utilised. I conclude that for feminist academia to transcend its current contradictions, Western feminists must; acknowledge the position they hold in the process of global knowledge production, and acknowledge that with this position comes the responsibility of being accurate and nonbiased in their depiction of other women's conditions; grant feminists from the developing world the courtesy they have long been shown when they journeyed to their lands to study and analyse their cultures; dispense with the resistant attitude and acknowledge that scholarship produced by feminists from the developing world is a reliable source from which they can learn, which can be the focal point for change in the way feminism is practiced, and which can bring about a mending and help to further feminist scholarship that engages everyone.

Western/White Feminist Epistemological Foundations

On a metatheoretical level, feminism has challenged foundationalist epistemologies to show how historically situated knowledge has been passed off as universal truths. However, according to Amanda Gouws, in its quest to address these inaccuracies, "feminism has created universal truths all of its own, and in terms of the constitution of the subject has often excluded women of colour"¹⁸ and from the developing world. White standpoint feminist epistemology concerned with gender inequality has rightly critiqued the bias and disinterest of foundational epistemologies. By using women's lives as the starting point for creating certain knowledge claims, standpoint feminist epistemology has created a universal category of woman. In doing so, they have made certain ethnocentric claims which represent a minority of women, i.e., white, middle-class Western women, and these claims have essentially resulted in a negation as opposed to proper interrogation of a majority of women

18 A. Gouws, *Feminist Epistemology and Representation: The Impact of Post-Modernism and Post-Colonialism*, "Transformation" 1996, no. 30, p. 65.

who reside around the globe. The presumption of solidarity, “a pretense to a homogeneity of experience covered by the word *sisterhood* that does not exist”,¹⁹ has led to the practice of exclusion. Therefore, the epistemological foundations of feminism “reflects the authority and standpoints of those who have power to control knowledge production and dictates to but also silences those who are not scientists.”²⁰

The reality is that feminism cannot survive without a notion of “women” and therefore the category cannot be totally deconstructed. However, while feminist standpoint epistemology is a starting point for a richer and fuller understanding of gender discrimination, the consensus it tries to create “depends on the systematic exclusion of the voiceless”²¹ and it cannot be that some must be silenced “in order that these representations prevail”.²²

Postcolonial feminists reject the universal category “woman” and critique the results such categorisation produces. The criticism on an epistemological level is that this approach results in a “global hegemony of Western scholarship by producing (ethnocentric) universal knowledge which negates cross-cultural difference” where woman as an analytical category is treated as an already constituted group.²³ This has very grave consequences for feminists not from the West. Therefore, according to Anna Yeatman, there needs to be a “disrupting [of] the we-ness of the community of knowers and locating all knowledge-claims within the politics of contested domination”.²⁴

The Practical Results of Western Feminist Epistemological Assumptions

Marina Lazreg states of Western feminists, that they “operate on their own social and intellectual ground and under the unstated assumption that their societies are perfectible. In this respect, feminist critical practice takes on an air of normalcy. It appears as part of a reasonable project ...

19 A. Lorde, *Sister Outsider*, p. 116.

20 A. Yeatman, *Postmodern Epistemological Politics and Social Science*, in: *Knowing the Difference*, eds. K. Lennon, M. Whitford, New York 1994, p. 189.

21 A. Gouws, *Feminist Epistemology*, p. 72.

22 A. Yeatman, *Postmodern Epistemological Politics*, p. 191.

23 A. Gouws, *Feminist Epistemology*, p. 72.

24 A. Yeatman, *Postmodern Epistemological Politics*, p. 192.

for greater gender equality”.²⁵ This method of practicing feminism, this status quo position taken by Western feminists, ultimately has consequences which reverberate throughout feminism globally. Chandra Mohanty in her article *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, states that Western feminists have long used “various textual strategies ... that codify others as non-Western and hence themselves as (implicitly) Western”.²⁶ This stems from an embedded assumption that they are “the primary referent in theory and praxis”.²⁷ And “[b]ecause language produces the reality it names”,²⁸ one can “trace a coherence of *effects*” of these written assumptions.²⁹ One of these effects, according to Norma Alarcon, is the fact that “Anglo-American feminism has appropriated the generic term for itself, leav[ing] many a woman ... having to call herself otherwise”.³⁰ The assumption therefore, effectively creates a global dichotomy within feminism and feminist scholarship resulting in the development of global feminism which has the tendency to “limit the possibility of coalitions among (usually White) Western feminists and ... feminists of color around the world”.³¹

According to Lazreg, the bias within feminism is evident “by the search of many feminists for the sensational” that “reinforces the notion of difference as objectified otherness”.³² These “findings” pass for scholarship in the West, but as Lazreg aptly states, to what extent do these women do violence to the women they claim authority to write and speak about is a question that is seldom raised.³³ The issue here is that a lack of genuine engagement resulting from an epistemological assumption of solidarity leads to the exclusion of the real and diverse plights of women from the developing world from the Western feminist narrative, or, that when included, their struggles are called up for specific occasions and often times with grave inaccuracies and inconsistencies. The preoccupation with theorising developing world women without

25 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 81.

26 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes*, p. 334.

27 Ibid.

28 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 87.

29 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes*, p. 334.

30 N. Alarcon, *The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism*, in: *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras*, ed. G. Anzaldúa, San Francisco 1990, p. 362.

31 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes*, p. 334.

32 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 89.

33 Ibid.

any apparent interest in embracing their daily experiences outside of a specific institutional and political agenda, and the refusal to engage with their scholarship, results in privileging and exclusion. As such, Western feminist scholarship is rife with implicit assumptions of women from the developing world, stereotyping them as victims and not voices, as sufferers and not scholars. The wide global dissemination of this scholarship in turn stymies the development of feminist scholarship and research produced within the developing world and as such effectively bars developing world feminists from fully and equally participating in the knowledge production process in the West. As Audre Lorde puts it, it leaves us with “no real patterns for relating across our human differences as equals”.³⁴

The “Third World Woman”

Western feminists’ tendency in their writings and analysis is to homogenise a historically and culturally heterogeneous group of women, which they refer to as “third world women”. Their writings invoke images such as can be found in Mohanty’s *Feminism Without Borders*. There she states:

the veiled women, the powerful mother, the chaste virgin, the obedient wife ... [who] exist in universal, ahistorical splendor, setting in motion a colonialist discourse that exercises a very specific power in defining, coding, and maintaining existing First/Third World connections.³⁵

Thereby, patriarchy in developing societies as represented by feminists from the West is apparently universal in mode, character and consequences. However, this is not the case, since – as Michelle Zimbalist Rosaldo claims, “[m]ale dominance, though apparently universal, does not in actual behavioural terms assume a universal content or a universal shape”.³⁶ Recognising this allows one to understand therefore that women’s response to male dominance and patriarchal conditions which are present in their societies cannot be seen as universal. On the contrary, as Zimbalist states,

34 A. Lorde, *Sister Outsider*, p. 115.

35 Ch. Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonising Theory, Practicing Solidarity*, Durham–London 2003, p. 41.

36 M. Zimbalist Rosaldo, *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding*, “Signs” 1980, no. 3, p. 394.

[f]or every cultural belief in female weakness [and] irrationality ... one can discover others which suggest the tenuousness of male claims and celebrate women for their productive roles, their sexuality or purity, their fertility or perhaps maternal strength. Male dominance, in short, does not inhere in any isolated and measurable set of omnipresent facts.³⁷

When Western feminists, often times within the confines of predetermined theoretical and methodological parameters, attempt to homogenise women from the developing world, it results in them drawing flawed conclusions and making generally inappropriate recommendations for the problems they perceive that these women face, while also invoking and using derogatory images and references. According to Ethel Crowley, the “problem in Western feminist circles is that more time and effort is spent on ideological nit-picking than on the formulation of strategies to redress the problems they highlight.”³⁸ I would go even further and state that Western feminists cannot keep thinking that they alone can highlight problems and strategies to address these problems. If all problem finding and solving with regard to issues in the developing world are done by and within Western feminism alone, then this will continue to perpetuate a dichotomous situation which will continue to breed discord, disrespect, disengagement and distortion.

The image of the “third world woman” which is arbitrarily constructed and which, according to Mohanty, carries the “assumptions of privilege and ethnocentric universality on the one hand, and inadequate self-consciousness about the effect of Western scholarship on the ‘third world’ in the context of a world system dominated by the West on the other, characterises a sizable extent of Western feminist work on women in the developing world”.³⁹ In essence, according to Mohanty;

Western feminisms appropriate and ‘colonize’ the fundamental complexities and conflicts which characterize the lives of women of different classes, religions, cultures, races and castes... It is in this process of homogenization and systematization of the oppression of women in the third world that power is exercised in much of recent Western feminist discourse, and this power needs to be defined and named.⁴⁰

37 Ibid., p. 394.

38 E. Crowley, *Third World Women and the Inadequacies of Western Feminism*, “Trocaire Development Review” 1991, p. 48.

39 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes*, p. 335.

40 Ibid.

Having created the “third world woman”, Western feminists have circulated this image within academia to the point where its perpetuation has influenced policy and practice both within and outside of academic institutions. These policies and practices then give way to a tradition which has the effect of creating further and deeper divisions within an already divided feminism. As such feminism has come to look a lot like traditional scholarship and has become a parody of the masculine academic tradition, what Jean Bethke Elshtain calls the “masculine cast” using the terms of “raw power ... with a feminist face—and voice”.⁴¹

The above becomes even more evident as developing world feminist academics can now more easily traverse geographical and class boundaries and access the tools to tell their own stories and build their theories to a much larger audience. Yet they continue to encounter barriers within feminism which have been perpetuated by years of scholarship now turned into a feminist culture and which permeates Western feminist academia and effectively results in the subordination of feminist academics from the developing world, in a discipline that is supposed to be advocating for global equality. It is in this sense then that “[t]he failure of academic feminists to recognize difference as a crucial strength”, according to Audre Lorde, “is a failure to reach beyond the first patriarchal lesson. In our world, divide and conquer must become define and empower”.⁴²

Developing World Feminists at the Margins of Western Feminisms

For women in the developing world, the consciousness of womanhood coincides with the realisation that this womanhood has already been appropriated in one form or another by outsiders, persons who are held up as experts on knowing. In this sense, according to Lazreg, the feminist project in the developing world rarely brings with it the potential for personal liberation.⁴³ How can women from the developing world give voice to the unique experiences of women in their particular societies if their stories have already been told? If implicit in these already told stories is the idea that these women are unable to give voice to their

41 J.B. Elshtain, *Feminist Discourse and its Discontents: Language, Power and Meaning*, “Signs” 1982, no. 3, p. 611.

42 A. Lorde, *Sister Outsider*, p. 112.

43 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 81.

own experiences because of their oppression, then how can women who have been rendered voiceless by a movement feel a connection to that movement, and what is/are the alternative/s?

In writing this article I hope that by giving voice to my experiences, I am not only demonstrating the considerable difference between me and women in the Anglo-American society within which I reside, but that I am also showing how misrepresenting, ignoring or tokenising this difference can result in my invisibility, the supposed irrelevance of my experiences, and the assumption that there is no legitimate place for my type of knowledge, my scholarship, within feminist academia. I am writing reflexively in a hope that it can spur Western feminisms to be more introspective and to critically examine assumptions that pass for objective knowledge and that influences divisive practices.

Feminist Aliens: Memoirs from the Margins

As I noted earlier, as a feminist from the developing world I have always been conscious of the developed/developing world hierarchy which exists within feminism. However, once I migrated and became a part of the Caribbean Diaspora in the United States (U.S.), it became even clearer to me what I and my feminism meant to feminists here. I have been for a long time conscious that in the place where I reside my multiple identities often intersect in a way that can be very confusing, and therefore my “assimilation”, both personal and professional, is tumultuous. Most of my identities, black, female, and immigrant, are non-hegemonic, and so I often find myself in the margins within Western society. Despite this, however, I have always considered myself a feminist, and I am passionate about the principles feminism stands for. I also believe in education as a source of liberation, and I utilised my access to free education to secure not only class mobility but as a means of helping me to fully comprehend the complexity of societies and why some people are more privileged than others. This education resulted in a feminist awakening of sorts which led to an active pursuit of a deeper understanding of how humans interact with each other within society, and over the years my feminism has become such an integral part of me that it no longer describes the beliefs which I hold but really who I am. I am a feminist, right?

When I migrated to the U.S. a few years ago, I found myself questioning whether my feminism was authentic enough. I also found myself questioning my feminist education. Was it good enough? Was my

How can women from the developing world give voice to the unique experiences of women in their particular societies if their stories have already been told? If implicit in these already told stories is the idea that these women are unable to give voice to their own experiences because of their oppression, then how can women who have been rendered voiceless by a movement feel a connection to that movement, and what is/are the alternative/s?

developing world feminism, my developing world education and scholarship, substandard to that of Western feminist academics in the U.S.? If so why? And if not, why did I come to feel this way?

Upon migrating, I learned that U.S. law and policy dictates that those of us not born in the U.S. need to go through a process to become legal permanent residents where upon you are assigned an alien number once you reach the U.S. border. From that time onward my experience is that I have been made to feel like an alien in every facet of my daily life. The one place which I thought I would find comfort, the one group with whom I thought I could identify and find solace, would be the feminists. Despite our differences I believed that these women would understand or at least sympathize with my issues of identity and difference.

What I found in reality was far different. I encountered a feminist academia that is closely guarded and in some instances dismissive. In the years that I have been in the U.S., I have reached out to hundreds of feminists; white, black, latina, coloured, academics, grassroots, but after the initial calls and the polite conversations and the following up, I have been unable to penetrate the Western feminist academic and organizational barrier; I am still very much an outsider. As I have tried to become a part of the feminist network in the U.S., I have been asking the question, why I, a black, immigrant woman from the developing world, am finding it so difficult to “infiltrate” these networks, especially in academia? I find myself identifying more as an outsider/alien than as a feminist. Nothing had prepared me for the rejection which I have received from Western feminisms. Like U.S. feminists, I am committed to gender equity, but in this place, to them, I am a “third world woman”. At the time I did not understand the almost complete power that this Western feminists’ depiction of me carried and how this depiction in fact fuelled a resistance to embrace the knowledge and the scholarship which I brought to the discipline.

Feminist Scholars from the Developing World and their Experience with Western Feminisms

The above experience however, did not deter me from practicing my feminism, though in isolation. I decided to conduct research which was focused on finding out whether there were other feminist scholars who may have had similar experiences with Western feminisms. Eventually, like Mohanty, I developed the desire to draw attention to the way the Western feminist gaze defines who can produce feminist knowledge

and to bring attention to the invisible barrier which has been created within feminism, which results not only in the exclusion of developing world feminist academics, but also has the effect of fracturing academic cohesion, distorting scholarship, and stymieing development within feminism itself.⁴⁴

In my research I came across several feminist scholars who have long been discontented with Western feminisms' treatment of women from the developing world and who have also in one way or another experienced the power which the phrase "third world woman" has to relegate many developing world feminists to the margins.

Why I do not Call Myself a Feminist – Madhu Kishwar

As I contemplated whether I really was a feminist after all, I read Madhu Kishwar's article published in *Manushi* entitled, "Why I do not Call Myself a Feminist".⁴⁵ According to Kishwar, the use of "feminism as a label does not guarantee anything... [i]t does not provide sufficiently significant information about people's perspective".⁴⁶ It is the action of people, their interactions and reactions to others, the work they produce that points to the perspectives they hold. As a woman from the developing world, Kishwar refused to call herself a feminist because as she stated

the general flow of ideas and of labels is one way ... in this overall context of a highly imbalanced power relation, feminism, as appropriated and defined by the West, has too often become a tool of cultural imperialism. The definitions, the terminology, the assumptions, even the issues, the forms of struggle and institutions are exported from West ... and too often we are expected to be the echo of what are assumed to be more advanced women's movements in the West.⁴⁷

This became much clearer to me as I pondered my situation. I placed myself in Western feminists' shoes and realised that since tradition dictates that everything should flow from them to me, it was unfathomable that the flow would be altered and that I could bring anything of value

44 Ch. Mohanty, *Under Western Eyes*.

45 M. Kishwar, *Why I do not Call Myself a Feminist*, "Manushi" 1990, no. 61, p. 2–8.

46 *Ibid.*, p. 8.

47 *Ibid.*, p. 3.

to the West. This is similar to Kishwar's narrative about incidences where *Manushi* (as an instrument which Indian women and men could use to produce and disseminate knowledge about their society) came under attack by Western feminists who, because of their hegemonic position in the global hierarchy of knowledge production, believed that they possessed a legitimate position to determine what was and was not appropriate.

Therefore, legitimising feminist scholars from the developing world would open the door for serious self-interrogation by Western feminisms about the 'third world woman' they have created, and this may lead to a revelation that some of their scholarship is fundamentally flawed. Legitimising feminists from the developing world would mean that the ideas of the homogeneously oppressed "third world woman" must be rejected. Legitimising feminists from the developing world would displace Western feminists as the sole knowledge producers, and would give permission to not only accept credible scholarship from the developing world, but to also open up Western feminisms to rigorous study by these women currently viewed as "other". This idea must be terrifying, because while we in the developing world are accustomed to having our worlds thoroughly disrupted, criticized, scrutinized, dismissed and viewed with mistrust, they are not. In essence, to fully embrace me or any other feminist from the developing world would be to relinquish the power that comes with being the knowledge producers. By seeing me as a legitimate feminist would mean that Western feminists would not only have to engage me and see my positions as theoretically sound, but that they would also have to entertain the thought that I may have a better grasp than they on the issues that affect me and those from my culture.

Therefore like Kishwar, I have come to believe that my feminism is not looked upon as authentic enough to be embraced as scholarship, and my non-Western education is seen as not developed enough to be taken seriously to penetrate Western institutions of serious and rigorous feminist scholarship and research. These are institutions that boast centres of interdisciplinary focus, and programs which address issues of the intersection of race, gender, and transnational identity, which present academics with special knowledge and expertise in and about the "third world", including Latin America and the Caribbean (LAC), and who, ironically, are more than willing to educate me on my experience as the homogenous female from the LAC region. After hundreds of applications, conversations, appointments, luncheons, dinners, lectures, you name it, the one thing that appears certain is that my feminism is inferior here.

Subsumption⁴⁸ vs. Engagement: The experience of Audre Lorde, Ien Ang, and Chandra Mohanty

In the instances where feminist academics from the developing world have been able to penetrate Western feminist academia, the reality is that in most instances their scholarship becomes subsumed by the West and is given token acknowledgment. In 1979, Caribbean born feminist Audre Lorde, feeling her scholarship had been misused, wrote “An Open Letter to Mary Daly”.⁴⁹ In this letter Lorde asked of Daly,

Have you read my work, and the work of other Black women, for what it could give you? Or did you hunt through only to find words ... And if so, then why not use our words to legitimize or illustrate the other places where we connect in our being and becoming?... This dismissal stands as a real block to communication between us. This block makes it far easier to turn away from you completely than to attempt to understand the thinking behind your choices. Should the next step be war between us, or separation? Assimilation within a solely western European herstory is not acceptable.⁵⁰

In 1984, Audre Lorde again felt compelled to make this point after attending a conference where there was a noticeable absence of women of color, including those from the developing world. Lorde wrote, “[d]ifference must be not merely tolerated, but seen as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic”.⁵¹ She was adamant that while community was the foundation of liberation, that “community must not mean a shedding of our differences, nor the pathetic pretense that these differences do not exist”.⁵² She asked, “Why weren’t other women of Color found to participate in this conference ... Am I the only possible source of names of Black feminists?”⁵³ These questions which Lorde asked more than three decades ago brought to the fore the assimilative, tokenistic Western feminist politics which unfortunately still exists today.

48 The term subsumption used here must be differentiated from that described by Marx as the process whereby capital gradually transforms the social relations and modes of labour until they become thoroughly imbued with the nature and requirements of capital, and the labour process becomes subsumed under capital.

49 A. Lorde, *Sister Outsider*, p. 66–71.

50 *Ibid.*, p. 69.

51 *Ibid.*, p. 111.

52 *Ibid.*, p. 112.

53 *Ibid.*, p. 113.

More recently, Ien Ang wrote of her experience within feminist academia states, “[a]s a woman of Chinese descent, I suddenly find myself in a position in which I can turn my ‘difference’ into intellectual and political capital, where ‘white’ feminists invite me to raise my ‘voice’, *qua* a non-white woman, and make myself heard”.⁵⁴ This was an opportunity for a feminist from the developing world to tell her own story, and the politics of assimilation, Ang notes, had given way to that of multiculturalism. Yet, as Rita Felski notices, “this seemingly benevolent attention to multiple voices is much less laudatory than it seems. Rather, white feminism appropriates difference in an unthinking, often imperialist fashion”.⁵⁵ This is in line with the structure of white, Western hegemony, which Ang defines as “the systemic consequence of a global historical development ... the expansion of European capitalist modernity throughout the world, resulting in the subsumption of all ‘other’ peoples to its economic, political and ideological logic and mode of operation”,⁵⁶ and which has long viewed difference with suspicion.⁵⁷ But because it has been highlighted as an issue within feminism, difference must be at least given its token attention and then subsumed. This has been seen previously within Western feminisms itself. For example, Anglo feminist readers of *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*,⁵⁸ tend to appropriate and cite the work as an instance of difference between women, but then would simultaneously negate that difference by subsuming women of colour into the unitary category of woman which is supposed to be a common identifier even though they are counter identified.⁵⁹

Western feminism’s dealings with difference is not to treat it as an opportunity to learn more about other women and societies, rather “difference is «dealt with» by absorbing it into an already existing feminist community without challenging the naturalized legitimacy of the community as a community”.⁶⁰ Not challenging this notion of community as Lorde

54 I. Ang, *I’m a Feminist but ... ‘Other’: Women and Postnational Identities*, in: *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*, London 2001, p. 177.

55 R. Felski, *The Doxa of Difference*, p. 126.

56 I. Ang, *I’m a Feminist but ... ‘Other’*, p. 185.

57 A. Lorde, *Sister Outsider*, p. 112.

58 Ch. Moraga, G. Andaldia, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Mass. 1981.

59 N. Alarcon, *The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back*, p. 364.

60 I. Ang, *I’m a Feminist but ... ‘Other’*, p. 180.

had suggested, means that “non-white, non-Western women in «white/Western» societies can only begin to speak with a hesitating «I’m a feminist, but ...», in which the meaning and substance of feminism itself become problematized”.⁶¹ In order for there to be any real chance of change, for developing world feminists to feel engaged, then, according to Ang, feminism “will have to develop a self-conscious politics of partiality, and imagine itself as a ‘limited’ political home, which does not absorb difference within a pre-given and predefined space, but leaves room for ambivalence and ambiguity”.⁶² If this is to be done then “white/Western feminists too will have to detotalize their feminist identities and be compelled to say: ‘I’m a feminist, but ...’”.⁶³

According to Felski, the way difference is presently addressed and thought about by Western feminist institutions is in “such benevolent terms as ‘recognition’, ‘understanding’ and ‘dialogue’”.⁶⁴ The problem with such terms is that they reveal an over confidence in the power and possibility of “open and honest communication to ‘overcome’ or ‘settle’ differences, of a power-free speech situation without interference by entrenched presumptions, sensitivities and pre-conceived ideas.”⁶⁵ According to Spelman, it is a faith in white feminists’ ability to listen, and not only to speak.⁶⁶

The above points to a situation which shows that even when our experience finds a place in the classrooms and universities or becomes a resource for Western feminisms theory, there is a tendency to appropriate it, as Lorde and Ang stated, within the already existing feminist framework. There is a “tacking on” of material from feminists from the developing world without any note of its significance for feminist epistemology. As Jane Flax states, “[t]he suppression of these voices seems to be a necessary condition for the ... authority, coherence, and universality of [white feminists]”.⁶⁷ According to Spelman this is the reason the voices of feminists from the developing world are not heard. She asks, whether

61 Ibid.

62 Ibid.

63 Ibid., p. 178.

64 R. Felski, *The Doxa of Difference*, p. 117.

65 I. Ang, *I’m a Feminist but . . . ‘Other’*, p. 179.

66 E. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston 1988, p. 14.

67 J. Flax, *Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory*, in: *Feminism/Postmodernism (Thinking Gender)*, ed. L. Nicholson, New York 1990, p. 49.

we haven't heard from them before [is it] that they haven't spoken, or that we haven't listened . . . Are we really willing to hear anything and everything that they might have to say, or only what we don't find too disturbing? Are we prepared to hear what they say, even if it requires learning concepts or whole languages that we don't yet understand?⁶⁸

For Chandra Mohanty, the central issue is not one of merely acknowledging or hearing difference:

rather, the more difficult question concerns the kind of difference that is acknowledged and engaged. Difference seen as benign variation (diversity), for instance, rather than as conflict, struggle, or the threat of disruption, bypasses power as well as history to suggest a harmonious, empty pluralism. On the other hand, difference defined as asymmetrical and incommensurate cultural spheres situated within hierarchies of domination and resistance cannot be accommodated within a discourse of 'harmony in diversity'.⁶⁹

Speaking about her own experience Mohanty states that when she wrote "Under Western Eyes", she had just taken up a teaching position at a primarily white U.S. academic institution and that this deeply affected her writing at the time. She was determined "to make an intervention in this space in order to create a location for Third World, immigrant, and other marginalized scholars like [her]self who saw themselves erased or misrepresented within the dominant Euro-American feminist scholarship and their communities."⁷⁰ After almost two decades of teaching feminist studies in U.S. classrooms, it is clear to her "that the way we theorize experience, culture, and subjectivity in relation to histories, institutional practice, and collective struggles determines the kind of stories we tell in the classroom"⁷¹. And if these

varied stories are to be taught such that students learn to democratize rather than colonize the experiences of different spatially and temporally located communities of women ... narratives of historical experience are crucial to ... destabilize received truths and locate debate in the complexities and contradictions of historical life.⁷²

68 E. Spelman, *Inessential Woman*, p. 163.

69 S.P. Mohanty, *The Epistemic Status of Cultural Identity: On Beloved and the Postcolonial Condition*, "Cultural Critique" 1993, no. 24, p. 41–80.

70 Ch. Talpade Mohanty, *Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggles*, "Signs" 2003, no. 2, p. 503–504.

71 *Ibid.*, p. 524.

72 *Ibid.*

Mohanty warns against the subsumption of experience, that is, the appropriation of scholarship from feminists from the developing world into an already existing curriculum to further a Western feminist agenda without providing any real context to the history, relevance and significance of this scholarship to those who have produced it; and calls for what she refers to as realist theorisations which “explicitly link a historical materialist understanding of social location to the theorization of epistemic privilege and the construction of social identity” and which suggest the complexities of the narratives of traditionally marginalized people and societies not from a separationist perspective put in terms of relationality.⁷³

The difference between Mohanty and I is that she was educated in the U.S. While I am not purporting that this has made a difference as to why I am not accepted and she has found a foothold, this difference may have contributed to her success in penetrating Western feminist academia and to say with satisfaction that she was “able to begin to open an intellectual space to Third World/immigrant women scholars”.⁷⁴ She states, “I no longer live simply under the gaze of Western eyes. I also live inside it and negotiate it every day”.⁷⁵ While this is Mohanty’s reality, and while she has made tremendous progress, there are still too few experiences like hers and far too many who can state otherwise – stories like mine, years since Mohanty started her work.

Conclusion

“Representation is a contested terrain which involves ... epistemological issues, but the debate is seldom addressed on this level”.⁷⁶ Western feminism epistemology espouses a language of theoretical feminist solidarity while simultaneously giving Western women a privileged ontological status,⁷⁷ by ignoring “their built in privilege [to] define *woman* in terms of their own experience”,⁷⁸ and by stereotyping women and feminists from the developing world. The impact is that by creating binaries and misrepresentations, Western feminist epistemologies

73 Ibid.

74 Ibid., p. 503–504.

75 Ibid., p. 530.

76 A. Gouws, *Feminist Epistemology and Representation*, p. 65.

77 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 98.

78 A. Lorde, *Sister Outsider*, p. 117.

are a caricature of the very foundational epistemologies they were meant to question. A steady diet of Western feminist scholarship that is based on “theoretical reductionism”⁷⁹ has resulted in an exclusionary feminist ideology, and because practice is clearly shaped by one’s own experiences and level of political education,⁸⁰ the result is that this “us and them” dichotomy clearly shows up in practice and daily feminist interactions. Such Eurocentric analytic paradigms continue to flourish within feminism and must be openly criticised for the effects on the lives and struggles of certain women.⁸¹

After years of observing and being on the receiving end of this practice, I am now very much aware that, as Felski claimed, “[t]he political interests and needs of women do not always move neatly in step with the various phases of academic feminist theory”⁸² and currently feminist practice lags behind. At present, it appears that the implicit acknowledgment within Western feminist academia is on the one hand that women from the developing world are excluded from feminist theorising on the subject, and on the other that though excluded from theory, their experiences are read in the classroom and/or duly footnoted as a cosmetic way of making feminism appear inclusive. This is even while there have been in fact major developments in feminist theory in the developing world. To still see and theorise women in the developing world as the “third world woman” is essentialist, ignores historical changes and internal differences by privileging only the experiences that are common to everyone.⁸³ This simple distinction “bespeaks a lack of concern for the complexity of difference as well as a simplification of difference”.⁸⁴

Feminists from the developing world who have long been stereotyped “shoulder a double burden, namely to work toward an epistemological break with the prevailing paradigm and to re-evaluate the structure of gender relations in [our] own societies”.⁸⁵ This requires reflecting on the roles that female intellectuals should play in effectively promoting women’s needs. We must also be reflexive in our scholarship as a way that shows up not what I can do for the betterment of feminism

79 G. Somjee, *Narrowing the Gender Gap*, Basingstoke–London 1989.

80 Ch. Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonising Theory, Practicing Solidarity*, Durham–London 2003.

81 Ch. Talpade Mohanty, *Under Western Eyes Revisited*, p. 509.

82 R. Felski, *The Doxa of Difference*, p. 117.

83 S.P. Mohanty, *The Epistemic Status of Cultural Identity*.

84 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 101.

85 Ibid.

and for feminist theory, but how the experience of other women can teach me, how I can learn from the experiences of women who are not like me and from their scholarship.

This experience has left me reflecting on the nature and specificity of U.S. feminist theory and on feminist identity. The extent to which, as Ang rightly suggested,

white self-exnomination permeates mainstream feminism should not be underestimated. It is a core, if unconscious, aspect of (white/Western) feminism, which appears unaware that even some of its apparently most straightforward ideas and beliefs reveal its embeddedness in particular orientations and tendencies derived from “white/Western” culture.⁸⁶

It strips women from the developing world of “their existence as concrete historical subjects living, working, acting and fighting in particular societal circumstances, and [objectifies them] as a generalised, always-already oppressed ‘other woman’ against whom Western women become elevated as the self-professed avant-garde of liberated womanhood”.⁸⁷ However, the voice of the other must be “taken seriously in its distinctiveness and specificity, [and] cannot be assimilated into a new, more totalised feminist truth”.⁸⁸ Other women can represent their struggles and triumphs, and this representation should work to disrupt the unity of ‘women’ as the foundation for feminism.⁸⁹

While unlike Madhu Kishwar I still call myself a feminist, I presently claim no feminist affiliation. I started my journey seeking a space within feminist academia in the West, but the reality is that this was a fool’s mission. I have also since come to question my ability to represent or theorise women from the Caribbean and the developing world and, like Satya Mohanty, I find myself asking, “[w]ho can be trusted to represent the real interests of the group without fear of betrayal or misrepresentation?”⁹⁰ The question is not whether I/we as developing world feminists can penetrate Western feminist academia, but how do I/we define a critical writing space within which we can feel comfortable and justified and within which others can identify? To find our own space frees us of the restrictions of current feminist scholarship which,

We must also be reflexive in our scholarship as a way that shows up not what I can do for the betterment of feminism and for feminist theory, but how the experience of other women can teach me, how I can learn from the experiences of women who are not like me and from their scholarship

86 I. Ang, *I’m a Feminist but ... ‘Other’*, p. 179.

87 Ibid.

88 Ibid.

89 Ibid.

90 S.P. Mohanty, *The Epistemic Status of Cultural Identity*.

The question is not whether I/we as developing world feminists can penetrate Western feminist academia, but how do I/we define a critical writing space within which we can feel comfortable and justified and within which others can identify? To find our own space frees us of the restrictions of current feminist scholarship which, as Lazreg claims, “selectively pinpoint instances of women’s „victimization” ... obscures the complexity of gender processes and presents a truncated image of an intellectual heritage whose existence is barely suspected by all but a few experts”

as Lazreg claims, “selectively pinpoint instances of women’s ‘victimization’ ... obscures the complexity of gender processes and presents a truncated image of an intellectual heritage whose existence is barely suspected by all but a few experts”.⁹¹

With that said, feminism as a movement can no longer simply focus on resolving differences as the end goal, because resolving differences suggests, as Kirby wrote, that “their containment in an inclusive, encompassing structure which itself remains uninterrogated; it would mean that ‘these differences must comply with feminism’s ... essentialising frame’”.⁹² In such a case, difference is ‘dealt with’ by absorbing it into an already existing feminist community without challenging the naturalised legitimacy and status of that community. My experience has shown me how that can be alienating.

Casting a glance back, however, I have accepted that this has been a crucial journey; my failure to reach Western feminists was the starting point for me to appreciate a more modest feminism, one which is “predicated on the fundamental limits to the very idea of sisterhood (and thus the category ‘women’) and on the necessary partiality of the project of feminism as such”.⁹³

91 M. Lazreg, *Feminism and Difference*, p. 102.

92 V. Kirby, *Feminisms and Postmodernisms: Anthropology and the Management of Difference*, “Anthropological Quarterly” 1993, no. 3, p. 127–133.

93 I. Ang, *I’m a Feminist but ... ‘Other’*, p. 192.

Andrea N. Baldwin – completed her doctoral studies in gender and development at the University of the West Indies Cave Hill campus, Barbados in 2012. She also holds a bachelors of law and a masters of science in international trade policy. She is the recipient of several awards and was awarded an international fellowship to Brown University in 2010. Her research interests include, gender in the developing world with a particular interest in the Caribbean and South America; gender and sexuality; representations of gender in popular culture; and the use of intersectionality and reflexivity in research.

Address:

Andrea N. Baldwin
Women's Studies Program
3227 Haley Center
Auburn University
Auburn, AL 36849
e-mail: anb0036@auburn.edu

Citation: Andrea N. Baldwin, *Feminist Aliens, Memoirs from Margins. A Caribbean „Feminist’s” Experience in Western Feminism*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/01.Baldwin.pdf (access day month year)

O autorce: Andrea N. Baldwin – w 2012 roku ukończyła studia doktoranckie w zakresie studiów nad płcią kulturową i rozwojem na Uniwersytecie West Indies, w kampusie Cave Hills na Barbadosie. Posiada również licencjat z prawa oraz jest magistram w zakresie międzynarodowej polityki handlowej. Jest laureatką wielu nagród – w 2010 roku uzyskała międzynarodowe stypendium na Uniwersytecie Browna. Jej zainteresowania badawcze obejmują zagadnienia płci kulturowej w krajach rozwijających się, ze szczególnym uwzględnieniem Karaibów oraz Ameryki Południowej, jak również problematykę powiązania płci i seksualności, reprezentacji płci w kulturze popularnej oraz zagadnienia interseksjonalności i refleksyjności w badaniach.

Tytuł: *Feministyczne Obce, wspomnienia z marginesów. Doświadczenie karaibskiej „feministki” w zachodnim feminizmie*

Abstrakt: Badaczki feministyczne z krajów rozwijających się przez długi czas pisały o napięciu między feminizmami Zachodnimi a feminizmami krajów rozwijających się. Zachodnie feministki często przedstawiają kobiety z krajów rozwijających jako poddaną opresji monolityczną grupę z „trzeciego świata”. W niniejszym artykule zakładam, że władza zakorzeniona w tego rodzaju przedsta-

wieniach niejawnie kategoryzuje kobiety ze świata rozwijającego się jako „inne” i tym samym umożliwia zachodnim feminizmom określanie, czyja wiedza jest odpowiednia w kontekście rozwijania feministycznej epistemologii. Podkreślam również, że dla rozwoju nauki feministycznej konieczne jest uznanie, że feministki z każdego zakątka świata posiadają wiedzę i doświadczenie, które powinny być postrzegane jako wartościowy wkład w feminizm. W swoim artykule stawiam pytanie o to, czy może dojść do zmiany w sposobach wytwarzania wiedzy feministycznej, zmiany umożliwiającej przekroczenie obecnych ograniczeń i wprowadzenie solidarności w praktyki feministyczne.

Słowa kluczowe: epistemologie feministyczne, Karaiby, kraje rozwijające się, władza

MONIKA BORYS

Rasa, klasa, płeć i wieś. Feministyczne epistemologie marginesu

W moim artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób polski feminizm mógłby poszerzać wiedzę i włączać w obszar swoich działań mieszkanki wsi. W tym celu przywołuję teorie z obszaru czarnej myśli feministycznej oraz postkolonializmu, które problematyzują epistemologię podporządkowanych. Aby renegotjować reżimy widzialności, które ograniczają naszą wyobraźnię, proponuję aplikację tych narzędzi do analizy popkulturowych reprezentacji wsi (film dokumentalny *Warszawa do wzięcia* oraz serial dokumentalny *Chłopaki do wzięcia*). Czerpiąc z teorii marginesu bell hooks, postkolonialnych krytyk Gayatri Chakravorty Spivak oraz idei wiedzy usytuowanych autorstwa Donny Haraway, pomagających nam wzbogacać wiedzę o różnych rodzajach opresji i ich intersekcjonalności, chciałabym skierować uwagę czytelniczek na te wymiary seksizmu, które nie mieszczą się być może w wąskich ramach definicji „problemów kobiet z dużych miast”.

Słowa kluczowe: wieś, teoria marginesu, podporządkowani inni, wiedze usytuowane, intersekcjonalność

W wywiadzie pt. *Obca w krainie patriarchy*¹, udzielonym tygodnikowi „Przegląd”, Agnieszka Graff opowiada o polskim feminizmie, swoich afiliacjach i dostrzeganym przez nią braku wrażliwości ekonomicznej w działaniach Kongresu Kobiet. Graff, która próbuje zdefiniować swoją pozycję w dzisiejszych debatach feministycznych, określa się jako „lewicowa wypustka w liberalnym Kongresie Kobiet”, krytykując jednocześnie jego ignorancję w kwestiach klasowych. Jednak mimo krytycznej oceny głównego nurtu feminizmu, kiedy w rozmowie pojawia się temat wykluczeń dotyczących kobiet ze wsi, Graff ostrożnie stwierdza, że patriarchyat poza miastem nie był i jakoby nie może być obiektem działań feministek, że feminizm na wsi miałby charakter „misji kolonizacyjnej”. Na pytanie, jak feministki mogą dotrzeć do kobiet spoza dużych miast i głównych ośrodków akademickich, Graff odpowiada, że hermetyczność języka feminizmu akademickiego uniemożliwia dotarcie feministkom do ludzi wykluczonych z obiegu kultury, oraz że na tym polu należy oczekiwać raczej działań aktywistów i aktywistek, jak również zmian w ramach istniejącego prawa. Autorka *Świata bez kobiet* zapytana o jej własną wizję feminizmu, który skupiałby się również na problemach dyskryminacji kobiet ze wsi, odpowiada:

Kobiecie, która jest ofiarą przemocy, może pomóc dobre prawo i informacja o dostępnym wsparciu. O to polski feminizm walczy od początku lat 90. O to, żeby w polskim prawie były wyraźne zapisy dotyczące np. izolowania sprawców przemocy. To jest dla kobiet na wsi kluczowe, żeby taka kobieta nie musiała być nieustannie w obecności sprawcy. To nie oznacza, że mam obowiązek do tej kobiety docierać i ją na feminizm nawracać. W takim podejściu byłby zresztą paternalizm, niezgoda na konserwatyzm, potrzeba nawracania. Ja nikogo nawracać nie chcę².

W moim tekście postaram się pokazać, że w analizie struktur patriarchyatu należy ujawniać jego wielowymiarowe działanie, że warto wychodzić poza kwestie dotyczące jedynie kobiet z tzw. klasy średniej. Czerpiąc z dorobku czarnego feminizmu i postkolonializmu, których narzędzia pomagają wzbogacić wiedzę o opresji dotyczącej różnych kobiet, chciałabym skierować uwagę czytelniczek na te wymiary seksizmu, które nie mieszczą się być może w wąskich ramach definicji „problemów kobiet z dużych miast”. Uważam rewizję uniwersalizmów, w jakie wikła się

1 A. Graff, *Obca w krainie patriarchy*, rozm. przepr. K. Leśniewicz, tygodnik „Przegląd” 2013, nr 26, <http://www.przeglad-tygodnik.pl/pl/artykul/obca-krainie-patriarchy-agnieszka-graff>.

2 Tamże.

bell hooks rozbija dotychczasową monolityczną definicję potrzeb kobiet, wzbogacając zarazem feministyczną epistemologię. Ten ruch jest oporem wobec ślepego cięcia – jednowymiarowego prezentowania sytuacji kobiet, dokonywanego przez liberałki, które definiowały patriariat, dostrzegając wyłącznie jeden rodzaj ucisku, czyli seksizm. Ustanowiły w ten sposób hierarchię opresji, spychając rasę i klasę na pozycje mniej istotnych czynników, nadających strukturę mechanizmom władzy. W rezultacie liberalne amerykańskie feministki wzmacniały system dominacji, a feminizm czyniły rasistowskim.

Autorka *Marginesu jako miejsca radykalnego otwarcia* przypomina, że rzeczywistość jest wieloaspektowa i zniuansowana, a postulaty znajdujące się na sztandarach białych feministek z klasy średniej, domagających się w zasadzie wyłącznie prawa do robienia kariery zawodowej, mają niewiele wspólnego z potrzebami kobiet z klas niższych i kobiet o innym kolorze skóry. Betty Friedan i jej zwolenniczki ujednoliciły doświadczenia kobiet, utożsamiając własne doświadczenia z doświadczeniami ogółu kobiet. Mówienie z marginesu, którego hooks jest przedstawicielką, to pozycja, która upodmiotawia wykluczonych i wykluczone, ponieważ jest wyrazem oporu wobec skostniałego i jednowymiarowego systemu wiedzy tworzonego w centrum – amerykańskiego feminizmu liberalnego wykształconych, heteroseksualnych, białych kobiet.

Umieszczenie siebie na marginesie chciałabym traktować i wykorzystać tu jako możliwość artykułowania sądów stojących w opozycji do polskiej feministycznej narracji głównego nurtu, jako szansę spojrzenia na wieś z takiej perspektywy, która pomoże mi wskazać miejsca opresji i miejsca epistemicznej przemocy. W krytycznej analizie kulturowych reprezentacji, którą postaram się w tym tekście przeprowadzić, będzie to gest wzbogacania epistemologii podporządkowanych – próba poszerzenia dyskursu i wyjście poza taką jego dramaturgię i ekonomię, która sytuuje mieszkankę i mieszkańca wsi w pozycji niemych innych.

Ideę epistemologii oddolnych jako obiektywności feministycznej rozwijała m.in. Donna Haraway. Polemizując z neutralnością wiedzy i upatrując w wiedzach usytuowanych alternatywy dla pozornie obiektywnego „spojrzenia znikąd”, należącego do męskiego zachodniego badacza, Haraway pisała, że „istnieją dobre powody, by sądzić, że lepiej widzi się spod rozświetlonych platform, po których przechadzają się moi”⁴. Jak jednak ustrzec się przed niebezpieczeństwem uromantycznienia i przywłaszczania głosu rolniczek? Co zrobić, by feminizm zwrócony

4 D. Haraway, *Wiedze usytuowane*, tłum. A. Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf>.

Mówienie z marginesu, którego hooks jest przedstawicielką, to pozycja, która upodmiotawia wykluczonych i wykluczone, ponieważ jest wyrazem oporu wobec skostniałego i jednowymiarowego systemu wiedzy tworzonego w centrum – amerykańskiego feminizmu liberalnego wykształconych, heteroseksualnych, białych kobiet

w stronę mieszkanki wsi nie stał się „neokolonializmem feministycznym”, przed którym przestrzega w przywoływanym wywiadzie Agnieszka Graff? W jaki sposób, rozszerzając analizę krzyżujących się relacji władzy, pamiętać jednocześnie o naszych ograniczonych możliwościach poznawczych?

Fundamentalne pytanie o możliwość usłyszenia skolonizowanej ludności zadaje Gayatri Chakravorty Spivak. W swoim słynnym eseju *Czy podporządkowani inni mogą przemówić? (Can the Subaltern Speak?)*⁵ teoretyczka postkolonialna rozwija pojęcie *subaltern* używane w kręgu hinduskich studiów Subaltern Studies Group. Badacze i badaczki z Indii zaczerpnęły ten termin od Antonia Gramsciego, włoskiego marksisty, który używał określenia *classi subalterne*, by opisać tę część społeczeństwa, która poddana jest hegemonicznej represji. Zdaniem Spivak krytycy postkolonialni błędnie założyli, że mają dostęp do głosu podporządkowanych, że mogą ich usłyszeć. Podporządkowani inni to nie tylko, jak u Gramsciego, klasy zależne, ale ci, którzy nie mogą o sobie stanowić. Są wykluczeni i pozbawieni dostępu do sfery symbolicznej, w której dokonuje się ich definiowanie. Autorka *Strategii postkolonialnych* zwraca uwagę, że podporządkowana inna zyskuje swoją reprezentację formułowaną z zewnętrznej perspektywy, z punktu widzenia kogoś, kto znajduje się w innym kontekście geograficznym, ekonomicznym i społeczno-kulturowym.

Chęć uprzywilejowania konkretnego doświadczenia, próba usłyszenia czy nawet oddania głosu kobiecie ze wsi wymaga jednoczesnej problematyzacji warunków możliwości jej reprezentowania. Sądzę, że należy przy tej okazji zadać szereg pytań, które pomogą wzbogacić krytykę feminizmu, zrewidować jego liberalne podstawy, w oparciu o które wytwarzany jest kobiecy podmiot i target polskiego feminizmu. Czy kobieta ze wsi sama się reprezentuje, czy zdana jest na reprezentację? Czy może, jak mówił w rozmowie z Michelelem Foucaultem Gilles Deleuze, „nie ma już reprezentacji, tylko działanie – działanie teoretyczne i działanie praktyczne, które odnoszą się do siebie, przejmując od siebie pałeczkę i tworząc sieci”⁶?

Wchodząc w polemikę z Foucaultem i Deleuzem, Spivak pokazuje, jak doświadczenie podporządkowanych innych jest konsekwentnie wykluczane przez tych, którzy tworzą epistemologię marginalizowanych. Foucault i Deleuze, mimo że dokonują krytyki suwerennego podmiotu

5 G.Ch. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić*, tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24/25.

6 *Intelektualiści a władza (rozmowa między Michelelem Foucault a Gilles'em Deleuze'em)*, tłum. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 11.

i szukają głosu Innego, jednocześnie nie wskazują na własne uwikłania i zależności. W takiej sytuacji reprezentacja zdominowanych, konstruowana przez twórców, intelektualistów, tzw. dysponentów znaku, staje się miejscem epistemicznej przemocy. Portretowana podczas procesu dekolonizacji przez francuskiego intelektualistę brązowa kobieta nie może być usłyszana. Reprezentacja, posługując się szeregiem uproszczeń, esencjalizacji, uprzedzeń i fantazmatów, fabrykuje naszą wiedzę, która ma uchodzić za bezstronną. Portret ukazywany jest jako obiektywny, niedyskutowalny i uniemożliwia usłyszenie głosu kobiety z Indii.

Ustaleni, jak możemy usłyszeć, co do powiedzenia ma kobieta ze wsi oraz w jaki sposób możemy wzbogacić wiedzę o jej rzeczywistości, powinno, jak sądzę, towarzyszyć krytyczne zbadanie sposobów konstruowania jej reprezentacji, wnikliwa analiza definicji, które pochodzą od definiujących, a nie od definiowanych. Dlatego w tym tekście analizuję wytwory kultury, które nie dopuszczają do głosu mieszkanki i mieszkańców wsi. Mam wrażenie, że krytyczny ogląd tych obrazów, analizowanych tu za pomocą narzędzi z obszaru studiów postkolonialnych i czarnej myśli feministycznej, może pomóc nam oswoić się z sytuacją, kiedy głos dotyczący wsi przychodzi do nas z zewnątrz, kiedy jest zapośredniczony.

Trudna sytuacja dystansu wzmaga pokusę tworzenia „obiektywnej”, uniwersalizującej wiedzy, definicji, które ubiegają się o miano prawdy. Perspektywie znikąd, spojrzeniu „cyklopowego oka”⁷, Haraway przeciwstawia usytuowanie teorii, które w rozważaniach bell hooks polega na ciągłej walce o możliwość artykulacji własnej perspektywy, popartej konkretnymi doświadczeniami, ale z równoczesną świadomością, że w tej walce narzędziem jest ciągle język skażony uniwersalizmem. Czytając książki autorki *Marginesy jako miejsca radykalnego otwarcia* czujemy, że w każdym zdaniu stara się ona zwrócić uwagę na uwikłanie języka i jego nieprzezroczystość, na jego pozorną homogeniczność. „Język jest także polem walki”⁸, powtarza z uporem hooks. Walczy o nowy – jej własny – sposób mówienia o przemocy i opresji. Nie zapomina i jednocześnie nie pozwala nam zapomnieć, że posługujemy się językiem ciemnińcy – systemem, który uwikłany jest w przemoc symboliczną. To pisanie/działanie ma charakter transgresyjny, ma przekraczać granice wyznaczone przez narzucone definicje.

Produkcja wiedzy zachodzi zawsze w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym i określonym momencie historycznym, co oznacza,

7 D. Haraway, *Wiedze usytuowane...*

8 b. hooks, *Marginesy jako miejsca radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1/2, s. 109.

Ustaleni,
jak możemy usłyszeć,
co do powiedzenia
ma kobieta
ze wsi oraz w jaki
sposób możemy
wzbogacić wiedzę
o jej rzeczywistości,
powinno, jak sądzę,
towarzyć
krytyczne zbadanie
sposobów
konstruowania
jej reprezentacji,
wnikliwa analiza
definicji, które
pochodzą
od definiujących,
a nie od definiowanych

że wiedza jest ograniczona i nie posiada charakteru uniwersalnego, jak być może chciałby zachodnioeuropejski/amerykański biały męski badacz. Tu m.in. bierze swoje początki opresja – wynika z uniwersalizacji własnych doświadczeń, niewidzialności uwarunkowania/usytuowania każdego osądu i rozciągania przez teoretyka/teoretyczkę własnej perspektywy na całość.

Reprezentacje polskiej wsi często stają się miejscem przemocy epistemicznej. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy trudne doświadczenia rolników z popegeerowskich gospodarstw opisywane są za pomocą języka neoliberalnej elastyczności, konkurencyjności i postępu albo gdy proces migracji młodzieży ze wsi do miasta, ich szybki awans społeczny, diagnozowany jest jedynie z perspektywy miasta. Ryzyko wykluczenia konkretnego doświadczenia jest większe, kiedy dochodzi do redukcji znaczeń gromadzonych wokół wsi w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Upředzenia żywione wobec niej – wypowiedane w języku neoliberalizmu – zostały zredukowane do wąskiego i przewidywalnego repertuaru skogarzeń, znaków i obrazów, które razem współtworzą pewien nieustannie reprodukowany reżim reprezentacji.

bell hooks patrzy na margines jako miejsce wytwarzania oporu, przestrzeń kontrhegemonicznej ekspresji i narzędzie wzbogacania epistemologii podporządkowanych. Postulując usytuowanie wiedzy oraz konieczność i prawo do ujawniania pozycji, z której jest ona produkowana, hooks podkreśla zarazem, że nie wolno zapominać o kolonizatorskiej przeszłości języka, w którym tę wiedzę tworzymy – o jego skażeniu stereotypem i zapisanym w nim piętnie opresji. Jest to walka z językiem i o język jednocześnie. Sądzę, że podobną walkę w odzyskiwaniu obrazów wsi należy stoczyć na polu estetycznym. Istnieje niebezpieczeństwo, że poszukiwania głosów mieszkańców i mieszkańek prowincji mogą zatrzymać się na znanych powszechnie kliszach. Dekolonizacja może również nie oprzeć się urokowi polaryzującego języka, który, prezentując się jako naturalny, niepodważalny i niedyskutowalny, bardzo często powiela dwubiegunowy model polskiej kultury panów i chamów.

Porażka reedukacji. Warszawa do wzięcia

Warszawa, pierwsze lata dwudziestego pierwszego wieku. W ośrodku prowadzonym przez Caritas siedzi grupa młodych kobiet, które przyjechały do stolicy w ramach programu aktywizacji zawodowej przeznaczonego dla dziewcząt z popegeerowskich wsi. Zgromadzone wokół ekspertki od zasad *savoir-vivre'u* słuchają pouczeń, jak mają ubrać się

na rozmowę kwalifikacyjną, jak nakładać masło na chleb i w jaki sposób jeść kurczaka. Wśród nich siedzą Ania, Gosia i Ilona – bohaterki filmu *Warszawa do wzięcia* w reżyserii Julii Ruszkiewicz i Karoliny Bielawskiej.

Dziewczyny wzięły udział w projekcie, który określony został w 2002 roku przez ministra pracy i polityki społecznej Jerzego Hausnera jako „przepustka ze wsi do miasta”. „Promocja zawodowa dziewcząt. Przystąpienie na skarpie” stworzona została przez Caritas Archidiecezji Warszawskiej i współfinansowana przez Agencję Własności Rolnej Skarbu Państwa. W programie adresowanym do bezrobotnych z popegeerowskich wsi w latach 2001–2009 wzięło udział około sześciuset dziewczyn, wśród nich były trzy bohaterki *Warszawy do wzięcia*.

Moja analiza poświęcona „Przystąpieniu na skarpie” będzie dotyczyć zarówno projektu, czyli pewnych instytucjonalnych mechanizmów, które umacniają dystynkcje w społeczeństwie, jaki i samej narracji filmowej, która budując swoją dramaturgię na opozycji wieś–metropolia, utrwała kreowaną „inność” mieszkanki popegeerowskich wsi. Ponadto, co postaram się pokazać, ze względu na szeroko projektowaną ingerencję w tożsamość potencjalnych uczestniczek programu aktywizacji, można tenże program interpretować jako proces wymuszania mimikry, czyli takiej relacji dominacji, która ma modelować podporządkowane na warunkach dyktowanych przez kolonizatora¹⁰.

Projekt opatrzony hasłami wyrównywania szans i pomocy w rozwoju osobom z terenów popegeerowskich jako swój cel wyznacza „adaptację do warunków dużego miasta, intensywną aktywizację zawodową, uzyskanie zatrudnienia i usamodzielnienie w Warszawie”¹¹. Odbiorcami tego przedsięwzięcia nie są jednak wszyscy mieszkańcy wsi, jest to określona grupa osób. Twórcy „Promocji zawodowej dziewcząt” jasno i szczegółowo definiują profil jego potencjalnych uczestniczek. Do warszawskiej bursy prowadzonej przez Caritas mogą przyjechać bezrobotne dziewczyny w wieku od osiemnastu do dwudziestu pięciu lat, których przynajmniej jedno z rodziców przepracowało trzy lata w Państwowym Gospodarstwie Rolnym. Ponadto wymogiem, który stawiają twórcy programu, jest stan wolny dziewcząt.

9 Informacje zaczerpnęłam ze strony caritas.pl, cytat pochodzi z nieopatrzonego nazwiskiem autora/autorki artykułu *Caritas i ministerstwo pracy pomagają bezrobotnym dziewczętom*, <http://caritas.pl/caritas-archidiecezji-warszawskiej/100-7-caritas-i-ministerstwo-pracy-pomagaja-bezrobotnym-dziewczetom>.

10 H. Bhabha, *Mimikra i ludzie: O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1/2.

11 http://www.femina.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=347&Itemid=35.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że szczegółowo opisany, skategoryzowany profil uczestniczki programu ma służyć efektywnemu przeprowadzeniu tzw. reedukacji, czyli reformowaniu i zarządzaniu podmiotami. Wiedza-władza, znajdująca się po stronie twórców projektu, konstruuje w ten sposób widoczny, przewidywalny podmiot, który ma być poddany ujarzmianiu.

Pomoc oferowana dziewczynom polega na zapewnieniu im bezpłatnego (na dwa miesiące) miejsca zamieszkania, wyżywienia, biletu na warszawską komunikację miejską, szeregu szkoleń, pomocy w szukaniu ofert pracy, opiekę psychologa i doradcy zawodowego.

Realizowany w bursie program wychowawczy ma ponadto umożliwić dziewczętom zdobywanie i podnoszenie kwalifikacji zawodowych poprzez udział w kursach i szkoleniach oraz **kształtowanie charakteru i odpowiednich zalet moralnych**, przygotowujących do wejścia w sposób odpowiedzialny w dorosłe życie. Trzeba też zauważyć, że obecna sytuacja kandydatek: kwalifikacje zawodowe, cechy osobowościowe (poziom dojrzałości psychicznej, emocjonalnej, społecznej) będą czynnikami determinującymi skuteczność naszych działań, szczególnie specjalisty ds. rynku pracy¹².

Założenia o tym, jakie są dziewczyny – definiowanie ich habitusów i wskazywanie ich braków – mają dawać uprawomocnienie celom programu, który nie tylko zakłada pomoc w znalezieniu pracy, ale przede wszystkim chce ingerować w tożsamość jego uczestniczek. Program nie był zorientowany na edukację jako taką – poszerzenie horyzontów, zdobycie informacji o możliwościach na warszawskim rynku pracy i przekwalifikowanie zawodowe. W swoich założeniach „Przystań na skarpie” nastawiona była na wypełnienie jakichś braków, które zdiagnozowane zostały po stronie dziewcząt. Rodzaj przeprowadzanych w bursie szkoleń, które oglądamy w *Warszawie do wzięcia* świadczy o tym, że dostrzeżone przez przełożonych i doradców bursy „niedostatki” dotyczyły przede wszystkim wyglądu dziewczyn, zasad *savoir-vivre’u* oraz konwenansów i reguł obowiązujących podczas rozmów kwalifikacyjnych.

W opisie programu czytamy, że Caritas pośredniczy w znajdowaniu zatrudnienia. W filmie jednak widzimy, że bohaterki same muszą szukać w gazecie ogłoszeń o pracy. Ania, Gosia i Ilona chodzą na rozmowy kwalifikacyjne do delikatesów nocnych, sklepów, na zmywak. Wytworzone jako podmioty taniej siły roboczej, trafiają do stolicy na warunkach dyktowanych przez instytucje państwowe i kościelne, zasilając

12 Zasady funkcjonowania Bursy Promocji Zawodowej „Przystań na Skarpie”, <http://bursaskarpa.w.interia.pl/sam03.htm>. Podkr. MB.

szeregi pracowników i pracownic, których praca jest najslabiej opłacana. W ten sposób realizuje się opisywany przez Wallersteina paradoks kapitalizmu¹³. Marginalizowane grupy osób, dyskryminowane ze względu na płeć, pochodzenie i klasę społeczną, nie są wykluczone z systemu tzw. wolnego rynku, ale wręcz przeciwnie, będą w niego sukcesywnie wtłaczane, a koszty ich pracy możliwie najbardziej zmniejszone.

Reżyserki *Warszawy do wzięcia* deklarują, że najważniejsze w tworzeniu filmowego obrazu prób emigracji ze wsi do miasta były dla nich trzy bohaterki i to ich raczej w filmie miały być najsilniej wyartykułowane. W wywiadzie udzielonym dwa lata po premierze – w momencie, kiedy żadna z trzech bohaterek nie przebywa w już Warszawie, ponieważ poszukiwania pracy każdej z nich zakończyły się fiaskiem – Ruskiewicz i Bielawska zwracają uwagę, że niesłuszne są oskarżenia pod adresem dziewczyn, jakoby same były winne, że nie powiodło im się na warszawskiej „ziemi obiecanej”. „Wcale nie są same sobie winne, bo wychowały się w określonych warunkach. Mogę powiedzieć, że naprawdę nie wiem, kim byłabym, gdybym urodziła się w takiej rodzinie i wyrastała wśród takich wzorców.”¹⁴ Zrozumienie, że los każdej i każdego z nas warunkowany jest przez czynniki społeczne, miesza się tutaj jednak ze stereotypowymi kliszami, które przenoszą uwagę z problematyki klasowych uwarunkowań na hasła naturalizujące kulturowy i ekonomiczny багаż. W tej samej rozmowie twórczynie mówią: „**To jest właśnie bieda mentalna, a nie materialna.** W mieszkaniu jednej z bohaterek nie widać biedy. Co z tego, gdy nie wie, kim jest i czego chce. Tak się dzieje, ponieważ w domu rozmawia się tylko o tym, co ludzie powiedzą”¹⁵.

Ponad dwadzieścia lat po zamknięciu Państwowych Gospodarstw Rolnych język opisu ubóstwa i podziałów społecznych z nim związanych skupia się na obwinianiu za niepowodzenie neoliberalnego systemu nie mechanizmów gospodarki rynkowej, a jednostek, które mają stać się elastyczne, kreatywne i samowystarczalne. Warto też może zauważyć, że esencjalizujące obrazy, oprócz tych pochodzących z komentarzy, pojawiają się jednocześnie w samej płaszczyźnie filmowej. Warszawa i małe wsie ujęte są w uproszczony schemat opozycji, homogenizujący zarówno stolicę, jak i popegeerowskie marginesy.

13 Zob. I. Wallerstein, *The Ideological Tension of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism*, [w:] E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London–New York 1991.

14 K. Bielawska, J. Ruskiewicz, *Po co mieć plany, skoro i tak nic nie wychodzi: Co z bohaterkami „Warszawy do wzięcia”?*, rozm. przepr. M. Gostkiewicz, <http://www.tokfm.pl/Tokfm/2029020,110500,9968111.html>.

15 Tamże. Podkr. MB.

Momenty, kiedy przenosimy się do Głódowa i Zalesia – wsi, w których do 1991 roku istniały Państwowe Gospodarstwa Rolne, to spokojne, statyczne kadry, którym towarzyszą pojedyncze, połamane dźwięki. W Warszawie zaś punktem centralnym reżyserki uczyniły galerię handlową Złote Tarasy. To na jej tle toczą się rozmowy dziewczyn o zmianach, jakie zaszły w ich życiu po przeprowadzce do stolicy, w końcu będzie to również miejsce pracy jednej z bohaterek.

Pomiędzy

Dyskurs władzy kolonialnej, wbrew pozorom stwarzanym przez wszelkie arbitralne polaryzacje i binarność, nie jest homogeniczną strukturą dominacji, wyznaczającą jej podmiotom stabilne pozycje. Jak podkreśla Bhabha, zarówno kolonizator, jak i kolonizowany nieprzerwanie negocjują swoją tożsamość. Proces mimikry pokazuje, że podporządkowani nie upodabniają się całkowicie do swojego opresora. Właśnie ze względu na ujawniające się pęknięcia i rozszczepienia wewnątrz władzy, proces mimikry interesuje mnie w tym miejscu najbardziej.

Mimikra, opisywana szeroko przez Homiego Bhabhę, to sytuacja, w której tożsamość skolonizowanego jest reformowana i porządkowana na wzór tożsamości kolonizującego. Dwuznaczność „misji cywilizacyjnej” polega na tym, że do pełnej identyfikacji Innego z jego opresorem nigdy nie dojdzie, zawsze będzie istniała między nimi nieusuwalna różnica. Tożsamość kolonialna jest kondycją „bycia pomiędzy”. Bhabha, czytając *Czarną skórę, białe maski* Franza Fanona, pisze: „To nie Kolonizujące Ja, ani Skolonizowany Inny, lecz niepokojąca przestrzeń pomiędzy jest podstawą kolonialnej figury inności – wytwór Białego wpisany w ciele Czarnego”¹⁶. Interpretacji tego rodzaju zawieszenia tożsamości jest kilka.

Z jednej strony, forma dyskursu kolonialnego, jakim jest mimikra, tworzy niezbywalny stygmat inności, różnicę, której naznaczony podmiot nigdy się nie pozbędzie, a która może stanowić narzędzie jego kontrolowania. Z drugiej strony, różnica może stać się narzędziem podporządkowanego, który za jego pomocą wyznacza całkowicie własny, niedostępny dla kolonizacyjnej zmiany obszar tożsamości. W takim rozumieniu różnica miałaby charakter emancypacyjny, antykolonialny. Jednak według Bhabhy byłaby ona nie tyle bronią w rękach opresjonowanego podmiotu, ile raczej wynikiem słabości samego dyskursu władzy:

16 H. Bhabha, cyt. za: A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011, s. 187.

„opór ten nie musi być wcale opozycyjnym aktem intencji politycznej [...], ale efektem dwuznaczności zaistniałej w ramach reguł uznania dyskursów dominujących, które artykułują znaki różnicy”¹⁷. Idąc dalej (a na taką perspektywę chciałabym zwrócić w tym momencie szczególną uwagę), przestrzeń „pomiędzy” jest miejscem oporu wobec dominacji, ponieważ stanowi moment, kiedy władza kolonialna ujawnia swoją słabość. Porażkę ponosi projekt, który opiera się na przekonaniu o wyższości „cywilizowanego” kolonizatora, którego kultura ma okazać się dla podporządkowanego słuszną i lepszą. Zmuszająca podporządkowanych do udawania, „doganiania”, mimikra nigdy się nie powiedzie, ponieważ, jak pisze Jan Sowa, „uprawiana przez kolonialny podmiot pod maską podobieństwa ukrywa niemożliwość identyczności”¹⁸.

Spójrzmy na działania twórców „Przystani na skarpie” jako na proces mimikry, która, jako narzędzie wymuszania zależności, ma podwójny charakter. Z jednej strony tożsamość dziewczyn, czy to w założeniach programu, czy jako bohaterki filmu, konstruowana jest konsekwentnie w oparciu o figurę inności. Mimo że program opatrzony jest hasłami „wyrównywania szans”, a w filmie oglądamy sceny, w których Ania, Gosia i Ilona biorą udział w kursach i szkoleniach, to ciągle jednak prezentowane są one jako te, które trzeba pouczyć czy też nauczyć – i nie jest to edukacja, która wykraczałaby swoim zasięgiem poza wiedzę, jak jeść bułkę i jak zachowywać się na rozmowie kwalifikacyjnej. Dziewczyny są również w bursie poddane nieustannej kontroli. Mimo że są pełnoletnie, muszą tłumaczyć się, o której wrócą, dokąd i po co idą. W filmie oglądamy również scenę, kiedy dwie dziewczyny sprzątają ośrodek, będąc pod nieustanną kontrolą opiekunki, sprawdzającej, czy z każdego zakamarka zniknął kurz.

Z drugiej strony mimikra to mechanizm, który przez niemożność całkowitego upodobnienia kolonizowanego do kolonizatora sam wskazuje na porażkę kolonizacji. Charakter antykolonizacyjny, konstytutywny dla mimikry, nie leży jednak całkowicie po stronie dziewczyn, które „nie doganiają stolicy”, ale polega na słabości samego programu „Przystań na skarpie” i jego chybionych założeniach. Porażka ujawnia się w ciągłym napięciu zlokalizowanym w przestrzeni „pomiędzy”. Uczestniczki programu zawieszane są między popegeerowską wsią a Warszawą, między doświadczeniem bezrobocia a stolicą, która coraz szybciej kręci się w kołowrotku kapitalizmu, między zostawionymi na wsiach rodzinami,

17 Tamże, s. 188.

18 J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2012, s. 470.

często sceptycznie spoglądającymi na wyjazd, a przełożonymi z bursy, kobietami prowadzącymi kursy *savoir-vivre'u* i niedoszłymi szefami. Dziewczyny w swoich wypowiedziach co rusz zdradzają porażkę programu, który miał je wyposażyć w „podstawy” rzekomo niezbędne do funkcjonowania w stolicy. Nie podporządkowują się zasadzie *decorum*, organizującej rozmowę kwalifikacyjną, w myśl której należy zaprezentować się jako osoba elastyczna, kreatywna, bezkrytyczna wobec dyktowanych przez pracodawcę warunków pracy, gotowa na zmiany swojego dotychczasowego trybu życia.

Różnica między wsią i miastem, która zatopiona była w kategoryzacji uczestniczek programu pomocowego, utrwalona w ramach narracji filmowej, przenika i zostaje umocniona w recepcji *Warszawy do wzięcia*. Opis życia i losów dziewczyn w artykule pt. *Dziewczyny z korzeniami* autorstwa Edyty Gietki jest przesycony egzotyzującymi obrazami, które patologizują uczestniczki „Promocji zawodowej dziewcząt”. Konstruowana odmienność staje się w ramach tej opowieści przepaścią między wsią i Warszawą, a przestrzeń „pomiędzy” kanałem dla wykpiwającej, paternalistycznej narracji. Projekt Caritasu i Agencji Nieruchomości Rolnych oraz *Warszawa do wzięcia*, analizowane wspólnie, tworzą dyskurs, który wytwarza warunki zaistnienia artykułowanych pod adresem dziewcząt obraźliwych określeń. Autorka artykułu buduje w swojej opowieści obraz niewykształconej masy, dla której miasto to nie tyle miejsce edukacji i rozwoju osobistego, co raczej kraina upragnionej wolności. Gietka posuwa się nawet do nieprzyznawania dotychczasowej egzystencji emigrantek statusu życia, pisząc: „Pierwsze wynurzenie się siostr W. z podziemi Dworca Centralnego można porównać do wrażenia więźniów wychodzących za bramę po kilku latach nieżycia”¹⁹.

Małżeństwo seksizmu i klasizmu. *Chłopaki do wzięcia*

Irena i Jerzy Morawscy w 2012 roku na zamówienie telewizji Polsat wyprodukowali serial *Chłopaki do wzięcia*. Po emisji dwóch odcinków w paśmie Polsat Play (które na swojej stronie internetowej określa się jako „kanał, który doskonale łączy męskie pasje i prezentuje całą gamę tematów interesujących każdego mężczyznę”²⁰), okazało się, że pasmo

19 E. Gietka, *Dziewczyny z korzeniami*, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/reportaze/1500775,1,dziewczyny-z-pgr-u-do-warszawy.read>.

20 http://www.polsatplay.pl/O_Nas,2908/Polsat_Play,2911/index.html.

potroiło swoje udziały w rynku w stosunku do wiosny 2012 roku²¹. W obliczu szybko rosnącej popularności serialu, który określał się mianem „reportażu” (obecnie tę etykietę zamieniono na „serial paradokmentalny”), przeniesiono emisję premierowych odcinków do głównego kanału telewizji Polsat. W 2013 roku Polsat podjął decyzję o produkcji kolejnych dwunastu odcinków serialu. Twórcy tak opisują tematykę swojej produkcji:

Młodzi mieszkańcy małych miasteczek i wsi poszukują partnerek na całe życie. Są w trudnej sytuacji, bo większość dziewczyn, które znali ze szkół, wyjechało do pracy do większych miast. One już nie wrócą, zostały „miastowe”. Chłopcy zostali sami, pracują dorywczo, „bez zarejestrowania”. W soboty i niedziele spotykają się przed sklepami na wsiach, krążą po rynku małego miasteczka lub wystają na dworcach autobusowych. Prowincjonalna Polska utkana jest z biedy, nudy i beznadziei²².

Podobnie jak w przypadku wcześniejszego filmu Morawskich pt. *Czekając na sobotę*, kolejna ich produkcja obiecuje swoim odbiorcom i odbiorczyniom, że pozwoli im dowiedzieć się czegoś o życiu i obyczajach matrymonialnych na polskiej prowincji. Po raz kolejny powtarzany jest gest, który ma budować wrażenie, że przed widzami ujawniane jest jakieś tabu. Tym razem kamera skupia się prawie wyłącznie na mężczyznach. Ich „poszukiwania” partnerek (program mówi wyłącznie o heteroseksualnych relacjach) to *spiritus movens* całej narracji, która w swojej poetyce nie odbiega od wyrytych w wyobraźni filmowców i widzów stereotypów dotyczących polskiej wsi. Bohaterowie i nieliczne bohaterki spetryfikowane zostają w podobiznach rodem z seriali komediowych i popkulturowych stereotypach powielanych co rusz w telewizji. Opowieść o zacofaniu, apatyczności i patologii prowincji wyprodukowana w poetyce neoliberalizmu, spleta się tutaj z systemem patriarchalnym. Pod etykietką reportażu taki wytwór kultury popularnej jak *Chłopaki do wzięcia* umacnia seksistowskie schematy myślowe i praktyki, w których kobieta postrzegana jest jako obiekt do zdobycia, uprzedmiotowiona i sprowadzona do roli towaru w transakcji matrymonialnej. Obiecując neutralny, nieuprzedzony ogląd, generuje i utrwala kulturowe klisze.

Prześlągnięte szowinistycznymi treściami nie są jedynie wypowiedzi kawalerów – bohaterów, ale również, a może przede wszystkim, komentarze z offu, od „niewidzialnego” męskiego lektora, np. „Lew parkietu i pożeracz serc nie zna tych problemów. W kobietach przebiera jak

21 <http://media2.pl/badania/97064-Chlopaki-do-wziecia-hitem-kanalul-Polsat-Play-wideo.html>.

22 Tamże.

w ulgawkach. Czy najnowsza znajoma – pani Ela – ma szansę na dłużej zagościć w sercu pana Stasia?”²³. Rzekomo „cywilizowany” autor okazuje się również uwikłany w seksistowski stereotyp.

Jak się okazuje, transakcja matrymonialna, na której ufundowana jest fabuła serialu reprodukującego stereotypowe *imaginarium* o wsi, spleciona dodatkowo z szowinistyczną perspektywą, stała się bardzo popularnym, przynoszącym telewizji Polsat wymierne zyski towarem.

W swojej analizie *Chłopaków do wzięcia* nie chcę zapytać jedynie o stosowność obrazów i komentarzy. Są one paternalistyczne, seksistowskie i obraźliwe. Chciałabym zastanowić się również, dlaczego takie przedstawienia nadal istnieją w przestrzeni publicznej. Jak wytwarzane są warunki możliwości funkcjonowania takiego przekazu w telewizji? W tym celu przywołałam film afroamerykańskiego reżysera Spike’a Lee pt. *Wykiwani*, w którym twórca obnaża funkcjonowanie telewizyjnych reżimów widzialności.

Nieśmiertelny *blackface*

„Nakarmić głupie pudło” to mantra, którą powtarzał do siebie Pierre Delacroix, wgapiając się w ekran telewizora. Główny bohater *Wykiwanych* Spike’a Lee (oryg. *Bamboozled*, 2000 rok), *alter ego* niepokornego reżysera, podjął wyzwanie rzucone mu przez szefa dużego koncernu telewizyjnego CNS (Continental Network System), żądającego prawdziwego „murzyńskiego show”. Program wymyślony przez Delacroix miał być rozrywkową superprodukcją, która pobije na rynku amerykańskich stacji telewizyjnych wszelkie rekordy popularności. Delacroix – czarny absolwent Uniwersytetu Harvarda, zdeterminowany i w pełni świadomy jego ważących się w pracy losów, postanawia wykorzystać polecenie swojego białego szefa do obnażenia rasizmu, który na progu nowego wieku nadal istnieje w amerykańskim społeczeństwie. Licząc się ze wszelkimi kontrowersjami, rozważnie zakładając fiasko swojego przewrotnego pomysłu już po pierwszym odcinku i, ostatecznie, licząc się z utratą pracy, Pierre Delacroix decyduje się stworzyć show rasistowskie do granic możliwości. Wszystko po to, żeby obnażyć funkcjonowanie mechanizmów telewizji, która, jeśli chce widzieć Czarnych, to jedynie w postaci kłauków – postaci, do istnienia których Amerykanie się przyzwyczaili.

Delacroix przenosi w dwudziesty pierwszy wiek to, na czym ufundowany był amerykański show biznes, czyli *minstrel show*. Jest to szczególnie popularna w dziewiętnastym wieku forma teatralna, określana często jako

23 *Chłopaki do wzięcia*, odcinek 5.

wodewil, wypełniona tańcem i piosenkami wykonywanymi przez białych aktorów, którzy malowali swoje twarze na czarno. Makijaż wykonywali z palonego korka, a usta przesadnie malowali czerwoną szminką. Tak karykaturalnie poprzebierani aktorzy odgrywali prześmiewcze gagi o czarnych, którym w tych przedstawieniach wolno było być jedynie głupimi, leniwymi niewolnikami z plantacji bawełny. *Blackface* jest więc nie tylko rodzajem maski – podobizny czarnego z dużymi ustami – wdrukowanej w wyobraźnię Amerykanów. To stereotypowe wyobrażenie, na które składa się zarówno przesadny makijaż, jak i zestaw określonych cech i predyspozycji, do których zredukowana została tożsamość Czarnego. To powszechnie znane klisze, które mają wykreślać przewidywalny, znany wszystkim model czarnych.

Mantan. Minstrel Show nowego milenium miał być, w myśl Delacroix, absurdalna, przerysowana do granic satyra, która zdekonstruuje i wyśmiewa stereotypy o czarnych. Miał się też zakończyć po pierwszym odcinku. Jednak już po wstępnej emisji, stacja zamówiła kolejnych dwanaście odcinków. Nowy *minstrel show* okazał się strzałem w dziesiątkę, a telewizja CNS pobiła rekordy popularności. Krzywiąca się kurtuazyjnie na początku publiczność, po niedługim czasie zaczęła świetnie się bawić przy gagach tancerzy grających głupich pechowców na plantacji arbuźów. Sami aktorzy – uliczni artyści, którzy przed angażem do tej kasowej produkcji nie dojadali i mieszkali na skłocie, przenieśli się do apartamentowców. Pierre Delacroix nie przewidział takiego rozwoju sytuacji.

Spike Lee pokazuje w *Wykiwanych*, w jaki sposób *blackface* staje się dla telewizji doskonałym towarem, jak rasistowski stereotyp pod postacią popkulturowej, pozornie niewinnej opowiadki, podporządkowuje sobie ludzi i zniewala ich wyobraźnię. Szowinistyczne, obraźliwe wizerunki czarnych nigdy nie przestały być atrakcyjną rozrywką. Stereotyp jest trwały, mimo zmieniających się okoliczności historycznych wciąż żyje. Konstitutywną cechą procesu stereotypizacji jest nieustanna reprodukcja schematu myślowego. Wskazywał na to Homi Bhabha, który definiował stereotyp jako „formę wiedzy i identyfikacji oscylującą pomiędzy tym, co jest już znajome i zawsze »na swoim miejscu«, a czymś, co trzeba wciąż z niepokojem powtarzać”²⁴, ponieważ nie da się takiego schematu udowodnić.

We współczesnym *minstrel show* autorstwa Delacroix, czarny maluje swoją twarz na czarno. Makijaż, który w dziewiętnastym wieku nakładał biały aktor, obśmiewający czarnych niewolników, trafia na twarze ich potomków. Stereotyp stworzony przez białych, teraz reprodukowany jest

24 H. Bhabha, *Kwestia Innego: Stereotyp, dyskryminacja i dyskurs kolonializmu*, w: tegoż, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 57.

Być może na nieodpartym uroku powtarzalności stereotypu zasadza się nieustanne powielanie w popkulturze tych samych, znanych wszystkim krajobrazów wiejskości.

Zamierzeniem Delacroix, podobnie jak Spike'a Lee, było rozbicie istniejących w amerykańskim społeczeństwie stereotypów o czarnych. Przechwytyjąc *blackface*, reżyser zamierzał prowokacyjnie zdekonstruować typowe figury i romantyczne mity o pocziwym wuju Tomie, dobrej ciotce Jemimie, czarnej niani, zagnieżdżone w wyobraźni skolonizowanej wizją idealizującą niewolnictwo na plantacjach. Pomijając rozważania, czy i w jakim stopniu to przechwycenie mu się nie udało, istotnym wydaje mi się sam fakt nieuchronnego i koniecznego ustosunkowania się do istniejących już wyobrażeń i reprezentacji. Trajektorię działań Delacroix wyznaczają skonstruowane wcześniej reprezentacje czarnoskórych, znane wszystkim z popkultury krajobrazy plantacji bawełny i arbuzów. Podobnie jest również w przypadku obrazów wsi przebijających się do kultury popularnej. Postaci i sytuacje z *Chłopaków do wzięcia* są powidokami wrytych w pamięci widzów i filmowców obrazów prowincji. Dobrotliwych bohaterów komedii *U Pana Boga za piecem* Jacka Bromskiego, pijanych, wysiadujących na ławce mieszkańców Wilkowyj z serialu *Ranczo*, kłótniowych, ale nieszkodliwych Karguła i Pawłaka z *Samych swoich*. Wieś wchodzi do telewizji na zasadach wyznaczonych przez reprezentacje komediowe i kabaretowe. Stereotyp jest trwały, umacnia się mimo zamieniających się miejscami etykiet komedii i reportażu, mimo przekształcających się okoliczności historycznych.

Kiedy nowy *minstrel show* święci triumfy, słupki oglądalności rosną, a *blackface* na powrót staje się najpopularniejszą podobizną czarnego, asystentka Pierre'a Delacroix, która od początku była krytycznie nastawiona do jego kontrowersyjnego przedsięwzięcia, wręcza mu zabawkę „wesołego Murzyna-skarbonki”. Wystarczy położyć na jego plastikowej dłoni monetę i nacisnąć, by trafiła ona prosto do ust małego „Murzyna”. Patrząc na nieustającą popularność wizerunku „zabawnego, pijanego wieśniaka”, reprodukowanego szczególnie w produkcjach telewizyjnych, a jak widać na przykładzie *Chłopaków do wzięcia*, przynoszącego wymierne zyski, taka plastikowa zabawka mogłaby powstać również w polskim kontekście.

Intersekcyjność opresji

Istnieje niewiele rozpoznań, które opisywałyby sytuację osób nieheteronormatywnych na polskiej wsi. Pionierską na tym obszarze

publikacją jest książka *Niewidoczne (dla) społeczności*, dotycząca lesbijek i kobiet biseksualnych ze wsi i małych miast w Polsce, wydana w 2012 roku przez krakowską Fundację Przestrzeń Kobiet²⁷. Autorki raportu w teoretycznym wstępie do publikacji opisują zjawisko dyskryminacji wielokrotnej. Przywołując m.in. teorię czarnego feminizmu, podkreślają fakt, że dyskryminacja płciowa łączy się zawsze z marginalizacją ze względu na orientację seksualną, pochodzenie etniczne, status ekonomiczny, wiek, niepełnosprawność.

Autorki *Niewidocznych (dla) społeczności*, mówiąc o zjawisku przecinania się różnych form wykluczenia, które determinują nasze funkcjonowanie w świecie, nawiązują do działalności czarnych feministek z Bostonu. Afroamerykanki, które tworzyły razem Combahee River Collective, w 1977 roku opublikowały swój radykalny manifest. Definiowały w nim, na czym polega intersekcjonalność opresji, pisząc:

Jesteśmy oddane walce z opresją rasową, seksualną, opresją heteroseksualności i klasową i jako swoje zadanie widzimy rozwój integrujących te wymiary narzędzi analizy i praktycznych działań, opierając się na realiach, w których wszystkie te główne systemy opresji splatają się ze sobą. Synteza tych opresji tworzy warunki, w których żyjemy²⁸.

Więś borykająca się z problemem strukturalnego wykluczenia jest miejscem, w którym jak w soczewce skupiają się problemy związane z bezrobociem, niskim poziomem edukacji, niskimi zarobkami, słabą infrastrukturą techniczną i społeczną²⁹. W produkcjach takich jak *Chłopaki do wzięcia* wielokrotna, przecinająca się na różnych poziomach dyskryminacja zyskuje swoją legitymizację. Kultura popularna umacnia hierarchie i podziały społeczne, a produkcje telewizyjne zapewniają ciągłość wcześniej wyrytym w wyobraźni obrazom i czynią z nich doskonale sprzedające się towary. Klasizm i seksizm w *Chłopakach do wzięcia* dotyczy zarówno kobiet, które są obiektami matrymonialnych poszukiwań, jak i mężczyzn, nad którymi zawieszony zostaje niezbywalny przymus posiadania partnerki. Patriarchat i heteronormatywność prezentowane są jako jedyne modele, na których opierać się mają relacje na wsi.

27 *Niewidoczne (dla) społeczności. Sytuacja społeczna lesbijek i kobiet biseksualnych mieszkających na terenach wiejskich i w małych miastach w Polsce. Raport z badań*, red. J. Struzik, Kraków 2012.

28 The Combahee River Collective, *A Black Feminist Statement*, cyt. za: D. Cieślukowska, N. Sarata, *Dyskryminacja wielokrotna – historia, teorie, przegląd badań*, <http://www.tea.org.pl/userfiles/file/Wielokrotna.pdf>.

29 Tamże, s. 25.

Seksizm, legitymizowany przez serial i porządkujący jednocześnie jego dramaturgię, prezentuje kobiety jako „zdobycze”, które zawsze ukazywane są w kontekście seksualnym oraz kategoryzowane ze względu na ich potencjalną „użyteczność” w małżeństwie. *Chłopaki do wzięcia* powielają i pogłębiają reżim tzw. tradycyjnego modelu rodziny, który miałby być dla wszystkich ludzi jedynym wzorem funkcjonowania i budowania bliskich relacji. Nie dopuszcza pozytywnego wartościowania aktywności seksualnej poza małżeństwem (szczególnie w przypadku kobiet).

Ofiarami klasizmu i seksizmu w opowieści o „wiejskich kawalerach”, którą co tydzień w niedzielny wieczór można obejrzeć w telewizji Polsat Play, są i kobiety, i mężczyźni. Istniejący od 2008 roku lifestyle’owy kanał odnotował w 2012 roku największy wzrost liczby swoich odbiorców. Rekordowy wynik jest motywowany m.in. emisją *Chłopaków do wzięcia*³⁰. W artykule o popularności męskiego pasma telewizji Polsat w 2012 roku znajduje się również informacja o wzroście oglądalności kanału wśród mieszkańców miast o ludności powyżej dwustu tysięcy mieszkańców, widzów między dwudziestym a trzydziestym czwartym rokiem życia i o powiększeniu liczby widzów płci męskiej w stosunku do 2011 roku o dwadzieścia pięć procent.

Taka analiza profilu odbiorcy pozwala pokazać, że szowinistyczne treści generowane w serialu, które umacniają patriariat, są opresyjne również w stosunku do mężczyzn, że męska supremacja nie jest jednolitą, nieróżnicowaną klasowo formą dominacji, która jednakowo traktuje wszystkich mężczyzn. Przykład serialu *Morawskich* pokazuje, jak historie mężczyzn ze wsi – niewykształconych, ubogich, często również chorych, z problemami alkoholowymi – stają się, jak się okazuje, rozrywką głównie dla młodych mężczyzn z dużych miast – modelowych widzów Polsat Play.

Warto przywołać w tym momencie bell hooks. Autorka *Teorii feministycznej*, polemizując z amerykańskim feministycznym separatyzmem kobiet z klasy średniej, pokazuje, że seksizm nie daje równych przywilejów wszystkim mężczyznom bez względu na to, z jakiej klasy społecznej pochodzą i jakiego są koloru skóry. W rzeczywistości patriarchalnej męczyzna jest opresorem, ale jest również opresjonowany. Ta skomplikowana sytuacja może być powodem obawy, że wskazanie cierpienia po stronie mężczyzn umniejszyłoby w jakiś sposób znaczenie seksizmu. Jednak hooks wyjaśnia współistnienie dwóch rzeczywistości: seksistowskiej dominacji mężczyzn nad kobietami, przy równoczesnym istnieniu sytuacji,

30 <http://media2.pl/badania/99531-Rekordowy-rok-Polsat-Play.-Przybywa-widzow-z-wiekszych-miast.html>.

kiedy mężczyźni cierpią z powodu sztywnych ról płciowych³¹. Przykładem takiego stanu jest właśnie uprzedmiotowienie i utowarowienie frustracji ubogich i niewykształconych mężczyzn ze wsi, których wyobrażenie o egzystencji zostało ukształtowane w oparciu o jedyny model małżeństwa i tradycyjnej rodziny. Dostrzeżenie, że mężczyźni ze wsi padają w tych reprezentacjach ofiarą intersekcyjnej dominacji klasowych i seksistowskich stereotypów, nie umniejsza znaczenia represyjnej władzy nad kobietami, które – na wsi szczególnie – dotknięte są schematycznymi wyobrażeniami o obyczajowości oraz ograniczane esencjalizującymi definicjami kobiecości i niemożliwości osiągnięcia niezależności innej, niż tylko w heteroseksualnym małżeństwie. I mężczyźni, i kobiety nie mają dostępu do edukacji seksualnej, antykoncepcji, a aktywność seksualna poza małżeństwem, która mogłaby być wartościowana pozytywnie, zderza się z tradycyjną wizją małżeństwa i rodziny, umacnianą przez Kościół.

Wnioski. Postkolonializm i czarna myśl feministyczna a epistemologia wsi

Mam nadzieję, że analiza omawianych przeze mnie dokumentalnych reprezentacji chociaż po części ujawniła, w jaki sposób konstruowane są reżimy widzialności wsi, które wynikają z ustalonego porządku dominacji. Warunkiem możliwości zaprojektowania niehierarchicznego świata jest przekraczanie wyznaczanych przez ten porządek granic poznania. Przyglądanie się reprezentacjom nie powinno kończyć się jedynie na stwierdzeniu, jak dalekie są one od prawdy. Być może jest to najmniej istotna kwestia. Myślę, że chodzi raczej o to, by zdawać sprawę, w jaki sposób takie wyobrażenia działają – czy konstruują społeczne różnice, w jaki sposób są sprawcze, jakie są ich polityczne konsekwencje.

W podsumowaniu analizy *Warszawy do wzięcia* i *Chłopaków do wzięcia* chciałabym zwrócić szczególną uwagę na wnioski, jakie płyną dla myślenia o równości, kiedy przyglądamy się konstruowanym społecznie różnicom zatopionym w reprezentacjach. Zarówno projekt reedukacji, o którym opowiada film *Warszawa do wzięcia*, jak i dychotomizujące narracje o mitologicznej opozycji miasta i wsi, na których opierały się oba filmowe przykłady, ujawniają, w jaki sposób różnica traci swój emancypacyjny charakter. Wspiera się na niej konstruowana figura inności, która coraz bardziej zawłaszcza naszą wyobraźnię. Najbardziej doniośle ujawniła się chyba w przypadku problemu tzw. wyrównywania szans.

31 b. hooks, *Teoria feministyczna...*, s. 69.

Stało się tak dlatego, że równość była tutaj w najlepszym przypadku tylko abstrakcyjnym założeniem, jakimś dalekim, hipotetycznym punktem dojścia. Idea równości realizuje się, jak sądzę, dopiero wtedy, gdy jest aksjomatycznym punktem wyjścia.

Ostatnie głosy w nauce i kulturze³², budujące paralełę między pańszczyzną chłopstwa i niewolnictwem, odzyskują nieobecną w szlachecko-nacjonalistycznej narracji historiografię wsi i losów polskich chłopów. Narracje wspierane często przez teorię postkolonialną, oferują wykluczonym nową wiedzę o ich doświadczeniach. Krytyka postkolonialna, co starałam się pokazywać, może przydać się również w celu problematyzacji transformacji społeczno-gospodarczej oraz do analizy opowieści, które ją uprawomocniają. Od Gayatri Spivak możemy uczyć się, jak podczas prób wzmacniania głosów nieobecnych nie wpaść w pułapkę esencjalizacji podporządkowanych innych i jak nie pozbawiać ich płci społeczno-kulturowej. Szczególnie ważną kwestią jest dla Spivak rola feministycznej intelektualistki w odnajdywaniu głosu podporządkowanej i pytanie o warunki możliwości obiektywizmu w procesie translacji doświadczeń różnych kobiet.

W *Wiedzach usytuowanych* Haraway pisała o odpowiedzialnej badaczce, która pozycjonuje swój punkt widzenia, ujawnia kontekst społeczno-kulturowy, w którym funkcjonuje, uwidaczniając w ten sposób mechanizmy władzy, której jest przedstawicielką. Tylko takie działanie pozwala na przekraczanie granic wyznaczanych nam przez płęć, klasę, rasę. Projektowanie niehierarchicznego świata wymaga wyjścia poza własne uwarunkowania.

W odróżnieniu od teoretyków i teoretyczek postkolonializmu, które najczęściej wyznaczały trajektorię władzy zorganizowaną wertykalnie – od kolonizatora do kolonizowanego, czarne feministki wypracowały nowe narzędzia pojęciowe, które wzbogacają naszą wiedzę o skomplikowanej strukturze dominacji formowanej historycznie. Przywoływana analiza interseksjonalna, rozwijana przez czarne feministki, to narzędzie, które nie tylko – jak dekolonialna krytyka – wyposaża nas w nową wiedzę o podporządkowanych, ale przede wszystkim oferuje nowy sposób poznania. Dzięki tej perspektywie możemy konceptualizować władzę jako wielopoziomową strukturę, w której splatają się ze sobą rasa, klasa, płęć, a opresja jest uwewnętrzniana przez jednostkę. Sądzę, że analiza interseksjonalna pozwala nam łączyć historię z biografią, a do odzyskiwa-

Projektowanie
niehierarchicznego
świata wymaga
wyjścia poza własne
uwarunkowania

32 M.in. spektakl *W imię Jakuba* S. Moniki Strzępki i Pawła Demirskiego oraz jego recepcja, twórczość zespołu R.U.T.A. oraz feministycznego zespołu Pochwalone, debata publiczna o chłopskiej genealogii społeczeństwa polskiego.

Monika Borys (1989) – doktorantka w Zakładzie Filmu i Kultury Wizualnej w Instytucie Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się filozofią feministyczną, teorią postkolonialną oraz kulturą wizualną. Obecnie zajmuje się badaniem (nie)widzialności polskiej wsi po 1989 roku.

Dane adresowe:

Instytut Kultury Polskiej UW
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa
e-mail: nikaborys@gmail.com

Cytowanie: Monika Borys, *Rasa, klasa, płęć i wieś. Feministyczne epistemologie marginesu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/02.Borys.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Monika Borys – PhD candidate in the Institute of Polish Culture of the University of Warsaw (Section for Film and Visual Culture). Her principal research interests lie in the field of feminism, postcolonial studies and visual culture. She is now preparing her dissertation on (in)visibility of the countryside after 1989.

Title: *Race, Class, Gender and Countryside. Feminist Epistemologies of the Margin*

Summary: In my article I am trying to explore ways in which Polish feminism can expand its knowledge about woman living in the countryside. To this purpose I recall theories from black feminist thought and postcolonial studies which help to enrich subaltern epistemologies. To renegotiate regimes of visibility, which limit our imagination, I use these theories to analyze pop culture representations of rurality (documentary *Warszawa do wzięcia* and docusoap *Chłopaki do wzięcia*). Referring to bell hooks' theory of the margin and to postcolonial writings of Gayatri Chakravorty Spivak and Donna Haraway's concept of situated knowledges, which all help to develop our knowledge about different kinds of oppression and their intersectionality, I want to draw attention to these dimensions of sexism which don't fit into rigid categories of “problems faced by woman from big cities”.

Keywords: countryside, theory of margin, subalterns, situated knowledges, intersectionality

ANALOUISE KEATING, KIMBERLY C. MERENDA

Decentring the Human? Towards a Post-Anthropocentric Standpoint Theory

Drawing on recent developments in virology and the work of Chicana queer-feminist Gloria Anzaldúa, this article explores the possibility of shifting from anthropocentric epistemologies (including feminist standpoint theories) into more expansive, decentralized modes of knowledge production which are neither entirely human-centered nor fully post-human. We explore this shift through several parts: (1) A brief overview of recent critiques of anthropocentrism and the limitations in mainstream feminist standpoint theory's ability to overcome this anthropocentrism; (2) an exploration of recent developments in virology's promising alternatives to anthropocentrism's narrow definition of the human; and (3) an analysis of Anzaldúa's innovative nepantlera subjectivity and onto-epistemology as seen in her theory of *conocimiento*. Because scholars have yet to examine the post-anthropocentric (and posthumanist) dimensions of Anzaldúa's thought, but instead generally categorize her epistemology as an ethnic-specific feminist standpoint theory, her work offers a unique point of entry into these investigations.

Keywords: anthropocentrism, feminist standpoint theory, Gloria Anzaldúa, post-anthropocentrism, virology

Because scholars have yet to examine the post-anthropocentric (and posthumanist) dimensions of Anzaldúa's thought, but instead generally categorize her epistemology as an ethnic-specific feminist standpoint theory, her work offers a unique point of entry into these investigations

“In its arrogant, alienated, and domineering Western form, human identity reflects a host of problematic assumptions, biases, prejudices, and myths derived from religion, philosophy, science, and culture as a whole. The massive, tangled knot of ideologies involved in the social construction of our species identity need to be critically unraveled, so that we can develop new identities and societies and forge sane, ethical, ecological, and sustainable life ways.”

Steven Best¹

It is by now almost a commonplace among theorists in new materialism, critical animal studies, and other recent fields to critique anthropocentrism (defined here as the centring of human beings and human beings’ concerns). Generally, the argument goes something like this: Our Westernised self, social identity, and epistemology are deeply entrenched within worldviews that marginalize nonhuman beings and things while centring the human as distinct, detached, and dominant, the magnum opus of divine being or evolution. Anthropocentrism’s cognitive framework situates humankind as intrinsically apart from and quintessentially above the inhuman rabble—as not a system but a sovereignty complete and self-contained, as a be-all and end-all, as the alpha and the omega, separate from and superior to rats, rocks, ferns, fungi, and firestorms, to dirt, dogs, ice glaciers, influenza, and beyond. To paraphrase the words of Steven Best featured in our epigraph, if it’s not human, it doesn’t count, and this anthropocentric way of being, believing, and behaving imbues and influences the human code of inter-human and planetary conduct. Neither sound nor sustainable, our human-social and environmental ideologies and practices are not ethical, not equitable, and cannot endure.²

While we do not presume a simplistic causal relationship between anthropocentrism and the myriad crises impacting our planet, we believe that its narrow humanism and restrictive definitions of the human have played significant roles in shaping these crises. We need new definitions of the human, new subjectivities, and new epistemologies. In short, we need new worldviews. Rosi Braidotti makes a similar point: “[W]e need to devise new social, ethical, and discursive schemes of subject

1 S. Best, *Minding the Animals: Ethology and the Obsolescence of Left Humanism*, „The International Journal of Inclusive Democracy”, 5 February 2009.

2 This point is argued by many scholars. See, for instance, E. Hayward, *More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciated Selves*, „Women’s Studies Quarterly” 2008, no. 3–4, p. 64–85; I. Hodder, *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, Hoboken 2012.

formation to match the profound transformations we are undergoing. That means we need to learn to think differently about ourselves[,] ... to think critically and creatively about who and what we are actually becoming.”³ Like Braidotti, we call for the development of “alternative schemes of thought, knowledge, and self-representation”⁴. And so, in this article, we explore the possibilities of shifting from anthropocentrism into less centralized, more expansive and interconnected worldviews in which the human is neither exceptionalized nor excluded. Drawing on recent work in science studies, U.S. women-of-colour theories, and speculative realisms, our article investigates this shift through several parts: (1) A brief overview of recent critiques of anthropocentrism and the limitations in mainstream feminist standpoint theory’s ability to overcome this anthropocentrism; (2) an exploration of recent developments in virology’s promising alternatives to anthropocentrism’s narrow definition of the human; and (3) an analysis of Chicana queer-feminist theorist Gloria Anzaldúa’s innovative nepantlera subjectivity and onto-epistemology as seen in her theory of *conocimiento*.⁵ Because scholars have yet to examine the post-anthropocentric (and posthumanist) dimensions of Anzaldúa’s thought but instead generally categorize her epistemology as an ethnic-specific feminist standpoint theory, her work offers a unique point of entry into these investigations. We conclude with a few speculative questions about what the virus and *conocimiento* might teach us as we attempt to develop post-anthropocentric epistemologies and definitions of the human.

Like other critical posthumanist scholars influenced by feminism, environmentalism, and other recent theoretical movements, we call for and attempt to develop a post-anthropocentric worldview. Rather than entirely reject the human by positing some type of post-human figure, we enact a critical posthumanism that proceeds by redefining the human in more expansive terms that underscore human beings’ radical interconnectedness with all existence yet, simultaneously, decenter

Rather than entirely reject the human by positing some type of post-human figure, we enact a critical posthumanism that proceeds by redefining the human in more expansive terms that underscore human beings’ radical interconnectedness with all existence yet, simultaneously, decenter the human

3 R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, UK 2013, p. 12.

4 Ibid., p. 12.

5 We borrow the term “onto-epistemology” from Karen Barad and use it to underscore Anzaldúa’s innovative inter-twining of epistemology and ontology—an intertwining which precedes Barad’s work by years. See Barad’s „Matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers.” *New Materialisms: Interviews and Cartographies*, ed. R. Dolphijn, I. van der Tuin, London 2012. We discuss nepantlera subjectivity and *conocimiento* in detail below. In brief, “nepantlera” is a term Anzaldúa coined to describe a liminal, threshold person or mediator among multiple worlds; and “*conocimiento*” is her term for her onto-epistemology.

the human. (Through this decentring process, we avoid both a “humanism that excludes nonhuman suffering and labour” and a transhumanism that strives for an “enhanced” human being.)⁶

As a number of contemporary scholars have argued, anthropocentrism’s characteristic centring and superiorising of the human being and agenda not only authorize the domination, destruction, exploitation, control, and rampant consumption of beings and things relegated as not-human, but also construct a solitary human subjectivity, isolate the human in an illusion of sequestration, and create a cognitive dissonance that prevents human beings from recognising our connection to the Earth and acknowledging that the harm humankind does to the Earth must, necessarily, harm humanity as well. Michael Meacher, former environmental minister to the UK, explains that while five times previously the Earth has been subject to massive extinctions, we are experiencing now and for the first time ever a planetary cataclysm initiated by an Earthen species. Meacher cites the human-engineered shortages of fresh water, the human demolition of forest and land, the escalating devastation by human-manufactured climate change, the human overuse and exploitation of the Earth’s natural resources, and the relentless rise in human population as driving the “elasticities of the world’s ecosystems beyond their tolerance limits.” As Meacher states, “[w]hat we now face is a transformation of our world and its ecosystems at an exponential rate, and unprecedentedly brought about not by natural forces, but by the activities of the dominant species across the planet.”⁷

Epistemologically supporting this conceptual severing of humankind from nonhuman entities is a dichotomous mode of discernment through which beings, things, conditions, and concepts are defined by their construed disparity. Difference within this epistemic framework is not a neutral equation but instead a formula conveying not only categorical polarity but also rigid demarcation as superior/inferior. Manifesting anthropocentrically and exemplified in pairings such as human/animal and human/nature wherein the human is detached from and dominant over nonhuman animals, and “nature” is conceptualized as obtaining meaning and value only through the control, commodification, and so-called civilizing influence of human rule, this dichotomous framework leads to hierarchical segregation: the further a being or thing

6 For discussions of these critical posthumanisms, see R. Braidotti *The Posthuman*, especially chapter two and R. Twine, *Genomic Natures Read through Posthumanisms*, „The Sociological Review” 2010, no. 58.S1, p. 175–195. The quotation is on p. 179.

7 M. Meacher, *End of the World Nigh: It’s Official*, lecture delivered at Newcastle University, 14 February 2003 (Global Policy Forum).

falls from the anthropocentrically defined “human,” the more alien and thereby inferior this being or thing becomes. Anthropocentrism’s cognitive censorship positions these constitutive others fundamentally outside human reference, thus suppressing any possibility of human-nonhuman connection. The binary ways of thinking, the relentless, recurring dynamics of dominance/oppression, power/powerlessness, I/other are all rooted within anthropocentrism. Mountains, monera, manatee, mushrooms, tomatoes, tornados, turtles, the tundra, apes, aluminium, and amoebas are the alien, the other, the lesser—their worth determined by their potential for human consumption.

Anthropocentrism’s single-dimensional narrative leaves no space for interdependency, collectivity, communion, or symbiosis. Formally established by Socrates in early fourth century BCE, this anthropocentric standpoint resounds through western philosophy’s tenets and continues to permeate and frame contemporary ideologies. Despite notable exceptions (Homer, Hesiod, Theophrastus, Pythagoras, Empedocles, and Spinoza), western canonical philosophers like Aristotle, Augustine, Aquinas, Descartes, Heidegger, and Kant have directed considerable effort to conclusively demonstrate the indelible distinction between the human and the nonhuman. As Gary Steiner explains in *Anthropocentrism and Its Discontents*, western philosophy’s “dominant view ... is that human beings are fundamentally superior to nonhuman animals, typically on the grounds that only human beings possess reason, language, and self-awareness”.⁸ And although the majority of western philosophers ponder the anthropocentrically-defined “moral status” of nonhuman animals—and ultimately deny not only moral status *to* nonhuman animals but also assert that humankind has absolutely no moral obligations *towards* nonhuman animals—they give no such consideration to entities dualistically divided from and hierarchically ranked further below the inferiorised category of the nonhuman animal: the nonanimal things, objects, and systems of the Earth.⁹

An increasing number of contemporary theorists argue that anthropocentrism is both factually false and ideologically flawed, and that

8 G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh 2010, p. 38.

9 See for example B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter, Cambridge 1993; R. Braidotti, *The Postmodern*; M.J. Hird, *Feminist Engagements with Matter*, „Feminist Studies” 2009, no. 2, p. 329–346; M.J. Hird, C. Roberts, *Feminism Theorises the Nonhuman*, „Feminist Theory” 2011, no. 2, p. 109–117; N. Giffney, M.J. Hird, *Introduction: Queering the Non/Human, Theorising the Non/Human*, Burlington, VT 2008; C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York 1983.

the ramifications of this fallacy are not trivial but instead cataclysmic. As John Burnside asserts, “anthropocentrism underpins our most basic moral and political failures . . . as long as we are even the least bit anthropocentric, we do harm, not only to other creatures and their habitats but to the world we ourselves inhabit.”¹⁰ Right now, in this very moment, acting with anthropocentrically-conferred authority and arrogance, humankind hurts the planet, hurts the beings and things collectively comprising the planet, and has the escalating ability to conclusively destroy the planet.¹¹

Yet as feminist standpoint theorists (among others) remind us, all too often this anthropocentrism is even more narrow than our analysis would imply because “humankind” has itself been defined in restrictive terms that include only some human beings: those from elite groups who have, historically, shaped anthropocentric thought in their own image. By exposing this nonobjective, narrow (androcentric) worldview, feminist standpoint theorists have significantly expanded our understanding of anthropocentrism’s deadly limitations.¹² And yet, despite their important critiques of conventional (anthropocentric) philosophies and theories, feminist standpoint theories—like the mainstream Western perspectives they critique—centre the human, enacting versions of what Greta Gaard describes as “human-centred (anthropocentric) feminism.”¹³ In short, feminist standpoint theory itself inadvertently adheres to the precepts and paradigm of anthropocentrism, while only somewhat expanding the epistemology to include previously overlooked groups

10 J. Burnside, *Humans Don't Make the World Go 'Round*, „New Statesman”, 29 November 2012.

11 Early in the 1980s, biologist Eugene F. Stoermer coined the term “the Anthropocene” to convey a geological epoch within which the present and potential impact of humankind upon the planet poses a conclusively catastrophic risk. We live in the Anthropocene, and the magnitude of humankind’s harmful influence upon the earth and the likelihood of planetary destruction increase each day.

12 Although she stops too soon, Sandra Harding offers a nuanced critique of this anthropocentric exceptionalism in *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*, Durham 2008.

See Ralph Acampora’s discussion of Marilyn Frye’s work in *Zoos and Eyes: Contesting Captivity and Seeking Successor Practices*, „Society and Animals” 2005, no. 1, p. 69–88. As Acampora notes, “Frye speaks of arrogant eyes which organize everything seen with reference to themselves and their own interests” (p. 67); she has in mind the controlling gaze of patriarchy and its effects on women, but her analysis in several respects is quite capable of extrapolation to the gaze of anthropocentrism and its effects on nonhuman animals” (p. 85).

13 G. Gaard, *Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism*, „Feminist Formations” 2011, no. 2, p. 26–53.

of humans.¹⁴ To be sure, conventional feminist standpoint theory has made significant contributions to academic social-justice movements,¹⁵ and our point here is not to condemn or reject it. Demonstrating knowledge production as intrinsically informed by embodied social location, feminist standpoint epistemologies have offered vital critiques of Enlightenment-based assumptions about absolute truths and monolithic worldviews. In this article, we build on these critiques while borrowing from feminist standpoint theory's method, its ability to retell a totalistic narrative, shifting human paradigm and perspective to a less centralised, more interconnected viewpoint.

Anthropocentrism does not serve us well. We need new worldviews that de-centre the human. In the following pages, we speculate on several routes we could take to enact this de-centring process. Because anthropocentrism is based upon an onto-epistemology that posits and enacts an unbreachable schism between humankind and the beings and things categorically jumbled as not-human, one possible approach entails dismantling the notion of the human body as a locus of biological integrity. Deconstructing anthropocentrism's flat-earth fallacy with emerging scientific data enables us to reconceptualise the human "I" in collective terms—a "We" comprised of monera, protista, fungi, plantae, animalia, and viruses. As Jane Bennett describes in *Vibrant Matter*, the simple crook of the human elbow is "a bountiful home to no fewer than six tribes of bacteria," and rather than see the human as singularly embodied, it is necessary to know that "[w]e are, rather, an array of bodies, many different kinds of them"¹⁶. These nonhuman assemblages literally constitute the human body, and investigating their direct contributions to human physiology can derail anthropocentrism's story of the human as singular in subject, identity, and agency.

It is biologically accurate to characterise the human not as a separate, organically segregated body and being but rather as a *microbiome*—a neologism Nobel laureate Joshua Lederberg coined in 2000

14 Hence Braidotti's description of feminist standpoint theory as "humanist feminism," in *Feminist Epistemology after Postmodernism: Critiquing Science, Technology and Globalisation*, "Interdisciplinary Science Reviews" 2007, no. 1. For an example of feminist standpoint epistemologies' anthropocentrism, see Harding's *Sciences from Below*.

15 For a representative sampling of conventional feminist standpoint theory, see Sandra Harding, Nancy Hartsock, Susan Hekman, and Patricia Hill Collins. For samples of their work, see *The Feminist Standpoint Theory Reader*, ed. S. Harding, New York 2003.

16 J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham 2010, p. 112–113.

to reference the sum of microbial species, the genomes of these species, and the mutual interaction occurring on and in the human environment. The commonly conceptualised singular human body and/or being is in fact an inter-special, multi-corporeal conglomerate.¹⁷ We are, as Dorion Sagan notes, “beings made of beings;” derived “messily from a motley;” “crisscrossed and cohabited by strange beings, intimate visitors who affect our behavior.”¹⁸ While previous scientific epistemologies have framed the flora, the fauna, the nonhuman entities present on and in the human body as the *they*—the foreign matter serving or injuring the distinct and apex *us*—contemporary microbiomic research refutes this binary notion, reveals that the *they* are in truth also the *us*.

To be “human” is to be predominantly “not human”—a vigorously dynamic, mostly cooperative but sometimes combative, busy crowd of interbeing. “Being human” is to be 100 trillion—nearly an entire kilogram!—of assorted bacteria; it is to be an abounding multitude of mites and monera, a frenzy of fungi and microflora. The human gut, for example, is a veritable galaxy of microorganisms, and the human belly button brims with unique, industrious beings. These interacting entities’ communal conduct does not just contribute to but instead creates the physiology that we call “human.” When we recognize the human body and being as a collaborative effort, the processes and phenomena of being human is seen in every micro-moment of our lives as influenced both hugely and minutely, both benevolently and malignantly, by the legion of beings and things constituting the human.¹⁹ Endeavouring to decentre the human and deconstruct the concept of the human body and being as exclusive and excluded, alone and unaligned with an otherised and therefore subordinate world, we focus on what Jane Bennett terms the “its”—the “I as it: the outside that’s within.”²⁰ Donna Haraway, charting the intersection of science and philosophy, notes in *When Species Meet* that exclusively human genomes constitute only ten percent of the human body;

17 See, for elucidation, the National Institute of Health’s Human Microbiome Project.

18 D. Sagan, *Cosmic Apprentice: Dispatches from the Edges of Science*, Minneapolis 2013.

19 In *Vibrant Matter* Bennett writes of the “‘alien’ quality of our own flesh,” the ways through which human “flesh is populated and constituted by different swarms of foreigners” (J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham 2010, p. 112), and describes the human difficulty in focusing upon “the oxymoronic truism that the human is not exclusively human, that we are made up of its” (p. 113).

20 J. Bennett, *Vibrant Matter*, p. 113–114.

the other ninety percent of so-called human cells contain the genomes of “bacteria, fungi, protists, and such.” An individual is never alone but rather becomes “an adult human being in company with these tiny messmates.”²¹ Or, as Bennett asserts, “we are also nonhuman,” explaining that “human being and thinghood overlap ... the us and the it slip-slide into each other.”²² In presenting the human body and being as not precisely human but more accurately a conglomeration, it is both productive and provocative to feature the virus—an entity on the cusp of conceptualised life, transgressing scientific classifications of “living” and “dead,” confounding the being/thing binary, and companioning the human as an often maligned member of the microbiome since the proverbial dawn of time.

What new epistemologies can arise through considering the organic state of interconnection characterising the viral-human relationship? What conceptual shifts, what new perceptions, become possible when we recognize the collaboration, the alliance, the relationship of reciprocal transformation quintessential to the host-virus relationship? What massive evolution in self-schema accompanies the realization that we humans are not individual, independent, self-propelled and self-empowered but rather a legion, a numberless multitude, a vibrant throng of interdependencies, our every moment, every move, every mood not the act of “I,” “I,” “I,” but rather the act of a “We” too alien to fully comprehend or comfortably contemplate?

Within contemporary fields of science and medicine, the virus is no longer seen single-dimensionally as disease, but rather increasingly assayed—albeit through an anthropocentric lens—as both human biological appurtenance and facilitative adjunct to human evolution. Viruses are old. It’s only barely hyperbolic to say that they have been around forever. A non-cellular entity, not quite scientifically acknowledged as “alive,” scientists posit that viruses emerged at or close to the origin of life, 3.5 billion years ago.²³ Viruses are endemic to the planet, endemic to all forms of conceptual life; as Dennis H. Bamford explains, cellular-based beings (i.e., humans) are vastly outnumbered by viral entities: “cellular life can be conceptualized as ‘bathing in a virtual sea of viruses.’”²⁴

In presenting the human body and being as not precisely human but more accurately a conglomeration, it is both productive and provocative to feature the virus — an entity on the cusp of conceptualised life, transgressing scientific classifications of “living” and “dead,” confounding the being/thing binary, and companioning the human as an often maligned member of the microbiome since the proverbial dawn of time

21 D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2007, p. 3.

22 J. Bennett, *Vibrant Matter*, p. 4.

23 H.W. Ackermann, *Bacteriophage Observations and Evolution*, „Research in Microbiology” 2003, no. 4, p. 245–251.

24 D.H. Bamford, *Do Viruses Form Lineages across Different Domains of Life?*, „Research in Microbiology” 2003, no. 4, p. 231–236.

Disproven conclusively by biology, the anthropocentric narrative of humankind's discrete preeminence is false; the viral sea in which we bathe is not a foreign realm but a familiar habitat, a familial home. Microbial biology has made recent, extremely relevant, and fascinating discoveries regarding the interspecies relationship between viruses and other life forms, hypothesising that viruses have not only coevolved with other species but also directly contributed to—indeed created!—these species' bodies. Virologist George Rice explains that viruses “make up the largest component of biomass on this planet,” adding that when “considering that not only is viral presence on this planet all encompassing, but every sequenced organism to date has a major component of its genome that is viral in origin, it becomes apparent that viruses are integral players in the evolution of what we presently consider life.”²⁵ Humans and viruses share common ancestry; as Bamford explains, “[t]aken together with the observation that cellular life is intimately linked with the world of viruses, and possibly always has been, it seems that viruses may form lineages that extend from the root to all branches in the tree of life” (p. 234). Carl Zimmer applies this model directly to the human species, stating that “[v]iruses have insinuated themselves into the genome of our ancestors for hundreds of millions of years... inserting their own DNA into ours.”²⁶ Anthropocentrism shrinks the world, denying the biological reality of our human past as well as present and pruning the branches in the tree of life to a human-centred perspective, but simple biological fact refutes this notion, conclusively dispels the conceit of the canonically centred and segregated human body and being.

Confounding the anthropocentric conceptualisation of the human and the virus existing in diametric distinction as well as combative opposition, biologist Frank Ryan writes in his article “I, Virus: Why You're Only Half Human” that nearly half of human DNA is comprised of viral components. With anthropocentrically typical human hubris, scientists relegated these nonhuman viral components as “junk DNA” and only very recently acknowledged their crucial role in human biology. Indeed, as Ryan notes, overwhelming evidence demonstrates that “viruses have significantly changed human evolution,” making the human genome a human-nonhuman assemblage, the evolutionary “union of vertebrate and virus.”²⁷

25 G. Rice, *Are Viruses Alive? Microbial Life – Educational Resources*, Montana State University, n.d.

26 C. Zimmer, *Mammals Made By Viruses*, „Discover Magazine” 14 February 2012.

27 F. Ryan, *I, Virus: Why You're Only Half Human*, „Science and Technology” 29 January 2010.

Anthropocentrism shrinks the world, denying the biological reality of our human past as well as present and pruning the branches in the tree of life to a human-centred perspective, but simple biological fact refutes this notion, conclusively dispels the conceit of the canonically centred and segregated human body and being

The results of this union between the human and the virus have literally changed the course of evolution for us both. And yet how did the human genome become infused not only with so many and myriad viral components, but also with genes that are literally viral and human prodigy? Symbiogenesis is the forming of a single new entity through the merging of two unique entities, and throughout our primordial past and into our present, viral DNA has combined with human DNA to create hybridically new organisms. Communion between virus and human is contagion, and ancient contagion became connubial co-evolution. Take, for example, the serendipitous prehistoric instance in which our human ancestor was infected by a very avid, ambitious virus. Viral and human DNA merged to develop a specific gene encoded with the ability to form the protein syncytin. Syncytin enabled the virus to fuse together the cells of the human host in order to facilitate viral mobility, and the human host made use of syncytin in building a placenta fusing foetus to mother, ensuring the passage of nutrients in utero from mother to foetus, and protecting the foetus from attack by the immune system of the mother. Had this primaevial infection—this viral/human relationship of mutual change, mutual evolution—never occurred, the human would not give live birth to young but would instead lay eggs as do birds, and many fish, reptiles and amphibians.²⁸

Our human genome is crowded with the record of every instance in which we were touched indelibly by virus. Like an organic hard drive, we are inscribed with the chemical code of conjugal contact between human and virus, and this record stretches back a hundred million years. Only a fraction of our “human” genes code for actual human life; the rest of our genome is comprised of what we would anthropocentrically construe as alien, as other, as not an “Us” but rather an “It”—or even worse from an anthropocentric perspective, as a horrific hybrid of the sacrosanct, purportedly inviolate human, and the alien, the other, the It.

This notion of the human as not a purely human being but instead a genetic mongrel has no place within anthropocentrism’s binary framework. Viewed from this oppositional perspective, the virus’s contact with the human is “infection;” the virus is a parasite attacking, infiltrating, sabotaging, and destroying the human host. Virus and human are disparate and combative, each maintaining—even and especially through

28 See C. Esnault, G. Cornelis, O. Heidmann, T. Heidmann, *Differential Evolutionary Fate of an Ancestral Primate Endogenous Retrovirus Envelope Gene, the EnvV Syncytin, Captured for a Function in Placentation*, „Plos Genetics”, C. Zimmer, *A Planet of Viruses*, Chicago 2011, G. Magiorkinis, R.J. Gifford, A. Katzourakis, J. De Ranter, R. Belshaw, *Env-Less Endogenous Retroviruses Are Genomic Superspreaders*.

contact—distinct and rigidly delineated identities. But this dichotomous doctrine is a fallacy. Infection is not invasion but infusion of viral and human selves. Contagion is biological communion, not combat. This human-virus liaison changes both human and virus, and throughout the ages our species have companioned each other as consorts in an interrelationship of mutual transformation.

Without the virus, humanity as we know it would not exist, and without the human, the virus would not exist in its present forms. Focusing upon this nondichotomous virus-human relationship decentres the human and deconstructs anthropocentric descriptions of the human body as an élite, exclusive, and lonely independency. An onto-epistemological change begun microscopically has macrocosmic potential; revising anthropocentrism's mythos at the microbiomic level can catalyze a shift in humankind's ways of knowing, being, and acting which not only releases humankind from the seclusion of construed supremacy, but also invites humanity to recognise (and hopefully address) rampant planetary consumption this mythos has encouraged us to enact.

What implications arise, when we acknowledge that the human body and being is not singular and solitary but instead comprised of a plurality of entities? What could it mean to realise that we are not human but rather a virus-human hybrid? To understand that the virus, too, is not an entity existing in exclusivity and alienated independence but rather in a biological fusion, an organic give-and-take with humankind? Through the alchemy of association, both virus and human host are transformed—transformed in the instant of contact, and potentially, evolutionarily transformed for eons to come.

Gloria Anzaldúa's groundbreaking work offers further insight into this decentring process. Although Anzaldúa has often been used to illustrate feminist standpoint epistemologies,²⁹ we believe that these illustrations focus too closely on one aspect of Anzaldúa's work and thus overlook her expansive concept of personhood, as well as the possibilities that can arise through her radically redefined standpoints. As we explain in the following pages, Anzaldúa develops a post-anthropocentric subjectivity and onto-epistemology which neither erase nor elevate the human but instead radically blur the boundaries between conventional (Cartesian) definitions of human and nonhuman life. Thus, for

29 See for instance T.A. Martine, *Making Oppositional Culture, Making Standpoint: A Journey into Gloria Anzaldúa's Borderlands*, „Sociological Spectrum” 2005, no. 5, p. 539–570; and Harding's footnoted references to Anzaldúa, as well as her chapter titled “Borderland Epistemologies,” in *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, IN 1998.

example, in a 1977 poem titled “The coming of el mundo surdo,” she defines herself in broad terms that include but go beyond typical representations of the human: “Within my skin all races / sexes all trees grasses / cows and snails.”³⁰ Analogous to the viral-human relationship described above, Anzaldúa defines the human in language that acknowledges social identity categories (referring to “all races / sexes”) yet exceeds the human (body) to embrace non-animal plant life, as well as nonhuman animals.

While scholars and other readers generally describe Anzaldúa according to specific social identities (“Chicana,” “lesbian,” “queer,” “feminist,” “campesino,” “disabled,” and/or “working-class”), Anzaldúa herself practiced a more fluid self-naming process. Throughout her career, she generally defined herself in much larger terms—terms which begin with specific human identity categories but go beyond them without erasing or ignoring the categories themselves. In short, she transforms—without rejecting or denying—the human-based social identities which feminist standpoint theories emerge from and valorise. Thus, for example, in her early autohistoria, “La Prieta,” she positions herself with/in an array of oppositional movements:

I am a wind-swayed bridge, a crossroads inhabited by whirlwinds. Gloria, the facilitator, Gloria, the mediator, straddling the walls between abysses. “Your allegiance is to La Raza, the Chicano movement,” say the members of my race. “Your allegiance is to the Third World,” say my Black and Asian friends. “Your allegiance is to your gender, to women,” say the feminists. Then there’s my allegiance to the Gay movement, to the socialist revolution, to the New Age, to magic and the occult. And there’s my affinity to literature, to the world of the artist. What am I? A third world lesbian feminist with Marxist and mystic leanings. They would chop me up into little fragments and tag each piece with a label.³¹

While each group demands that she self-identify and align her activism entirely within their parameters, Anzaldúa resists these expectations without rejecting the people or dis-respecting their political aspirations for a more equitable world. After noting the potential divisiveness in their demands, she embraces the contradiction:

30 G. Anzaldúa, *The Coming of el Mundo Surdo*, in: *The Gloria Anzaldúa Reader*, ed. A. Keating, Durham 2009, spacing in the original. We highlight the early date of this poem, as well as several other Anzaldúan texts, in order to underscore the extent of Anzaldúa’s posthumanism.

31 *La Prieta*, in: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, 1981, ed. Ch. Moraga, G. Anzaldúa, New York 1983, p. 198–209.

You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and -legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web.

Who, me, confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me.

Anzaldúa maintained this inclusionary stance despite the fact that, during the time of this essay (1979-1981), separatism, nationalism, and identity-based alliances were almost the norm among many U.S. feminists, ethnic nationalists, and other progressive social actors. Although she experienced intense pressure to conform, she refused to do so. By shifting her focus from these demands to the stories and desires which triggered and shaped them, she exposes the social labels' limitations and the flaws in the various forms of identity policing (and "group think") on which such labels rely. This outward-directed shift enables Anzaldúa to redefine belonging in more inclusionary terms. She creates alternative communities that respect—but are not based on—social identity categories.

Anzaldúa's mobile self-positioning and inclusionary alliances illustrate what we describe as her nepantlera subjectivity—an approach to human identity which facilitates the shift from anthropocentrism into a more generous, less human-centred worldview. As we define the term, nepantlera subjectivity represents a nonanthropocentric understanding of personhood that decentres, but does not deny, the human. As such, it offers a useful alternative to feminist standpoint epistemologies while avoiding both anthropocentrism's binary-oppositional frameworks and the premature eradication of the human found in some versions of posthumanist thought. We borrow the word "nepantlera" from Anzaldúa, who coined it to describe her own experiences and those of other liminal, threshold people who refuse to belong only to one community but instead negotiate within and among them (analogous to Anzaldúa's movements, discussed above, in "La Prieta"). Nepantleras are mediators who move among multiple worlds, employ relational epistemologies, develop inclusionary communities, and facilitate additional types of transformation. As Anzaldúa explains in "Speaking across the Divides":

Nepantleras are the supreme border crossers. They act as intermediaries between cultures and their various versions of reality. Las nepantleras, like the ancient chamanas, move between the worlds. They can work from multiple locations, can circumvent polarizing binaries. They try not to get locked into one

perspective or perception of things. They can see through our cultural conditioning and through our respective cultures' toxic ways of life. They try to overturn the destructive perceptions of the world that we've been taught by our various cultures. They change the stories about who we are and about our behavior. . . . *Nepantleras think in terms of the planet, not just their own racial group, the U.S., or Norte América.*³²

Nepantlera subjectivity is multiplicitous, post-anthropocentric, and nonbinary. Nepantleras do not base their self-definitions, perceptions, or politics on the experiences of a specific (sometimes monolithic) group—or even the experiences of all human beings; they strive to adopt relational, planetary perspectives that embrace internal and external collectivity. With this shifting multiplicity, nepantlera subjectivity facilitates paradigmatic border crossings and transitions between cognitive frameworks. Through nepantlera subjectivity, the limitations of ideologies grounded in anthropocentrism may be perceived, and this perception may help us to move in theory and praxis beyond the constrained cartography of a conceptual human centre.

Internally, nepantlera subjectivity requires a complex, nonunitary definition of the human. Look, for instance, at Anzaldúa's description of "the human personality" in a 1991 interview with AnaLouise Keating:

It's supposed to be one. You know, you're one entity--one person with one identity. But that's not so. There are many personalities and subpersonalities in *you* and your identity shifts every time you shift positions.³³

Unlike anthropocentrism's fixed "I," which posits and relies on a rigid boundary between human and nonhuman, Anzaldúa's nepantlera subjectivity contains an internal multiplicity, a divergent selfhood that welcomes and expects alterations. This multiplicity is fully enfolded, making the body itself multiple—a thriving, teeming community composed of millions and millions of nonhuman entities. Anzaldúa celebrates this internal multiplicity in an unpublished short story, called "La entrada de ajenos a la casa/The Entry of the alien into the house." As she explains in the same interview, the story is

about the body and all the organisms that live in the body: the *i coli* bacteria in the stomach, the plaque in your teeth, the millions of organisms in the eyebrow area—the roots of the eyelashes have particular organisms different from the ones

32 G. Anzaldúa, *Speaking across the Divide*, in: *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 293.

33 G. Anzaldúa, *Interviews/Entrevistas*, ed. A. Keating, New York 2000.

in the forehead. You are not just AnaLouise, you're all the different organisms and parasites that live on your body and also the ones that live in symbiotic relationship to you. The *mouth!!!* The mouth has tons of bacteria and foreign stuff. Animals live in symbiotic relationships—the cows with little birds picking the ticks off. So who are you? You're not a single entity. You're a multiple entity.³⁴

Although the story's title seems to describe these organisms as nonhuman aliens, Anzaldúa suggests that these "alien" inhabitants transform the human host, enhancing the human's hybridity, expanding the meaning and manifestation of human life. In nepantlera subjectivity, identity, being, and body are no longer fixed, inert, and single-dimensionally marked by rigidly-ascribed organic and ideological boundaries; they are, rather, a synergistic collectivity, a communion of unique but interconnected entities. Just as the virus and the human create a shifting biological whole that transcends the sum of its parts, Anzaldúa blurs the boundaries between the I and the Alien, the I and the Other, the I and the We.

We want to underscore the innovative dimensions of Anzaldúa's nepantlera subjectivity. Anzaldúa is not posthuman; she neither denies nor discounts human beings and human life. Rather, she occupies the category ("human being") and transforms it from within. Given the dehumanisation Anzaldúa and other people of colours have experienced in U.S. culture—where full human status has been defined as 'white,' male, able-bodied, economically sufficient, and Christian—this willful occupation of the human is itself a significant political act.³⁵ But even more significant, for us, is the fact that Anzaldúa does not only insist—in the face of racism, sexism, and other forms of relentless dehumanisation—on her humanity. She is not content simply to self-define as "human." (Inevitably, to do so, would replicate anthropocentrism's binary framework.) Instead, she redefines what it means to be human—drawing on her beliefs, her experiences, and her desire for radically inclusionary communities. By insisting on her humanity while redefining the very meaning of the term "human," Anzaldúa enacts an innovative

By insisting on her humanity while redefining the very meaning of the term "human," Anzaldúa enacts an innovative post-anthropocentric subjectivity that decentres both conventional meanings of the human and progressive standpoint epistemologies

34 Ibid., p. 158.

35 As María Lugones notes, "Beginning with the colonization of the Americas and the Caribbean, a hierarchical, dichotomous distinction between human and non-human was imposed on the colonized in the service of Western man. . . . Indigenous peoples of the Americas and enslaved Africans were classified as not human in species—as animals The European, bourgeois, colonial, modern man became a subject/agent, fit for rule, for public life and ruling, a being of civilization, heterosexual, Christian, a being of mind and reason." – *Toward a Decolonial Feminism*, „Hypatia” 2010, no. 4, p. 743.

post-anthropocentric subjectivity that decentres both conventional meanings of the human and progressive standpoint epistemologies.

Epistemologically, nepantlera subjectivity leads to a relational form of holistic thought-and-action which Anzaldúa names *conocimiento*. The Spanish word for “knowledge” or “consciousness,” *conocimiento* represents a context-specific mix of empirical, rational, analytical, imaginal, and intuitive thinking and acting.³⁶ Like feminist standpoint epistemologies, *conocimiento* originates in personal-collective, embodied experiences. But Anzaldúa’s theory and practice of *conocimiento* defines “experience” more broadly. Whereas the former associates standpoint exclusively with human social identity categories, *conocimiento*’s standpoint(s) includes human social identity categories but expands beyond them to also to include a more-than-human perspective that begins with respect for the nonhuman and openness to all existence. Anzaldúa offers her most developed delaboration of *conocimiento* in “now let us shift . . . the path of *conocimiento* . . . inner work, public acts,” where she presents a recursive seven-stage process that relies on a ceaseless transmutation, a simultaneously inward and outward movement, that makes permeable and then dissolves conventional western oppositions (self/non-self, human/nonhuman, spirit/flesh, etc.). As we see in the following passage, her perspective—her standpoint, if you will—becomes the literal ground on which she metaphorically stands—a ground now defined as sacred, “*tierra sagrada*.”

You stand on *tierra sagrada*—nature is alive and conscious; the world is ensouled. You lift your head to the sky, to the wingspread of pelicans, the stark green of trees, the wind sighing through their branches. You discern faces in the rocks and allow them to see you. You become reacquainted with a reality called spirit, a presence, force, power, and energy within and without. Spirit infuses all that exists—organic and inorganic—transcending the categories and concepts that govern your perception of material reality. Spirit speaks through your mouth, listens through your ears, sees through your eyes, touches with your hands.³⁷

What does it mean, to view nature as “alive and conscious,” or to “discern

36 For discussions of Anzaldúa’s theory of *conocimiento*, see S. Ohmer *Gloria E. Anzaldúa’s Decolonising Ritual de Conocimiento*, „Confluencia” 2010, no. 1, p. 141–153; K. Zaytoun, *Theorizing at the Borders: Considering Social Location in Rethinking Self and Psychological Development*, „NWSA Journal” 2006, no.2, p. 52–72.

37 G. Anzaldúa, *now let us shift . . . the path of conocimiento . . . inner work, public acts*, in: *This bridge we call home: Radical Visions for Transformation*, ed. G.E. Anzaldúa, A. Keating, New York 2002, p. 540–578.

faces in the rocks and allow them to see you”? While it could be tempting to dismiss these statements (and, perhaps, the entire passage) as hopelessly naive and overly-romanticised, we suggest a different interpretation. Drawing on *nagualismo*, indigenous thought, and esoteric philosophies,³⁸ Anzaldúa posits an animist-inflected ontology, an entirely animated world in which everything is alive. To borrow Bennett’s vocabulary, we could say that Anzaldúa posits the “vibrant materiality” of all existence. The point here is not Anzaldúa’s terms—indeed, in her onto-epistemology words like “spirit, a presence, force, power, and energy” are interchangeable and almost entirely synonymous. In this passage, and elsewhere in her writings, “spirit” becomes another word for “flesh” and, like “flesh,” is deeply embodied and partially nonhuman.³⁹ Anzaldúa posits a “supernatural presence in things” which resembles or calls out to the psychic components of our lives.⁴⁰ To again borrow Bennett’s terms, Anzaldúa risks anthropomorphising the nonhuman world (attributing so-called human characteristics to aspects of non-human life) and thus supports Bennett’s speculation near the end of *Vibrant Matter*:

Maybe it is worth running the risks associated with anthropomorphizing (superstition, the divinization of nature, romanticism) because it, oddly enough, works against anthropocentrism: a chord is struck between person and thing, and I am no longer above or outside a nonhuman “environment.” Too often the philosophical rejection of anthropomorphism is bound up with a hubristic demand that only humans and God can bear any traces of creative agency. To qualify and attenuate this desire is to make it possible to discern a kind of life irreducible to the activities of humans or gods. This material vitality is me, it predates me, it exceeds me, it postdates me. (120)

These words could be Anzaldúa’s. She, too, invites us to step into a larger framework, to take up her connectionist vision, to shift our

38 For discussions of Anzaldúa’s interest in esoteric philosophies, see R. Conner, “Santa Napatla: A Borderlands Sutra Plenary Speech, in: *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa 2007 & 2009*, ed. N.E. Cantú et. al, San Francisco 2010, p. 177–202; A. Levine, *Champion of the Spirit: Anzaldúa’s Critique of Rationalist Epistemology*, in: *EntreMundos/Among Worlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*, ed. A. Keating, New York 2005, p. 171–184.

39 See Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute 2008, p. 93. For a discussion of this aspect of Anzaldúa’s work, see A. Keating, *Speculative Realism, Visionary Pragmatism, and Poet-Shamanic Aesthetics in Gloria Anzaldúa—and Beyond*, „Women’s Studies Quarterly” 2012, no. 3, p. 51–69.

40 G. Anzaldúa, *Llorona*, in: *The Gloria Anzaldúa Reader*, p. 297.

understanding of human life and our definition of the human:

With awe and wonder you look around, recognizing the preciousness of the earth, the sanctity of every human being on the planet, the ultimate unity and interdependence of all beings... Love swells in your chest and shoots out of your heart chakra, linking you to everyone/everything . . . You share a category of identity wider than any social position or racial label.⁴¹

We've quoted this passage at length to illustrate *conocimiento's* expansive dimensions—the broad, sweeping vision which starts with the embodied human being—a *nepantlera* with a multiplicitous, permeable self-identity, feet planted firmly on *tierra sagrada*—and flows outward, encompassing all that exists. (This *nepantlera* already exceeds the human social identity “boxes.”) *Conocimiento* entails (and enacts) a shift from human social identity categories into a more-than-human standpoint that begins with respect for the nonhuman and moves outward. Anzaldúa replaces conventional social identity categories, which focus entirely on the human, with an open-ended shared identity that includes but goes beyond human life.

The differences between conventional feminist standpoint epistemology and Anzaldúa's post-anthropocentric epistemology are striking. Whereas feminist standpoint epistemologies emerge from and valorise the specific embodied experiences of marginalised peoples, *conocimiento* begins with these embodied experiences but defines them in more expansive terms—terms which acknowledge but go beyond the physically-defined, socially-inscribed human being to include internal and external multiplicity. As we suggested above, for Anzaldúa, the human body itself exceeds the human (as typically defined). The opening-up to the cosmos that she enacts in “now let us shift” points to another form that this multiplicity can take—a logical extension, as it were, given Anzaldúa's understanding of each human body as a supra-human multiplicitous entity.

While it's tempting to conclude this article with an oppositional stance and step-by-step recommendations for change, we take a more speculative approach and invite our readers to consider these questions: What can we learn from our microbiomic companions, from our abiding biological affiliation with the virus, from Anzaldúa's *nepantlera* subjectivity and onto-epistemology? How might standpoint epistemologies and other progressive theories be transformed if we adopt

41 G. Anzaldúa, *now let us shift*, *ibid.*, p. 558.

Anzaldúa’s bold standpoint (on “tierra sangrada”) and her willingness to risk the anthropomorphic? In this era of the anthropocene, what might happen when feminist standpoint theorists and other progressive scholars endorse the shift envisioned by Anzaldúa; alchemise virology’s advances into a theory of radical, interspecial reciprocity and inclusion; and facilitate humanity’s *conocimiento*: an awareness that on a macro as well as microscopic level there is no such thing as separation, as isolation, as action and existence occurring in independence? Might this onto-epistemology facilitate a transformational, potentially healing process—for the planet, and for a humanity reunited with a lively, thriving, vibrant interconnectivity of entities?⁴²

In this era of the anthropocene, what might happen when feminist standpoint theorists and other progressive scholars endorse the shift envisioned by Anzaldúa; alchemise virology’s advances into a theory of radical, interspecial reciprocity and inclusion; and facilitate humanity’s *conocimiento*: an awareness that on a macro as well as microscopic level there is no such thing as separation, as isolation, as action and existence occurring in independence?

42 We would like to thank the anonymous reviewers for their comments on a previous version of this article.

AnaLouise Keating – a professor of women’s studies at Texas Woman’s University. Her work focuses on U.S. women of colors, transformational multiculturalism, and womanist spiritual activism. The author or editor of nine books, her most recent books are *Transformation Now! Towards a Post-Oppositional Politics of Change*, *Teaching Transformation: Transcultural Classroom Dialogues*, and *The Gloria Anzaldúa Reader*.

Kimberly C. Merenda – a doctoral student of women’s studies at Texas Woman’s University. Her current research interests include critical animal studies, speculative realism, critical class theory, the theory and practice of sustenance farming, and dystopian fiction. Her recent work has focused upon nonhuman animal ethics, post-anthropocentrism, and human-nonhuman hybridity.

Address:

Department of Women’s Studies
Texas Woman’s University
P.O. Box 425557
Denton, Texas 76204-5557
USA

e-mail: akeating@twu.edu

e-mail: kmerenda@twu.edu

Citation: AnaLouise Keating, Kimberly C. Merenda, *Decentring the Human? Towards a Post-Anthropocentric Standpoint Theory*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/03.Keating_Merenda.pdf (access day month year)

O autorkach: AnaLouise Keating – profesorka studiów kobiecych na Texas Woman’s University. Jej praca badawcza skupia się na amerykańskich kolorowych kobietach, transformacyjnej wielokulturowości oraz na kobiecym aktywizmie duchowym. Jest autorką oraz redaktorką dziewięciu książek, z których najnowsze to: *Transformation Now! Towards a Post-Oppositional Politics of Change*, *Teaching Transformation: Transcultural Classroom Dialogues*, oraz *The Gloria Anzaldúa Reader*.

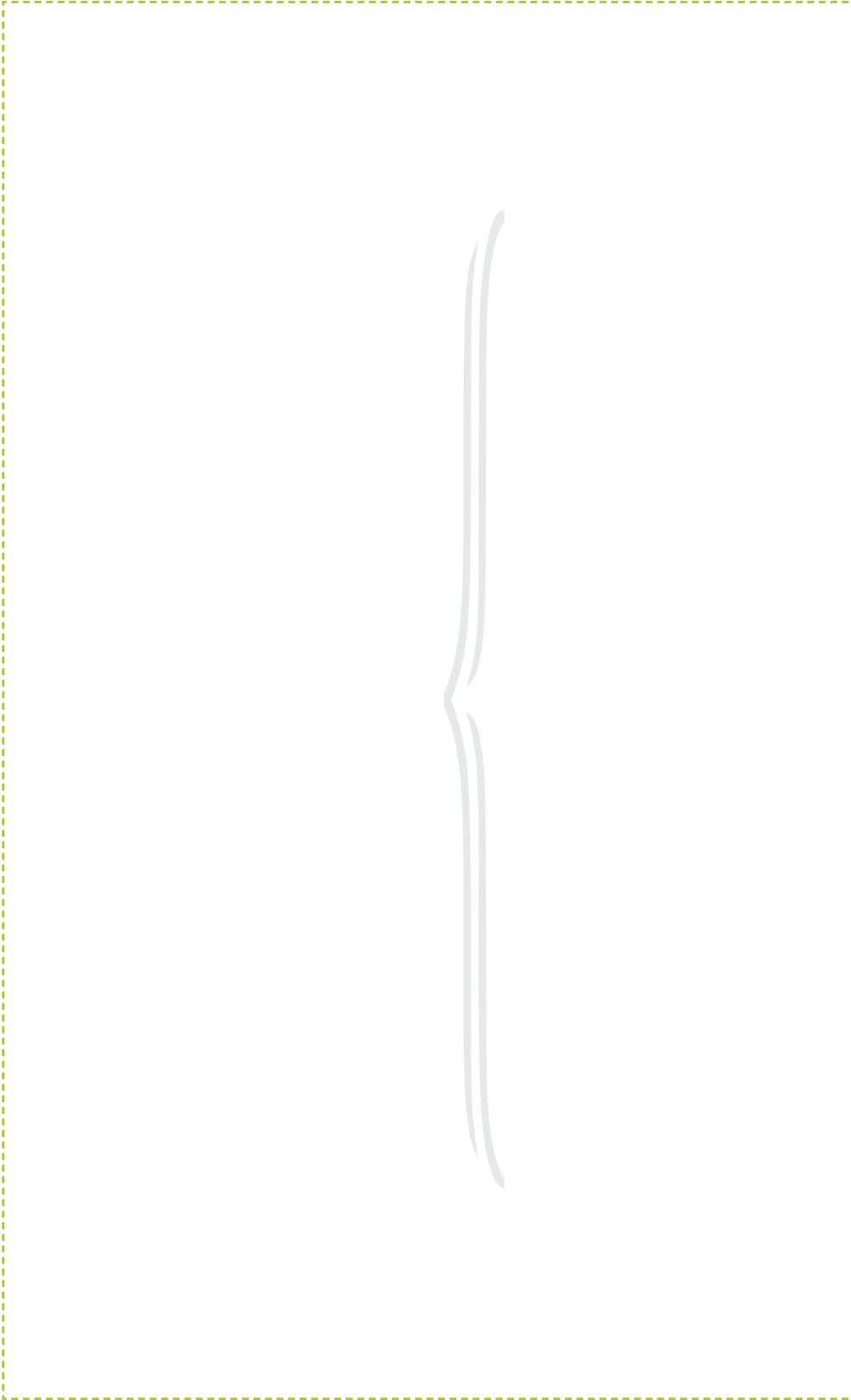
Kimberly C. Merenda – doktorantka studiów kobiecych na Texas Woman’s University. Jej obecne zainteresowania badawcze obejmują krytyczne badania nad zwierzętami, realizm spekulatywny, krytyczną teorię klas, teorię i praktykę samowystarczalnego rolnictwa oraz *dystopian fiction*. Jej najnowsze publikacje skupiają się na etyce nie-ludzkich zwierząt, postanthropocentryzmie oraz hybrydyczności tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Tytuł: *Decentralizacja człowieka? Ku postantropocentrycznej teorii punktu widzenia*

Abstrakt: Bazując na ostatnich postępkach w wirusologii oraz pracy queerowej feministki chicano Glorii Anzaldúa'y, w niniejszym artykule badamy możliwość przesunięcia z pozycji epistemologii antropocentrycznych (w tym feministycznych teorii punktu widzenia) w stronę szerszych, zdecentralizowanych sposobów produkcji wiedzy - takich, które ani nie byłyby skoncentrowane wyłącznie na człowieku, ani nie były w pełni postludzkie. Badamy to przejście w kilku etapach składających się na poszczególne części niniejszego artykułu: (1) krótki przegląd współczesnych krytyk antropocentryzmu oraz ograniczeń feministycznej teorii punktu widzenia głównego nurtu w kontekście przekroczenia antropocentryzmu; (2) analiza współczesnych opracowań z obszaru wirusologii, które prezentują obiecujące alternatywy wobec wąskiej antropocentrycznej definicji tego, co ludzkie; oraz (3) analiza podmiotowości *nepantlera* i onto-epistemologii Anzaldúa'y na gruncie jej teorii *conocimiento*. Dzieło Glorii Anzaldúa'y dostarcza nam unikalnej perspektywy dla powyższych rozważań, gdyż postantropocentryczny (i posthumanistyczny) wymiar myśli Anzaldúa'y nie został jeszcze w pełni zbadany, a jej epistemologię powszechnie kategoryzuje się jako etnicznie określoną feministyczną teorię punktu widzenia.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, feministyczna teoria punktu widzenia, Gloria Anzaldúa, postantropocentryzm, wirusologia

research
practices



MELISSA BURCHARD, AMY LANOU, LEAH MATHEWS,
KARIN PETERSON, ALICE WELDON

Co-writing, Co-knowing. Transforming Epistemologies

Our article offers a vision of how collaborative processes of knowledge-making in an interdisciplinary faculty writing group can transform professional lives of isolation into ones that flourish. Central to our co-creation of knowledge are the practice of storytelling in a critical self-reflective manner and the elements of commitment, connection and relationship. Together we have found that these elements provide basic strategies for managing the isolation that would otherwise be a significant force in our working lives.

Our commitment is epistemological and moral, as we commit to knowledge-making, but also to each other as individuals and as moral agents, to our values, and to bringing our values into our work. Learning about ourselves together can enhance our sense of identity and our ability to navigate limits and boundaries.

Through supportive, intentional and reflective collaboration, we re-vision knowledge-making as fundamentally social and relational, and theorizing as grounded in the specificity of narratives of shared, lived experience.

Keywords: Collaboration, Commitment, Knowledge-making, Storytelling, Transformation

Introduction

While many of us are brought to academia by a passion for our subject matter and a life of learning, the reality of living and working in the academy can be disconcerting and dispiriting, for all of us, as it has sometimes been for the authors. The result can leave a person feeling disconnected, isolated, marginalized and somehow “not enough”. One of us has described the graduate school experience with the words “the best thing you are going to get is a lack of negative reinforcement”. Sometimes the experience of being a faculty member is not much different. This sense of disconnection at times made us feel that our ability to theorize was insufficient, and that our ability to do our work, to know, was being hampered. We felt this in many ways: in feeling less competent than others, in feeling that we were not fitting into our professions as we should, or in suspecting that the topics and issues we felt were important to pursue did not garner the approval of our peers or were otherwise unacceptable.

Each of us has experienced feeling isolated and like a person swimming upstream; this has sometimes led to fearfulness, ambiguity, pain and (a sense of) failure – certainly calling into question our sense of competence in knowledge-making. This feeling of a “lack of fit” in a setting with discipline-specific paths/actions for “being a good teacher/scholar” or being successful might be likened to concerns with body image or body concept in a culture that has a set of ideals and pressures to urge us to achieve those ideals. In both cases, these “right paths” and “aesthetic ideals” constrict our picture of what is even possible and impose limitations on our beliefs (our knowing) and on us as whole persons. Sociologist Dorothy Smith articulates this issue in terms of experiencing “a contradiction in the relation of our discipline to our experience of the world”.¹

Most of us understand our work as academics through the given philosophies, assumptions and practices of our disciplines and graduate school training. Typically, we do not consciously reflect upon ways in which we conduct ourselves in our everyday work lives. The path of least resistance allows us to rely on the routines established by custom and bureaucracy, and to respond to our environment rather than actively and thoughtfully creating it. What we have found is that when taking

1 D. Smith, *Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology*, in: *Feminist Perspectives on Social Research*, ed. S. Nagy Hesse-Biber, M.L. Yaiser, Oxford 2004, p. 32.

the well-worn path results in isolation and disconnection, a different project or path is needed. Again in Smith's words, "transcending that contradiction means setting up a different kind of relation than that which we discover in the routine practice of our worlds".²

In this essay we explore our writing group's evolving sense of what our project of knowing might be (as individuals, as a group, and as it might be shared beyond ourselves). We suggest here that the *practice* and *process* of understanding ourselves and our institution(s) is worth articulating because it gives us important clues as to our way out of disconnection. Our epistemology, our project of knowing, is different from the traditional project(s) of knowing in the academy. It is conscious, collaborative, respectful, committed and reflective. It is also process rather than ideal driven; it is based on telling our stories, listening to each other and collectively sharing our knowledge and routes to knowing. Our project of co-knowing incorporates our experiences across our whole lives, not just our work as teacher/scholars. In addition, our project of knowing helps us to desire that knowledge-making be embedded in a commitment to each other as individuals and as moral agents, to our values (always under reexamination), and to bringing the results of our process of knowing into other places in our lives.

What We Do: Our Practice and its Practical and Philosophical Dimensions

Co-writing and co-knowing in the academy can take many forms. A growing body of literature shows the importance of personal relationships and interaction for the realization of creativity and knowledge production.³ In this section, we provide specifics about our writing group that illustrate how our mutual relationships and interaction contribute to our knowing, a knowing we share well beyond our writing group. Through our practice of storytelling, listening and giving feedback ("advising"), we live out our moral philosophy that commitment, community and the embrace of whole lives transforms knowing, working and living.

2 Ibid.

3 M.F. Belenky, B. McVicker Clinchy, N. Rule Goldberger, J. Mattuc Tarule, *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, New York 1987. See especially ch. 6. Also see *Feminist Epistemologies*, eds. L. Alcoff, E. Potter, New York 1993; P. Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York 1991; J. Trebilcot, *Ethics of Method: Greasing the Machine and Telling Stories*, in: *Feminist Ethics*, ed. C. Card, Kansas 1991.

Our epistemology, our project of knowing, is different from the traditional project(s) of knowing in the academy. It is conscious, collaborative, respectful, committed and reflective. It is also process rather than ideal driven; it is based on telling our stories, listening to each other and collectively sharing our knowledge and routes to knowing

Three of the five of us founded this scholarly writing group in 2000, immediately after each of the three received the doctoral degree. We wanted not only to achieve tenure and promotion at our institution but also to benefit our students, school and community through our passion and commitment, and to keep learning and creating. While we are not experts in group dynamics or interpersonal communication, our several years of refining this group process have led us to an understanding of how and why things have worked for us and, more importantly, why we are still committed to this group over ten years later. As we have lived out our values, we have learned through doing together at least one way of knowing and of sharing that knowing.

We built and rebuilt our group by identifying people with at least two characteristics in common: exploring and creating exciting and useful knowledge, and perhaps needing some support. Because as individuals and as a group we spend significant time getting to know, questioning, learning about and reflecting on each member's work, everyone's intellectual curiosity is engaged. Further, we think it important to include a diversity of scholarly styles and practices, thus widening the array of epistemologies.

The idea that each member needs some kind of support is, in some ways, obvious; if we did not need additional support, why would we be willing to invest so much time and energy and to make a long-term commitment to the group? A focus on need for support turns out to be group-serving as well as self-serving in that it inherently lays the necessary foundation for long-term commitment. Commitment and community are key words in the ways of knowing we have discovered and continue to develop together.

In terms of group makeup, we happen to include female-bodied persons only, but this was not intentional at the beginning. Although we have identified a feminist lens as a component of what makes work interesting to us, in principle that does not exclude male-bodied colleagues. Over time, however, in our own case we recognized what we perceived important benefits in maintaining an all-women group. What was and still is intentional is that no two members come from the same department (we are in philosophy, health and wellness, economics, sociology and Spanish), as that would limit the various epistemologies from which each of us learns and produces. Moreover, we often share stories of specific personnel issues, which is a practical reason for not doubling departmental representation. In terms of an optimal number of group members, we have found that four or five works well, because of how it maximizes a group dynamic and expands the ways of knowing and thus producing new knowledge.

All of us are very busy people, teaching six to eight courses per year, serving as good campus citizens who often are doing more than our share of committee work, and juggling the interplay between personal and professional lives. The only way we believe we can stay active as scholars, or knowledge-makers, is to *make* the time to be scholars, and we are helped to do that in a community setting.

The basic purpose of the group began as that of providing a space and time for each member to share her scholarly writing and ideas and to get feedback aimed at improving the work in both process and outcome. We devote group time to listening to the presenter's exploration and helping her narrow, expand, define and articulate the work. We have learned that sometimes the greatest contribution to generating knowledge is that of listening and giving feedback to our lists or plans and ideas for projects.

Over time, however, recognizing ourselves as whole persons and that our motivation for collaborative work is itself morally grounded, we have become much more than just a "scholarly writing" group.⁴ In addition to articles for conferences, journals and books, we also have helped each other write letters for tenure, promotion, sabbatical requests, recommendations, and reports for committees, programs and departments. In addition, we have developed templates for these standard pieces of professional writing, which we share with other campus colleagues, whether at their request or at our suggestion, along with our actual letters for use as models. We also encourage strategizing and planning, talking about teaching issues and specific assignments, and processing campus services and politics. Attention to teaching and campus issues surfaced naturally as we shared our lives as scholars in a particular place. We do have objectives and guidelines – even rules – but we also give ourselves permission to be flexible. As we live out this group experience we seem to have settled on one basic rule or expectation: to provide whatever support any one of us needs to the extent that each of us is able and willing to do so. Commitment to our group, therefore, both in terms of process and outcome, is of primary importance.

Related to this concept of commitment, and perhaps of even greater importance than the activities named above, however, is the way we have created a space within the academy where we can bring our whole lives,

4 This idea of collaborative work being morally motivated is articulated by David Wright and Susan Brajtman in the context of their work on relational knowing in interprofessional team nursing care. See *Relational and Embodied Knowing: Nursing Ethics within the Interprofessional Team*, "Nursing Ethics" 2011, no. 18(1), p. 20–30.

including our personal peaks and valleys. This characteristic of our group cannot be separated from the knowledge we co-create; indeed, our mutual commitment to each other as whole persons, with a professional as well as a personal life, is the moral value that undergirds all of what we do.

How do we practice such commitment? It is primarily through telling our stories, listening to others' stories, hearing responses and giving them. Because of the level of trust we have developed, each one of us can openly and as honestly as possible narrate what we have tried to do in a piece of writing, what we think we want to do but cannot quite articulate, why we cannot make a decision about what is a priority, why we believe we are qualified or not for a position, etc. Response to such fully engaged stories that often reveal deeper levels of consciousness (or subconsciousness) than usually accessed, almost invariably elicits a deeper kind of hearing, a discernment of what really matters to the teller, to the whole person she is. Our commitment to each other far outreaches acceptance or belief in the abstract knowledge each one provides; rather, it is a commitment to the whole person, based on the knowledge that whole lives require moral knowing, acting and sharing.⁵ We work frankly and with care; we ask and answer direct questions even when a response might be painful. A willingness to be criticized is not even enough; we expect each other to want sincerely both negative and positive feedback, because we believe that fertile grounds for growth and knowledge are often dark, dank and dreary. We negotiate. And we honor confidentiality: what is said or shared within the group stays in the group. In these ways, our knowledge-making practices involve a significant moral dimension.

Years ago, a member was on the verge of an emotional collapse that was sabotaging a manuscript she was preparing. In that case, the other group members refrained from posing questions, either personal or professional, but rather took over the session by discussing, chapter by chapter, the current draft, while the writer herself merely listened and took notes. This is a clear example of the kind of moral commitment

5 The concept of the whole person we are relying on draws from the literature on narrative theory, e.g., S. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton 2011; J. Herman, *Trauma and Recovery*, London 1992, 1997; and R. Culbertson, *Embodied Memory Transcendence and Telling: Recounting Trauma, Re-establishing the Self*, "New Literary History" 1995, no. 26.1, p. 169–195; and the literature on critical race theory, e.g., P. Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York 1991; and M. Lugones, *Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception*, "Hypatia" 1987, vol. 2, no. 2, p. 16.

[...] our mutual commitment to each other as whole persons, with a professional as well as a personal life, is the moral value that undergirds all of what we do

we have to each other, as it precludes the possibility of us walking away from each other rather than remaining present and supportive during emotional distress. But further, we made sure that the scholarly work continued, because this group member was working under a deadline. So we supported her not only in her personal difficulty, but also in the scholarly project that she herself was committed to.

The member who came to the group shortly after returning to academics following 10 years in the non-profit (and start-up business) world reacted with surprise and delight in her first session of receiving feedback in the group. Whereas her boss's editing had felt like negative criticism, what she experienced from the writing group was entirely different. She found it to be astute and critical, yes, but in a more global sense, accepting, understanding, encouraging and—above all—useful for further revising and developing.

More recently, during work on documents authored by the whole group, one member assertively proposed that instead of all five of us editing each section or paragraph, we should break into individuals or groups of two to tackle pieces of the work. Another member works by lists, projecting them on the screen or writing them on the blackboard so that her colleagues can suggest visual ways of prioritizing, grouping or even erasing certain points.

We agree with Wright and Brajtman that collaboration involves communicating in such a way that “the knowledge and skills of various team members synergistically influence” the achievement of the group's and members' goals.⁶ Because we bring such different experiences, expertise, and approaches to learning and ways of knowing to the group, we also contribute in different ways to critiquing and revising writing. Several of us quickly grasp the holistic purpose of a piece and contribute by suggesting rearrangement or deletion of sentences, whole paragraphs or sections, or by requesting further development of certain motifs. Others' contributions revolve around more detailed grammatical and lexical issues. At one time or another, all of us skillfully suggest connections with prior or current work by the same or different author, at times even suggesting useful sources.

A unique characteristic of our practice is our deliberate choice to maintain a playfulness in our work. It's not just that we have great senses of humor, but that we work to maintain an atmosphere that encourages play in the midst of our serious work. As María Lugones says in her article, playfulness is an attitude that turns our activity into play.⁷

6 D. Wright, S. Brajtman, *Relational and Embodied Knowing*, p. 21.

7 *Ibid.*, p. 16.

It's an attitude that emphasizes the excitement of discovery, and that encourages laughter rather than shame when we blunder. In playfulness, we employ gentle teasing right alongside direct critique, taking out the sting and replacing it with the assurance that we are all invested in the success of each member. Playfulness makes it easier to be wrong, to make mistakes, because we know we have the support of smart colleagues who will take our work seriously and have our interests at heart. In this attitude we can work openly, not worrying about competence or "getting it right", but being open to what knowledge we will come to. And playfulness can be feisty and irreverent, helping us remember that rules and norms are not sacred.

Playfulness makes it easier to be wrong, to make mistakes, because we know we have the support of smart colleagues who will take our work seriously and have our interests at heart. In this attitude we can work openly, not worrying about competence or "getting it right", but being open to what knowledge we will come to

Lugones' picture of playfulness includes a further aspect that we came to know on our own but also recognize in her description. She claims that playfulness is characterized by uncertainty, by "finding ambiguity and double edges a source of wisdom and delight".⁸ Although we have not always been able to see uncertainty as a source of delight, we do realize that it is a rich field of possibility, a field in which, if we can learn to just be there, we may find important insight. For example, one of us has mined the chaos and ambiguity of personal trauma to articulate challenges to claims in traditional moral theory. The ability to wait and simply experience uncertainty rather than attempting to resolve it just to end its discomfort provides opportunities to discover new paths to knowing. We have termed this a "productive ambivalence", and it seems clear that the ability to know through this ambivalence is strongly fostered by the stable ground of connection and commitment our group creates. It helps us avoid the kind of certainty that actually limits knowing by closing off questions with irrefutable answers.

We are not the first scholar-professors to recognize the need to form a group such as ours or to act on that recognition. But, like so many others, we found early on that we simply had to create our own supportive structures to thrive in the academy – structures to help create knowledge in a different way. We do not like the ways the traditional stories of the academy limit us. Further, we understand now that through collaborative work our stories shift and our picture of what is "true" changes. This picture is often ambivalent and not necessarily "correct". We discovered that for us significant knowledge-making in the academy depends a great deal on our coming and being together. Based on how our lives, professional and personal, have been transformed through our co-writing and co-knowing, we eagerly share our stories with others wanting to get off the traditional path of solitary knowledge-making.

8 Ibid., p. 17.

How our Practice Affects the Epistemology of Our Work/ Co-Knowing Epistemology

From separation to engagement

Work in feminist epistemology over the last several decades has opened new pictures of the world we live in, made rich with women's lived experiences. In fact, a grounding in lived experience is one of the things these theories have in common, along with attention to epistemological aspects of relationship and connection.⁹ Yet another aspect that many such theories share is an emphasis on the notion of narrative, or storytelling, as a form of theorizing more congenial to many women's thinking. In particular, the early work of Belenky, Clinchy, Goldberger and Tarule, in their volume *Women's Ways of Knowing*, theorizes knowing in ways that our group unconsciously modeled in our own development as knowers.¹⁰ Here we tell a short story of our own knowing.

The first of us who put our working/writing group together were relatively fresh out of graduate school, and consequently were still heavily influenced by the training we had received in the traditions of the academy, even though we all felt some need to resist those traditions. One of us had the good fortune of access to a graduate program in feminist theory, and thus had a more conscious and deliberate agenda regarding the desire to reject academic traditions.

At this initial point in our group's history, we could easily be described, in Belenky et al.'s terms, as separate knowers: that is, as persons trained to work at knowing as a project that is designed and intended to produce truth through a particular method. This method, of course, is the one preferred by the academy, at least in Anglo-American universities. According to this method, truth is a matter of objective fact, and it is the goal of all knowing. Truth is the sign of knowing: it is the indicator that knowing is what has been achieved, as opposed to "mere" believing or, worse yet, opinion. Knowing, under this model, works by separation of self from the object to be known and is articulated in visual metaphors. To know is to see, and in order to see, there must be a distance (a separation) between the knower and the known. What is to be known, then, cannot be a part of the knower, but must be (at least conceptually) distinct.¹¹

9 *Feminist Epistemologies.*

10 M.F. Belenky, B. McVicker Clinchy, N. Rule Goldberger, J. Mattuck Tarule, *Women's Ways of Knowing.* See especially ch. 6.

11 This raises interesting questions about the possibilities of self-knowledge.

To know, according to this model, the knower uses a methodological doubt, in the way Descartes did, to subject all possible objects of knowledge to strict epistemological evaluation. Such knowing assumes that each possible thing, each possible point of knowledge, must be challenged and inspected rigorously and in accord with some set of objective criteria, in order that its reality be proven beyond that initial procedural doubting. In this model, the claim for authority of knowledge rests on reason, and reason is justified through argumentation, itself expected to be an impersonal relating of evidence according to standards believed to be universal.

In the language of the sciences, this model of knowing is sometimes described as “positivistic”, having “an emphasis on detachment, impartiality, objectivity, prediction and control”. It is a model which “presumes detachment from context and denies the inseparability of the knower from the known”. Wright and Brajtman describe this model of natural science philosophy as maintaining a “paradigm of control, privileging detached observation and rational explanation”.¹²

As new products of this model of knowing, we ourselves were highly trained in argumentation, in the use of impersonal reason to “prove” or at least justify our theories and knowledge claims. But we felt uneasy, because working by this model, knowing in this way, produced internal dissonance. We *felt* like separate knowers, and although we experienced this as a success of a certain kind, in that it enabled us to join the academy as professionals, we also experienced this knowing as somehow wrong, or at least inadequate.

Although we weren’t aware of it at the time, our group exemplified the kind of knowing that Belenky et al. described as separate, the knowing that is the model of the English-speaking academy, and we both used and resisted it at the same time. What we see now is that the group itself enabled our transformation as knowers, and as we became knowers in a different way, we became ourselves more fully.

The distinction offered by Belenky et al. that makes most sense to us is the distinction between knowledge, which is conceived of as a matter of fact, and understanding, which is seen as a matter of engagement, intimacy and relation. Our writing group began with the intention of enabling us as new faculty to gain the approval of our peers and thus

If there must be distance between knower and known, then how, and what, can I know about myself? Very little, presumably, in this model of knowledge, because that self-knowledge cannot be objective and thus doesn’t count as true knowledge. This problem in itself made us very uneasy.

12 D. Wright, S. Brajtman, *Relational and Embodied Knowing*, p. 22.

secure our positions. And we succeeded. Along the way, we realized that we were learning to know some other things.

Because we responded relationally to each other as persons rather than simply as academics, we were able to shift our interactions to a fuller level. As we have indicated earlier, we took each other seriously as full persons with a full range of life projects and needs, and we made deliberate choices not to exclude any range of concerns from our group discussions and processing. This deepening of our relationships deepened the possibilities for the knowing work, the epistemology, in which we engaged. We see ourselves in the descriptions of connected knowers that Belenky et al. offered: as engaged in a process directed at making meaning rather than producing truth, as deeply involved with the objects/subject matter of our studies rather than impersonal, as oriented toward discovery, sharing and support rather than toward judgment of arguments, as desiring inclusion and acceptance rather than control.

This is the model of knowing that Belenky et al. call connected or relational, and it is a knowing that emphasizes a very different process from that of the traditional model of separateness and objectivity. In the model of connectedness, knowing as understanding is grounded in the lived experience of inescapable relatedness and in the further experience of that relatedness as something to be recognized and celebrated rather than shunned. Connected knowers see their knowing as part of the social construction of self and world, recognizing that the process they use brings them together with the thing they would know, and that consequently both they and the known are to some (however small) extent changed by the relation that such knowing constitutes.

What is important to consider here is that the phenomenon of knowing, in this model, exhibits a number of features whose implications have tremendous potential for the world. We turn now to a discussion of some of these features that, although previously noted in the literature,¹³ are worth revisiting. In doing so, we also name some of these features in our own experience of collective knowing, and offer some observations of our own that have grown out of this work.

Engagement, trust and agency

A connected model of knowing is an engaged model, but there are many different kinds of engagement, some of which will be preferable

13 For engagement see S.L. Hoagland, *Lesbian Ethics: Toward New Value*, Palo Alto 1988; for trust see A. Baier, *Trust and Anti-trust*, "Ethics" 1986, vol. 96, no. 2, p. 231–260 and for agency see D. Tietjen Meyers, *Feminists Rethink the Self*, Boulder 1997.

over others. We will argue here that the preferred type of engagement for knowing is intimacy characterized by trust. This kind of intimacy is reflected in the embracing of fundamental values such as helping others and a commitment to holistic caring.¹⁴ To engage this way, it is crucial to recognize that knowing implies and requires both purpose and values. As Donna Haraway puts it, “some differences are playful; some are poles of world historical systems of domination. Epistemology is about knowing the difference”.¹⁵

Many feminists and critical race theorists have argued in support of the claim that knowledge is value laden rather than value neutral.¹⁶ They argue that the supposedly objective and universal viewpoints of traditional epistemologies, the “view from nowhere”,¹⁷ merely obscure the specific set of investments, of values, that are in fact present in them and in the knowledge constructed from them. That is, where Hobbes,¹⁸ for example, claims to be elucidating universal human nature in his description of the “state of nature”, he is actually describing a world populated by upper-class white English, or possibly more broadly, European men. He is describing a world populated by lots of himself, but because he has neglected to consider the possibility of any other viewpoint, he has assumed there is no need to do so. From a feminist standpoint, one obvious question to ask of Hobbes’ state of nature is not “what form of government could bring order out of this violent chaos” (which is the question of social contract theory), but “why doesn’t Hobbes notice that even in the state of nature all people must have relationships of caretaking, at least when they are young?”.

The upshot of this strain of feminist criticism is the claim that a more careful attention to the lived experience of more persons shows us that our perspectives, and thus our theories, do actually contain and express the values that we hold. Hobbes was monarchist and was obviously articulating a position in support of monarchy (or something very close

14 D. Wright, S. Brajtman, *Relational and Embodied Knowing*, p. 22.

15 D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, in: *Feminism/Postmodernism*, ed. L.J. Nicholson, London 1990, p. 202–203.

16 See, for example, H. Longino, *Science as Social Knowledge*, Princeton, NJ 1990; N. Scheman, *Who Wants to Know? The Epistemological Value of Values*, in: *(En)Gendering Knowledge: Feminists in Academe*, eds. J. Hartman, E. Messer-Davidow, Knoxville, TN 1991; *Feminist Epistemologies*; P. Hill Collins, *Black Feminist Thought*.

17 T. Nagel, *The View from Nowhere*, New York 1989.

18 T. Hobbes, *Leviathan*, Part 1, Ch. xiii and xiv, New York 1996 [1651].

to it). His theory is clearly informed by this value; it is equally clearly informed by his ignorance of the lived experience of persons of any class, gender or race he did not share. He does not recognize, for example, that he himself could not have grown to the condition and values he held without the support and relation given him by his caretaker(s).

Feminist theorists, including epistemologists, tend to agree that knowing is a process undertaken by persons and, as such, is infused to greater or lesser degrees, with the values held by those persons. In general, although not consistently or perfectly, feminists intend to and do acknowledge the influence of those values on their theorizing. That is, having accepted certain premises, such as Hill Collins' assertion that "assessments of an individual's knowledge claims simultaneously evaluate an individual's character, values and ethics"¹⁹, feminists believe that it is part of our responsibility to knowing and to each other to deliberately reflect on our lived experience in order to be clear about what our values are, and where they are embodied in our knowing. In our writing group, we have come to value narrative or storytelling as a method of knowing superior to argumentation; as Wright and Brajtman put it, "it is through narrative that we make sense of experience, create community, give coherence to life events, and imagine the future. Through narrative, we become human".²⁰ Consequently our theorizing now often contains narrative, or stories, along with a brief statement explaining our valuing this type of knowing.

In addition, two of us have expanded our scientific methodology to include the use of storytelling or narrative as a legitimate method of discovery. For example, in an effort to understand the value of farmland in western North Carolina, our economist used interviews and focus groups to complement the use of standard quantitative techniques that by themselves are insufficient. When participants were asked to identify a place on Google Earth, they then told about why this place was important to them. This importantly integrates the story-telling into traditional scientific methodology.²¹

Recognition of the centrality of value in knowing is crucial for connected knowing because it is difficult to form intimacy, and thus the understanding that intimacy enables, without knowing the values of

19 See P. Hill Collins, *Black Feminist Thought*, p. 218.

20 D. Wright, S. Brajtman, *Relational and Embodied Knowing*, p. 23.

21 L. Greden Mathews, A. Rex, *Incorporating Scenic Quality and Cultural Heritage into Farmland Valuation: Results from an Enhance LESA Model*, "Journal of Conservation Planning" 2011, vol. 7, p. 39–59. For stories see: www2.unca.edu/farmlandvalues/

the ones with whom we wish to be intimate. Similarly, it will be much harder to participate in knowledge-making with persons whose values one does not know. In particular, persons in such a situation are very likely to come to a point at which they will find that they disagree in some matter of value in a way that wrecks or undermines the knowing they are attempting.

Recognizing the values involved in any particular instance of knowing gives rise to a further concern for the possibilities of connected knowing: purposiveness. In her article “Ethics of Method: Greasing the Machine and Telling Stories”, Joyce Trebilcot relates a story expressing her dismay at realizing that some, perhaps many, of her fellow graduate students in philosophy felt no particular or personal motivation or purpose in studying philosophy, or a specific topic in philosophy.²² How could she possibly understand others, she asked, if they had no expressed purpose in their pursuit of knowledge?

This point has been made by many others, including Naomi Scheman in her article “Who Wants to Know? The Epistemological Value of Values”. We summarize part of her argument by saying that purposes in any exercise of knowing indicate all of the following: who we are, what we value, and whether and by whom we can or should be trusted.

Although we recognize different purposes for different exercises in knowing (e.g., classes, specific papers, research projects, etc.), in our group we also see ourselves as having a number of more general, and perhaps more profound purposes. For example, one purpose we have is to contribute our voices to the construction of knowledge both specifically and broadly, and thereby contribute to the construction of a world that we could more fully embrace. We see this also as connected to notions of both activism and obligation, such that at the moment one of us became chair of her department, she worked to improve working conditions for her specific corner of the campus community. Another is currently chair of the faculty senate, in which position she works toward the welfare of the university more broadly. These represent instances of knowing in many ways: both positions require the seeking and synthesis of many kinds of information as well as a great effort at developing intimacy with a variety of colleagues, in order to know, but also to be able to put the knowledge to practical purposes.

Of course, the very fact that our description of connected knowing includes that it is directed at meaning rather than truth displays another

22 J. Trebilcot, *Ethics of Method: Greasing the Machine and Telling Stories*, in: *Feminist Ethics*, ed. C. Card, Kansas 1991.

of our purposes in knowing (as well as our values – we value meaning more than truth). Here we can show how connected knowing both reveals and is required by our purposes. Meaning is itself socially created, and consequently requires engagement with others. An individual person cannot make meaning by herself, because if she is truly alone, she will not have access to the tools of meaning-making: language, self-consciousness, interaction with others. Because meaning is social, it can be constructed only through engagement, and presumably such meaning will be improved through as broad an engagement as possible; i.e., through inclusion. As Barbara Thayer-Bacon puts it, “others shape our views, [and] others also help us become aware of how views differ... we are able to gain more critical leverage the more we experience and expose ourselves to others’ standpoints”.²³ Further, we recognize that to the extent possible, “exposing ourselves” in this way requires effort on our part to learn more about differences expressed in those standpoints. We agree with Sandra Harding in her assessment of Patricia Hill Collins’ important claim that “genuine dialogue across differences” is necessary for knowledge making, and for “the development of less partial and distorted belief by any knowledge community”.²⁴

Equally important, however, is the goal we have of enabling agency. Believing that *knowing is powerful* (not the same as “knowledge is power”), and being teachers and mentors, we all share the value and purpose that if we have gained understanding that is useful in aiding others either directly or indirectly, or in increasing the possibilities for flourishing, for ourselves and/or others, then we have an obligation to use that understanding to do so. Joey Sprague talks about this kind of obligation on the part of (feminist) researchers in social science fields. She argues that “the interests of critical researchers in valid knowledge coincide with their values for social justice”, and that researchers could see their roles in the production of knowledge as enabling the voices and knowledge making of those they study. Researchers could, for example, see themselves as working to “make cross-cultural understanding, true democracy, or social justice possible” by helping those they study, often the disadvantaged, recognize ways in which the “problems and irrationalities in their lives are understandable” when they are connected with the interests and power imbalances of the dominant class.²⁵

23 B. Thayer-Bacon, *A Pragmatist and Feminist Relational (E)piSTEMology*, “European Journal of Pragmatism and American Philosophy” 2010, no. II(1), p. 9.

24 S. Harding, *Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?*, in: *Feminist Perspectives on Social Research*, p. 54.

25 J. Sprague, *Feminist Methodologies for Critical Research: Bridging Differences*, New York 2005, p. 80.

Equally important, however, is the goal we have of enabling agency. Believing that *knowing is powerful* (not the same as “knowledge is power”), and being teachers and mentors, we all share the value and purpose that if we have gained understanding that is useful in aiding others either directly or indirectly, or in increasing the possibilities for flourishing, for ourselves and/or others, then we have an obligation to use that understanding to do so

We try to contribute to flourishing and agency in our own institution. For example, we have given several presentations for our institution's Center for Teaching and Learning, which is dedicated to professional development. On such occasions we present our group model to new and junior faculty to encourage them to consider similar ways of achieving their own professional goals. Also, we have all served as individual mentors to new and junior faculty, both informally and through our institution's mentoring program. We have all engaged in other collaborative projects with others in our institution or elsewhere, and several of our members have been founding participants in an interdisciplinary teaching and scholarship project called the "Food Cluster". In this extensive project colleagues from a variety of disciplines have worked together to create a cluster of related courses that share research and learning projects over the course of a semester. Further, out of this work they have developed conference papers and published work in which they have been able to include students. All these are projects of shared learning and shared knowing, and they are valuable to professionals and students alike.

This purpose obviously exhibits our values, our moral commitment: we see ourselves as committed to the flourishing of the group, each member of the group and the group as a whole, but also to the flourishing of others we can reach, such as through publishing or teaching, or with whom we interact more directly. Of course we do not claim that we can make the world perfect for everyone. What we intend, and work toward, is enabling ourselves, and then others, to feel themselves capable of making a difference and/or of making meaning in their own lives.

We believe this is accomplished by the establishment of the kind of engagement that creates and fosters trust. We experience ourselves as having heightened our own agency as individuals partly because we engage in a kind of knowing that is founded on trust, on the kind of intimate understanding that comes when we believe we can rely on the avowed values and purposes of our partners in engagement. Further, our experience as teachers tells us that this is when our students also begin to know differently—to understand with us—when they come to trust that we will stand by our avowed values and purposes, our claims about wanting to support their agency. In our experience, it is at this moment that they come to see themselves as agents engaged with us in a project of knowing. And in this kind of knowing, being an engaged agent entails being transformed, being changed, becoming. It is here that we see most clearly how knowledge is dynamic, active, a process rather than a thing to be achieved. It is also here that we see agency as engagement – the ability to do, to effect, to change/transform self as well as others.

Continually becoming knowers

There are many ways to conceptualize the dynamic qualities of engaged knowing. One is expressed poignantly in the work of Susan Griffin, where she articulates the process of traditional epistemology as needing to “pin down” its objects.²⁶ Using the work of naturalist John Audubon as an example, she explains that visual, distancing knowing needs also to make things hold still in order to be known, just as Audubon kills his specimens and literally pins them on boards to study, draw and know them. This kind of knowing, because it requires that its objects be as separate as its knowers, causes dynamic knowing to be difficult. Such epistemologies see their objects as inert and passive, and thus have difficulty understanding those objects in terms of their ongoing, dynamic being.²⁷

Engaged knowing recognizes the dynamic character of the world and works within that frame rather than attempting to “fix” it. It’s easy to see why this model is unsatisfactory on the terms of traditional epistemology; for example, if knowing changes the knower as well as the known, then the knower is not in full control of either her/himself or the object of knowledge. This model means that the most we can say about our knowing is “this is what it looks like at the moment”, not “this is what *is*”. And if the object of knowledge is changing, then our knowing it is never finished, never complete, never fully true in that traditional sense. In fact, knowing in this model begins to look like traditional “women’s work”: the caretaking that is ongoing, the cleaning that is finished only to provide a clean surface for the muddy footprints that are left on it moments later.²⁸ But if in fact this is what the world is like in lived experience, then this kind of knowing is what we need, a knowing that can see the clean floor as it is in this moment, *understanding* that this is not the entirety of its “nature” or its story.

Engaged knowing is transformative, then, in that it recognizes the transforming—changing—character of the world, but even more in that it enables agency. But here again is the importance of purpose and value, because we must be aware of our values and sure of our purposes in order to affect the world responsibly. Perhaps surprisingly, then, in the engaged model of knowing, knowing is powerful in the sense that it does change things. Perhaps most obviously, gaining knowledge changes

26 S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, San Francisco 2000.

27 N. Scheman, *Who Wants to Know? The Epistemological Value of Values*, p. 181.

28 S. Strasser, *Never Done: A History of American Housework*, New York 1982.

our “interpretive position”.²⁹ Babbitt says that knowing is not merely a matter of obtaining the right or full propositional knowledge but rather of reconstituting one’s self or situation such that one’s position is unsettled and then reset.³⁰ If our values and purposes are not clear, we may slip into a knowing that controls rather than enables. In this sense we see the importance of both commitment and community: it is our commitment to specific values and purposes that keeps us from pursuing and using knowing wrongly, and it is our community of engaged knowers and our mutual commitment that help us see when that might happen and correct for it.

Further, it seems clear that commitment is itself a transformative engagement, as it literally means that we dedicate ourselves to a particular path in our own becoming. In a community of engaged knowers, then, we commit to each other and to the transformative possibilities inherent in opening ourselves to the interconnection that knowing requires. But since these are possibilities only, and not certainties, we must recognize that our knowing will proceed further, and at a more profound level, when we can trust.

Although we cannot—and would not wish to—claim to be finished with this knowing work, we can offer a summation at this point: (truly) to know simply means to be transformed. That is, connected knowing is transformative knowing, in that it is the kind of knowing that we *allow* to touch us, to change us, to transform us. It is knowing that accepts, and consequently incorporates the known into the knower to some extent, and vice versa. Or, in the words of Scheman, “all knowledge is constructed, and the knower is an intimate part of the known”.³¹ It is the intimacy of understanding that transforms, in the same way that a relationship transforms us, makes us more than what we were (albeit sometimes in a negative way, too). To know intimately is to mix one’s self with the known, to become at least slightly different because of what one is allowing in. And the key here probably is in being able to trust, which can be enabled only by moral commitment (you can’t trust others if you think they might arbitrarily wrong you). Knowing that is grounded in trust is probably the most transformative that knowing can be. Further, transformative knowing turns out to be “stronger”, more “powerful”, because to transform the self and the known is to have a significant effect on/in the world. So where traditional epistemologies are

29 S.E. Babbitt, *Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experience in Rational Deliberation*, in: *Feminist Epistemologies*, p. 256.

30 Ibid., p. 18.

31 Ibid., p. 137.

aimed at, and may achieve, *control* over the known, they cannot *effect change* in the objects/subjects of knowing, and so do not really accomplish what they probably intend. Because engaged knowing is not interested in control, but relies on commitment and community to sustain its agents/agency, it can function in the uncertainty and indeterminacy of the world to enable change it does not control (not fully, anyway).

Passing it on, and still becoming

Our group has learned to know in an engaged way, and we have experienced this as a happy transformation. We have experienced it as truly agency enhancing in so many ways. It enables us to truly bring everything to the project of knowing; every piece of thinking, intuition, experience, whatever, can be placed in front of other knowers when we trust that they have our best interests at heart, that they care. It enables us to fully accept what others have to offer, and to be open to the changes that they suggest (both for our knowing and for us as persons). It enables us to focus on what we can learn and how it can be useful, rather than on how we look, although this is also admittedly enabled by the privilege of tenure as well. Similarly, it enables us (more easily) to remain misfits: to continue working in “marginal” issues and to maintain our investments in those issues. On the other hand, it helps us recognize our privilege and recognize where/when that privilege is showing in our work, and to recognize our obligation to use that privilege when we can to support others less privileged, and to work toward the dismantling of the structural imbalances of power at work in the world. It enables us to sit in the ambiguity that is rich with potential knowing rather than being pushed by that discomfort to reach for (false) certainty.

Further, engaged knowing enables a spirit of play. Recognizing the incompleteness of our knowing reminds us not to take ourselves too seriously. Engaged knowing makes it easy to feel joy in the work and successes of others, perhaps especially those in our community of knowers. Play is itself a form of engagement, in this case one that says “I know what I’m saying is hardly an ultimate truth, but hey—go with me a little on this and let’s just see what happens!”.

Conclusion

A community of knowers is built more out of what we do than of what we are. It’s what we do, the interactions we choose, that forge connec-

tions between and among us.³² It's what we commit to that shows our values, and lets others see whether they want to be in community with us or not. It's our loyalties that define our purposes and our communities, and consequently the paths of our knowing, our becoming. And if making meaning is the goal of our knowing, then perhaps we can say that we are knowing well when we are engaged in the kind of knowing work that enables us to contribute to bettering the conditions and supporting the agency of those to whom we know ourselves connected.

Our group has learned these lessons of knowing over time, and we surprise ourselves with the ways in which we evolve as we look back on our time together and see that evolution. The recognition of that evolution has shown us that we have found a way out of disconnectedness; while it does not mean that our work lives are somehow "perfect", it does mean that we have a different perspective on what our purpose is. While on the surface, we may have fulfilled the normative expectations of what good academics do (our resumes are just fine), our careers mean something deeper and more personal to us. These deeper meanings say to us that continuing to produce knowledge that we understand as useful and based on good judgment and practice is important, even and perhaps especially when it is seen as marginal or against the grain. We also have come to place an even greater value on the notion that knowledge is not owned by any individual. It is a process, and as we all look at our teaching or our writing we see how it is inflected and influenced by conversations with others—in and outside our writing group. This speaks to the humility we see as appropriate to knowledge-making, and to the great power of collective knowing.

32 Ibid., p. 185.

Melissa Burchard – Associate Professor of Philosophy at UNC Asheville, is a white, middle-class, middle-aged cis-gendered queer woman who teaches ethics, feminist theory, and critical race theory, among other things. Currently her research interests are focused in issues of identity, sex and sexual abuse/violence, and contemporary trauma theory.

Amy Joy Lanou – Associate Professor of Health and Wellness at UNC Asheville. Her doctoral degree is in human nutrition and she teaches courses in health communication, health and sexuality, nutrition science and food politics and nutrition policy. Lanou co-authored, *Building Bone Vitality* (McGraw-Hill 2009) and studies the relationship between dietary patterns and health promotion.

Leah Greden Mathews – Professor of Economics at UNC Asheville. Her research focuses on the intangibles, putting prices on those things that we can't buy in stores such as scenic quality and cultural heritage. She is currently studying how these intangibles influence local food purchases and how social capital is accumulated in local food systems. She regularly teaches courses in the economics of land, food, natural resources and waste.

Karin Peterson – Professor of Sociology and Chair of the Department of Sociology and Anthropology at UNC Asheville. She teaches courses in social theory, gender, feminist theory, and sociology of culture. Her current research focuses on issues of women's agency vis-à-vis their health.

Alice Weldon – Professor of Spanish, teaches all undergraduate levels of language, literature and linguistics courses. Her research areas include narrative by Latin American women writers with emphasis on human rights, and she has published two novels she translated to English. Weldon also works with and in Women, Gender and Sexuality Studies.

Address:

One University Heights, Asheville,
NC 28804, USA

Melissa Burchard: mburchar@unca.edu,

Karin Peterson: kpeterso@unca.edu,

Alice Weldon: aweldon@unca.edu,

Leah Mathews: lmathews@unca.edu,

Amy Lanou: alanou@unca.edu

Citation: Melissa Burchard, Amy Lanou, Leah Mathews, Karin Peterson, Alice Weldon, *Co-writing, Co-knowing. Transforming Epistemologies*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/04.Burchard_Lanou_et_al.pdf (access day month year)

O autorach: Melissa Burchard – doktorka filozofii na Uniwersytecie Karoliny Północnej w Asheville. Jest białą kobietą o identyfikacji queerowej i ekspresji cisgenderowej, w średnim wieku z klasy średniej. Prowadzi wykłady, m.in. z zakresu etyki, teorii feministycznej, krytycznej teorii rasy. Obecnie jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół kwestii tożsamości, przemocy związanej z seksualnością i płcią oraz współczesnej teorii traumy.

Amy Joy Lanou – doktorka w dziedzinie zdrowia oraz dobrobytu na Uniwersytecie Karoliny Północnej w Asheville. Napisała doktorat z zakresu żywienia człowieka, aktualnie wykłada na tematy związane z komunikacją zdrowotną, zdrowiem i seksualnością oraz polityką żywieniową. Jest współautorką książki *Building Bone Vitality* (McGraw-Hill 2009) i bada relacje między wzorcami żywieniowymi oraz promocją zdrowia.

Leah Greden Mathews – profesorka ekonomii na Uniwersytecie Karoliny Północnej w Asheville. Jej badania koncentrują się na wartościach niematerialnych oraz zagadnieniu wyceniania rzeczy, których nie można kupić w sklepach, takich jak, jakość przestrzenna oraz dziedzictwo kulturowe. Obecnie zajmuje się badaniem tego, jak owe wartości niematerialne wpływają na lokalne wybory zakupowe żywności oraz tego, jak kapitał społeczny jest gromadzony w lokalnych systemach żywnościowych. Regularnie prowadzi zajęcia z zakresu ekonomii ziemi, żywności, zasobów naturalnych i odpadów.

Karin Peterson – profesorka socjologii oraz dyrektorka Wydziału Socjologii i Antropologii na Uniwersytecie Karoliny Północnej w Asheville. Prowadzi wykłady z zakresu teorii społecznej, płci kulturowej, teorii feministycznej oraz socjologii kultury. Jej obecne badania koncentrują się na kwestii podmiotowości kobiet w kontekście ich zdrowia.

Alice Weldon – profesorka filologii hiszpańskiej, naucza wszystkie roczniki studiów licencjackich języka, literatury oraz językoznawstwa. W swoich badaniach skupia się na narracjach pisarek z Ameryki Łacińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień praw człowieka. Opublikowała dwie powieści, które zostały przetłumaczone na język angielski. Współpracuje również z „Women, Gender and Sexuality Studies”.

Tytuł: *Współ-pisanie, współ-poznanie. Transformujące epistemologie*

Abstrakt: Nasz artykuł prezentuje wizję tego, jak procesy tworzenia wiedzy oparte na współpracy w ramach interdyscyplinarnej grupy piszących przedstawicielek kadry akademickiej mogą przekształcić życie zawodowe spędzane w izolacji w rozkwitające życie. W naszym współtworzeniu wiedzy kluczowe znaczenie posiadają zarówno

praktyka krytycznie reflektującego nad sobą snucia opowieści oraz elementy zaangażowania, powiązania i bliskich stosunków. Zauważyliśmy wspólnie, że elementy te zapewniają podstawowe strategie pozwalające na radzenie sobie z izolacją, która w innym wypadku stanowiłaby istotną siłę w naszym życiu zawodowym. Nasze zaangażowanie jest zarówno epistemologiczne, jak i etyczne, ponieważ zaangażowałyśmy się w wytwarzanie wiedzy, ale jednocześnie każda z nas jako jednostka i podmiot etyczny, zaangażowała się w nasze wartości, oraz w to by wcielić je w życie. Wspólnie ucząc się o nas samych, wzmocniłyśmy nasze poczucie tożsamości oraz naszą zdolność do nawigowania w obrębie naszych ograniczeń i granic. Poprzez wspierającą, intencjonalną i refleksyjną współpracę poddałyśmy rewizji proces tworzenia wiedzy jako coś w sposób fundamentalny społecznego i relacyjnego oraz steoretyzowałyśmy go jako coś ugruntowanego w specyficzności narracji współdzielonego przeżytego doświadczenia.

Słowa kluczowe: storytelling/opowiadanie historii, transformacja, współpraca, wytwarzanie wiedzy, zobowiązanie/zaangażowanie



WENDA K. BAUCHSPIES, DEBORAH BLIZZARD

Stability of Shifting Ground. Feminist Ethnography and Practice

In this article the two authors problematize the moment of stabilization in doing fieldwork and writing ethnography from a feminist perspective. The paper begins with an introduction to the question: How do feminist science studies scholars reconcile a normative need to stabilize our research site to create knowledge within the shifting ground of “truth claims” that feminist practices acknowledge and document? The heart of the paper reflects on our experiences as feminist theorists, teachers, and ethnographers with vignettes from studies of high-risk pregnancies in the industrialized world, specifically the United States, and gender and everyday technologies in West Africa. Our goal is to theorize this instability in order to highlight the limits and benefits of working with consciousness and reflectivity in social contexts while challenging and enriching the vibrancy of our feminist theory and practice.

Keywords: ethnography, fieldwork, engagement, feminist practice, reflectivity

Introduction and Question

With the rise of interdisciplinary analyses within the social sciences there is in an ever-growing and debated quandary about the validity, reliability and engagement of ethnographic data. Over fifty years ago Laura Nader¹ (1969) raised this same question about doing engaged and unbiased fieldwork. Her analysis is still unresolved by feminist ethnographers. As feminist ethnographers and science and technology studies (STS) scholars, we, the two co-authors², are asking a variation of this question. Our work, writing, and teaching occurs at the intersection of feminist practice, theories of science as a social institution, and the social construction of knowledge. These three angles shape our epistemology and social practices and ensure that questions about engaged and unbiased fieldwork remain at the heart of our work.

Within the discipline of STS, scientific objectivity has become understood as sociocultural truth claims modeled and built upon foundations of consensus. Scientific practice is value laden and its outcomes are the expression of its socially situated economics, politics, and relationships.³ There are various forms of science objectivity, from strong objectivity to weak objectivity,⁴ or to standpoint theory, that challenges objectivity as neutral and disconnected⁵ to interest-based objectivity.⁶ While these different approaches exist to explore this “messy” reality, much like the shifting ground under an unstable walkway, the analysis and critique is still overseen by a scientific community working within

1 L. Nader, *Up the Anthropologist—Perspectives Gained from Studying Up*, in: *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, New York 1969, p. 284–311.

2 Throughout the article the “we” refers to the two co-authors. Deborah Blizzard (DB) is an US based social scientist studying medical interactions, trauma and body representation within the US. And Wenda K. Bauchspies (WKB) is a US based social scientist studying science, technology and gender in Francophone West Africa.

3 S.G. Harding, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York 2004; M. Biagioli, *The Science Studies Reader*, New York 1999.

4 S.G. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*, Ithaca, New York 1991.

5 A. Wylie, *Why Standpoint Matters*, in: *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Ed. S. Harding, New York 2004, p. 339–351.

6 S. Crasnow, *Feminist Philosophy of Science: Values and Objectivity*, “Philosophy Compass” 2013, no. 4, p. 413–423.

a scientific culture to present the knowledge in a clean fashion where outliers are explained away and new stones are placed upon existing foundations⁷. These foundations, however, are built upon the shifting ground of evolving and revolving truth claims of reality in an attempt to bring stability via scientific validity to a moment that is inherently unstable. This scientific process is the cornerstone of the culture of scientism⁸. For many it is a comforting approach, far from “anything goes,”⁹ it brings a measured calmness of security. It is clean, tested, and secure. It is peer-reviewed and published in a fashion that marks its authenticity. It is knowledge stabilized by the collective scientific community within an established culture.¹⁰

What problematizes our work is that when we take our methods to the site, analyze it, and present it in credible academic journals we too come face-to-face or ear-to-ear with a siren song of scientifically legitimate presentation of research data. We acknowledge that we are producing social scientific data that is stripped of the reality of what made it occur in order to stabilize the experience and produce knowledge. This brings us to our dilemma between practice and theory: how do we reconcile a traditional need to stabilize an ever shifting reality in order to produce knowledge that our studies inform us is socially constructed? In so doing, we find ourselves on shifting ground where worldviews and world-senses¹¹ are colliding.

In theorizing we are professing that the “this” we claim to know is

7 W.K. Bauchspies, J. Croissant, S.P. Restivo, *Science, Technology, and Society: A Sociological Approach*, Malden 2006.

8 D. Blizzard, *Looking Within: The Sociocultural Construction of Fetoscopy*, Cambridge 2007; D.J. Hess, *Science Studies: An Advanced Introduction*, New York 1997.

9 P. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London 1975.

10 W.E. Bijker, T. Parke Hughes, T.J. Pinch, *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge, MA 1987.

11 Sociocultural analyses often point to the importance of worldviews. How individuals and communities picture the world around them and how they identify their place within it reflects norms and socialization of difference and familiarity in such areas as gender, class, and age. Oyèrónké Oyèwùmí argues that worldview is a Western cultural notion because of western culture’s historical valuation of sight and vision. She suggests ‘world-sense’ to stress ‘cultures that may privilege senses other than the visual or even a combination of senses.’ (O. Oyèwùmí, *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*, in: *African Gender Studies: A Reader*, ed. O. Oyèwùmí, New York 2005, p. 4).

We acknowledge that we are producing *social scientific data* that is stripped of the reality of what made it occur in order to stabilize the experience and produce knowledge

‘always’ contextual and contextual. Thus, the contradiction driving this paper is that our methods begin by recognizing the context. This context in turns highlights that our lived experience of doing research is messy. The contradiction becomes clear: the world that we theorize is shifting, yet the mode in which to capture its essence is grounded in stability. Here we ask what methods of analysis and dissemination do we use, or need, to relate our perceived reality of the sites we study. And secondly, what practices do we use, or need, to keep a provocative and evolving site from stagnating as data?

In facing the reality of this shifting ground of knowledge and truth claims we come to the stark realization that our examinations are attempting to do the near impossible: to offer a “still fame” of a moment that risks missing the messiness of the reality. In this juncture, we realize that our critical science is (re)creating the normative existences we strive to deconstruct by acknowledging an ever evolving site and its inhabitants.

Thus the question this paper proposes to explore: what happens when we stabilize the instability of the shifting ground of our sites?

Ethnography and dialogue is inherently unstable when we “catch it” and write it in traditionally accepted academic genres. When we catch it, we lose the moment(s) of instability. In this article we problematize the moment of stabilization by utilizing a dialogue approach in which the flexibility of meaning, indeed the creation and questioning of meaning, is pursued¹². We offer a narration of the dialogue to stabilize and guide the reader through the shifting ground. The narration appears before and after the dialogue to frame it, provide an anchor to the instability of dialogue through the known form of academic prose, and offer an alternative voice to the di-alogue. By illustrating the condensed, stabilized version followed by the back and forth movement of dialogue we highlight what is both gained and lost in recreating stable representations of an inherently unstable context.

Presenting this as a dialogue that is normally experienced orally in text form is an attempt to illustrate the instability and to place our

[...] what happens when we stabilize the instability of the shifting ground of our sites?

12 This is a dialogue that started in the corridors, classes, and common spaces of an interdisciplinary graduate program many years ago by two researchers who are now mid-life scholars. We, the authors, are those scholars. Originally we shared the same professors, classes, theories, and office while our research questions took us to different continents and communities to ask questions about the power of science, when a technology is used, and the intersection of gender and knowledge. The uncertainty that emerged as we did and reflected on our fieldwork required a trust and faith in the “process” of study. Ultimately the uncertainty and trust fueled our conversations over the years and it lead to the writing of this paper.

theory and practice in conversation with the reader. Our goal is to find that brief moment of stability within which we speak or briefly capture and celebrate the instability of wor(l)ds in order to add a piece of consciousness and reflectivity to the ever moving terrain of theory and practice. A text version of a “di-alogues” has its shortcomings as well. As we highlight the two voices we are also erasing the setting, the space, the cultural milieu, the facial expressions and the body. A third voice may only enter the dialogue by writing in the margins, unseen and unheard in this textual dialogue. Therefore, we invite you to interrupt the conversation to write in the margins and join the conversation in between the stability and instability.

Dialogue

DB: I am taken back to one of my first encounters with STS and the Social Construction of Technology or “SCOT”¹³. Whether it was webs or actor networks – all of which were ultimately criticized and revived in different ways, the main idea was about technology being unstable – that is, open to renegotiation through competing ideas and politics that would eventually “stabilize” allowing an artifact or commercial product to be readily identifiable, marketable and culturally known. Artifacts, however, are less slippery than ideas or know-how. We can touch physical artifacts, we can try them out, such as the “bone shaker” bicycle and decide that it is only meant for certain parts of the population. Ideas are harder to try on (or stabilize), as they tend to morph more quickly and take on the tenor, and aspects of those who discuss them, while also reflecting the circumstances and meanings of the present moment.

WKB: within this fluidity of language in time and space – its very instability - I find that there is incredible freedom and incalculable danger in doing interdisciplinary teaching, theory and research. Freedom in that the poetic nature captures and names a bit of what we do and how we move in and out of our field sites and “home cultures,” in and out of the classroom and professional worlds or in and out of theory and the everyday realities of life. The danger is that the poetic nature obscures, mystifies, offends and/or speaks to the emotions. Words and their poetic nature are tools, bridges, symbols and/or survival responses

13 W.E. Bijker, T. Parke Hughes, T.J. Pinch, *The Social Construction of Technological Systems...*

to dealing with the crevices of life that are easily over looked but when seen demand either a bridge to transverse it or a rope and flashlight to explore. I would like to suggest that if we can pay attention to those in between spaces where the instability lies that perhaps we can further our understanding of the everyday instability of life, words and culture and enrich the dimensions of “engagement” in the dynamics of theory and practice.

DB: In other words, you are using word-play to call out the seemingly stable reality as critically instable.¹⁴ I agree there. One of the difficulties or dangers in my work is balancing the comfort of the supposed known with the unsettling instability of constantly shifting meanings, networks, and places. I think our rhetoric often obfuscates this shifting terrain. For example I use the term, ‘my site’ to refer to the hospital in which I conducted my ethnography. But the site was constantly shifting: people took days off, patients came and went, moods shifted, etc., and all of these affected my daily interactions. On the surface it may seem somewhat insignificant, but when you take a critical look at it these issues they are important because they alter the landscape of what the site ‘is’ and how I responded to it. For example, I remember one day in which a patient learned that she had lost her pregnancy. The cry that she let out still chills me. I never looked at pregnancy loss the same way. And, if pushed, I don’t think I even look at pregnancy the same way since that particular interaction. Yet, for me to have experienced that moment – to engage in the meaning and emotion – required a number of events to converge, and many of these never happened again. This one time happening is an important part of what configured and defined the site, the research and the ethnography and was a hidden unstable aspect to the stability of the daily routines.

WKB: Exactly, and this brings us to ‘engagement’, what is it for us? There seems to be no doubt about the presence of engagement within the interdisciplinary academic world¹⁵. However, its presence does raise questions as to: how serious is the engagement, what are the realities of the engagement, where is the engagement, why the engagement, what is in our toolkit that facilitates engagement and what are the products of that engagement.

14 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953.

15 S. Sismondo, *Science and Technology Studies and An Engaged Program*, in: *The Handbook of Science and Technology Studies*, eds. E.J. Hackett, O. Amsterdam-ska, M. Lynch, J. Wajcman, Cambridge 2008.

DB: Before exploring the varying levels of engagement in my work, I think it is worth noting how my engagement with my colleagues also alters my approach to my work. A colleague at RIT has recently persuaded me that ‘toolkit’ is not the best term to refer to our collection of methods and theories. My colleague’s claim is that we are using the metaphors of science and technology uncritically. I think she’s on to something, and it may have to do with our intellectual and physical engagement with science and technology. She argues that using the term toolkit implies an acceptance of a mechanistic world, and the metaphors that create it. She further argues that since we are at a technological university (and therefore engaged with students pursuing science and technology degrees as well as their professors), she does not want to privilege the rhetoric of ‘tool.’ I tend to agree with her. If we carry intellectual toolkits, are we by extension all technologists trying to understand a complex world? I certainly think we can be, but we can be so much more with our fractured identities.

WKB: I like this challenge to the mechanistic world that your colleague is raising, because I would love to leave behind the mechanistic model that creates a dichotomous world where something is always on or off / good or evil. However, I am not sure that it means we need to throw out our tools or technologies. What if we acknowledge that one of our fractured identities is a technologist who is trying to understand a complex social world by inverting the typical meaning of toolkit by scientists and engineers. The mechanistic model is the most predominant one in the western world but it is not the only one to define and use tools. Therefore, I would like to suggest continuing to use tools and technology as an aid to our exploration of the world, and ultimately ourselves, while recognizing their limits and offerings. In paying careful attention to the metaphors and world-senses that define and structure how we use our tools, in doing so maybe we can begin to make more room for other metaphors and other ways of doing.

DB: Yes, more metaphors would be helpful, but the pragmatist in me wants to know from where and when will we create them? And, who are the “we”? Her point is that the metaphors shape our engagement with others. Certainly others have made similar claims, but I particularly like the way that she makes a reflexive turn and pushes her colleagues to question what intellectual space we are making with our students

through the implications of our language and our writings¹⁶. And of course this cuts both ways. The other day I was in class and we were discussing statistics. A student said that on the first day of class his professor stated that statistics were like prostitutes – you could make them do anything. I was horrified and there was an audible gasp from many of the students. I gave the student another saying about statistics and went on to a conversation about prostitution, power, and gender. Although the day's reading was not about prostitution, I engaged the opportunity to let my feminist views be known, provide a new metaphor, and to take the class a different direction that did not continue to reinforce the old models.

But returning to your idea of not throwing out the tools or toolkit, I agree that perhaps instead of exchanging one metaphor for another, that we need to increase the variety of metaphors that we use. What is it that we bring to conversations? Tools for understanding the world, yes, but these tools are derived from our experiences. It is very difficult to break away from the image of a toolkit. This alone suggests that something is deeply entrenched in our larger thought collective.¹⁷ From one view it helps us to see the ways in which we work in the world; from another, it clearly limits our view.

WKB: And hence the need or desire to look in the in between spaces that make our world and limit our world. I think it is that flexibility to go in other directions other than the tried and true that defines engaged work, where we can be fully present and respond to that present in a conscious way. As yoga teachers remind us: notice the space between the inhale and exhale. By being fully present, I mean that I remember and practice my professional code of conduct, that I respect my informants and their culture, and that I stay within my bounds as a stranger, visitor, guest, educator, and friend.¹⁸ An example of this was one interview in West Africa with one of my older interviewees. We had had several interviews with different people present, from her son, daughter-in-law, grandchildren and my research assistants. On this particular day it was only the elder, my research assistant and myself who were present.

16 M. Barbercheck, *Mixed Messages: Men and Women in Advertisements in Science*, in: *Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies*. ed. M. Wyer et al., New York 2001, p. 117–131.

17 L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, ed., transl. T.J. Trewn, R.K. Merton, Chicago 1979 [1935].

18 M. Agar, *The Professional Stranger*, New York 1980.

In an earlier interview we had previously discussed female genital cutting and its role in her culture and family. However, she asked to return to this thread again (perhaps because of recent public service announcements on the radio against female genital cutting). She now asked me what my views were on female genital cutting. I answered her directly and honestly while employing various perspectives: cultural, educational and personal. After listening to my response, she thanked me and she said that she would carefully consider what I said. She explained that as the oldest female in the family she was the one who could influence her family about continuing to practice of female genital cutting. I use this to illustrate that when I am in the field, I strive to be fully present for both my hosts and myself. In the earlier interviews I did not express my opinions/ideas on what she was telling me of her culture; however, when asked I tried to respond in a way to bridge the two cultures, not to divide them. I was engaged in her culture and mine – as she was in mine, when she asked for my views. Together we created a space for dialogue between the two cultures to find understanding and new information. It was a social interaction that required full participation from all three of us: the elder, the research assistant, and myself.

This is also an example of using narrative as a form of intervention. When I am in the field, I am not there simply as a conduit to take information back to my home territory. I see my role as a bridge, a mediator, a stranger, and a traveler between two worlds, and it is through narrative that I am able to convey information most effectively to my research site. For this style of research the conversations with individuals who also want to build bridges between the two worlds acknowledge the spaces in between worldviews and enter into unstable ground. I told the elder my own narrative of genital cutting in US culture; it was a way of providing a different perspective and new information beyond her known experiences that may or may not result in her or her family changing their opinions, practices or options. However, either way we both gained information to consider and add to our worldviews.

It is through stories and examples that I often relay information to my West African colleagues, friends, students and interviewees. It is also my hope that my stories of West Africa are a form of intervention for US hearers to begin to see Africans beyond a 'tribal stereotype'. It is being this bridge between two worlds that sometimes is ethically, morally and personally challenging or exhausting. In any narrative I tell, whether it is on the North American or African Continent, I am aware that my story carries power because I have been in both places, and that in telling my story I have a social responsibility to the hearers of my stories and to the ones being described.

DB: I appreciate your openness to read the context and alter your behaviour to learn with your hosts. I think your language is extremely important. As I elaborate elsewhere, ethnography, particularly medical ethnography, relies on a researcher gaining access to a ‘site’ and working with her ‘informants’ to create relationships of trust, lest she be denied further access (citation removed for blind review).¹⁹ Laura Nader pointed out that when one profession studies another with more power or cultural capital, the outcome is a risky ‘studying up’ form of engagement.²⁰ Linda Layne critiques this rhetoric, arguing that proponents of this verbiage are already giving too much ground²¹. Yet I hope engaged research makes space for studying with or to push the up/down dichotomy; perhaps there is room to study beside?

WKB: I really hope there is room to study beside; however, sometimes I question the dream of bi-lateral communication compared to the day-to-day realities of being in the field, in the classroom, and in conversation. Your response makes me wonder if I have done too much work to be open and thus given ‘ground’ in order to learn and communicate with my hosts, be they West African or Western. Perhaps working, studying beside, is just an illusion and comes back to the self-other problem that has haunted western thought for centuries.

DB: Engaged research is ideally redundant to me. While on site, when I was asked for my opinions, I tended to give them; however, I also admit that on occasion I did not. A perfect example of this followed a surgery.²² The surgeon and I went to find the family of a patient (the woman, not the fetus!). We went to a small room where the physician explained the case in detail, and I listened to them talk about it. Once the physician was done, we stood to leave. After polite handshakes one person called me back, clearly wanting the physician to leave. At this point I was asked many questions about the surgery. While I could have answered the question in comparison to other surgeries, I deferred. I explained that I was not medically trained

19 M.J. Casper, *The Making of the Unborn Patient a Social Anatomy of Fetal Surgery*, New Brunswick 1998.

20 L. Nader, *Up the Anthropologist-Perspectives Gained from Studying Up*, in: *Reinventing Anthropology*, ed. D. Hymes, New York 1969, p. 284–311.

21 L.L. Layne, *Introduction*, “Science, Technology, and Human Values” 1998, no. 1, p. 4–23.

22 In an effort to extend as much anonymity to individuals “A” refer to those other than the physician and researcher as ‘family.’

and so it would be difficult for me to say – I could not translate all the medical jargon during the surgery. I felt awkward. I didn't want to give false or legitimate hope. And, while I didn't understand all the medical jargon – I did understand the *social state*. I was not prepared to answer on either the medical or social state. It is moments like these that I find most troubling.

WKB: Is that why we do this, to find the tools or theory to help us, so the next time, we know how to translate/transcend/negotiate such troubling situations into ones of “beside” rather than up or down? We have been talking of engagement, however, your story also highlights that to be engaged one needs to be disengaged as well in order to negotiate the terrain of social responsibility between the listeners/readers and the ones described in both thought, practice and text. I suppose it is a loop that goes back to the embodiment of us and our communities of study – by being fully present, and to be a carrier of information between worlds/cultures, a certain amount of disengagement is required. It is a two-way street. Historically researchers are to discover facts about a subject; they are to search again or anew or to search back or backward. The social science model and scientific model of researcher is someone who goes out and seeks information about something unknown and yet, the word – *re-search*, speaks more to searching anew or searching back. This also speaks to the idea that we learn about others in order to know ourselves better, rather than to know the other better. What we are suggesting here is that our research is a searching for new relationships that share power and information side to side. As for your encounter after surgery, this could be interpreted within a research culture committed to “beside” where you, the researcher, become the eyes for others, in places where they cannot go, and as a result are bringing back knowledge to share with them.

DB: Interesting point.

However, there must be a balance between accepting responsibility for how you shape a site and at the same time not usurp the narrative of the site (as interpreted through the researcher) with an overzealous need to place oneself in the center of the story. New ethnography must account for the implications of the researcher, but it should not be autobiography, unless, of course, that is your aim. I am reminded of the work of many feminists who study reproduction and who bring

themselves directly into their analyses.²³ Each theorist, in different ways, speaks to her reader from personal accounts as well as the individuals whom she has interviewed.

Although each day I encounter a 'new' site at the hospital, much of it remains the same and cultural patterns begin to emerge. In recognizing these cultural patterns I can begin to make knowledge claims. What do the patients have in common? Where do they diverge? And what about the ritual of the surgery itself? Medical anthropologists have illustrated the rituals in surgical procedures such as scrubbing and draping, but each surgeon and each surgical team member has theirs, too. I admit that I made mine, as well. The comforts in performing my own rituals before and during surgery were necessary for me to emotionally survive the experience. In some ways watching the surgeries turned out to be more difficult than conducting the interviews. There were different kinds of engagement. In surgery I stood to the corner, watching and listening as I took field notes and anxiously wondered what would be **this** woman's outcome. At least in an interview I could cry with her, rub an arm, or whatever human to human, person to person, interaction was warranted; but in watching surgery, I felt powerless. I was engaged with the social situation, but all I could do was look at the monitor and try to reconcile competing notions of hope and fear.

WKB: Are we highlighting that engagement with individuals is 'easier' because of the issue of embodiment, or that our bodies allow us to be both engaged and disengaged with other bodies? With technology and bodies, as in your example of watching surgery through technologies of surgery, it creates a different sort of engagement and/or disengagement, with your engagement being stronger because of the boundary of disengagement between human and machine? This gets into 'unstable ground' very quickly. Take for example the issue of embodiment. Remember our graduate class with John Schumacher²⁴ about the role of the body in theory, in experience and in life? Where embodiment and our place

23 L.L. Layne, 'I remember the day I shopped for your layette': *Consumer Goods, Fetuses, and Feminism in the Context of Pregnancy Loss*, in: *Fetal Subjects, Feminists Positions*, eds. L.M. Morgan, M.W. Michaels, Philadelphia 1999, p. 251–278; R. Rapp, *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*, New York 1999; M.J. Casper, *The Making of the Unborn Patient a Social Anatomy of Fetal Surgery*, New Brunswick 1998; G.H. Landsman, *Reconstructing Motherhood in the Age of "Perfect" Babies: Mothers of Infants and Toddlers with Disabilities*, "Signs" 1998, no. 1, p. 69–99.

24 J.A. Schumacher, *Human Posture: The Nature of Inquiry*, Albany 1989.

in the text/the research site is grounded in our theories, and in this case feminist theory/social theory – and places me/us in the text/site, uses reflectivity and narrative, avoids claiming absolute objectivity/authority, and employs thick description? And yet the contradiction is there, that one cannot do good research unless one is disengaged, and in theory your research in surgery should be better (and easier?) because of the disengagement that the technologies offer. Within a patriarchal, capitalist and mechanistic culture, those that are labeled engaged are devalued over those that are disengaged. I have seen this numerous times where my audience responds either positively or negatively to my research. For some, the embodiment of the researcher/storyteller is acceptable, and for others a mark of subjectivity, relativism or going native. Is there a comfortable line to embodying the researcher and not be discredited? Or is the narrative stance a provocateur that legitimizes our work by exploring new realms and challenging pre-existing boundaries?

DB: As with any field of theory, ideas of acceptability and credibility change over time. The challenge, of course, is what happens when individuals are not willing to consider the validity of any method other than their own. I think we need a variety of stances – from ‘respectful distance’ to a deeply entrenched new ethnography in which the researcher and researched blend into a co-constructed project and reality.²⁵ I tend more toward the later. I enjoyed sharing closeness with many at the site where I worked: our trust led to better understanding on both our parts. Now, did everyone at the site want to be close? No. But that is okay. A blurring of method within a project is just as effective as a variety of method outside the project. Reflecting back on my experience I would find it difficult to accept that any ethnography situated at a Western hospital did not have a spectrum of closeness in method. I think method should follow the relationship. I went into the research with certain methodologies in mind, but as the people and site changed, my willingness to alter components of my work came in response. I think of it as emotional work, and I highly doubt that anyone could do emotional work without being both engaged and disengaged as warranted, or better put: as needed.

WKB: And was it simply changing the methods slightly? Was it radical? Did it require a new look for theory to meet the needs of the site and its inhabitants?

25 S. Reinharz, *Feminist Methods in Social Research*, New York 1992, p. 67.

DB: The simple answer was that the methods only slightly altered, but my response to it was radical. As with any study, you do not fully know what you will see. In essence my method changed when I accepted that I was both a data collector and a data maker. The changing of method was more akin to defining the site beyond the building and my decision of whether or not and when to help my friends at the hospital.

WKB: Another dimension on this boundary of engagement and/or disengagement between bodies and technologies is my use of pictures to give an academic talk. Through a sequence of 20–40 pictures, I overlay words, theories, and ideas to enrich, supplement and explore – and perhaps to even provoke. My research site in West Africa easily facilitates my doing this because my audience is often unfamiliar with West Africa. By communicating with images and words, I can provide a richer description than by depending on words alone. I wonder would the use of basic pictures aid you as much since your site is a western hospital and most westerners in your audience already have a pre-existing narrative for a hospital, (i.e. – you can skip images of a hospital and go straight to the operating room or equipment, perhaps?), while I create a narrative from the ground up because the context is so different from the western material world, or I tell a narrative that may challenge stereotypical national geographic type narratives. If my research site was based in an industrialized nation, I wonder if I would or could use pictures so heavily as a means of narrative in order to stabilize the communication?

DB: The question of photography is intriguing in explorations of fetoscopy. I do not think that photos help very much in my presentations. The real problem is what can I photograph? I cannot photograph the woman due to confidentiality, the same holds true for the caregivers. I have used the in utero images, but I do so hesitantly as I join the long list of feminist theorists who do not want to further entrench the fetus as separate from the woman who carries it.²⁶ Though there are times when I use a picture of surgery, where everyone is covered from head to foot in surgical garb.

Since so much of my work rests on the emotional work undertaken by the individuals at the site, I often find that a single photo cannot

26 R. Petchesky, *Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction*, in: *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood, and Medicine*, ed. M. Stansworth, Minneapolis 1987, p. 57–80; J.S. Taylor, *The Public Fetus and the Family Car: From Abortion Politics to a Volvo Advertisement*, “Science as Culture” 1993, no. 4, p. 601–618.

convey the fractured and conflicted experiences. Recently I have turned to art to do so. One image in particular is a drawing of a woman crying, a gravesite in her mind, with empty arms that at the same time hold an imagined cradle. The colors bring out emotion, the symbolic statements are clear – and yet at the same time the image allows the viewers to look inside themselves and bring their own experiences into my story. I find that is most effective.

WKB: My use of pictures in giving academic talks also plays the same role as yours do of surgical dress that provide and create a space for the culture, the community and the individuals to have a presence in the talk. I also use the pictures to place myself in the research site. I have a favorite picture of an interview in a small village that includes my research assistant, the male head of household, the female head of household and myself in a small circle surrounded by a secondary circle that includes other female household members, passing visitors and a few children. Whenever I show this picture, invariably what the audience appears to focus on is the bowl of mangos at the center of the inner circle. The questioner usually has some theory about why the mangos are there and is looking for me to affirm their theory. However, what the mangos are doing in the picture often symbolizes something very different than the questioner's interpretation. So by using pictures, I run the risk of the narrative getting out of my control, which I rather welcome as it creates an interaction between the audience and the subject, with me playing interrupter, but it ultimately leaves the audience to decide for itself who and what to believe. Whereas your artwork invites the reader/listeners' interpretation without validation from the researcher. I like that.

DB: Going back a step, I think your question about pictures of research in our own cultures is well put and drives home the issue of 'otherness'. Yes, most people are familiar with the Western hospital; however, as Rayna Rapp²⁷ notes in her work, and I experienced in mine,²⁸ it leads to a different kind of dissidence. Those of us who pursue research in our own larger culture may find it particularly vexing when we enter a site in which we know enough to be at times frightened by what we do not know.

27 R. Rapp, *Testing Women, Testing the Fetus...*

28 D. Blizzard, *Looking Within: The Sociocultural Construction of Fetoscopy*, Cambridge 2007.

An example of this, which caused me continued emotional pain and intellectual confusion, was ‘aseptic technique’. As you know, hospitals are a good place to catch a cold! There are germs everywhere, so great care is taken to keep the patient (who has undergone fetoscopy) safe from infection (especially during surgery). In an effort to keep her and her fetus safe, there is an area surrounding the surgical table. Those at my site explained it as the ‘surgical field’. Within this field only those who were ‘scrubbed in’ could enter. Multiple layers of surgical dress would be used to keep the germs and other ‘bad stuff’ that was naturally on the practitioners off the patient. But the more I watched this occurrence, the more confused I became. Although medical discourse identifies scrubbing with controlling the spread of contaminants, the more I watched the variations of it, the more I became convinced in the argument that while scrubbing and cleaning oneself may be useful (especially to the mental state of the surgical team), its advantages may lie in the ritual that it creates. The ritual brought together a community (the fetoscopy team) while at the same time it offered them a sense of medical propriety – the efforts that they took would help to ensure a safe surgery (to the extent any surgery can be ensured). As I asked different members of the surgical team what the appropriate way is to ensure proper aseptic technique, I often received a variety of answers, further illustrating the need of aseptic technique as medical ritual. But, while I could theorize the ritual, I could not get beyond the imaginaries in my popular science mind of accidentally contaminating a woman. To be honest, I was thankful that ‘my position’ was to the corner of the surgical suite – far away from the patient. Even so, I wore the medical clothing: complete scrubs, a facemask, and surgical bonnet and booties. All the white blood cells and antibiotics in the world could not erase my recurring question, ‘but what if...?’

WKB: So are the margins a safe space, full of germs but not contagious? How close/faraway is good for engagement/disengagement? Or maybe it is a good idea to be a little contagious? Perhaps this is what is at issue with engagement – how contagious are we? And can we be contagious and be researchers, scholars, teachers and/or humans? Or do we need to be sterile? These questions echo the traditional belief that scientific activity needs to be objective rather than subjective. However, we now recognize that knowledge creation incorporates subjectivity and the inclusion of subjectivities strengthens knowledge construction. This opens the door to explore where subjectivities are working to improve knowledge and where are they failing to do so.

DB: With closeness and understanding comes the invisible, emotional work of survival. In this sense survival takes on many meanings: survival of a critical perspective, survival of relationships; survival of the self (and a willingness to the self who is transformed through engagement). It is odd, but every once in a while when I tell people about my ethnography, they are shocked and literally ask me, ‘How did you survive it?’ My common response is ‘What makes you think that I survived?’ And, in a sense, I did not. The naiveté that I had when I entered the site is gone. I have been transformed through my engagement. And, not surprisingly, I have been told time and again from my friends and informants that they too were changed. The engagement that we are discussing is personal, analytical, physical, and emotional. It does not seem to have a boundary. Or, perhaps, it is only transgressions that allow it to exist?

WKB: So you have been vaccinated by fieldwork? What about the field site; has it been vaccinated?

DB: Active, action-oriented research feels the best to me – managing the tensions and falling in the rabbit holes only to emerge somewhere else. And with the reemergence, the researcher is changed, as is the site. Yet within both, cultural patterns and narratives remain to be critiqued. This sounds appealing to explore the side effects of our vaccinations.

Stabilization: Engagement, Worldview, and Shifting Words and Metaphors

By acknowledging that the shifting states of the site are in constant motion, we find the use of research methods that are responsive to feminist theory helpful.²⁹ Their methods highlight that there are times when the social interaction is more intimate, and times when it is more distant. In other words, the context demands the method and not visa versa. Rayna Rapp’s³⁰ work uses a similar methodology and addresses how she has been called upon as a ‘trusted insider’ to offer her viewpoint. In these cases she may freely give advice back to those who she studies: she becomes the informant. Rapp’s openness to engage her site and to report her experiences is powerful both theoretically and methodologically.

29 S. Reinharz, *Feminist Methods in Social Research*; M.L. DeVault, *Liberating Method: Feminist and Social Research*, Philadelphia 1999.

30 R. Rapp, *Testing Women, Testing the Fetus...*

Not long ago there may have been little to no room to do so for fear of being intellectually discredited for ‘going native.’ But the turn to reflexivity and to the new ethnography has actually allowed many researchers the opportunity to engage fully their areas of study and then to confidentially engage their readers, students, and colleagues in ways that allow them to develop, to study beside, and to remain engaged as a human, colleague and researcher.

Studying beside may be described as activist research, as opposed to cultural critique.³¹ The latter is research and writing whose political alignment is in the content of the knowledge; it champions the colonized while deconstructing the colonizer, all the while using the same research tools, methods and formats that social scientists have been using. The former is based on the relationship the researcher establishes with the group, and it requires a new set of research practices. Their methodology diverges because activist research has two loyalties: to academia and to the research community, whereas cultural critique has only one, the academy. Cultural critique is typically perceived as uncompromised because of its singular loyalty, whereas activist research is seen as compromised because it works in the space between theory and practice with multiple loyalties.

Hale³² argues that activist research requires higher levels of accountability than conventional methods that are written in from the beginning of the research – loyalty to good scholarly practices and to the values and practices of the community studied. This requires activist researchers to be constantly working between two worldviews whose notions of objectivity, accountability, and values may be quite contrary. It is this tension that risks enhancing, polluting, or diluting the knowledge production of the researcher. This implies that social scientists have only taken the reflectivity and social construction lesson far enough to be sensible and to acknowledge other epistemologies while staying close enough to “science” to maintain the authority and business as usual of science.

Obioma Nnaemeka³³ challenges academics to think about living with contradictions rather than transcending difference. As public intellectuals, we cannot afford to let difference or its contradictions slip away. As the world shrinks from technological advances, it also erases

31 C.R. Hale, *Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology*, “Cultural Anthropology” 2006, no. 1, p. 96–120.

32 Ibid.

33 O. Nnaemeka, *Mapping African Feminisms*, in: *Readings in Gender in Africa*, ed. A. Cornwall, Bloomington–Indianapolis 2005, p. 31–41.

intersections of class, race, gender, ethnicity and sexual preference. How we theorize categories and labels defines theory and practice, as feminist scholars have illustrated. However, African studies scholars have been challenging feminist theory precisely on this issue because a pure gender analysis can be more limiting than helpful sometimes in interpreting African cultures.³⁴

This challenge to attend to difference and contradictions is a necessity for interdisciplinary scholars because the role of difference is both a problem and a fuel for social sciences.³⁵ Difference is the 'raison d'être' of science that focuses on naming, cataloguing, identifying, and objectifying difference to define both itself and the world. Therefore as scholars we can either take the predominate theoretical stance of reproducing, maintaining and re-inscribing difference, even as we think we are challenging it,³⁶ or we can attempt to find a way through, around, over, and under the dominate and not-so-dominate paradigms to address difference and contradictions in our research sites, classrooms, lived realities and, ultimately, ourselves. And hence, our question and think-through of 'how do we live, work and embrace contradictions as feminist science studies scholars?' It is a dangerous and challenging question because it occurs in a place of tension, boundary crossing and uncharted territory.³⁷

We wrote this paper as a dialogue to highlight the moment of stabilization in doing and writing fieldwork, while the form may also have been static and risked excluding others. In this process we risk reproducing the status quo, even as we attempt to engage with it. In recognizing stability and instability, we found a way to both contaminate and inoculate the other. It became a place of engagement where ideas, worldviews and world-senses were/are shared; where ideas are given space to play, grow, die, expand and retract; and where our theory and practice is allowed to explore, make mistakes, reevaluate and encounter

34 *Africa After Gender?*, eds. C.M. Cole, T. Manuch et al., Bloomington 2007.

35 M. Lazreg, *Decolonizing Feminism*, in: *African Gender Studies: A Reader*, ed. O. Oyèwùmí, New York 2005.

36 This is exactly what feminist theory is facing in that while they have introduced and established the importance of bringing women, their issues and gendered relationships to the table for equal consideration. This very process that is meant to bring liberation, has also contributed to redefining whose interests are valid and whose interests are invisible, thus a new definitions and actors within the same un-changed framework. So the question is how to change the framework, culture, power relations and the practice as well as the definitions and actors.

37 G.C. Bowker, S. Leigh Star, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, Cambridge, MA 1999.

others without the threat of alienation or nihilification. By doing and writing fieldwork that incorporates the stability and instability of our sites and science, we ensure the vibrancy and resiliency of our feminist theory and practice.

Wenda K. Bauchspies – Associate Professor of Sociology in the School of History, Technology, and Society at Georgia Institute of Technology, Atlanta, GA. Recent works include: *Introduction to Science, Technology, and Society: A Sociological Approach* (MA: Blackwell Publishing, 2006) co-authored with Jennifer Croissant and Sal Restivo; and articles in *Subjectivity, Cultural Dynamics, Knowledge and Society*, and *Science as Culture*.

Deborah Blizzard – Associate Professor of Science, Technology and Society in the Department of Science, Technology and Society/Public Policy at Rochester Institute of Technology, Rochester, NY. Recent works include: *Looking Within: A Social Examination of Fetoscopy*. (MA: MIT Press, 2007) and articles in *Feminist Teacher* and *TSANTSA The Review of the Swiss Anthropological Society*.

Address:

Wenda K. Bauchspies:
School of History, Technology, and Society
Georgia Institute of Technology,
Atlanta, GA, USA

e-mail: wenda.bauchspies@hts.gatech.edu;

Deborah Blizzard:

Department of Science, Technology and Society/Public Policy
Rochester Institute of Technology,
Rochester, NY, USA

e-mail: dlbgh@rit.edu

Citation: Wenda K Bauchspies, Deborah Blizzard, *Stability of Shifting Ground. Feminist Ethnography and Practice*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/05.Bauchspies_Blizzard.pdf (access day month year)

O autorach: Wenda K. Bauchspies – adiunktka socjologii w School of History, Technology, and Society w Georgia Institute of Technology w Atlancie. Jej ostatnia publikacja książkowa to: *Introduction to Science, Technology, and Society: A Sociological Approach*, napisana we współpracy z Jennifer Croissant oraz Sal Restivo. Ostatnio publikowała też w: „Subjectivity, Cultural Dynamics, Knowledge and Society”, jak oraz „Science as Culture”.

Deborah Blizzard – adiunktka w zakresie nauki, technologii i społeczeństwa w katedrze Nauki, Technologii i Społeczeństwa/Polityki Publicznej w Rochester Institute

of Technology. Jej najnowszą książką to *Looking Within: A Social Examination of Fetoscopy* (MIT Press 2007). Ostatnio publikowała też w „Feminist Teacher” oraz „TSANTSA The Review of the Swiss Anthropological Society”.

Tytuł: *Stabilność na ruchomym podłożu. Feministyczna etnografia i praktyka*

Abstrakt: W niniejszym artykule problematyzujemy etap stabilizacji w procesie badań w terenie i pisania etnografii z perspektywy feministycznej. Rozpoczynamy od postawienia następującego pytania: w jaki sposób badaczki z zakresu feministycznych badań nad nauką godzą normatywną potrzebę stabilizacji naszego obszaru badawczego z tworzeniem wiedzy w obrębie ruchomego podłoża „roszczeń do prawdy”, uznawanego i dokumentowanego przez praktyki feministyczne? Centralną kwestią tego artykułu jest refleksja nad naszymi doświadczeniami jako feministycznych teoretyczek, nauczycielek i etnografek prowadzących badania nad ciężkimi wysokiego ryzyka w krajach rozwiniętych, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, oraz nad gender i codziennymi technologiami w Zachodniej Afryce. Naszym celem jest teoretyzowanie tej niestabilności w celu podkreślenia ograniczeń i korzyści pracowania ze świadomością i refleksyjnością w kontekstach społecznych przy jednoczesnym rzucaniu wyzwań i wzbogacaniu energii naszych feministycznych teorii i praktyki.

Słowa kluczowe: badania terenowe, etnografia, praktyka feministyczna, refleksyjność, zaangażowanie

readings



KATARZYNA SZOPA

Dermografie: poetyka relacji.

Wokół związków materii i języka w poezji

Joanny Mueller

Skóra, będąc zewnętrzną powłoką ciała, jest do tej pory niespożytkowanym aspektem w badaniach posthumanistycznych. O ile nieoceniona rozprawa Frantza Fanona o znaczącym tytule *Black Skin, White Masks* zredefiniowała znaczenie, jakie kryje się w myśleniu o skórze w kontekście rasy, o tyle do tej pory nie skupiano się na potencjale skórnej metaforyki. Sara Ahmed i Jackie Stacey pokazują, że „polityka gruboskórności” (ang. *skin-tight politics*), polegająca na wyznaczaniu granic ciała i płci, doprowadza do odrzucenia relacji z innością i odmiennością i podtrzymuje binarny porządek. Tworząc koncepcję „myślenia poprzez skórę”, badaczki postulują zmianę postrzegania „normatywnych” wizji cielesności. Wychodząc od propozycji Ahmed i Stacey, traktuję skórę jako metaforę zmian w obrębie myśli filozoficznej, która skutecznie wyrugowała materialność z własnego obszaru. Będą zatem *Dermografie* projektem łączącym zagadnienia materializmu feministycznego z neolingwistyczną poezją Joanny Mueller, który dąży do nowej wizji filozofii rozumianej przez Luce Irigaray jako dyskurs miłości.

Słowa kluczowe: skóra, nowy materializm, posthumanizm, onto-epistemologia, intra-akcja, transakcja

„Dlaczego nasze ciała powinny kończyć się na granicy skóry albo, w najlepszym przypadku, zawierać inne byty otoczone skórą?”

Donna Haraway

„Należy uświadomić sobie, że ciała nie kończą się na granicy skóry i nie są w niej schludnie i precyzyjnie zamknięte.”

Shannon Sullivan

W neolingwistycznej poezji Joanny Mueller tym, co stanowi przeszkodę w nawiązywaniu relacji ze światem, jest właśnie język: „ten więzienny dom w mowie który/więcej oznacza niż mówienie/że się żyje” (*patetica ars poetica*, SF 15)¹; „nie jest rytmem życia rytm języka” (*Korekta*, SF 22); „bo w gruncie słowa na rzeczy/mamy to samo bez znaczenia/które z narzeczy porodzi/poroni ten dialog” (*człowiek – człowiek*, SF 30). Poetka, odsłaniając bogaty sztafaż teoretyczny, niezwykle często boryka się z problemem nieprzystawalności słowa do rzeczy, konsekwencją której jest stopniowa dematerializacja dyskursu. Konstruując osobliwą strategię poetycką, określaną między innymi jako „biolingwizm” czy „somantyka”, Mueller zajmuje się tropieniem iluzorycznej przezroczystości języka, od którego nie ma ucieczki, a który blokuje możliwość porozumienia. Będąc najmłodszą przedstawicielką kolejnej odsłony poezji lingwistycznej, Mueller z jednej strony podważa referencjalną przemoc języka, a z drugiej – wierzy w jego sprawczy potencjał.

Neolingwistyczna poezja Mueller jest jednym z najciekawszych przykładów twórczości neoawangardowej, a jej autorka zaliczana jest do trzeciego pokolenia poetów i poetek związanych z tradycją poezji lingwistycznej². Młoda twórczyni pogrywa z tradycyjnym rozumieniem poezji lingwistycznej, która niegdyś przez krytyków okrzyknięta

1 Wszystkie wiersze Joanny Mueller cytuję z następujących zbiorów wierszy: J. Mueller, *Somnambóle fantomowe*, Kraków 2003; *Zagniazdowniki/Gniazdowniki*, Kraków 2007; *Wylinki*, Wrocław 2010. Oznaczenia i skróty: *Somnambóle fantomowe* – SF, *Zagniazdowniki/Gniazdowniki* – ZG, *Wylinki* – W. Numery stron podaję bezpośrednio w tekście.

2 Joanna Mueller najczęściej kojarzona jest z grupą warszawskich neolingwistów, która powstała w 2002 roku. Zawiązanie tej grupy ukoronowane zostało ogłoszeniem *Manifestu Neolingwistycznego v. 1.1.*, pod którym podpisali się Marcin Cecko, Maria Cyranowicz, Michał Kasprzak, Jarosław Lipszyc i Joanna Mueller. Zob. *Gada!Zabić? Pa]n[tologia neolingwizmu*, red. M. Cyranowicz, P. Kozioł, Warszawa 2005.

została „pustą zabawą słowem” czy „językiem w języku”³. Proponuje ona w zamian niezwykle złożony projekt pisarski, który łączy w sobie tradycję poezji lingwistycznej z doświadczeniami cielesnymi. Strategia ta wymaga wypracowania nowego rozumienia języka, który nie będzie już pojmowany jako pułapka referencji, ale raczej jako jeden z wielu elementów rzeczywistości.

Do tej pory niewielu badaczy i krytyków, pomimo rozpoznawania rewolucyjnego potencjału poezji lingwistycznej, skupiało się na takim ujęciu języka. Poetykę lingwistyczną należałoby przemyśleć w tym kontekście na nowo i czytać ją nie jako dziecię strukturalistycznej koncepcji języka (wówczas poeci-słowiarze jawiliby się wyłącznie jako więźniowie językowych struktur), ani też jako poststrukturalistyczną „buntowniczkę”, zabawiającą się słowem (bo cóż innego jej pozostaje, skoro „nie ma nic poza tekstem?”). Nie neguję jednakże dotychczasowych odczytań, które czyniły z poezji lingwistycznej literackie królestwo języka: rozmaite projekty poddawania go podejrzeniom, obnażeniom i wykrzywieniom zaowocowały niezwykle ciekawymi tropami interpretacyjnymi i doprowadziły do przewartościowania języka poezji. Jednakże perspektywa ta wciąż nie wykraczała poza ramy lingwistycznego paradygmatu. Chcę powiedzieć, że twórczość Mueller wymyka się tradycyjnym sposobom interpretacji poezji lingwistycznej. Poetka proponuje zupełnie nową koncepcję języka, którego istotą nie będzie już lawirowanie w gmatwaninie sensów i znaczeń, ale raczej tworzenie sieci i splotów materialno-semiotycznych relacji. A zatem przeczytać poezję lingwistyczną od strony jej związków z materią – oto wyzwanie; dostrzec nie tylko jej potencjał wywrotowy, ale też charakter formotwórczy – oto główne założenia niniejszego szkicu.

Wprowadzana przeze mnie rama teoretyczna, jaką jest nowy materializm, stanowi propozycję odczytania neolingwistycznej poezji Joanny Mueller. Uważam, że poetyka lingwistyczna, jaką prezentuje poezja Mueller, łączy dziedzictwo zwrotu lingwistycznego ze zwrotem materialistycznym, a najpełniejszą realizacją tej koncepcji jest prywatny idiolekt poetki, zwany biolingwizmem. Poetka zdaje się podzielać przekonania Luce Irigaray i przedstawicieli/-ek nowego materializmu, że słowo nie posiada raz na zawsze ukonstytuowanego znaczenia. Znaczenie jest raczej czymś, co uaktywnia się w procesie wymiany słów – albowiem komunikowanie się za pomocą „zamkniętych słów” oraz na zawsze ustanowionym

3 Zob. R. Matuszewski, *Moralisci, „słowiarze” i mitotwórcy*, [w:] *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, t. 3: *Literatura Polski Ludowej*, red. A. Brodzka, Z. Żabicki, Warszawa 1965; Z. Herbert, *Poeta wobec współczesności*, „Odra” 1972, nr 11.

Znaczenie jest raczej czymś, co uaktywnia się w procesie wymiany słów – albowiem komunikowanie się za pomocą „zamkniętych słów” oraz na zawsze ustanowionym znaczeniu nie jest możliwe. Wiersz neolingwistyczny traktuję zatem jako przestrzeń intra-aktywnego działania tych dwóch potencji, dyskursu i materii, dzięki którym poezja odzyskuje swoją życiodajną etyczną siłę i staje się niczym innym, jak tylko radosną „kakofonią konwers(ac)ji”

znaczeniu nie jest możliwe⁴. Wiersz neolingwistyczny traktuję zatem jako przestrzeń intra-aktywnego działania tych dwóch potencji, dyskursu i materii, dzięki którym poezja odzyskuje swoją życiodajną etyczną siłę i staje się niczym innym, jak tylko radosną „kakofonią konwers(ac)ji”⁵.

Za punkt wyjścia do rozważań na temat związków języka i materii obieram koncept zaproponowany przez Sarę Ahmed i Jackie Stacey. Badaczki sformułowały koncepcję „myślenia poprzez skórę”, skupiającą się na kwestiach między-ucieleśnienia i polegającą na sposobie bycia–z i bycia–dla, kiedy to jeden dotyk jest odwzajemniany przez inne⁶. Powołując się na filozofię dotyku Luce Irigaray, a także na pracę Jane Gallop⁷, Ahmed podkreśla szczególną rolę skóry w procesie poznawania i doświadczania świata zewnętrznego – skóra, która jest nie tyle figurą czy metaforą, ale cielesnym nośnikiem znaków i różnic, rozumiana jest przez badaczki jako „locus myślenia” poddawany nieustannym konceptualizacjom i interpretacjom⁸. Innymi słowy, skóra jest dla Ahmed i Stacey przede wszystkim otwartym i gotowym do odczytywania nośnikiem znaczeń; jawi się jako przestrzeń, w której krzyżują się praktyki dyskursywne z materialnością. Myślenie o skórze i poprzez skórę jest więc rozumiane jako złożona praktyka „przepisywania skóry i ponownego oblekania tekstu w skórę” (*rewriting the skin, reskinning the writing*)⁹, czyli pisania relacyjnego, w którym tekst jawi się jako „węzeł” tego, co „przyrodnicze, społeczne i dyskursywne” i jest mediatorem „przekształcającym relacje między umysłem, ciałem a środowiskiem”¹⁰.

Tytułowe „dermografie” (etymologia wyrazu wskazuje z jednej strony na „pismo skóry”, a z drugiej jest terminem zaczerpniętym z medycyny, oznaczającym konkretną reakcję układu nerwowo-naczyniowego),

4 L. Irigaray, *The Way of Love*, New York 2002, s. 25.

5 Zob. V. Kirby, *Natural Convers(at)ions: Or, what if Culture was Really Nature all along?* [w:] *Material Feminisms*, red. S. Alaimo, S. Hekman, Bloomington 2008.

6 Zob. S. Ahmed, J. Stacey, *Introduction: Dermographies*, [w:] *Thinking Through the Skin*, red. S. Ahmed, J. Stacey, London–New York 2001, s. 1.

7 „Myślenie poprzez skórę” jest parafrazą zbioru esejów zatytułowanych *Thinking Through the Body* autorstwa Jane Gallop. Zob. J. Gallop, *Thinking Through the Body*, New York 1988.

8 Przy czym należy zaznaczyć, że podejmowana perspektywa nie opiera się na epistemologii stawiającej w centrum podmiot ludzki (tzw. *human-subject-centered epistemology*), ale poszerza pole relacji z otaczającą rzeczywistością, która zamieszkiwana jest również przez byty nie-ludzkie i nieorganiczne.

9 Zob. S. Ahmed, J. Stacey, *Introduction: Dermographies*, s. 15.

10 Zob. R. Nycz, *W stronę humanistyki innowacyjnej: Tekst jako laboratorium*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 252.

których dwoma głównymi osiami tematycznymi będą skóra i tekst, nie są więc projektem totalnym, ale raczej próbą spojrzenia na relacje podmiotu ze światem z mikroperspektywy.

W stronę materializmu feministycznego

Karen Barad, pisząc o podwójnym znaczeniu angielskiego słówka *matter* (odsyłającego zarówno do materii, jak i czasownika „znaczyć”, „mieć znaczenie”), zauważa, że „[j]ęzykowi przyznano zbyt wiele władzy. [...] Język ma znaczenie. Dyskurs ma znaczenie. Kultura ma znaczenie. W pewnym sensie jedyna rzecz, jaka wydaje się nie mieć już żadnego znaczenia, to materia”¹¹. Reprezentacjonizm, czyli „skutek uboczny” kartezyjanizmu, roszczenie wynikające z podziału na rzecz i słowo, wynika zatem z nadmiernego zaufania do referencjalności języka:

Reprezentacjonizm – pisze Barad – dzieli świat na dwie ontologicznie rozłączne domeny słów i rzeczy, stając przed problemem ich powiązania, które umożliwiała wiedzę. Jeśli słowa są oddzielone od świata materialnego, jaki jest punkt oparcia reprezentacji? Jeśli nie wierzymy już, że świat obfituje w naturalne podobieństwa, których sygnatury zapisane zostały na jego powierzchni, że rzeczy od razu przyozdobione są znakami, a słowa oczekują na odkrycie jak ziarenka piasku na plaży, albo że poznający podmiot jest opleciony gęstą siecią reprezentacji, niepozwalającą umysłowi na dotarcie do przedmiotów, które są już na zawsze poza zasięgiem, a jedyne, co pozostaje widzialne, to uparty problem ludzkiego pozostawiania w niewoli języka, staje się oczywiste, że reprezentacjonizm stał się więzieniem problematycznej metafizyki, którą postuluje¹².

Pozostając w niewoli języka, trwamy zatem i podtrzymujemy pewien porządek paradoksu: z jednej strony świadomi jesteśmy własnej materialności, a z drugiej – dystansujemy się wobec niej poprzez to, co jawi się jako niematerialne¹³. Najważniejszym postulatem współczesnych teorii feministycznych jest zatem etyka relacji i powrót do materialności myśli, materialności słowa i materialności dyskursu po to, by przeformułować

11 K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 323–324.

12 Tamże, s. 336.

13 Zob. D. Coole, S. Frost, *Introducing New Materialisms*, [w:] *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Durham–London 2010, s. 2.

myślenie o ciele i tym samym zrekonstruować relacje między ciałem a światem. Komponentem tych przemian staje się zwrot materialistyczny, którego głównym celem jest emancypacja humanistyki, a konkretnie – wydobycie jej ze sztywnych ram binarnych opozycji, takich jak: materializm/idealizm, ciało/rozum, immanencja/transcendencja, ontologia/epistemologia.

Rosi Braidotti w eseju *Teratologies* poświęconemu filozofii Gilles'a Deleuze'a wprowadza pojęcie nowego materializmu¹⁴ (definiowanego też jako neomaterializm bądź organiczny i cielesny materializm)¹⁵. Nowy materializm w filozofii Braidotti opiera się na koncepcji ciała i podmiotowości ukutej przez Deleuze'a: „Deleuze proponuje ... rodzaj neomaterializmu i mieszanki witalizmu, dostosowanego do ery technologicznej. M y ś l e n i e p o p r z e z c i a ł o [podkr. KS], a nie oddalanie się od niego, oznacza konfrontowanie granic i ograniczeń”¹⁶. Podmiot nie jest bowiem autonomiczną i stabilną jednostką raz na zawsze ustanowioną, ale raczej definiowany jest jako komponent złożonych procesów i przemian, które utrwalane są przez ciąg aktywnych i nieustających transformacji. To właśnie „stawanie się” (*becoming*), a nie trwanie (*being*) będzie oddawało charakter podmiotowości. Co więcej, Braidotti postuluje zerwanie z myśleniem o materii jako dialektycznie opozycyjnej wobec kultury¹⁷.

Badaczki i badacze nowego materializmu porzucają definicję materii jako bezwładnej substancji i określają ją jako komponent fizykochemicznych procesów¹⁸. Innymi słowy, materia, jak powiedziałby Deleuze, raczej staje, a nie po prostu „jest”. Nowy materializm oznacza powrót do najbardziej fundamentalnych pytań o ucieleśnione byty w materialnym świecie, a także o ich wzajemne relacje¹⁹. Zwrot ten pojawił się jako odpowiedź na współczesne przemiany o charakterze globalnym, do których zalicza się: intensywny rozwój nauk przyrodniczych, a co za tym idzie, narastanie

14 „Zwrot” materialistyczny miał miejsce w trzech różnych okresach. Wyróżnia się materializm trzech pokoleń: pokolenia końca dziewiętnastego wieku (Marks, Freud, Darwin, Nietzsche i Bergson), pokolenia związanego z majem 1968 r. (Foucault, Deleuze, feminizm francuski) i nowy materializm dwudziestego pierwszego wieku (Braidotti, Barad). Informacje te przytaczam za Iris van der Tuin (wykład zatytułowany *Who Does the Knowing and How?: Posthumanist Critical Theory and the Question of Epistemology*; 15 sierpnia 2013, Utrecht).

15 Zob. R. Braidotti, *Teratologies*, [w:] *Deleuze and Feminist Theory*, red. I. Buchanan, C. Colebrook, Edinburgh 2000, s. 160.

16 Tamże.

17 Zob. R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2013, s. 35.

18 D. Coole, S. Frost, *Introducing New Materialisms*, s. 9.

19 Zob. Tamże, s. 2.

kwestii etycznych i politycznych, które towarzyszą rozwojowi naukowemu i biotechnologicznemu. Jest to również odpowiedź na radykalność dominujących dyskursów, a zwłaszcza na „konstruktywistyczny terror”, który jest nieadekwatny dla myślenia o materii²⁰. Zwrot materialistyczny osadzony jest na krytyce ontologicznego dualizmu i preferuje kreatywną afirmację nowej ontologii lub, podążając raczej za myślą Karen Barad, onto-epistemologii. Z nowym materializmem badaczki, jak na przykład Braidotti, łączą właśnie witalistyczną filozofię Deleuze’a, która polega na nieustannym zaburzaniu i kwestionowaniu opozycji między mechanicznym a witalistycznym rozumieniem materii²¹.

Nowy materializm implikuje również znaczące zmiany w obrębie nauk humanistycznych, a jego główny potencjał leży w postawie anty-humanistycznej (w domyśle: anty-fallogocentrycznej, anty-antropocentrycznej i anty-androcentrycznej) i skłanianiu się w stronę obszarów posthumanistycznych²². Zmiany w obrębie humanistycznego paradygmatu polegają przede wszystkim na zacieraniu binarnego myślenia, stąd „nowy materializm – jak mówi Braidotti – wyłania się jako metoda, konceptualna rama i stanowisko polityczne zarazem, które odrzuca lingwistyczny paradygmat, akcentując w zamian konkretny jeszcze kompleks materialności ciał zanurzonych w społecznych relacjach władzy”²³. Nowy materializm jest więc

20 Zob. Tamże. Feministyczne przedstawicielki nowego materializmu poddają ponownej lekturze głównie dualistyczną koncepcję znaku Ferdinanda de Saussure’a, dekonstrukcjonistyczną filozofię Jacques’a Derridy, a także dychotomię „płeć biologiczna/płeć kulturowa” najbardziej znaną z wcześniejszych prac Judith Butler. Zob. V. Kirby, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, New York–London 1997; V. Kirby, *Natural Convers(at)ions*; S. Hekman, *The Material of Knowledge: Feminist Disclosures*, Bloomington 2010.

21 Na przykład zniesienie dychotomii pomiędzy materią martwą/nieorganiczną a żywą/organiczną, co owocuje tworzeniem się takich obszarów wiedzy, jak studia nad rzeczami. Zob. E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9–21; B. Brown, *Idea rzeczy i idee w rzeczach*, tłum. Ł. Zaremba, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2013, nr 1.

22 Monika Bakke pisze o dwóch odmiennych stanowiskach znanych jako posthumanizm krytyczny i transhumanizm (ten ostatni jest antropocentryczny; wyraża nadzieje związane z technokracją i dąży do wypracowania stanu post-człowieka. Posthumanizm krytyczny z kolei umożliwia powrót nie-ludzkiego do nauk humanistycznych – jego przedstawicielami są: Bruno Latour, Roberto Esposito i Donna Haraway). Zob. M. Bakke, *Posthumanizm: Człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337–357.

23 R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Introduction: What May I Hope for?*, [w:] *New Materialism: Interviews and Cartographies*, s. 1.

myśleniem o podmiotowości i jej relacjach w świecie i ze światem, które to polegałyby na nieustannym negocjowaniu własnych granic.

Będzie zatem projekt przywracania cielesności opierał się na kilku zasadniczych założeniach: po pierwsze, nowy materializm dąży do rewolucyjacji cielesności i materialności, przy czym nie sytuuje się on w opozycji do myśli transcendentnej, ale odczytuje na nowo metafizykę jako formę całościową określaną mianem materializmu transcendentnego czy „płaszczyzny immanencji” (Deleuze); po drugie, odrzuca koncepcję dualistyczną i zwraca się w kierunku Spinozjańskiej myśli monistycznej. Co więcej, nowy materializm przyjmuje pozycję anty-antropocentryczną, która nie dąży do uprzywilejowania ciała ludzkiego, ale raczej każdego innego podmiotu ucieleśnionego. I, wreszcie, uprzywilejowanie materii i jej rewaloryzacja nie są równoznaczne z podtrzymywaniem esencjalnej wizji podmiotu, a wręcz przeciwnie – nowy feministyczny materializm jest teorią anty-esencjalistyczną, gdyż nie zakłada, że podmiot jest monolitycznym i raz na zawsze ukonstytuowanym bytem, ale raczej ucieleśnieniem wielokrotnych, złożonych i potencjalnie sprzecznych spłotów doświadczeń, definiowanych jako nakładające się na siebie zmienne, takie jak rasa, klasa, wiek, styl życia, orientacja seksualna, sprawność i tak dalej. Po trzecie, nowy materializm odrzuca również wszelkie sposoby klasyfikacji dążące do tworzenia hierarchii na rzecz kartografii – ta ostatnia polega na całkowitej deterytorializacji sposobów, wedle których teorie kulturowe były dotychczas klasyfikowane. „Nowe” w nowym materializmie, jak piszą Rick Dolphijn i Iris van der Tuin, nie jest kolejnym terminem, który akceptuje i kontynuuje klasyfikacyjną historiografię myślenia, często opartego na hierarchii apriorycznej logiki; nowy materializm nie rości sobie prawa do bycia nową dyscypliną, ponieważ w całości wyrasta z dotychczasowych tradycji, bazując na ich dorobku i unikając jednocześnie antagonizmu i anachronizmu²⁴. Braidotti pisze:

Materializm realistyczny [*matter-realists*] łączy dziedzictwo poststrukturalistycznego antyhumanizmu z odrzuceniem klasycznej opozycji materializm/idealizm, by zwrócić się w kierunku Życia rozumianego jako nie-esencjalistyczna odmiana współczesnego witalizmu i jako złożony system. Uważam, że humanistyka musi przystosować się do zmieniającej się struktury materializmu, szczególnie ze względu na fakt, że jest on oparty na pojęciu materii i jest zarówno afektywny jak i autopojetyczny czy samoorganizujący się²⁵.

24 Zob. R. Dolphijn, I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, s. 85–92.

25 R. Braidotti, *The Posthuman*, s. 158.

naznaczony wyobcowaniem, niespokojny i, we własnym mniemaniu, przeznaczony do odgrywania niezwyklej roli²⁸.

Poczucie indywidualnej odrębności, które w konsekwencji przybiera formę radykalnych myśli filozoficznych, Brach-Czaina nazywa „błędem egocentryzmu”, będącego wynikiem „odnoszenia wszystkiego do siebie i lokowania się w centrum wszechrzeczy”²⁹. Innymi słowy, wyznaczanie granic ciała ze względu na płeć, tożsamość seksualną, klasę, rasę itd. można nazwać, zapożyczając termin ukuty przez Sarę Ahmed, „polityką gruboskórności” (*skin-tight politics* dosłownie należy rozumieć w kategoriach szczelności, nieprzepuszczalności)³⁰, czyli taką, która nie tyle zamyka się w obrębie własnej powłoki, co raczej odrzuca jakiegokolwiek relacje z innością i odmiennością.

Kiedy natrafiamy w wierszu Joanny Mueller na zaskakującą konstatację: „w skórze języka horror vacui” (*wersja intro*, SF 39), to na myśl przychodzi od razu szereg skojarzeń: z jednej strony „skóra języka”, a z drugiej przeraźliwa pustka. Poetka wskazuje tym samym na pustkę języka, który całkowicie oderwał się od materii i pisze: „czego mi brakuje dostępu do siebie” (*wersja intro*, SF 39). Będzie więc skóra nie tylko powierzchnią percepcji, ale też figurą doświadczeń lekturowych – koncepcja „linienia”, skonkretyzowana w wydanym przez poetkę tomiku o znaczącym tytule *Wylinki*, polega na nieustannej transformacji i wzajemnej przenikalności języków, dyskursów i idei. Mueller będzie więc nieustannie drażyć struktury języka: „ile zdrapię warstw wymowności do pulsu/źródlanej krwi” (*6 głodów...*, ZG 22). Zdrapywanie, drażnienie i linienie to najczęściej wykorzystywane przez poetkę strategie pisarskie, których celem jest nieustanne przechodzenie z jednego znaczenia do innego. Linienie okazuje się również metaforą dookreślającą owe negocjacje: „a kiedy wyjdą realia z metafor/słowa się wykliną z wylin retoryki” (*ostatni. thriller mistyczny*, W 45). To uwolnienie słów z „wylin retoryki” wskazuje na język tej poezji, który od tej pory będzie poddawany różnym strategiom „obnażania”, dzięki czemu upada podział na wewnątrz i zewnątrz językowego znaku. W efekcie, wszelkie próby przedstawienia są ciągle zaburzane łańcuchami neologizmów.

28 J. Brach-Czaina, *Dotknięcie świata*, [w:] tejsze, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 62.

29 Tamże, s. 64.

30 Zob. S. Ahmed, J. Stacey, *Introduction: Dermographies*, s. 1. Sara Ahmed i Jackie Stacey używają tego określenia w nieco innym kontekście: raczej jako zawężenie obszaru poszukiwań badawczych i odejście od ciała jako takiego w stronę rozważań nad skórą i jej znaczeniem.

Linienie tekstu zdradza fascynację poetki metamorficzną zdolnością języka-w-procesie. Wyliniate warstwy tekstu odchylają coraz to nowsze jego warianty, ale odsłaniają również poszczególne wcielenia nieuchwytnych „podmiotki”. Czytamy u Mueller: „staralam się szyfrować czule/więc ty, z ręką mocną w precyzję i skalpel/strzępy zwiotczonych masek ujmuj mi powoli” (*drążel*, W 7). Linienie, zmetaforyzowane jako „ujmowanie masek”, a w praktyce polegające na pozbywaniu się zewnętrznej warstwy naskórka, oddaje w pełni koncepcję podmiotu w procesie. W efekcie podmiot określa siebie w poezji Mueller jako: „ja = [...] zrywająca powłoki oskórka” (*otoja*, W 22). Nieustanne negocjowanie własnych granic polega więc nie na odchodzeniu od ciała, ale na powrocie do niego – jest to, jak pisze Irigaray w *To be Two*, warunek nawiązania relacji z innymi.

Proces stawania się jest momentem niezwykle ulotnym: „zanim jestem/mam siebie”, czytamy w jednym z wierszy Mueller, „mam siebie/zanim jestem/(dlatego pierzchne)” (*poimki, poświaty*, W 10–11). Moment „pierzchnięcia” i jednocześnie nieumiejętność uchwycenia siebie w jednej, zastanej formie, oddaje w pełni transmobilną koncepcję stawania się. Podmiotka *Wylinek*, dzięki falowaniu językowych zasłon, raz znika, a raz pojawia się w licznych odsłonach: „cała w masowych pojawach, zakwitach/[...] mistrzyni kamuflażu z certyfikatem mimikry” (*podroby, podszywki. Podpuszczki*, W 44). Najważniejsza jest jednakże jej zdolność do rozmaitych wcieleń – w ten sposób nie znika ona pod gęstą warstwą języka, przeciwnie, inicjuje ruch w tekście, który umożliwia przechodzenie z jednej płaszczyzny odczytania na drugą. Nie o zniknięcie tu chodzi, ale o rytmiczne zanikanie i pojawianie się. Mueller pisze: „gdybym zanikła – mam narzędzia do cienia/w razie ubytku [powiadomić]” (W 46). Poetka niezwykle często decyduje się na tę proliferację podmiotowości, dążąc tym samym do zanegowania wszelkich sposobów reprezentacji. To przede wszystkim praktyka materializowania niewyraźnego i jednoczesnego „ujęzykowania” tego, co do tej pory w języku nie istniało. Przy czym akcent padający na materię nie oznacza automatycznie praktyki przedstawienia, ale raczej polega na nieustannej próbie uobecniania nieobecnego, której świadomość ma nawet poetka, kiedy pisze: „znów cię przelękło to, co utajone?/co – bez odwrotu – musi się ujawnić?” (*ochronka*, W 16). W poezji neolingwistycznej to, co niewyraźne (czyli cielesne) i sytuujące się poza obszarem językowej epistemologii, dąży zatem do stopniowego ujawnienia. Tym, co „musi się ujawnić”, jest właśnie rzeczywistość i materia.

Krystyna Kłosińska, podążając tropem Nancy K. Miller, odnajduje ślady kobiecej twórczości na powierzchni skóry (a konkretnie

– na powierzchni skóry tekstu) w postaci figury „blizny”³¹. Sygnatura blizny, przeciwstawiona rysunkowi, czyli abstrakcyjnemu symbolowi kultury patriarchalnej, rozumiana jest jako „rozdarcie zasłony”, czyli „ujawnienie utajonego”, jak powiedziała by Mueller. Czym jednak jest owo rozdzieranie tekstu? Jak pisze Nancy: „Kiedy dochodzi do wtargnięcia [ciała – KS] w całość języka tam, gdzie dotyka on sensu, zdarzenie to ma postać przecięcia, przerwania”³². Będzie to zatem oznaczało „uobecnianie nieobecnego”, „ujawnianie utajonego”. Kierując się ową logiką śladu, sygnaturę kobiecego pisania należy odkrywać w twórczości poetyckiej Mueller właśnie za pomocą „ujmowania masek” tekstu; odchylenia jego poszczególnych warstw, a konkretnie – poprzez powrót do źródła, czyli do etymologii słowa. Co ciekawe, w przytaczanym wcześniej wierszu Mueller podmiot kobiecy ujawnia się poprzez szereg zadawanych pytań: „kto ona? [...] / stwardnienie bliznowate czy kruszer urazowy/to ona?” (*poimki, poświaty*, W 10–11). „Ona” – podmiot, czyli „stwardnienie bliznowate”, pozostawia po sobie ślad w postaci zapisu rany: „a kiedy zaczną unikać was/słowa co bezcielesne ranliwe/się stanie” (*czekaniki. Grosenka*, ZG 32). W wierszu *Ból tabuli* (SF 11) czytamy:

co wysłowię gdy rozdrapię nierozcięte

kartki bielą zabolą jałowe

co chciałam odkryć do siebie

już dawno odkryte ode mnie

Poezja Mueller w niebywały sposób wpisuje się w ten przeplatający się schemat ciała–pisma–rany. Jeden z wierszy należących do zbioru *Wylinki* opatrzony jest dodatkowo enigmatycznym sformułowaniem „[kallus = przyrana tkanka twórcza]” (*fragile, fragile*, W 33), gdzie słowo „kallus” zaczerpnięte zostało z terminologii biologicznej i oznacza merystem przyranny, czyli tkankę roślinną powstającą w miejscu zranienia rośliny³³. „Przyrana tkanka twórcza” zdradza drobne oznaki życia na martwym ciele języka i zwiastuje powrót (do) rzeczywistości. Dzięki nagromadzeniu

31 Zob. K. Kłosińska, *Sygnatura kobieca: Rozdarcie, blizna*, [w:] tejsze, *Ciało, pożądanie, ubranie: O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999, s. 69.

32 J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 21.

33 Zob. hasło „kallus”, [w:] *Biologia: Słownik encyklopedyczny*, red. W. Głuch, Wrocław 1999, s. 126.

motywów pełnych ambiwalencji, których nie brak w poezji Mueller, tekst staje się osobliwym szyfrem, który Kłosińska interpretuje – za Nancy K. Miller – jako „otwarte zaproszenie do lektury feministycznej: prowokację, by rozszyfrowywać obecność innego tekstu, który z kolei wskazuje na poetykę sprzeciwu, krytykę kultury dominującej”³⁴. Praktyka czytania polegająca na rozdzieraniu czy ujmowaniu poszczególnych warstw jest więc niczym innym, jak tylko poszukiwaniem „obecności innego tekstu”, a co za tym idzie – śladu innego w tekście.

Tekstowanie ciała, ucieleśnianie tekstu

Obalenie dychotomii wnętrza i zewnątrz, która do tej pory charakteryzowała myślenie o skórze, prowadzi do przesunięcia punktu ciężkości z antropocentrycznej wizji podmiotu w stronę płynnego, ucieleśnionego bytu. Jeśli skóra w relacji z tekstem i znaczącym jawi się jako powierzchnia naszpikowana ambiwalencją, to dotyk będzie tej podwójności zwieńczeniem. Powróćmy raz jeszcze do Brach-Czajny, która w sposób niezwykle subtelny wyłuszcza istotę tej ambiwalencji: „Nie jestem zamkniętą bryłą, którą z wierzchu powleka skóra. W rzeczywistości p ł y n n i e [podkr. – KS] przechodzi ona do środka, gdzie przemieniona w błony wyściela również moje wnętrze. Dzięki nim, choć w ukryciu, jestem otwarta i całkowicie przenikalna”³⁵. Skóra jest więc przedłużeniem wzajemnych relacji, jakie konstytuują rzeczywistość materialną. Jednakże, co niezwykle istotne, Brach-Czajna podkreśla, że dotyk nie jest jedynie otwarciem na inność, ale też „skonstatowaniem wzajemnej odrębności”. Zniesienie dychotomii wnętrza–zewnątrz jest więc niczym innym, jak tylko „ucieleśnieniem r ó ż n i c y”. U Mueller relacja ta ujawnia się na poziomie struktury tekstu podzielonego na dwie części: egzo i endo (*neutrum*, W 12), które oddają proces nieustannej cyrkulacji między wnętrzem i zewnątrz. Jak czytamy w jednym z wierszy, kiedy „przyrasta zewnątrz/ wewnątrz kurczy się” (*krymu mir, cry & crime*, W 30).

Wróćmy zatem do *Wylinek*, w których jednym z najbardziej intrygujących wierszy jest tekst zatytułowany nieco enigmatycznie *lanugo*. Wiersz otwierają słowa: „być sobie dwojgiem/najbliżej w sobie najgłębiej nieznanę”, które wskazują na relację opartą na niezwyklej bliskości, jaką jest doświadczenie macierzyństwa. Co więcej, obco brzmiące „lanugo” również zmusza do sięgnięcia po słownik terminów biologicznych

34 N.K. Miller, cyt. za: K. Kłosińska, *Sygnatura kobieca*, s. 75.

35 Tamże, s. 65.

– jest ono bowiem meszkiem płodowym, który w czwartym miesiącu ciąży pokrywa całą skórę płodu ludzkiego, zanika w ósmym miesiącu i jest odpowiednikiem sierści zwierząt. Pokryty futerkiem płód w łonie matki jest, dosłownie, potwierdzeniem wcześniej wyłuskanych koncepcji: z jednej strony, ludzkie ciało pokryte futrem obala antropocentryczną dychotomię ludzkie/nie-ludzkie; z drugiej, zanikający meszek poświadcza metamorficzną zdolność skóry i ciała. To „ciało–w–ciało z matką” jest jednocześnie „obcym wewnątrz mnie”. Mueller za pomocą języka nasączonego biologiczną terminologią przekształconą w sploty neologizmów zręcznie łączy to, co materialne i językowe. Dzięki temu naciskowi na mowę, język i dyskurs uzyskuje ona lustrzany efekt: „ciało–w–ciało z matką” to jednocześnie „ciało–w–ciało z językiem”, moment, w którym język zwiera się z ciałem rozpisany poza obszar sensu³⁶.

Jeśli wiersz *lanugo* opowiada o najbardziej intymnej relacji, którą Irigaray określa jako „pobyt *in utero*”, czyli „bycie sobie dwojgiem”, jak czytamy w wierszu, to emblematem dwuznaczności tej relacji (wszak „bycie sobie dwojgiem” to nie dążenie do „jedności”!) staje się pępowina. Irigaray pisze o „asymetrycznym związku”, w którym matka i dziecko się jednoczą³⁷. Ta asymetria stanowić będzie odbicie dwoistości idei dotyku, o który tak bardzo dopomina się Brach-Czaina, kiedy pisze, że dotyk „demonstruje różnice, wymuszając ich kontakt. Łączy rozdzielane. Gdy wyodrębniające dotyka wyodrębnionego, obcość zostaje przewyciężona”³⁸. Doświadczenie macierzyństwa jest więc tym obopólnym, bo wspólnym nam wszystkim, momentem, w którym zawiera się idea dotyku i miłości ukuta przez Irigaray. Bowiem „kochać” oznacza przecięcie, które podmiot od innego oddziela i ku niemu skłania; miłość jest tym, co otwiera na inne skończoności; co otwiera na inność, ale jej nie wchłania. Kochać to inaczej „[o]tworzyć się/w sobie na jakieś Ty” (*Do lustra szczerzę się*, SF 36).

Przy czym Mueller chodzi nie tylko o doświadczenie macierzyństwa, ale też o moment, w którym słowo nie istniało w opozycji do rzeczy. W jednym z wierszy czytamy: „moje głosy/proste złożone w mowie/ bo przed językiem czy coś mam/za całe uposażono cielesne zrękowiny” (*la pasjonata konfesjonata*, Z 14) – cielesne zrękowiny konotują zaręczyny ducha z ciałem. Co ciekawe, metaforę zaślubin wykorzystała również Irigaray w rozdziale *The Wedding Between the Body and Language*, w którym pisze, że nastąpił kres ery Ojca i ery Syna, a nadchodzi epoka

36 J. Luc-Nancy, *Corpus*, s. 54.

37 L. Irigaray, *Ciało–w–ciało z matką*, tłum. A. Araszkievicz, Kraków 2000, s. 12.

38 J. Brach-Czaina, *Dotyk świata*, s. 67.

pary, dwójki³⁹. Mueller wydaje się bardziej sceptyczna – momentami w jej poezji wszystko wskazuje na to, że era dwójki już dawno minęła i powrót do niej nie jest możliwy. Kiedy pisze ona: „słowieszczą sensienia ciałość” (*Mleczenie*, SF 13), to zmiękczenie neologizmów na wzór języka dziecięcego, które mogłyby brzmieć: „złowieszczą sensory całość”, świadczy o mozolnym wkraczaniu w przestrzeń języka, wobec którego mowa pozostaje czymś wtórnym. „tak się mowlę wradza w niemowlę”, wyrokuje poetka, która świadoma jest, że wraz z wejściem w przestrzeń języka (czy też w porządek symboliczny), traci się umiejętność komunikowania z innym-i:

wtedy piętą incipitu mnie nazwą

wtedy zrośnie się znamiączko z ciemiączkiem

wtedy w krzyku twym pierwszym usłyszę

że nas jednak będą pisać osobno

(*ſ(ligatura)*, ZG 34)

Somantyka. Od intra-akcji do trans-akcji

Mueller z pewnością nie należy do poetek zawierających mocy języka, a już na pewno nie pozostaje w jego niewoli. Poetka poddaje słowo nieustannym próbom i negocjacjom i redefiniuje również poetykę lingwistyczną – język postrzega ona jako strumień przepływającego życia i wszystkich jego elementów. Co więcej, dokonuje znaczących przesunięć – nie fetyszkuje figury podmiotu kobiecego, ale przystaje na jego proliferację. Akcent pada na figurę „jakiegoś Ty” – na adresata, który jest nieustannie obecnym współtowarzyszem neolingwistycznych „peregrymacji w Wy ruszenie”. „Peregrymacja” podmiotu polegała będzie na swoistym przeniesieniu podmiotu jako uświęconej figury tekstu – ta zmiana pozycji umożliwia otwieranie się na inność. W ten sposób Mueller prezentuje swoją własną wizję materialno-semiotycznych splotów języka, których *clou* zawiera się w istocie miłości ukutej na miarę koncepcji Luce Irigaray:

39 Zob. L. Irigaray, *To be Two*, London–New York 2001, s. 17–29.

miłość

dotyktaktyków poznasz po łamaniu

słowa gramatyką wyjątków sensualnym

sensem somantyką blasfemii poprawności

błędem codziennie od nowa notują jej głodowy

język rzeczy własnych [...]

(wygnańcy bogów umierają młodo, ZG 20)

Miłość definiuje poetka jako dys-harmonię między tym, co językowe a tym, co materialne. Taktyka łamania słów, która jawi się niemalże jako czynność empiryczna i dotykowa, polegałaby na przewyciężaniu przedstawieniowej mocy języka. Dyskursywne praktyki zaburzone zostają „gramatyką wyjątków”, odsyłającą do językowych dysonansów, które zdradzają luki i pęknięcia w obrębie systemu znaków. Podobnie interpretować należy oksymoroniczną frazę „poprawność błędu”, która cechuje poetykę lingwistyczną i uniemożliwia wszelką gramatykę. Gramatyka błędu, bo tak należałoby ją definiować, wyłuskuje tę warstwę wiersza, która w procesie tworzenia została odrzucona; skupia się zatem nie na ukształtowanej formie, ale na niegotowych wariantach tekstu. Kluczowym neologizmem w poezji Mueller staje się jednak „somantyka”, która jest zlepkiem dwóch słów: semantyki i somatyki, czyli dyskursu i materii, słowa i ciała, znaczonego i znaczącego; blasfemią, bluźnierczym pogwałceniem dotychczasowego dialektycznego porządku. Istotą tego scalenia dwóch pierwiastków w monistyczny spłot jest właśnie etyka relacji, objawiająca się jako miłość do świata. Dalszy ciąg oksymoronicznych spłotów wskazuje również na „sensualność sensu”⁴⁰, która bezpośrednio

40 Co ciekawe, o „sensualności sensu” pisał Jean-Luc Nancy w pracy zatytułowanej *A Finite Thinking* – etymologia słowa „sens” (ang. *sense*) odsyła do podwójności znaczeń i oznacza również to, co jest sensualne czy odczuwalne (ang. *sensible*): „odczuwać (ang. *to sense*) to znaczy czuć, że istnieje coś takiego jak (u)czucie (ang. *sensation*)”. Wszystko to, pisze Nancy, układa się w figurę chiasmu: czucie krzyżuje się z sensem, z kolei sens nabiera znaczenia (zostaje „usensowiony”) wówczas, kiedy jest wyczuwalny. Innymi słowy, pytanie o „sens sensu” jest zawsze oksymoroniczną grą, gdzie „czucie sensu” i „rozumienie odczuć” stanowi podwójną aporię prowadzącą do istoty tego, czym jest filozofia: zawierająca się pomiędzy tym,

łączy w sobie to, co zmysłowe i znaczeniowe. Przy czym zbitka wyrazowa „dotyktaktyków”, poprzez powtórzenie ciągu sylab do–tyk–tak–tyk–ów, jest niczym innym, jak tylko graficznym przedłużeniem dotyku – nie tylko przez empiryczny kontakt z innym, ale też przez wzbogacenie materii słowa o materię sensu.

Pytanie o „ciało sensu” i „sens ciała” odbija się echem w koncepcji onto–epistemologii ukutej przez Karen Barad. Tworzy ona ideę „realizmu sprawczego”, którego nadrzędnym celem jest odrzucenie relacji „słów” i „rzeczy”.

Dzięki ujęciu realizmu sprawczego możemy znów uznać naturę, ciało i materialność w pełni ich stawania się – bez uciekania się do optyki przejrzystości i nieprzejrzystości, geometrii absolutnej wewnątrzności lub zewnątrzności i postrzegania człowieka albo jako czystej przyczyny, albo jako czystego skutku – przy jednoczesnym pozostaniu odpowiedzialnymi za rolę, jaką „my” odgrywamy w splecionych praktykach poznawania i stawania się⁴¹.

Barad, będąc przedstawicielką nowego materializmu, również odrzuca antropocentryczną i dualistyczną koncepcję epistemologii i skupia się na „posthumanistycznym i performatywnym wytwarzaniu materialnych ciał”. Proponuje ona przesunięcie punktu ciężkości z dualistycznej fiksacji, zastępując „słowo” zjawiskiem „(kon)/figuracji” ucieleśnionych praktyk w obrębie świata; rzecz natomiast zastępuje badaniem związków i relacji „poszczególnych zjawisk materialnych”. Innymi słowy, pisze Barad, „ta przyczynowa relacja między urządzeniami produkcji cielesnej i wytwarzanymi przez nie zjawiskami to relacja »sprawczej intra-akcji«⁴². „Intra-akcja” zostaje wyraźnie przeciwstawiona pojęciu „interakcji”, albowiem ta ostatnia zakłada istnienie niezależnych bytów. Rozróżnienie to precyzyjnie wyjaśnia Shannon Sullivan w książce zatytułowanej *Living*

co odczuwalne (ang. *sensible*) a tym, co rozumowe (ang. *intelligible*). J.-L. Nancy, *A Finite Thinking*, [w:] tegoż, *A Finite Thinking*, oprac. S. Sparks, California 2003, s. 5. Nancy pisał: „Trzeba, aby sens się ucieleśnił (zamknął się w sobie i pozostał niezmiennie ten sam), a ciało się »usensowniło« – i odwrotnie. W ten sposób sens »sensu« jest »ciałem«, a sens »ciała« jest »sensem«. W owej kolistej resorpcji znaczenie o tyle tylko ziszcza się, o ile zanika. Dokładnie w tym punkcie ciało także przestaje istnieć. To właśnie po to, aby przepelnąć znaczenie, »ciało« nigdy nie przestało być napięte, rozjątrzone, rozdarte pomiędzy nienazywalnością a nienazywalnością: im bardziej wewnętrzne, tym bardziej obce. Ciało w s e n s i e o g ó l n y m j e s t o r g a n e m s e n s u , ale sens sensu polega na byciu organem (lub *organon*) w sposób absolutny” – J.-L. Nancy, *Corpus*, s. 66.

41 K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność*, s. 337.

42 Zob. tamże, s. 339.

Across and Through Skins: „Termin »interakcja« sugeruje dwie niezależnie ustanowione jednostki wkraczające ze sobą w wymianę lub związek”⁴³. W intra-akcji chodzi więc o płynny proces przechodzenia, podczas gdy interakcja jest relacją statyczną. „Intra-akcja” zakłada zatem ustanowienie nowej relacji, która wyklucza możliwość istnienia w separacji i polega na „epistemologicznej nierozdzielności pozostających w sprawczej intra-akcji składników”. Co więcej, owa nierozdzielność nie oznacza wchłonięcia i wykluczenia, ale raczej, jak ujmuje to Barad, „sprawcze oddzielenie” (będące przeciwieństwem kartezjańskiego cięcia między podmiotem a przedmiotem), które określa jako „zewnętrzność-wewnątrz-fenomenu”. W istocie należałoby zapytać, co zmienia przyjęcie takiej perspektywy? Barad uważa, że poprzez takie ustawienie relacji zaciera się usztywnione i uszczelnione granice między naturą a kulturą, ludzkim/nie-ludzkim, społecznym/naukowym, między materią a dyskursem.

Przywoływana wcześniej Shannon Sullivan zmierza w swojej teorii jeszcze dalej – a mianowicie, posługując się koncepcją Johna Dewey’a, „interakcję” przeciwstawia ona pojęciu „transakcji”, która, podobnie jak „intra-akcja”, „odzwierciedla odrzucenie ostrego dualizmu pomiędzy podmiotem a przedmiotem, jednostką a światem, jak również odrzucenie atomistycznych, rozczłonkowanych koncepcji podmiotu i własnego ja, które często towarzyszą tym dualizmom”⁴⁴. Transakcja, będąca tym razem terminem zapożyczonym z obszaru ekonomii, zakłada nieustanną przemianę i wymianę, co prowadzi do obalenia zmiany myślenia o skórze jako o granicy ciała. Sullivan cytuje Dewey’a: „Życie toczy się w środowisku; nie jedynie w nim, ale przez nie, poprzez interakcję z nim. Żadna istota żywa nie żyje jedynie w obrębie własnej skóry; jego/jej podskórne organy są środkami służącymi do łączenia się z tym, co leży poza cielesną ramą”⁴⁵. Akcentując dynamikę relacji w obrębie środowiska Dewey, a wraz z nim Sullivan, chcą podkreślić, że koncepcja „transakcyjności” zakłada nie tylko wymianę fizyczną, chemiczną czy materialną, ale przede wszystkim społeczną, polityczną i kulturową. Co więcej, organiczny proces wymiany między organizmami a środowiskiem, do którego, według Dewey’a, dochodzi na powierzchni skóry, zaciera sztywne granice pomiędzy nimi. Jednakże, podobnie jak w przypadku teorii Barad, nie oznacza to, że organizmy tracą własną formę i przestają nimi być zarazem; przeciwnie, odrzucenie statycznej ontologii nie implikuje rozpadu tożsamości i podmiotowości. Transakcja, owszem, zakłada

43 S. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, Bloomington 2001, s. 1.

44 Tamże.

45 J. Dewey, cyt. za S. Sullivan, *Living Across and Through Skins*, s. 157.

stabilność, ale rozumianą raczej w kategoriach rytmicznego rozwoju, a nie stagnacji⁴⁶. Sullivan podkreśla, że totalna eliminacja różnic pomiędzy bytami jest w istocie rodzajem atomistycznego dualizmu i izolacji, nierozróżnialnej „tosamości” i nie pozwala zrozumieć relacji zakładającej, że byty mogą być jednocześnie „splątane” i różne. Podobnie uważa Karen Barad, kiedy pisze, że „intra-akcja” zakłada wykluczenia, ale „wykluczenia nie dopuszczają możliwości determinizmu, stwarzając warunki dla otwartej przyszłości”⁴⁷. Tak rozumiana transakcyjno-feministyczna fenomenologia zawiera się w stwierdzeniu „ucieleśnianie świata” (*bodying the world*) bliskiemu „sensualności sensu”.

Jak w takim razie zarówno koncepcja „intra-akcji”, jak i „transakcji” ma się do literaturoznawstwa, a konkretnie – do poezji Mueller? Z pewnością onto-epistemologiczna perspektywa, wyrażona za pomocą takich pojęć jak „rekonfiguracja”, „splątanie”, „negocjacja”, „transakcja”, zmienia również relację „czytającego” i „czytanego”. Teoria Barad i Sullivan ma realne przełożenie na teorię interpretacji tekstu, którą określiłabym raczej mianem „interpenetracji”. Jak pisze Nancy: „należy podchodzić do lektury jako do czegoś, co nie jest odszyfrowywaniem, lecz dotykaniem i byciem-dotykanym, wchodzeniem kontakt z masami ciała”⁴⁸. W ten sposób jako czytelniczka, staję się uczestniczką ucieleśnionego spotkania. Napotykam na inność w tekście/inność tekstu. Po drugie, zmienia się również rola tekstu poetyckiego, który staje się nie tylko miejscem spotkania, ale też kształtującym rzeczywistość narzędziem poznawania i doświadczania. Jeżeli skóra jest przedłużeniem relacji z rzeczywistością, to wówczas tekst rozumiany jako medium pomiędzy tym, co materialne i językowe, również jest tych relacji przedłużeniem.

Zakończenie: *teoria wczucia*

Mueller świadoma jest aporii języka, który automatycznie odsyła do gotowych struktur i znaczeń. Głównym założeniem zwrotu lingwistycznego jest idea, że język „urealnia rzeczywistość”, słowem, że powołuje ją do życia. Jednakże, jak wiadomo, zwrot językowy nie dokonuje jakościowego przesunięcia, bo jedynie odwraca strukturalistyczną teorię, według której język istnieje poza rzeczywistością. Nowy materializm jest zwrotem teoretycznym, który dokonuje radykalnego przemieszczenia trady-

46 Zob. tamże, s. 12–15.

47 K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność*, s. 354.

48 J.-L. Nancy, *Corpus*, s. 77–78.

cyjnego systemu reprezentacji opartego na znaku binarnym i zastępuje go immanentną koncepcją języka. Vicki Kirby, analizując Derridiańską figurę *différance*, dowodzi, że słynne stwierdzenie „nie ma nic poza tekstem” oznacza nic innego, jak tylko: „nie ma wyjścia poza Naturę”⁴⁹. W myśl zasady, że wewnątrz pokrywa zewnątrz, a kultura otacza naturę, okazuje się, że byt referencjalny jest immanencją języka. Kirby tworzy zatem pojęcie „splotu”, które wychodzi poza opozycje wnętrza/zewnątrz, natury/kultury, *signifiant/signifié*. Badaczka pokazuje tym samym, że nadrzędnym celem nowego materializmu jest przerwanie istniejącej schizmy między znakiem/kulturą/językiem a referentem/naturą/materią⁵⁰. Pierwszym krokiem, zdaniem Kirby, miałyby być „rewitalizacja” ontologii jako elementu, który zniknął pod paradygmatem reprezentacjonizmu.

Biolingwizm Mueller jest strategią pisarską uniemożliwiającą wtłoczenie w gotowe schematy reprezentacji. Jednakże jej poezja przepiękna jest momentami świadczącymi o aporii referencjalności: język, pod naciskiem reprezentacjonistycznego terroru, wypiera materię. Poetka pisze wręcz, że język jest „synantropem” karmiącym się materią: „to podstęp na jaki nabrały was słowa” (*wody juvenilne, pierwiastki śladowe, wielkie wymierania*, Z 12). Rewolucja ma polegać na przewartościowaniu sposobów poznawania świata: „ćwiczenie duchowe koniec języka za przewodnika” (*la pasjonata konfesjonata*, Z 14). Być może wówczas język, ów zdetronizowany hegemon, w efekcie odsłoni utajone formy życia:

(...) wytrzebić

wyłuskać z osnówki

drżące, nieosłonięte

tkanki. pustaci. postaci świata

(*podroby. podszywki. podpuszczki* W 44)

Mueller jest świadoma, że język jest epistemologicznym narzędziem poznania, kształtującym rzeczywistość. Wciąż nostalgicznie powraca

49 Kirby pisze, że „Derrida nie twierdzi, że język (i mowa jako jego uzupełnienie) jest zamkniętą całością, która może być odseparowana od tego wszystkiego, co przyjmujemy za »inne«”. Zob. V. Kirby, *Telling Flesh*, s. 53

50 Zob. I. van der Tuin, *The New Materialist Always Already: On an A-Human Humanities*, “NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research” 2011, nr 4, s. 287.

Otworzyć się

w sobie na jakieś Ty (trudno

dotrzeć językiem do nowych słów). Na jakieś

Ty, które podejdziesz bliżej niż na wyciągnięcie

z koperty zadrukowanych kartek. Bliżej niż na słowo,

któremu dotąd nie chciałam udzielić głosu. Bliżej niż na

obłoczek oddechu, któremu nigdy jeszcze nie udzieliłam siebie

(do lustra szczerzę się SF 36)

Katarzyna Szopa – doktorantka w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W roku 2011/2012 odbyła półroczny staż naukowy w Tilburg School of Social and Behavioral Sciences na Uniwersytecie w Tilburgu. Uczestniczyła w seminariach prowadzonych m.in. przez Luce Irigaray, Rosi Braidotti i Simona Critchley'a. Pełniła funkcję tutorki na dwudziestej edycji NOISE Summer School organizowanej na Uniwersytecie w Utrechcie. Publikowała m.in. w „Śląskich Studiach Polonistycznych”, w „FA-arcie”, w „Opcjach” i w „artPAPIERZE”. Mieszka w Rybniku.

Dane adresowe:

Instytut Nauk o Literaturze Polskiej

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Filologiczny

pl. Sejmu Śląskiego 1

40-032 Katowice

e-mail: szopa.katarzyna2@gmail.com

Cytowanie: Katarzyna Szopa, *Dermografie: poetyka relacji. Wokół związków materii i języka w poezji Joanny Mueller*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/06.Szopa.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Katarzyna Szopa – PhD student in the Institute of Polish Literary Studies at University of Silesia in Katowice. In 2011/2012 she was a visiting student in Tilburg School of Social and Behavioral Sciences (Tilburg University in the Netherlands). She participated in many conferences and seminars held by such prominent philosophers as Luce Irigaray, Rosi Braidotti and Simon Critchely. During the 20th edition of NOISE Summer School, organized in Utrecht University, she was a tutor of the PhD seminar group. She have published in, among others, „Śląskie Studia Polonistyczne”, „FA-art”, „Opcje” and „artPAPIER”. Her home town is Rybnik.

Title: *Dermographies: poetics of relations. Between language and matter in Joanna Mueller's poetry*

Summary: Skin, the external boundary of the human body, has been up to now an undiscovered field in posthuman studies. Even though the brilliant work of Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, redefined the meaning of skin in the context of race, never has anybody truly used the potential of metaphors connected to skin. Sara Ahmed and Jackie Stacey demonstrate that *skin-tight politics* (which is focused on setting the boundaries of body and gender) leads to a denial of the relationship with otherness and upholds binary traditions. By creating the conception of 'Thinking through skin', the researchers call for a shift in the perception of normative visions

of corporality. Based on that idea, I treat skin as a metaphor of the changes within philosophical thought which caused the materiality to cease to be from its own area. *Demographies* will therefore be an intersectional project which combines feminist materialism with Joanna Mueller's neolinguistic poetry which aspires to create a new philosophy, understood by Lucie Irigaray as the discourse of touching love.

Keywords: skin, new materialism, posthumanism, onto-epistemologia, intra-action, trans-action

MAŁGORZATA MYK

„Nie ma nic lepszego niż teoria.”¹ Kilka uwag
 o praktyce teoretycznej współczesnych
 awangardowych pisarek amerykańskich
 (Lyn Hejinian, Leslie Scalapino, Carla Harryman)

Artykuł poświęcony jest praktykom teoretycznym trzech
 czołowych autorek nurtu amerykańskiej twórczości ekspery-
 mentalnej kojarzonych z kręgiem poetów
 L=A=N=G=U=A=G=E: Lyn Hejinian, Leslie Scalapino
 i Carla Harryman. Odegrały one fundamentalną rolę
 w ukształtowaniu ciągle otwartej i toczącej się debaty
 krytyczno-teoretyczno-literackiej dotyczącej statusu formalnie
 radykalnej literatury tworzonej przez kobiety zaangażowanej
 w kwestie epistemologii feministycznej. Praktyka ta, skupia-
 jąca się na procesach i mechanizmach dyskursu, nie ogranicza
 się do wymiaru poetyckiego i artystycznego, lecz zakłada,
 że twórczość poetycka jest społecznie zaangażowaną „strategią
 interwencji” (Harryman), a jako taka funkcjonuje jako
 skoncentrowana na języku epistemologia feministyczna.

1 C. Harryman, *There is Nothing Better Than a Theory*, [w:] tejsze, *Animal Instincts: Prose, Plays, Essays*, Berkeley 1989, s. 95.

Hejinian, Scalapino i Harryman stworzyły imponujący dorobek literacko-teoretyczny, na który składają się gatunkowo złożone teksty hybrydyczne mocno osadzone we współczesnych dyskursach feministycznych, skupiające się na problematyce produkcji wiedzy, znaczenia, tożsamości, płci i seksualności, ukrytych mechanizmów ideologicznych tradycyjnie pojmowanego utworu narracyjnego, a także imperatywu przekroczenia tych mechanizmów. Artykuł jest próbą umiejscowienia ich twórczości w szerszym kontekście współczesnej myśli feministycznej począwszy od *écriture féminine*, poprzez krytykę polityki tożsamościowej Judith Butler oraz Denise Riley, po horyzont posthumanistyczny cyborgicznego pisarstwa Donny Haraway.

Słowa kluczowe: polityka reprezentacji, pisarstwo eksperymentalne kobiet, utwór nie/narracyjny, hybrydyczność, pisarstwo cyborgiczne

„Teoretyczna praca społecznie zaangażowanego tekstu nienarracyjnego wynika z jego produkcji pewnego kryzysu pojmowania. Utwory, które zakłócają ramy kategorii, uwydatniają język w taki sposób, który powoduje, że utwór o charakterze narracyjnym wydaje się zanikać. Radykalnie łamią zasady opowiadania historii, stając się sceną koniecznego zaburzenia asymetrycznych relacji władzy, granic poznania, psychologicznych oraz społecznych mechanizmów rozpoznania, jak i błędnego rozpoznania, złożonych powiązań między jednostkowym doświadczeniem a szerzej pojętym układem sił społecznych, a także wspólnego konstruowania znaczenia. Radykalny formalizm identyfikowany z utworem nienarracyjnym nie jest zatem tylko „zwykłym formalizmem” w sferze politycznie i estetycznie radykalnego utworu. Jest strategią interwencji.”

Carla Harryman²

Jak zauważyła jeszcze w latach dziewięćdziesiątych Maggie O’Sullivan, redaktorka jednej z pierwszych antologii innowacyjnej twórczości poetyckiej kobiet, zatytułowanej *Out of Everywhere: Linguistically Innovative Poetry by Women in North America & the UK* (1996), to właśnie kobiety są obecnie autorkami znacznej części najbardziej ambitnej i znaczącej literatury eksperymentalnej ukazującej się w Stanach Zjednoczonych. Obserwujemy imponujący dorobek zarówno literacki, jak i teoretyczny takich współczesnych amerykańskich autorek awangardowych jak Lyn Hejinian, Carla Harryman i Leslie Scalapino, oraz całe spektrum antologii i obszernych publikacji będących teoretyczno-krytycznymi komentarzami do twórczości tych trzech, a także stale powiększającego się grona współczesnych pisarek skupionych na formalnej innowacji oraz kwestiach teoretycznych. Twórczość ta została w dużej mierze ukształtowana przez wpływ formalnie radykalnej poezji L=A=N=G=U=A=G=E i post-L=A=N=G=U=A=G=E, głęboko zaangażowanej w intelektualne debaty związane z poststrukturalizmem, dekonstrukcją, a także filozofią marksistowską³. Dorobek czołowych przedstawicielek tego nurtu, w tym

2 Tejże, *Introduction: Non/narrative*, „JNT: Journal of Narrative Theory” 2011, vol. 41, no. 1, s. 2.

3 Na uwagę zasługuje szereg kluczowych periodyków, antologii oraz monografii, między innymi: dwa internetowe periodyki połączone wspólną misją prezentacji i krytycznej refleksji nad innowacyjnymi praktykami literackimi kobiet: „How(ever)” (ukazujący się w latach 1983–1992) i „How2” (od roku 1999 do chwili obecnej); antologie *Moving Borders: Three Decades of Innovative Writing By Women*, red. Mary Ann Sloane (1998) oraz *Out of Everywhere: Linguistically Innovative Poetry by Women in*

pisarstwo Hejninian, Harryman, oraz Scalapino, został określony przez krytyczkę Megan Simpson jako rodzaj skupionych na języku poetyckich epistemologii. W monografii z 2000 roku *Poetic Epistemologies: Gender and Knowing in Women's Language-oriented Writing* Simpson przekonuje, że w tym wypadku pojęcie epistemologii nie ogranicza się do subiektywnej z gruntu poetyki, jeśli za jej wykładnię przyjmujemy model teoretyczny autorstwa Jerome'a McGanna przedstawiony w pracy z 1988 roku *Social Values and Poetic Acts*, który, jak przypomina Simpson, umiejscawia „zarówno poezję, jak i wiedzę w domenie relacji społecznych”; według tego modelu poezja staje się formą aktywności społecznej⁴. W kontekście takiego przekroczenia dualizmu praktyka/teoria, w eseju przedstawię główne strategie proponowane przez Hejninian, Harryman oraz Scalapino, aby pokazać potencjał i zróżnicowanie stworzonego przez nie feministycznego horyzontu epistemologicznego dla współczesnej społecznie zaangażowanej eksperymentalnej twórczości kobiet.

Na wstępie warto jednak przypomnieć niefortunne stwierdzenie poety i krytyka Boba Perelmana, wygłoszone podczas jego wystąpienia na sympozjum „Assembling Alternatives” w 1996 roku, dotyczące rzekomej porażki twórczości eksperymentalnej, której ze względu na jej formalizm oraz swoistą elitarność nie udało się według Perelmana uzyskać oddźwięku społecznego. Do sceptycyzmu krytyka odniosła się Scalapino w swoim eseju *The Cannon* pisząc: „Język, który jest umocowany „eksperymentalnie”, koresponduje z *doświadczeniem* ludzi; jako akt »czyjegós« doświadczenia; i (choć nie jest szeroko rozpowszechniony, przez co nie jest częścią doświadczenia »wspólnego«) nie jest językiem elitarnym”⁵. Kolejny znamieny przykład marginalizowania kwestii dostępu do potencjału krytycznego, a nie tylko estetycznego, pisarstwa eksperymentalnego, stanowi słynna już dziś polemika Scalapino z innym wpływowym poetą

North America & the UK Maggie O'Sullivan (1996); *Poetic Epistemologies: Gender and Knowing in Women's Language-oriented Writing* Megan Simpson; *Leaving Lines of Gender: A Feminist Genealogy of Language Writing* Ann Vickery, *Innovative Women Poets: An Anthology of Contemporary Poetry and Interviews*, red. Elisabeth A. Frost i Cynthia Hogue; *Translating the Unspeakable: Poetry and the Innovative Necessity* Kathleen Fraser; *The Feminist Avant-garde in American Poetry* Elisabeth A. Frost oraz *We Who Love to be Astonished: Experimental Women's Writing and Performance Poetics*, red. Laura Hinton i Cynthia Hogue. Zob. także numer 11–12 „Literatura na Świecie” z 2010 roku poświęcony nowej poezji amerykańskiej, w tym autorkom takim jak: Lyn Hejninian, Elizabeth Willis, Lisa Jarnot, Harryette Mullen oraz Cole Swensen.

4 M. Simpson. *Poetic Epistemologies*, New York 2000, s. 7.

5 L. Scalapino, *The Public World/Syntactically Impermanence*, Hanover–London 1999, s. 24.

i krytykiem związanym z twórczością spod znaku L=A=N=G=U=A=G=E⁶, Ronem Sillimanem, który w swoim artykule opublikowanym w „Socialist Review” w 1989 roku wyraził przekonanie, że w odróżnieniu od białych heteroseksualnych poetów płci męskiej, którzy częściej posługują się radykalną perspektywą i formą do wyrażania krytyki podmiotowości, twórcy reprezentujący mniejszości, w tym kobiety, wykazują tendencję do posługiwania się konwencjonalnym utworem narracyjnym, ponieważ muszą stale opowiadać swoje historie. Co ciekawe, jak podkreśliła Scalapino w *The Cannon*, jej krytyczna reakcja na słowa Sillimana opublikowana na łamach „Poetics Journal” została następnie błędnie zinterpretowana przez Perelmana w przypisie jego książki zatytułowanej *Marginalizacja poezji* (sic!). Z przypisu wynika, jakoby Scalapino preferowała właśnie utwór narracyjny, co było niezgodne z intencją poetki i oczywiście chyba dla każdego, kto zetknął się choćby tylko z jednym z jej utworów. Na wypowiedź Sillimana Scalapino odpowiedziała w późniejszym wywiadzie z Elizabeth A. Frost: „Moje stanowisko jest takie, że w sytuacji podbramkowej zmiana formy jest koniecznością”⁷.

Wypowiedzi Perelmana i Sillimana były wtedy symptomatyczne także dla wielu innych krytyków i autorów płci męskiej kojarzonych z twórczością awangardową i eksperymentalną, a jednak pojmujących skupioną na innowacji twórczość pisarzy i pisarek reprezentujących mniejszości, w tym kobiet, w sposób patriarchalny i normatywny zgodnie z założeniem, że będzie ona przystawała do tradycyjnych konwencji literackich, a wręcz wpisywała się w pisarstwo określane mianem „kobiecego”, w ramach którego królują tradycyjne formy autobiograficzne. Najbardziej radykalna pod względem formalnym i conceptualnym i na wskroś filozoficzna literatura, która pojawiła się jako alternatywa dla konwencjonalnego kobiecego życiopisarstwa to oczywiście ta, którą Cixous nazwała w latach siedemdziesiątych *écriture féminine*, ukształtowana pod wpływem ówczesnej filozofii poststrukturalistycznej i feministycznej, oraz literackiej praktyki

6 Poezja Language (lub L=A=N=G=U=A=G=E, od nazwy magazynu poezji awangardowej wydawanego w latach 1978–1981 przez poetów Charlesa Bernsteina i Bruce’a Andrewsa) jest określana jako postmodernistyczny styl w poetyckiej twórczości awangardowej lat siedemdziesiątych, która miała na celu radykalną zmianę kierunku dominującej ówczesnie koncepcji poezji i toczącego się wokół niej dyskursu krytycznego. Jednym z punktów wspólnych dla znacznie różniących się od siebie autorów spod tego znaku było negowanie naturalnej obecności podmiotu lirycznego w tekście lub jego swoista instrumentalizacja polegająca na dystansowaniu się autora od treści utworu i celowym ograniczaniu swojej roli, a co za tym idzie, także na uwydatnieniu interakcji między odbiorcą a utworem.

7 E.A. Frost, *Interview with Leslie Scalapino*, [w:] *Innovative Women Poets: An Anthology of Contemporary Poetry and Interviews*, red. E.A. Frost, C. Hogue, Iowa 2006, s. 311.

polityki performatywnej autorstwa samej Cixous, a także Luce Irigaray i Julii Kristevy. Znaczenia ich dorobku z pewnością nie należy negować, jednak potencjał teoretyczno-krytyczny twórczości Hejninian, Scalapino i Harryman tkwi w czymś zupełnie innym. Ich pisarstwo koncentruje się na fundamentalnej roli języka w konstruowaniu rzeczywistości, która nigdy pozajęzykowa być nie może, na ciągłym współtworzeniu horyzontu myślenia i pisania o kobietach i przez kobiety, lecz nie tylko o problematyce kobiet, oraz na sposobie, w jaki język warunkuje procesy wytwarzania wiedzy, wytycza jej granice, a nawet determinuje możliwości przekraczania tych granic. Stawką nie jest tutaj jedynie gest uznania i włączenia dorobku tych pisarek do domeny twórczości eksperymentalnej, np. grupy L=A=N=G=U=A=G=E, gdyż wszystkie trzy omawiane tu autorki współtworzyły ją od początku, ale raczej pokazanie ich ogromnej roli we współczesnej debacie o autonomii kobiet w literaturze i ich prawa do kształtowania i przekraczania jej konwencji wbrew utartej tradycji i za pomocą radykalnych środków wyrazu. Twórczość ta nie stroni od praktyk eksperymentalnych i gier językowych, a także teoretycznego i krytycznego zaangażowania w kwestie polityczne dotyczące władzy, tożsamości, feminizmu, płci kulturowej, cielesności oraz seksualności. Ze względu na indywidualne różnice w pojmowaniu tych kwestii, każda z autorek zostanie tutaj omówiona oddzielnie, z uwzględnieniem zbieżności ich refleksji, a także wzajemnych odniesień i wspólnie realizowanych projektów literacko-artystycznych. Ze względów oczywistych nie mogę poświęcić uwagi wszystkim ważnym i ciekawym autorkom, które od kilku już dekad wytyczają nowe szlaki w eksperymentalnej literaturze amerykańskiej, podejmując jednocześnie kwestie teoretyczno-filozoficzne dotyczące szeroko rozumianej podmiotowości oraz polityki narracyjnej w kontekście badań feministycznych i *gender studies*. W tym krótkim szkicu postaram się natomiast przybliżyć polskiemu czytelnikowi feministyczne trajektorie w twórczości trzech chyba najbardziej znanych i cenionych pisarek, które odegrały kluczową rolę w przełamaniu monopolu, jaki na tworzenie pisarstwa eksperymentalnego w Stanach Zjednoczonych mieli przez lata mężczyźni, i utorowaniu drogi innym autorkom, które z pewnością zasługują na to, aby poświęcać im uwagę w znacznie obszerniejszych publikacjach o podobnej tematyce.

Od *Écriture féminine* do *La Faustienne*. Epistemologiczne eksperymentarium Lyn Hejninian

W słynnym eseju z 1983 roku zatytułowanym *The Rejection of Closure* Lyn Hejninian zaproponowała podział tekstów na „domknięte” i „otwarte”.

Twórczość ta nie stroni od praktyk eksperymentalnych i gier językowych, a także teoretycznego i krytycznego zaangażowania w kwestie polityczne dotyczące władzy, tożsamości, feminizmu, płci kulturowej, cielesności oraz seksualności

Tekst „domknięty” to w ujęciu Hejinian utwór pozbawiony możliwości wieloznacznej interpretacji, w którym wszystkie elementy nieuchronnie prowadzą odbiorcę do jednego odczytania. Natomiast „tekst otwarty”

stawia na pierwszym planie proces, zarówno proces początkowego aktu pisania tekstu, jak i następujących po lekturze aktów tworzenia, które są już dziełem czytelnika, przeciwstawia się kulturowym tendencjom, które zmierzają do jednoznacznej identyfikacji tworzywa i zmieniają je w produkt, a tym samym stawia opór redukcji i utowarowienia⁸.

W eseju Hejinian stawka jest jednak znacznie wyższa niż wskazywałby na to powyższy dualizm. Poetka, zainteresowana epistemologią feministyczną, zabiera tu głos w kwestii gry płci toczącej się o język i władzę, w której na szali leży język krytyczno-literacko-poetycki, jakim posługują się kobiety, w odróżnieniu od refleksji filozoficznej nad performatywnym pisarstwem strategicznie zdefiniowanym w latach siedemdziesiątych jako „kobiece”. W tym sensie *The Rejection of Closure* jest istotną próbą wyjścia poza dominującą ówczesnie myśl feministyczną *écriture féminine* sformułowaną przez Hélène Cixous oraz Luce Irigaray, a także do pewnego stopnia Julię Kristevę, czyli właśnie owego utopijnie rozumianego głównie przez pryzmat cielesności i seksualności pisarstwa kobiecego, którego fundamentalnego znaczenia Hejinian nie neguje, ale od którego wyraźnie się w eseju dystansuje ze względu na jego problematyczny, choć niewątpliwie strategicznie pojmowany przez te francuskie teoretyczki esencjalizm. W swoim eseju Hejinian cytuje definicję otwarcia według Cixous: „Kobiece tekstualne ciało zostaje rozpoznane poprzez to, że zawsze pozostaje nieskończone, bez końca. Nie ma domknięcia, nie kończy się”⁹. Autorka sugeruje nie tylko dość mglisty potencjał takiej definicji otwarcia, ale także jej specyficzny kontekst i ograniczony charakter: „Wąska definicja pożądania, identyfikacja pożądania wyłącznie z seksualnością, oraz dosłowność genitalnego modelu dla określenia języka kobiet, na który nalegają niektóre z tych pisarek, może być problematyczny”¹⁰. W tym znamienym zdystansowaniu się Hejinian od *écriture féminine* upatrywać należy feministycznego i epistemologicznego zwrotu w pojmowaniu literatury pisanej przez kobiety, przejścia od pisarstwa „kobiecego” do pisarstwa kobiet, którego potencjał wydaje się znacznie bardziej obiecujący. W tym sensie twórczość Amerykanek

W tym znamienym zdystansowaniu się Hejinian od *écriture féminine* upatrywać należy feministycznego i epistemologicznego zwrotu w pojmowaniu literatury pisanej przez kobiety, przejścia od pisarstwa „kobiecego” do pisarstwa kobiet, którego potencjał wydaje się znacznie bardziej obiecujący

8 L. Hejinian, *The Language of Inquiry*, Berkeley 2000, s. 43.

9 H. Cixous, cyt. za: L. Hejinian, *The Language of Inquiry*, s. 55.

10 Tamże.

cechuje swoisty pragmatyzm, który pozwala na przedstawienie podmiotowości w ujęciu feministycznym, jednak bez uciekania się do pułapek modelu psychoanalitycznego, ryzykownego esencjalizmu (także w jego tak zwanej „strategicznej” wersji), jak i bez imperatywu ciągłego dekonstruowania, którego wyraźne przekroczenie i otwarcie się na innego rodzaju horyzonty teoretyczne można zaobserwować w twórczości Hejninian, Scalapino oraz Harryman.

Najbardziej chyba znanym dzisiaj utworem Hejninian jest jej eksperymentalna autobiografia *My Life* z 1980 roku, tekst otwarty *par excellence*, który w odróżnieniu od większości utworów kojarzonych z poezją L=A=N=G=U=A=G=E od lat gości w programach nauczania literatury na amerykańskich uniwersytetach i jest coraz częściej uznawany za utwór należący do kanonu literatury amerykańskiej. Już na poziomie strukturalnym i formalnym tekst ten podąża za filozofią Hejninianowskiego „tekstu otwartego”. Jego pierwotna wersja, powstała w latach siedemdziesiątych, składała się z 37 sekcji, z których każda miała dokładnie 37 zdań. Liczba ta odpowiadała ówczesnemu wiekowi poetki. W latach dziewięćdziesiątych tekst został rozbudowany wedle tej samej reguły, przy czym dodane sekcje i zdania idealnie scalają się z poprzednim tekstem. Ann Vickery określa ten aspekt pisarstwa Hejninian jako proces „ciągłego badania podmiotu epistemicznego”, w którym podmiotowość, jako otwarta przestrzeń „tekstu chronicznego,” jest konstruowana jednocześnie w rzeczywistości społecznej i przeciwko niej¹¹. Rozumiany w taki sposób podmiot funkcjonuje w tekście nie tylko na przestrzeni określonych miejsc i czasu wyznaczonych narracją, ale przede wszystkim w nierozdzielnie powiązanej z tymi płaszczyznami rzeczywistości językowej. Podmiot Hejninian jest więc przede wszystkim uwikłany we własną chroniczną tekstualność. Na innym poziomie *My Life*, choć jest niewątpliwie tekstem autobiograficznym, stanowi jednocześnie poststrukturalistyczną krytykę gatunku, który w swych tradycyjnych odsłonach opiera się na założeniu spójnej i określonej podmiotowości, podczas gdy tekst Hejninian problematyzuje tę kwestię, zakładając procesualny podmiot stale konstruowany przez język, z którego niespójnym i niedookreślonym „ja” czytelnik może się w pewnym stopniu identyfikować.

Na czym zatem polega feminizm Hejninian w konceptualnym projekcie *My Life* i innych tekstach? Jeśli skupiona na języku epistemologia feministyczna wynikająca z tej twórczości jest ciągłym śledzeniem uwikłania kobiet w procesy dyskursu, może ona posłużyć do śledzenia

11 A. Vickery, *Leaving Lines of Gender: A Feminist Genealogy of Language Writing*, Hanover –London 2000, s. 233.

i dekonstruowania mechanizmów i procesów marginalizacji kobiet, zarówno w literaturze, jak i w życiu społecznym. Widać to wyraźnie w szeregu powtarzalnych klisz językowych wplecionych w ten konkretny tekst oraz inne teksty tej i pozostałych omawianych w eseju auterek. Obok ironicznych fraz w stylu „Pretty is as pretty does” (w języku angielskim wyrażenie to odnosi się do dziewcząt lub kobiet i wydaje się najbliższe znaczeniowo frazie neutralnej w języku polskim „Nie szata zdobi człowieka”), czy „I laugh as if my pots were clean” (czyli: „Śmieję się, jakby moje garnki były czyste”), *My Life* nie przestaje zaskakiwać swoją innowacyjnością i poetycką oryginalnością, tworząc nowe frazy bez nacechowania względem płci i powtarzając je z jednakowym uporem, zwracając tym samym uwagę odbiorcy na procesy wytwarzania schematów językowych, które leżą u podstaw normatywnego porządku społecznego i ról płciowych. *My Life* i *My Life in the Nineties* (wcześniej wspomniany *sequel* wcześniejszej autobiografii) stanowią tło feministycznej trajektorii w pisarstwie Hejinian, kontynuowanej w innych utworach, takich jak teoretyczne szkice z tomu *The Language of Inquiry*, gdzie Hejinian przedstawia swoją teorię poetycką, którą wywodzi między innymi z poetyki Gertrude Stein. Postać La Faustienne staje się tu feministyczną alternatywą dla postaci Fausta w eksperymentalnym modelu poetyki występującej „przeciw domknięciu”, w którą wpisana jest konieczność uwzględnienia epistemologicznego wątplenia i ciągłej autokrytyki. Twórczość ta, jak pisze Simpson, „jest sposobem poznania, który jest wpisany w naukową metodę Zachodu, lecz jego implikacje nie zostały jeszcze w pełni zbadane, ani uwiarygodnione. [...] Pisarstwo Hejinian podkreśla konstytutywną rolę języka w procesie poznania i zakresie wiedzy poprzez utrzymywanie ciągłego stanu niepewności”¹².

„Maleńkie ja”. Feminizm a świadomość ego w antydualistycznej poetyce Leslie Scalapino

„Tak, wszystko wyraża jakąś społeczną lub polityczną wizję. Moja twórczość jest tworzeniem „ja”, podmiotowości (która sama w sobie jest widziana jako „kulturowa abstrakcja”), jednak w niej „ja” nie można oddzielić od jego własnej iluzji.”

Leslie Scalapino¹³

12 M. Simpson. *Poetic Epistemologies*, s. 15–16.

13 E.A. Frost, *Interview with Leslie Scalapino*, s. 315.

„Świadomość poetki [...] jest powierzchniową membraną, kartką ludzkiej tkanki, na której każdego dnia spisywana jest trauma historii; poetka jest upoważniona do stworzenia zapisu wszystkich tych wstrząsów, odmawiając poddania się pokusie, tej skompromitowanej formie otepiałej, jednostkowej świadomości, która opiera się na wyparciu, to znaczy podziale świadomości społecznej i nieświadomości, która czyni znośnym życie większości ludzi.”

Maria Damon

Powyższa wypowiedź krytyczki Marii Damon pochodzi z jej wystąpienia z 2007 roku podczas zorganizowanego w Nowym Jorku panelu poświęconemu zagadnieniu ciała w twórczości L=A=N=G=U=A=G=E, będącego próbą odpowiedzi na pytania, które narosły wokół tej poetyki w związku z jej poststrukturalistycznym sceptycyzmem i dystansem do kwestii cielesności, autonomii i podmiotowości, z jakim poeci z kręgów L=A=N=G=U=A=G=E i post-L=A=N=G=U=A=G=E podważali rzekomo bezpośrednią i naturalną relację ciała i pisania. Leslie Scalapino, jedna z najważniejszych (nieżyjąca już) amerykańskich pisarek eksperymentalnych, swoje własne wystąpienie podczas tego samego wydarzenia, zatytułowane wymownie *Disbelief*, poświęciła ucieleśnionemu doświadczeniu jako nieustającej aktywności wyrażanej poprzez pamięć, przestrzeń i czas. Chociaż na pierwszy rzut oka *Disbelief* wydaje się podzielać sceptycyzm i dystans charakteryzujący poetów L=A=N=G=U=A=G=E, głęboko filozoficzna i polityczna zarazem poetyka Scalapino jest znacznie bardziej złożona, skupia się bowiem między innymi na przekraczaniu kulturowo skonstruowanego rozdźwięku pomiędzy umysłem a ucieleśnionym przeżywaniem. W fundamentalnie odmiennym od zachodniego rozumieniu dualizmu ciała i umysłu, którego korzenie sięgają u Scalapino buddyzmu tybetańskiego i zen, poetka zastanawia się się zarówno nad ograniczeniami, jak i potencjałem doświadczenia. Jej refleksja krytyczno-poetycka, choć pisarstwa tego nie można nazwać refleksyjnym, wyraża także jej głęboką świadomość feministyczną, a „niedowierzenie” staje się tu gestem feministycznym wymierzonym przeciwko „zamknięciu się wewnątrz jakiegokolwiek sposobu widzenia, zarówno optycznego jak i konceptualnego”¹⁴. W wywiadzie, którego poetka udzieliła Elizabeth A. Frost, Scalapino powiedziała:

Moją twórczość z pewnością uważam za feministyczną. Pisanie dotyczy postrzegania płci. Jednocześnie, o ile role płciowe są konstrukcjami społecznymi, to tożsamość oparta na tym założeniu jest iluzją. Moja artykulacja feminizmu

14 Tamże, s. 206.

sytuuje się w geście próby rozwikłania sposobu, w jaki coś zostaje wykreowane i odbite jak w lustrze z powrotem do mnie – jako część całej sieci, która nas otacza, i jak możemy być nastroszeni do postrzegania społecznych kreacji samych siebie i innych. Potrzeba najbardziej subtelnych reakcji, które czasem prawie idealnie odzwierciedlają porządek społeczny, tak, że w zasadzie nie dostrzegamy różnicy. Ale to właśnie pozwala zobaczyć tę różnicę – dotrzeć do miejsca gdzie jesteś wytwarzana jako byt społeczny¹⁵.

Scalapino interesuje kwestia wnętrza (umysłu) i zewnątrz (doświadczenia), a szczególnie sposobu, w jaki umysł aktywnie uczestniczy w internalizowaniu oraz tworzeniu ograniczających i normatywnych hipotez (na przykład o byciu osobą dyskryminowaną ze względu na płeć), jeszcze zanim zostaną one narzucone z zewnątrz. Mechanizm dostrzegania i uwewnętrzniania tych hipotez odbywa się często jednocześnie i niezauważalnie, a próby ich odrzucenia to proces trudny, często niemożliwy, ponieważ oparty na nieuchronnym uczestnictwie w społecznie konstruowanej rzeczywistości. To co pozostaje możliwością, to uważność i świadomość, ciągła krytyczna obserwacja mechanizmów społecznych oraz tego, do jakiego stopnia umysł sam uczestniczy w ich tworzeniu. Paradoksalnie potencjał stanowi także strategiczne powstrzymanie się od reakcji; jak pisała Scalapino, umysł jest akcją, a więc jeśli stale odpowiada na nakładane restrykcje, interpretacje, ciągłe próby zdefiniowania go jako podmiotu społecznego, sam sprawia, że mechanizmy te działają i są podtrzymywane, także w praktyce pisarskiej:

W związku z formą pisania – jest to kwestia powstrzymania się od przedwczesnego formułowania założeń. Nasze decyzje o tym, czym jest ktoś jako ukształtowany byt, na przykład kobieta, są jak nakładanie konkluzji lub hipotezy na coś, zanim się to stało. [...] Mam wrażenie, że intencją powinno być nieumiejętowanie siebie w sensie psychologicznym¹⁶.

„Maleńkie ja” (*tiny self*) pochodzi z eseju Scalapino o utworze poety Roberta Duncana poświęconego amerykańskiej poetce modernistycznej H.D. (Hildzie Doolittle) i oznacza „ja” pomniejszone przez presję społeczną i kulturową, ale nie całkowicie zdegradowane; to właśnie takie „ja”, rozważane w kontekście znacznie szerszej zakrojonego projektu społeczno-kulturowego, jest głównym punktem rozważań poetki, która w swojej antyromantycznie nacechowanej i pozbawionej afektu twórczości konsekwentnie podważa prymat ego, na którym opiera się zachodni świat.

Scalapino interesuje kwestia wnętrza (umysłu) i zewnątrz (doświadczenia), a szczególnie sposobu, w jaki umysł aktywnie uczestniczy w internalizowaniu oraz tworzeniu ograniczających i normatywnych hipotez (na przykład o byciu osobą dyskryminowaną ze względu na płeć), jeszcze zanim zostaną one narzucone z zewnątrz

15 E.A. Frost, *Interview with Leslie Scalapino*, s. 317.

16 Tamże, s. 318.

W antydualistycznej twórczości Scalapino stale podkreślane i podważane są opozycje praktyka/teoria, pisanie/czytanie, emocjonalność/intelekt, męskość/kobiecość, a także prywatne/publiczne. Scalapino w ciekawy sposób angażuje tu kwestie płci, łącząc je przewrotnie z pojęciem erotyzmu, który kojarzy nie tyle ze sferą prywatną, ale raczej z tym, co dzieje się w przestrzeni publicznej. Gatunek erotyki jest zresztą często wykorzystywany przez Scalapino, chociażby w utworze *Defoe*, jako forma czegoś sfabrykowanego, co pozostaje neutralne, a jednocześnie odsłania czyjąś pozycję społeczną. Tak właśnie dzieje się w utworze *that they were on the beach*, w którym postaci ludzkie są postrzegane tak, jakby składały się z części ciała lamparta, a gdzie zamysłem autorki było wyrażenie czystej gatunkowo erotyki, która niczego nie symbolizuje ani nie teoretyzuje, a przy tym nie musi być nawet strawna w sensie erotycznym. Erotyka jako gatunek zostaje wykorzystana w podobny sposób w sekwencji *The Floating Series* z tomu zatytułowanego *way*, gdzie akt seksualny mężczyzny i kobiety jest przedstawiony obok codziennych wydarzeń bądź sytuacji i okoliczności determinujących kondycję ludzką w przestrzeni publicznej, takich jak otwieranie lokalnego sklepu, płacenie czynszu, bieda czy umieranie. Kwestie doświadczenia prywatnego i publicznego oraz tożsamości przedstawione zostały także w projekcie z 2010 roku łączącym rysunki i poezję, który Scalapino stworzyła ze znaną amerykańską artystką awangardową Kiki Smith, zatytułowanym podwójnie cytatem z dzieła Georges'a Bataille'a *Zwierzę jest w świecie jak woda w wodzie* [*The Animal is in the World Like Water in Water*] oraz opisowym tytułem *Kobiety zjadane przez zwierzęta*. Na wszystkich rysunkach autorstwa Kiki Smith, której sztuka kojarzona jest z przewrotnie feministycznymi i ironicznie esencjalistycznymi przedstawieniami ciał kobiecych zespolonych z ciałami dzikich zwierząt, widzimy różne konfiguracje, w których naga kobieta jest atakowana przez dzikie zwierzęta przypominające lamparta lub lwa. Każdemu z dość dwuznacznych rysunków towarzyszy pozbawiona afektu poezja Scalapino. Poetka założyła, że doświadczenie obrazów przedstawionych przez Smith w oczywisty sposób zdominuje projekt, uwydatni pytania o relację pomiędzy obrazem a tekstem, faktem a doświadczeniem, ciałem a umysłem, intelektem a emocją, powierzchnią a przestrzenią, a także przywoła perwersyjne skojarzenia natury erotycznej. W komentarzu do projektu, Scalapino zauważa, że w tym przypadku język pojawia się dopiero po nawiązaniu dialogu za pomocą płaskich obrazów, które celowo nie wyrażają żadnych emocji, a jednak w jakiś sposób, jakby w wyniku skojarzeń i spekulacji, je przywołują. Na przykładzie tego horyzontalnego nienarracyjnego utworu wydanego w formacie powtarzającej

się sekwencji nakładających się na siebie obrazów (książka przypomina swoją formą akordeon), autorka pyta, czy możliwy jest brak hierarchii, założeń, oraz przedwczesnych hipotez w postrzeganiu, oraz czy możliwy jest dialog bez obecności języka.

„To nie jest czas na podmiotowość.”¹⁷ Posthumanistyczna poetyka Carli Harryman

„Wierzę w porządek, który nie istnieje, nigdy nie będzie istniał i którego należy szukać, aby zapobiec jego istnieniu.”

Carla Harryman¹⁸

Carla Harryman to awangardowa poetka, eseistka, dramatopisarka i współzałożycielka San Francisco Poets Theater (1976), tak jak Hejinian i Scalapino związana z autorami spod znaku L=A=N=G=U=A=G=E, która od lat jest jedną z głównych postaci na amerykańskiej eksperymentalnej scenie literacko-dramatycznej. Jej hybrydyczne teksty wyrastają z utopijnego impulsu transfiguracji utworu narracyjnego poza jego gatunkowymi, znaczeniowymi i przedstawieniowo-normatywnymi uwarunkowaniami, zmierzając ku wizji pisarstwa, które jest praktyką, jak określiła to Harryman w wywiadzie z krytyczką Laurą Hinton, „pisania dla czegoś innego niż dla sensu”¹⁹. Projekt ten jest na wskroś polityczną radykalną rekonceptualizacją ideologicznego konstruowania i zarazem dekonstrukcji dyskursów i polityki reprezentacji zachodnich późnokapitalistycznych społeczeństw. Podejmując próbę definicji stanowiska, jakie twórczość Harryman zajmuje względem polityki feministycznej oraz krytyki polityki tożsamościowej, Hinton określiła jej pisarstwo jako „konceptualną estetykę pisania poprzez sytuacje sprzeczności”²⁰. Estetyka ta wskazuje na konieczność ponownego rozważenia kwestii podmiotowości, która w pisarstwie Harryman rysuje się jako „sytuacja sprzeczności” *par excellence*; teren na którym błędne rozpoznania oparte na szerokim spektrum hegemonicznych założeń dotyczących

Projekt ten jest na wskroś polityczną radykalną rekonceptualizacją ideologicznego konstruowania i zarazem dekonstrukcji dyskursów i polityki reprezentacji zachodnich późnokapitalistycznych społeczeństw

17 C. Harryman, *Animal Instincts*, s. 17.

18 Tejże, *Vice*, Elmwood 1986, s. 26.

19 L. Hinton, *To Write Within Situations of Contradiction: An Introduction to the Cross-Genre Writings of Carla Harryman*, „Postmodern Culture” 2005, vol. 16, no. 1, <http://pmc.iath.virginia.edu/textonly/issue.905/16.1hinton.txt>.

20 Tamże.

tożsamości klasowej, etnicznej, płciowej, seksualności oraz cielesności zostają obnażone i ironicznie przeformułowane. Postaci z tekstów Harryman to konstrukcje teoretyczne; nieprawdopodobne, perwersyjne, często prymitywne hybrydy, które zamieszkują strefę graniczną między gatunkami, płciami, cechami ludzkimi i zwierzęcymi, pozycją podmiotu i przedmiotu. Nie są one konwencjonalnymi bohaterami, ale raczej efektami, obiektami, cyborgami, funkcjami, figurami retorycznymi, stanami czy też czystymi potencjalnymi bytami, a nie rozpoznawalnymi postaciami o stabilnych tożsamościach.

Kwestie podmiotowości u Harryman podejmowane są w kontekście kilku ściśle powiązanych ze sobą płaszczyzn teoretycznych: narracji późnego kapitalizmu i wyrastającej z niej koncepcji utworu narracyjnego, historii, polityki i estetyki amerykańskiej awangardy, oraz problematyki różnicy płci w utworze narracyjnym i możliwości jej przekroczenia w tekstach nienarracyjnych. Jej daleko idąca rewizja polityki narracji, manifestująca się w innowacyjnych zabiegach pisarskich to praktyka teoretyczna będąca interwencją w politykę feministyczną i *gender* wraz z ich wewnętrznymi sprzecznościami, która sytuuje się już w obszarze posthumanizmu. Posthumanistyczna perspektywa obecna w tekstach Harryman, wydaje się bliska definicji, którą proponuje dzisiaj Cary Wolfe: „Posthumanizm nie jest post-ludzki – w sensie bycia »po« przekroczeniu ludzkiego ciała – lecz tylko post-humanistyczny, w sensie przeciwstawienia się fantazjom odcieleśnienia i autonomii, będącym dziedzictwem humanizmu”²¹. Twórczość Harryman wyrasta także z posthumanistycznej myśli Jeana François’a Lyotarda i jego paradoksalnego rozumienia postmodernizmu jako następującego i przed, i po humanizmie; przed: w sensie zanurzenia ciała ludzkiego także w rzeczywistości technologicznej, jego prostetycznej ko-ewolucji z mechanizmami języka i kultury, oraz po: w sensie nazwania historycznego momentu decentralizacji człowieka w globalnej systemowej sieci techniczno-medyczno-informacyjno-ekonomicznej²². Definiując praktykę dramatopisarską Harryman jako „etykę dyspersyjnego performansu”²³, Heidi R. Bean podkreśla, że jednym z aspektów jej twórczości teatralnej jest ponowne przemyślenie produkcji i rozpowszechniania wiedzy; rozpoznanie mechanizmów, poprzez które jednostka jest uwikłana w systemy wiedzy-władzy oraz

21 C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, s. xv.

22 Tamże.

23 H.R. Bean, *Carla Harryman's Non/Representation and the Ethics of Dispersive Performance*, „Postmodern Culture” 2009, vol. 20, no. 1, <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.909/20.1bean.txt>.

posthumanistyczne założenie radykalnej dyslokacji, dystrybucji, a nawet rozproszenia podmiotu. Jednak feministyczny aspekt tej oryginalnej twórczości to także ogromny wpływ, jaki na pisarstwo Harryman wywarła koncepcja cyborga według Haraway; politycznie zaangażowana, perwersyjna i ironiczna utopijna wizja będąca odpowiedzią na zdecentralizowane tożsamości kobiet, narracyjne i nienarracyjne protokoły zróżnicowanych i innowacyjnych praktyk artystycznych.

W eseju *Women's Writing: Hybrid Thoughts on Contingent Hierarchies and Reception*, który otwiera epigraf z *Manifestu cyborgów* autorstwa Haraway, Harryman przywołuje transgresyjne i przesycone teorią środki wyrazu artystycznego w stylu *enfant terrible* literatury amerykańskiej Kathy Acker i samej Haraway jako antidotum na ciągłe odtwarzanie kanonu literackiego, zwracając jednak uwagę na ryzyko ich natychmiastowego wchłonięcia przez kanon. Dla Harryman używanie słowa „kobieta” w nazwach *women's studies* czy „pisarstwo kobiet” oznacza mówienie o grupie w pozycji podległej w stosunku do władzy, w wypadku której feministyczne dążenie do właściwej identyfikacji, reprezentacji, poprawnego rozpoznania jako zawsze zależnych od myśli patriarchalnej, z łatwością przeradza się w praktykę dyskryminacyjną. Jednocześnie pozycja Innego jest jednak strategicznie istotna: fakt inności, jako zawsze jednocześnie upolityczniony i potencjalnie transgresyjny, staje się dla niej narzędziem, które może uwolnić Innego z hierarchii: „Inny zna prawo i potrafi je naśladować i może czasem być prawem i czymś innym niż prawem”²⁴. Jednak Harryman nie chodzi tylko o paradoksalne i utopijne pragnienie odrzucenia monolitycznej tożsamości ani o całkowitą rezygnację z feministycznej czy jakiegokolwiek innej mniejszościowej polityki tożsamościowej. Idzie raczej o gruntowną rewizję polityki reprezentacji, która w tej twórczości przybiera formę performatywnej strategii nawołującej do niemal niezauważalnych, lecz brzemiennych w skutki politycznych gestów wykonywanych z pozycji mniejszościowej. W swoim hybrydycznym tekście *Meghom* Harryman określiła tę strategię jako „grę w malutki opór” [*a game of minute resistance*]:

Celem gry jest wywołanie niezauważalnego przesunięcia historii bez identyfikacji źródła tego przesunięcia i bez interpretacji przesunięcia jako historii. Nie będzie można go zaobserwować poprzez historyczny zapis ani teorię, niemniej będzie ono rzutowało na wynik zapisu bądź teorii bez wiedzy pisarzy i teoretyków²⁵.

24 C. Harryman, *Women's Writing: Hybrid Thoughts on Contingent Hierarchies and Reception*, „How2” 1999, no. 2, http://www.asu.edu/pipercenter/how2journal/archive/online_archive/v1_2_1999/current/readings/harryman.html.

25 Tejze, *There Never Was a Rose Without a Thorn*, San Francisco 1995, s. 99.

Innymi słowy, mechanizm opisu pochłania podmiot. Ten może zostać uprzedmiotowiony, ale może on też odmówić bycia postrzeganym jako podmiot i w ironicznie przewrotny sposób ustawić się w pozycji przedmiotu. Carla Billitteri w eseju *The Passion of Becoming an Object* zauważa, że pisarstwo Harryman, podobnie jak twórczość innych autorów z kręgu L=A=N=G=U=A=G=E, zdradza pragnienie radykalnego (samo)uprzedmiotowienia podmiotu. Esej Billitteri wskazuje na Baudrillardowską koncepcję „uwodzenia”, wyjaśniając perwersyjną odwracalność relacji podmiot/przedmiot, co manifestuje się w uwiedzeniu podmiotu przez sam język i sprowadzeniu go do statusu przedmiotu, gdzie pragnienie to staje się „przedmiotowym oporem w obliczu dehumanizacji technologicznego świata”²⁶. W tym kontekście pragnienie uprzedmiotowienia można odczytać jako dążenie w stronę horyzontu posthumanistycznego, w którym, jak zauważa dalej Billitteri, autor sytuuje się jako „na wpół podmiot, na wpół cyborg-przedmiot”²⁷. Takie usytuowanie nastąpiło chyba najwyraźniej w eksperymentalnej sztuce Harryman *Performing Objects Stationed in the Sub World*, gdzie tytułowy *Sub World* funkcjonuje jako konceptualne terytorium hybrydycznych bytów pośrednich, u których zatarte zostają granice pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W podobny sposób, w tekście *Mirror Play* Harryman stworzyła przestrzeń, rodzaj przedpokoju oderwanego od reszty domu stworzonego na konceptualnym modelu antyarchitektury „przestrzeni a-podmiotowej” Denisa Holliera, która tworzy swego rodzaju przejście „pod prąd do jakiejś przestrzeni przed ukonstytuowaniem się podmiotu, przed instytucjonalizacją podmiotowości [...], architekturę, która nie dopuszcza do stawania się podmiotu”²⁸. Ten przestrzenny aspekt podmiotowości jest charakterystyczny dla twórczości Harryman, gdzie, tak jak w tekstach Acker, nieuformowane postaci są funkcjami konkretnych przestrzeni społecznych i gdzie „ja” staje się w końcu raczej konieczną interferencją niż stabilną formą tożsamości.

A-podmiotowe przestrzenie w tekstach Harryman wypełniają obrazy i postaci sugerujące dyskomfort i niechęć wynikające z presji identyfikacji. W zbiorze *Animal Instincts* z 1989 roku bezimienni lub otwarcie odmawiający samookreślenia bohaterowie tekstów to nie-ludzkie byty, między innymi gady i insekty, ale także pewien „pierzasty roślinożerca”

26 C. Billitteri, *The Passion of Becoming an Object*, „Paideuma” 2006, vol. 35, no. 1–2, s. 28.

27 Tamże.

28 D. Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, Cambridge 1992, s. xi.

i „intelektualny hermafrodyta”. Teksty te przywodzą na myśl krytykę polityki tożsamościowej angielskiej poetki i filozofki Denise Riley i jej sceptycyzm dotyczący imperatywu identyfikacji²⁹. Przepelnia je także pragnienie samotności, ciszy, ignorancji i prymitywnych zwierzęcych instynktów, które stają się perwersyjnymi formami erotycznego przyciągania: „Mówią mi, że jestem prosta jak zwierzę ze zwierzęcą ignorancją tego, co dobre i złe, awersją do bycia odrzuconą, i złośliwością w przypadku uwięzienia. Biorę to za komplement i daję spokój”³⁰. W utworze z 2005 roku *Baby* Harryman stworzyła kolejną nieuformowaną postać o nieustalonej tożsamości i płci, która, choć określana rodzajem żeńskim, jest kolejnym charakterystycznym bytem-figurą językową, działającą w pozornie infantylny, jednak na wskroś autoironiczny i teoretyzujący sposób na tematy podmiotowości, granic ego, autonomii, a także pragnienia i seksualności. Zapytana o to, czy tytułowa Baby, która okazuje się być na wpół człowiekiem, na wpół zwierzęciem, czyli kolejnym cyborgiem, jest potencjalną hybrydyczną tożsamością dla współczesnego podmiotu, Harryman sugeruje, że jest ona: „transformacyjnym stanem w utworze narracyjnym”; „skrzyżowaniem istoty ludzkiej (podmiotu) i alternatywnej żyjąco-mysłającej rzeczy”³¹. Baby jest spekulatywnym bytem, którego ulubione zajęcie, czyli kreślenie mapy świata, który jak sądzi, stale tworzy i przetwarza, można odczytywać jako pragnienie nakreślenia a-podmiotowego horyzontu myślowego. *Baby* jest utopią, której doskonale udaje się uchwycić istotę stanowiska subwersywnego jako pozycji efemerycznej, bo tytułowa postać i tak pozostaje uwikłana w powiązane systemy języka, technologii i wiedzy-władzy.

Utopijno-dystopijny utwór *Gardener of Stars* wydany w roku 2001 stanowi obszerniejszy projekt epistemologiczny. Błędne postaci zaludniające ten wielowątkowy utwór są osadzone w bliżej nieokreślonej postatomowej przyszłości i podróżują między matriarchalną utopijną wspólnotą, gdzie, jak mówi Harryman, „kobieca wściekłość zuchwale zajmuje centralne miejsce na scenie”, a dość nieprzyjaznym Miastem Mężczyzn³². Ogrodnik (prawdopodobnie kobieta) oraz M (na wpół kobieta, na wpół zwierzę) pozostają w otwartej relacji erotycznej przerywanej serią perwersyjnych przygód. Erotyzm M jest dziwnie

29 Zob. D. Riley, *The Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony*, Stanford 2000.

30 C. Harryman, *Animal Instincts*, s. 34.

31 L. Hinton, *To Write Within Situations of Contradiction*.

32 C. Harryman, *How I Wrote Gardener of Stars*, [w:] *Biting the Error: Writers Explore Narrative*, red. R. Gluck, G. Scott, M. Adams, Toronto 2004, s. 136.

zdystansowany, perwersyjny oraz, co ciekawe, przesycony błędami, które postać ta notorycznie popełnia i które sama prowokuje. Według Billitteri „jako mit nieustalonego bytu, M jest modelem transformatywnego zachowania”³³. M jest zatem twórczynią erosa, tej prymitywnej, niestabilnej i błędzącej sfery, która karmi się dystansem i nieobecnością w oderwaniu od jakiegokolwiek stałego znaczenia, formy czy też tożsamości. Te postaci to hybrydy, Harawayowskie cyborgi „oddane fragmentaryczności, ironii, intymności i perwersji. Opozycyjne, utopijne i kompletnie pozbawione niewinności”³⁴, odrzucające nostalgę za przedtechnologicznym i autentycznym człowieczeństwem, łączące i jednocześnie ciągle podważające technologie płci, seksualności i cielesności, „generujące antagonistyczne dualizmy bez końca (lub do końca świata)”, jak pisała Haraway w swoim manifestcie³⁵.

W duchu polityki wspólnotowej i podmiotów cyborgicznych, zamiast polityki tożsamościowej, Harryman, jak zresztą większość autorek i autorów z kręgu L=A=N=G=U=A=G=E, jest także współautorką artystycznych projektów takich jak na przykład przewrotna pikarejska nowela *The Wide Road*, pisana wspólnie z Lyn Hejinian na przestrzeni dwudziestu lat, gdzie, jak napisała Hejinian, autorki „podjęły próbę odwrócenia procesów utowarowienia i uprzedmiotowienia [...] takich kategorii jak kobiecość, wiersz i osoba”³⁶. Charakterystyczny dwugłos, ukryty w tym hybrydycznym tekście pod postacią kobiety-zwierzęcia o dwóch głowach, jest refleksją nad subwersywną i a-podmiotową modalnością bytu przekraczającą zarówno granice ego, jak i wszelkie inne jasno wytyczone podziały podmiot-przedmiot. Eksperymentalna i konceptualnie złożona *The Wide Road* stawia przed czytelnikiem nie lada wyzwanie. Sytuując się w perspektywie posthumanistycznej, tekst wskazuje na możliwość ponownego namysłu nad kwestią podmiotowości, skłaniając ku horyzontowi radykalnej Deleuzjańskiej różnicy, innym formom bytu i bycia, produkcji nowych połączeń zarówno w znaczeniu abstrakcyjnym, jak i konkretnym, materialnym. Cyborgiczne pisarstwo Harryman to strategia ingerencji w systemy wiedzy-władzy, normatywnej reprezentacji i identyfikacji oraz hegemonicznej polityki narracyjnej.

33 C. Billitteri, *The Necessary Experience of Error*, „How2” 2004, vol. 3, no. 3, http://www.asu.edu/pipercenter/how2journal/vol_3_no_3/harryman/billitteri.html.

34 D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] teŝe, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, s. 119.

35 Tamŝe, s. 146.

36 L. Hejinian, List do Petera Middletona, 2 lutego 1994, [w:] *Lyn Hejinian Papers*, Mandeville Special Collections Library, s. 74, 26, 25.

To także ironiczna, utopijna wizja przekroczenia kolejnego dualizmu poprzez ciągle komplikowanie stanowiska w sprawie tożsamości, tak jak pisała o tym Haraway:

ludzie nie boją się więzi ze zwierzętami i maszynami, nie boją się permanentnie fragmentarycznych tożsamości i sprzecznych stanowisk. Polityczna walka to jednocześnie widzenie w obu tych perspektywach, ponieważ każda odsłania zarówno formy dominacji, jak i możliwości nie do pomyślenia tylko z tego drugiego punktu widzenia³⁷.

Ciekawy zbieg okoliczności, tak/nie?, że to, co kultura zachodnia nazywa kobiecym (formy charakteryzujące się ciszą, pełne i puste; wielorakie, asocjacyjne, oparte na logice niehierarchicznej; procesy otwarte i materialne itp.), może stać się bardziej istotne w złożonej rzeczywistości, którą postrzegamy jako nasz świat, niż sztywna hierarchiczna logika, która wyprodukowała racjonalistyczną senną wizję cywilizacji i jej mizoginistyczne podwaliny.

Joan Retallack³⁸

Słowa poetki i teoretyczki Joan Retallack trafnie oddają ciągle postrzeganie eksperymentalnej innowacyjnej twórczości kobiet w kontekście sporu dotyczącego esencjalistycznego pojmowania tego co „kobiece”, a czego twórczość przedstawionych w tym szkicu pisarek jest demistyfikacją, dogłębną rewizją i radykalnym przekroczeniem. Tak jak wiele innych autorek, one także spotkały się z zarzutami wynikającymi z błędnego rozpoznania ich intencji i odczytania ich twórczości poprzez pryzmat patriarchalnych założeń. Na problem ten zwróciła uwagę Harryman w jednym ze swoich tekstów, przywołując trzy symptomatyczne przykłady takich właśnie hegemonicznych błędnych rozpoznań ich twórczości przez krytyków płci męskiej. Pierwszy przykład to nazwanie poezji Rae Armantrout „anorektyczną”, drugi to użycie medycznego pojęcia „metastaza” w odniesieniu do tekstu Scalapino, trzeci przykład dotyczy samej Harryman i jej zbioru *Vice*, który został zinterpretowany przez jednego

37 D. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, s. 122.

38 J. Retallack, *RE: THINKING: LITERARY: FEMINISM: (three essays onto shaky grounds)*, [w:] *Feminist Measures: Soundings in Poetry and Theory*, red. L. Keller, Ch. Miller, Ann Arbor 1994, s. 347.

z krytyków poprzez pryzmat figury „Wielkiej Matki”³⁹. Wszystkie trzy przykłady charakteryzuje dokładnie to, o czym pisze w swoich tekstach Scalapino, czyli nawykowe, bezwiedne i bezrefleksyjne nakładanie hegemonicznych, mizoginistycznych i esencjalistycznych hipotez na twórczość, do zrozumienia której potrzebna jest interpretacja wolna od takich założeń, oparta na innym rodzaju epistemologii. Konieczne jest przekroczenie głęboko zakorzonego stereotypowego podejścia do działalności artystycznej kobiet i stosowanych przez nie praktyk teoretyczno-artystycznych, w szczególności tych opartych na innowacji i radykalnym eksperymencie, oraz dostrzeżenie ich fundamentalnego znaczenia społecznego. Feministyczna epistemologia wolna od uwewnętrznienia błędnych rozpoznań to jedna z najważniejszych trajektorii w twórczości omawianych tutaj autorek i ich polityczno-filozoficznych rozważań dotyczących języka i wytwarzania znaczenia. To także, jak przekonująco dowodzą w duchu refleksji filozoficznej Judith Butler dwie obszerne monografie: *Leaving Lines of Gender: A Feminist Genealogy of Language Writing* Ann Vickery oraz *Breaking the Bowls: Degendering and Feminist Change* Judith Lorber, przekroczenie różnicy płci w postrzeganiu kobiet i ich twórczości.

Konieczne jest przekroczenie głęboko zakorzonego stereotypowego podejścia do działalności artystycznej kobiet i stosowanych przez nie praktyk teoretyczno-artystycznych, w szczególności tych opartych na innowacji i radykalnym eksperymencie, oraz dostrzeżenie ich fundamentalnego znaczenia społecznego

39 Zob. C. Harryman, *Women's Writing*.

Brossard, Joanna Russ, Carla Harryman, Lyn Hejinian, Carole Maso, Thalia Field, Italo Calvino, as well as representations of women in Ingmar Bergman's films. She also co-edited (with Kasper Bartczak, UŁ) a volume of essays *Theory That Matters: What Practice After Theory* (published by Cambridge Scholars in 2013).

Title: "There is nothing better than a theory": A few remarks on the theoretical practice of contemporary avantgarde women writers (Lyn Hejinian, Leslie Scalapino, Carla Harryman)

Summary: The essay discusses theoretical practices of three major American experimental women writers associated with L=A=N=G=U=A=G=E poets Lyn Hejinian, Leslie Scalapino, and Carla Harryman, who played a crucial role in shaping the present-day critical and theoretical literary debate regarding the status of formally radical literature engaged in questions of feminist epistemology and written by women. Devoted to language and its ideological dimension, their work is based on a wager that poetic practice is a socially engaged *strategy of intervention* (Harryman), and as such functions as a language-oriented feminist epistemology. Hejinian, Scalapino, and Harryman created a significant literary and theoretical body of work that includes complex genre-bending hybrid texts deeply rooted in contemporary feminist discourses and preoccupied with such issues as production of knowledge, meaning, identity, gender, and sexuality, hidden ideological mechanisms of the conventional narrative, and the imperative of its constant refiguration. The article is also an attempt to see their work in a broader context of feminist thought, ranging from *écriture féminine*, through Judith Butler's and Denise Riley's critiques of identity politics, to the posthumanist horizon of Donna Haraway's cyborg writing.

Keywords: politics of representation, women's experimental writing, non/narrative, hybridity, cyborg writing

CLARA ZGOŁA

Tożsamościowe (trans)lokacje bohaterów prozy Virginii Despentes na przykładzie powieści *Apocalypse bébé*

Artykuł stanowi próbę prześledzenia twórczości współczesnej, trzeciofalowej, francuskiej powieściopisarki, Virginii Despentes, ze szczególnym uwzględnieniem zachodzących w niej na przestrzeni ubiegłych dwudziestu lat zmian. W pierwszej części przedstawiony zostaje zarys wczesnego etapu jej pisarstwa. Na pierwszy plan wysuwają się specyficzne dla kultury francuskiej końca ubiegłego stulecia kwestie kontekstualne: zwłaszcza zachodzących w relacji do rekonfiguracji francuskiego pola literackiego w połowie lat dziewięćdziesiątych przemian w strategii (samo)reprezentacji podmiotów wykluczonych z uwagi na ich rasowo-płciowo-klasowe usytuowanie, oraz wyłonienia się nurtu literatury opatrzonej mianem „trashowej”.

Druga część stawia sobie za cel wydobycie *queerowego* aspektu ostatniego projektu Despentes. Przeprowadzona w oparciu o geopoetologiczne instrumentarium analiza utworu *Apocalypse bébé* dostarcza informacji na temat czasoprzestrzennych uwarunkowań (nie)normatywnych tożsamości głównych bohaterów. Autorska konstrukcja miejskiego chronotopu Paryża i Barcelony zestawiona zostaje z propozycjami badaczy kultury spod znaku krytycznych teorii *queer*, prowadząc do tezy o specyficznym „zwrocie utopijnym” zachodzącym w ostatniej powieści tej pisarki.

Słowa kluczowe: literatura *trashowa*, krytyczne teorie *queer*, seksualność i przestrzeń, trzecia fala feminizmu we Francji, badania miejskie, powieść miejska, geopoetyka

Riot Grrrl, czyli buntowniczką wkracza na literackie salony

„Il faut faire éclater les choses.”¹

Pisarski debiut Virginie Despentes (ur. 1969), przypadający na lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku, zbiegł się w czasie z nową falą francuskiej „literatury kobiecej”². Przywoływana przez krytyków w kontekście twórczości autorek takich jak Christine Angot, Marie Darrieussecq, Catherine Millet, Marie NDiaye etykieta posłużyła za narzędzie klasyfikacji i swego rodzaju pacyfikacji politycznego wydzźwięku literatury spod znaku późnodwudziestowiecznej prozy. Redukcjonizm takiego posunięcia polegał na przypisaniu implicytnych nawiązań do haseł maja 1968 roku szeregowi pisarek, dla których jedynymi punktami wspólnymi był ich płeć oraz odważne traktowanie tematyki seksualnej. Na tle indywidualistycznie zorientowanych autofikcji Angot i Millet oraz przykładów brawurowej fantastyki Darrieussecq i NDiaye prozę fabularną Despentes wyróżniała jednak świeżość spojrzenia towarzysząca projektowi reprezentacji sytuacji zwykle kobiecych podmiotów zmarginalizowanych oraz wykluczonych: typowych prekariuszek wyjętych poza nawias zarówno medialnej, jak i literackiej, widzialności. Świat przedstawiony jej wczesnych powieści budowany był zresztą głównie na oglądzie sytuacji bohaterek nieposiadających ani wykształcenia, ani innych form kapitału poza własnym ciałem: striptizerek, prostytutek, narkomanek, dziewczyn i kobiet pozbawionych szerszych życiowych perspektyw, a równocześnie silnie zdeterminowanych, aby nie pełnić tradycyjnie przypisanych im płci ról społecznych.

1 Zob. F. Armanet, B. Valloey, Catherine Breillat, *Virginie Despentes: Le sexe à cru*, „Libération” 13 lipca 2000, s. 28–30: „Trzeba to wszystko rozsądzić” [wszystkie zawarte w tekście przekłady pochodzą od autorki – CZ].

2 Zob. G. Bridet, *Le Corps à l'œuvre des femmes écrivains: Autour de Christine Angot, Marie Darrieussecq, Virginie Despentes et Catherine Millet*, [w:] *Le roman français au tournant du XXIe siècle*, red. B. Blanckeman, A. Mura-Brunel, M. Dambre, Paris 2004.

Znacznie trafniej, jak sądzę, umiejscowiła twórczość Despentes krytyka anglosaska, widząc w niej jedną z czołowych reprezentantek francuskiej trzeciej fali feminizmu, rozumianego nie jako postfeminizm, a właśnie radykalizacja, pogłębienie postulatów drugofalowych.

Zob. M. A. Schaal, *Virginie Despentes or a French Third Wave of Feminism?*, [w:] *Cherchez la femme: Women and Values in the Francophone World*, red. A. Angelo, E. Fülöp, Newcastle 2011; *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, red. S. Gillis, G. Howie, R. Munford, New York 2007; *Interrogating Postfeminism: Gender and the Politics of Popular Culture*, red. Y. Taster, D. Negra, Durham-London 2007.

Warto wspomnieć, że zarówno głos, jak i styl wczesnej Despentès odznaczał się podwójnym umocowaniem, które uznano za formę legitymizacji: łączył on w sobie dogłębną znajomość określonych kodów gatunkowych z dopominaniem się o prawo do zaistnienia w publicznym dyskursie dla tych, z którymi autorka dzieliła niegdyś życiowe doświadczenia. W istocie, swój bez mała antropologiczny warsztat przyszła pisarka szlifowała, pracując w młodości w opisywanej później przez siebie branży – obsługując „różową” linię telefoniczną oraz zajmując się krytyką filmów pornograficznych. Bezpośredni wgląd w przemysł seksualny pozwolił jej bezlitośnie obnażać jego kulisy przy równoczesnej afirmacji samej seksualności we wszystkich, także nienormatywnych czy wręcz transgresyjnych jej wymiarach. Dlatego właśnie we wczesnym okresie twórczości zbyt łatwo utożsamiano autorkę z bohaterkami jej własnej prozy. Podobnie do nich miała być jedynie gniewną, punkową³ dziewczyną znikąd, ze sporem bagażem nieprzyjemnych przeżyć i ostrym językiem służącym za narzędzie samoobrony oraz ataku⁴.

Na przełomie ubiegłego tysiąclecia kontrowersję w rodzimym środowisku feministycznym wywołała filmowa adaptacja debiutanckiej powieści Despentès: wydanej we Francji w 1993 roku, a przeniesionej na ekran siedem lat później i przedstawionej pod polskim tytułem jako *Gwałt (Baise-Moi)*. Kwestie strategicznego doboru tytułów w wersji oryginalnej oraz niefortunnych, a jednak znamienych, decyzji translatorskich są zresztą, jak sądzę, do tego stopnia znaczące, że należy poświęcić im więcej uwagi. Przede wszystkim dlatego, że stanowią jeden z ważniejszych wyróżników odautorskiej poetyki/polityki, która nosi wszelkie znamiona na wskroś *queerowej* taktyki literackiej⁵.

Przyjęta przez polskich tłumaczy lub dystrybutorów rzeczownikowa forma wymazuje ten aspekt, tymczasem zawarty w oryginale tryb rozkazujący (pol. rżnij mnie) modyfikuje oczekiwania odbiorcy względem podziału ról w zawierającym silny komponent przemocy lub właśnie do niej się sprowadzającym akcie seksualnym. Zwłaszcza że podział na oprawcę i ofiarę ulega w tym wypadku daleko posuniętej problematyzacji: ta ostatnia nigdy nie jest zupełnie bezbronna, ponieważ nie zostaje całkowicie odarta ze swojej sprawczości. W ostatniej instancji

3 Zob. C. Bourseiller, *Génération chaos: Punk, New Wave 1975–1981*, Paris 2008.

4 Zob. M.A. Schaal, *Une nécessaire rébellion féministe: De la violence au féminin chez Virginie Despentès*, [w:] *Rebelles et criminelles chez les écrivaines d'expression française*, red. F. Chevillot, C. Tront, New York 2013.

5 Zob. M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania*, tłum. K Thiel-Jańczuk, Kraków 2008.

pozostaje jej jeszcze język, czyli owe – jakby to ujęła Judith Butler, której pisma wywarły silny wpływ na poglądy Despentés – walczące słowa⁶. Zarówno groźba, obietnica, jak i rzucone napastnikowi wyzwanie mają charakter perlokucyjnych performatywów noszących w sobie możliwość nieoczekiwanego oporu. Bohaterki prozy Despentés adaptują takie sposoby działania słowem, że czytelnik zmuszony jest uświadomić sobie ową konstytutywną odwracalność pozycji ustanawiającą wszelkie formy upodmiotowienia w języku. Stąd także dalece znamienity dobór tytułów, który można odczytać jako próbę subwersywnego przechwycenia obelgi – dzieje się tak, między innymi, w powieści *Les Chiennes savantes* (pol. mądre suki)⁷. Jednym słowem, antycypacyjny akt werbalnej przemocy pozwala bohaterkom odzyskać sprawczość w sytuacji, w której są jej na różne sposoby pozbawiane.

Należy podkreślić, że odsłanianą w utworach Despentés mikrofizykę władzy charakteryzuje nieodmiennie relacyjność, a także intersekcyjność jej poszczególnych aspektów⁸. Powtarzające się akty agresji lub/i dominacja na tle klasowo-płciowo-rasowym zazębiają się, współtworząc podrzędne, jednak nie w pełni podporządkowane, usytuowanie wykluczanych podmiotów⁹. Marginalizacja społeczna przybiera nadto ukonkretnioną przestrzennie postać: większość bohaterek po prostu pochodzi z i funkcjonuje na co dzień w obrębie przedmieść, a konkretnie zdewastowanych, podmiejskich blokowisk (fr. *banlieues*), które za sprawą katastrofalnej w skutkach, segregacjonistycznej polityki miejskiej sukcesywnych rządów przemieniły się w nieomal zamknięte getta dla mieszkańców o emigranckich korzeniach, przedstawicieli tzw. widzialnych mniejszości etnicznych¹⁰.

Z powodu tak zarysowanego społecznego usytuowania fabuły proza Despentés przypisywana bywała niekiedy do nurtu, który w połowie ostatniej dekady ubiegłego wieku rzucił nowe światło na realia współżycia we współczesnych francuskich metropoliach. Warto w tym miejscu

6 Zob. J. Butler, *Walczące słowa: Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2010.

7 Jest to także intertekstualne nawiązanie do sztuki autorstwa Moliera, *Femmes savantes*.

8 Zob. *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, tłum. A. Grzemska, M. Wesołowska, Poznań 2012.

9 Zob. b. hooks, *Teoria feministyczna: Od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Warszawa 2013.

10 Zob. L. Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge 2008. Zgodnie z obowiązującym dyskursem władzy chodzi o przedstawicieli tzw. *minorités visibles*.

przywołać chociażby głośny film Mathieu Kassovitz z 1995 roku pod wiele mówiącym tytułem *Nienawiść*. Zachodzący wówczas przełom polegał na wyłonieniu się zupełnie nowego stylu filmowej i literackiej reprezentacji zagadnienia: bodaj po raz pierwszy w historii francuskiego pola produkcji kulturowej¹¹, mieszkańcy „nieuprzywilejowanych przedmieść”¹² stali się głównym bohaterami, a zarazem narratorami opowieści. To właśnie ich wewnętrzna perspektywa miała sterować uwagą odbiorcy – by odnieść się do teorii Pierre’a Bourdieu – prawomocnej kultury. Był on zmuszony przyrzeć się własnemu uprzywilejowaniu niczym w krzywym zwierciadle. Określenie „nowy realizm” w odniesieniu do powieści Despentes wydaje się mimo wszystko mało celne, szczególnie ze względu na specyfikę zastosowanych w nich poetyk.

Pisarka odwołuje się bowiem do kodów gatunków popularnych, zwłaszcza tych adresowanych (tradycyjnie) do męskiego odbiorcy: nurtu *noir* oraz twardej pornografii, jednak nieodmiennie modyfikuje skorelowany z nimi przekaz. Rozsadza je niejako od wewnątrz, wyzyskując do tego celu ich własne instrumentarium. Zabieg ten polega na wprowadzaniu w kadr elementów spoza diegezy, które skutecznie zakłócają proces czysto użytkowego odbioru i towarzyszącej mu przyjemności, zmuszając do krytycznego namysłu. Między innymi temu celowi służyć ma także ukazywanie kulis przemysłu seksualnego w jego wymiarze ekonomicznym, czyli właśnie jako pracy, oraz dokonywana w oparciu o transgresyjne podejście do różnych form cielesnego tabu (*abject*, masturbacja, zaburzenia żywieniowe, afirmatywny stosunek względem wszelkiego rodzaju wydzielin)¹³ dekonstrukcja przedstawień kobiecości głównego nurtu.

Konsekwentnie wyzyskiwany tryb popkulturowego zapośredniczenia prowadzi również do przechwycenia strategii charakteryzujących umasowane produkty przemysłu rozrywkowego: filmy klasy B, niewymagające komiksy, seriale czy teledyski. Rzekomo realistyczny styl w istocie

11 Zob. P. Bourdieu, *Reguły sztuki: Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001.

12 Warto odnotować, że francuski dyskurs publiczny służący do opisu (*de facto* performatywnego umniejszania) „problemu przedmieść” opiera się na strategii stosowania eufemizmów. Mowa jest bowiem właśnie o przedmieściu „nieuprzywilejowanym” (fr. *banlieue défavorisée*) lub o „wrażliwych strefach miejskich” (fr. *zones urbaines sensibles*). W tym kontekście stosowaną przez Despentes taktykę hiperboli uznać można za literacką próbę stworzenia kontrdyskursu wobec dyskursu władzy.

13 Zob. S. Jordan, *Dans le mauvais goût pour le mauvais goût?: Pornographie, violence et sexualité féminine dans la fiction de Virginie Despentes*, [w:] *Nouvelle écrivaines: Nouvelles voix*, red. N. Morello, C. Rodgers, New York 2002.

zaskakująco łatwo ociera się o przesadę oraz osuwa w parodię, zaś sylwetki, szczególnie męskich postaci, pisane są grubą kreską. W powieściach Despentés następuje odwrócenie uprzedmiotawiającego spojrzenia. Dystrybucja ról pozostaje wyraźnie stronnicza, gdyż zastosowanie konwencji opartej na zasadzie ekscesu i nadmiaru służyć ma uwidacznianiu zachodzących relacji władzy. Podobną funkcję pełni zabieg przejścia przez bohaterki „męsko” nacechowanych rekwizytów – choćby rewolweru jako narzędzia gwałtu i vendetty w *Baise-moi*. Z uwagi na poruszaną problematykę, punkowy kontekst kulturowy, z którego wywodzi się autorka, a zwłaszcza specyficzny dobór stosowanych przez nią strategii narracyjnych, bardziej odpowiednim wydaje mi się dostrzeżenie pokrewieństwa poetyki Despentés z nurtem literatury *trashowej*¹⁴.

Powyższe spostrzeżenia odnoszą się przede wszystkim do wczesnych utworów pisarki, którym zarzucano bezalternatywność wynikającą z pośrednio stawianej przez nią diagnozy społecznej. Tymczasem, po dwudziestoletniej obecności we francuskim polu literackim, wydaniu łącznie sześciu powieści¹⁵, zbioru nowel (*Mordre au travers*), manifestu w formie eseju autobiograficznego (*King Kong Théorie*), komiksu (*Trois étoiles*), a także nakręceniu filmu dokumentalnego (*Mutantes*) oraz wyreżyserowaniu pełnometrażowych fabuł na podstawie własnej prozy (*Baise-moi* i *Bye Bye Blondie*), twórczość jej, jak sądzę, uległa w tym aspekcie szeregowi wartych dostrzeżenia zmian. Nie chodziłoby jednak o zatarcie początkowej siły buntu i niezgody na zastaną rzeczywistość, lecz uzupełnienie wymiaru kontestacyjnego elementem afirmatywnym noszącym pewne znamiona *queerowej* utopijności.

Cruising utopia, czyli kilka uwag na temat ostatniej powieści Virginie Despentés

Proponuję zatem przyjrzeć się najnowszej propozycji Despentés, powieści *Apocalypse bébé*, pod kątem relacji zachodzących pomiędzy przestrzennym usytuowaniem bohaterów oraz ich (nie)normatywną tożsamością. Utwór ten czerpie bowiem zarówno z konwencji powieści detektywistycznej, romansu lesbijskiego, jak i ostrej satyry społecznej. Szczególnie interesująco wypadają w nim wątki otwierane przez temat typowy dla powieści

14 To określenie odsyła równocześnie do konkretnej serii wydawniczej, wskazuje na status bohaterów – wyrzutków neoliberalnego społeczeństwa – oraz nazywa typ produkcji kulturowej, której są oni konsumentami.

15 Kolejno: *Baise-moi* (1993), *Les Chiennes savantes* (1996), *Les Jolies Choses* (1998), *Teen Spirit* (2002), *Bye Bye Blondie* (2004) i *Apocalypse bébé* (2010).

miejskiej z elementami powieści drogi. Otóż, pierwszo- oraz trzecioosobowa¹⁶ narracja zakresła szeroki przegląd ponowoczesnych tożsamości określanych w dużej mierze poprzez przestrzenne usytuowanie poszczególnych postaci. Znajdziemy wśród nich: zagubioną nastolatkę, nuworyszkę-ekspatriantkę, należącego do burżuazji konserwatywnego pisarza i jego żonę, podstarzałą detektywkę-przedstawicielkę prekariatu oraz jej charyzmatyczną współpracownicę, wykluczonego nastolatka z przedmieść. Tożsamość bohaterów wiąże się z ich odmiennym statusem społecznym związanym również z silnie zróżnicowanym typem przynależności do hierarchicznie wartościowanej przestrzeni miejskiej. Szlak śledczych poszukiwań oprowadza czytelnika między innymi po paryskich mieszkaniach przedstawicieli wyższej klasy średniej, niezgentryfikowanych dzielnicach nocnego życia, podparyskich osiedlach, barcelońskich strefach rezydencjalnych, aż po alternatywne i efemeryczne przestrzenie kreowane przez *queerowe* wspólnoty. Projekt powieściowy opiera się na kompozycyjnej zasadzie nieoczywistych zestawień przedstawicieli skonfliktowanych środowisk, nagłych spotkań nieprzystających od siebie postaci oraz ich wzajemnej interferencji.

W tym kontekście za wartę uwagi uznać można pojemne definicje odmienności zaproponowane przez przedstawicieli krytycznych teorii *queer* – Judith Halberstam, José Estebana Muñoz i Beatrice Preciado – oraz koncepcje geopoetologiczne ujmujące obszar metropolitalnej miejskości jako agon, na którym rozgrywają się charakterystyczne również dla współczesnej Francji konflikty socjokulturowe¹⁷. Na główny plan wysunie się zatem kilka kluczowych kwestii: związku miejsc urodzenia i zamieszkania z pochodzeniem oraz poczuciem kulturowo-etniczno-płciowo-klasowej przynależności głównych bohaterów, trybu i sposobu przemieszczania się, celu, motywacji, a także rezultatu ewentualnej mobilności, wyrażanego przez nich wprost lub tylko implikowanego stosunku względem zajmowanego przez siebie miejsca lub, w wypadku nomadyzmu, miejsc. Jednym słowem, chodzić będzie o krytyczną rekonstrukcję oraz interpretację itinerariów rozumianych jako heterogeniczne szeregi kolejnych przestrzenno-tożsamościowych przesunięć i przekroczeń dokonywanych przez głównych bohaterów.

16 Chodzi o tzw. mnogą focalizację, czyli różnorodne zogniskowanie narracji. Zob. G. Genette, *Figures III*, Paris 1972.

17 Zob. *Space and Place: Theories of Identity and Location*, red. E. Carter, J. Donald, J. Squires, London 1993, D. Harvey, *Paris, capitale de la modernité*, Paris 2012; tegoż, *Bunt miast: Prawo do miasta i miejska rewolucja*, tłum. A. Kowalczyk, W. Marzec, M. Mikulewicz, M. Szlinder, Warszawa 2012.

Normatywny cykl i kadr życia: Claire i François

Na początek przyjrzyjmy się pierwszej grupie postaci: dobrze sytuowanym przedstawicielom metropolitalnej wyższej klasy średniej. François (ojciec zaginionej nastolatki imieniem Valentine) oraz Claire (jego obecna żona) mieszkają w prestiżowej, szesnastej dzielnicy Paryża (w powszechnym uzusie językowym dzielnice te określane są nawet mianem „złotych”), prowadzą zasadniczo stacjonarny tryb życia, nigdy też nie zmienili swojej lokalizacji. Nie dowiadujemy się niczego o ich podróżach ani sposobie przemieszczania się po mieście (bohaterowie uznają te informacje za nieistotne, skoro nie służą one samookreśleniu). Ich adres zamieszkania oznacza bowiem dystynkcję, przesądza o przynależności do grupy społecznie uprzywilejowanej. François jest z zawodu pisarzem, *de facto* rentierem, spadkobiercą rodzinnego majątku (jako syn obrotnego przedsiębiorcy, który odniósł sukces w przemyśle, należy do burżuazji), jego trzecia żona zajmuje się prowadzeniem domu oraz wychowywaniem córek z wcześniejszego małżeństwa. Samoocena Claire uwarunkowana została przez patriarchalne spojrzenie obrócone przeciwko niej samej: mierzy swoją wartość w odniesieniu do rynku matrymonialnego, zaś gwarancją dobrego samopoczucia stanowi dla niej możliwość umieszczenia się „powyżej” na jego skali: „Jedynymi kobietami, które potrafiła teraz znieść, były samotne i bezdzietne znajome w jej wieku. Były to jedyne kobiety, które usytuować mogła poniżej siebie, a więc również widywać bez obawy, że porównanie wypadłoby na jej niekorzyść”¹⁸.

W obrębie habitusu, który nabyła w procesie wczesnej socjalizacji, uległość, a także fasadowa grzeczność pozwalają Claire zaznaczyć swoją pozycję, w odczuciu innych bohaterów stanowią natomiast czytelny przejaw poczucia wyższości klasowej. Podobną, oniesmielającą rolę pełni luksusowy wystrój apartamentu i jego wielkość: „François wskazuje fotel Miesa van der Rohe w przedpokoju. »Proszę usiąść tutaj, jeśli to Panu odpowiada« i ściska mu dłoń w podziękowaniu: sposób na zakomunikowanie, że nie ma powodu, dla którego miałby przeszkodzić im, kiedy skończy”¹⁹. Zresztą nie tylko życiowa przestrzeń charakteryzuje usytuowanie bohaterów, także ich stosunek względem czasu pozostaje w ścisłym, nierozłącznym związku z logiką produktywności, bezpośrednio przekładając się na zajmowaną wobec innych postawę: „Z głębi przedpokoju pomoc domowa uprzedza, że skończyła już prasowanie i zaraz wychodzi. [François – przyp. CZ] RzUCA okiem na swój zegarek,

18 V. Despentes, *Apocalypse bébé*, Paris 2010, s. 85.

19 Tamże, s. 52.

za dwadzieścia dwunasta. Oczywiście, policzy sobie za pełną godzinę”²⁰.

Gdy tylko trafia do tej przestrzeni, prowadząca śledztwo Luce stwierdza, że: „Mieszkanie od razu mnie zaatakowało. Zbyt duże, zbyt czyste, zbyt drogie”²¹, natomiast Yacine, kuzyn zaginionej Valentine, mieszkaniec podmiejskiego getta, łączy postawę dziewczyny z miejscem, w którym została ona wychowana: „jasne, mieszka w centrum miasta, traktują ją jak księżniczkę, chodzi do miejsc dla bogaczy, jada tylko markowe żarcie podane na porcelanie [...]. Z tymi dwustoma metrami kwadratowymi w samym centrum, sam jej pokój, większy od ich mieszkania [...]”²².

Zarówno lokalizacja, jak i metraż mieszkania wskazują pośrednio na proces reprodukcji nierówności społecznych oraz istniejących podziałów na tle klasowym. Co istotne, astronomicznie wysokie ceny mieszkań we francuskiej stolicy sprawiają, że blisko dziewięć dziesiątych ogólnej liczby jego mieszkańców to lokatorzy. Wyłom od tej zasady stanowi sytuacja przedstawicieli grup uprzywilejowanych, dziedziczących prawa własności. Nawiązanie do tej kwestii stanowią bezlitośnie ironizujące słowa Vanessy (pierwszej żony François, córki maghrebskich emigrantów, która postanowiła przekroczyć swoje wyjściowe położenie, wykorzystując do tego celu własną atrakcyjność seksualną), oceniające status majątkowy niedoszłego kochanka – świeżej daty celebryty:

Wychowany w przestronnych domach prestiżowych dzielnic, uczęszczał do najlepszych szkół zanim zorientował się, że nie starczy mu siły charakteru, aby kontynuować tradycję rodzinnego sukcesu. Ogłosił się artystą i radykałem, a następnie zdecydował się żyć z tego, co miesiąc w miesiąc przelewa na jego konto tatuś [...]. Lubi zgniłe dzielnice, bo może w nich poczuć swoją wyższość i wie, że się z nich wyniesie, kiedy tylko zechce. Wystarczy, żeby zmienił zdanie. Kiedy będzie mieć dość tego, że jego dzieci mijają dziwki pod domem, klucze od mieszkań odziedziczonych w rodzinnym spadku znajdą się w jego rękach. W międzyczasie miłośność swojego charakteru prezentuje jako subwersywny wybór²³.

Odnotujemy, że według Halberstam *queerowość* oznacza przede wszystkim opozycyjność wobec trzech podstawowych zinstytucjonalizowanych nakazów normatywnie strukturyzujących życie jednostek. Po pierwsze, przynależności do/założenia własnej, tradycyjnej (nuklearnej) rodziny,

20 Tamże, s. 47.

21 Tamże, s. 102.

22 Tamże, s. 140–141.

23 Tamże, s. 165.

po drugie heteroseksualności, po trzecie reprodukcji²⁴. Za odmiennie uznaje zatem takie sposoby życia, a także typy relacji, które nie rozgrywałyby się w obrębie paradygmatycznych wyróżników kolejnych jego etapów wyznaczanych przez sukcesywne, usankcjonowane rytuały przejścia takie jak: narodziny, ślub, przyjście na świat potomstwa, śmierć. Autorka argumentuje, że w nowoczesnej historii kultury Zachodu kluczową rolę odgrywa idea stabilizacji, dążenia do długowieczności, uprzywilejowania okresów długiego trwania zabezpieczających przyszłość zarówno jednostki, rodziny, jak i pokoleń czy wręcz całego społeczeństwa: chodziłoby o zachowanie homologii. Cykl życia nienormatywnych podmiotów, przeciwnie, cechuje konstytutywna nielinearność. Wyakcentowaniu ulega w nim to, co płynne, kontyngentne, umykające, podlegające różnego rodzaju, niekiedy gwałtownym, zerwaniom (ze szczególną rolą kryzysów w etymologicznym tego słowa znaczeniu). Natomiast alternatywny chronotop opiera się na dowartościowaniu doświadczenia nieustającej i niustępliwej teraźniejszości, a nawet jego celowej intensyfikacji (wątek ten rozwija w swojej pracy poświęconej *queerowej* utopii Muñoz, nawiązując do koncepcji Ernsta Blocha).

Jednak François oraz Claire wcale nie zmieniają swojej lokalizacji, ponieważ służy im ona do potwierdzeniu własnego statusu klasowego. Ich życie rozgrywa się właśnie w ściśle określonych, przyszłościowo i na wskroś produktywnie zorientowanych ramach. Stanowi zatem rewers wszelkiej formy kontestacyjnej odmięczości.

Queerowe bycie w poprzek i wielopozycyjność: Luce i Hiena

Postacie o tożsamości na różne sposoby wykraczającej poza normę reprezentują całkowicie odrębny typ bohaterów. Cechująca je *queerowość* nie musi oznaczać frontalnej opozycyjności, może również wyrażać się poprzez swoistą oboczność: bycie w poprzek, obok, równocześnie. Termin wielopozycyjność, odsyłający do nieredukowalnie mnogich, nierzadko heterogenicznych podmiotowych usytuowań, okazuje się tu kluczowy. Trafnie relacjonuje on sytuację (a właściwie ewolucję) odpowiedzialnej za prowadzenie części narracji Luce. Odnotujmy, że Despentes po raz kolejny zdecydowała się na typowy dla siebie zabieg przedstawienia opisywanej rzeczywistość z perspektywy postaci zmarginalizowanej, to znaczy protagonistki, która samą siebie postrzega jako przegraną w wyścigu

24 Zob. J. Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York 2005.

o sukces mierzonym neoliberalnymi, ale i egzystencjalnym kryteriami: „Jestem źle opłacaną lamerką, która właśnie dała sobie wcisnąć dwa tygodnie roboty w ukryciu, żeby dopilnować wiecznie zjaranej, nadaktywnej nastoletniej nimfomanki”²⁵ – narzeka. Luce postrzega samą siebie ze znamioną mieszanką autoironii oraz gorzkiego poczucia humoru desperatki: „Dlaczego niby mieliby pozbawić się przyjemności terroryzowania swego bliźniego, skoro jestem tutaj, do dyspozycji, na samym dole piramidy?”²⁶ – dopytuje ironicznie.

Obrana perspektywa pozwala drobiazgowo przedstawić rozmaite relacje władzy (zwłaszcza dominacji), na które ta bohaterka jest szczególnie wyczulona, zapowiada również jej otwartość na potencjalne zmiany (tym większą, że Luce w zasadzie „nie ma niczego do stracenia”). O podrzędnej pozycji prekariuszki świadczy rodzaj zajmowanej przez nią przestrzeni: wychowała się na prowincji, w rolniczej części Francji, a w stolicy zamieszkuje wyłącznie kawalerki – obecnie w okolicach przystanku metra Bellville (dzielnica o robotniczym rodowodzie). Pracuje w ciasnych, niewietrzonych pomieszczeniach biurowych, po mieście porusza się wyłącznie korzystając z środków publicznego transportu. Warto zwrócić uwagę na semantykę „zamknięcia”, to ona wpływa na przeciwstawne – negatywne w wypadku Paryża i entuzjastyczne, jeśli chodzi o Barcelonę – wartościowanie doświadczenia miejskiego²⁷.

Za najbardziej nienormatywną ze wszystkich postaci uznać wypada Hiene: detektywkę, lesbijkę i wolnego strzelca: „ona była nie do odzyskania, niezdolna do normalnego życia. [...] Nie przeszkadzało jej odgrywać rolę lesby rodem z wyobrażeń heteryków: brutalnej, zmarginalizowanej i gotowej uciąć fiuta komu popadnie”²⁸. W społecznej tkance miasta realizuje ona funkcję naruszającej istniejące podziały tricksterki. Ponieważ zajmując się dystrybucją narkotyków, a następnie pracując dla służb wywiadu, poznała miasto od podszewki, płynnie porusza się pomiędzy różnymi jego obszarami i z łatwością reaguje na zmiany kontekstu sytuacyjnego:

Koniec z dzielnicami pełnymi zatłoczonych ulic, zadymionych barów wypchniętych dziwkami czy narkomanami, koniec z zamieszkanymi podziemiami w stanie dewastacji, kuchniami śmierdzącymi tłuszczem i lewymi pokojami. Teraz kursowała wyłącznie w dzielnicach z licznymi bankami i rezydencjami²⁹.

25 V. Despentes, *Apocalypse...*, s. 16

26 Tamże, s. 15.

27 Zob. Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs 1974.

28 Tamże, s. 28, 243.

29 Tamże, s. 248.

Potrafi ponadto cyrkulować pomiędzy różnymi środowiskami i odgrywać wiele ról, dzięki czemu jej tożsamość wymyka się jasnym podziałom klasyfikacyjnym: prezentuje tym samym alternatywny typ postawy wobec siły konwencji. O ile bowiem bohaterowie o normatywnej tożsamości odtwarzają swoje role w sposób powtórzeniowy – za Ervingiem Goffmanem powiedzielibyśmy, że ich działaniom przyświeca chęć kontroli i kodyfikacji własnych zachowań, tak na scenie, jak za kulisami³⁰ – o tyle Hiena odgrywa poszczególne z nich w sposób zasadniczo nieciągły, uniewiarygodniając performowaną przez innych fikcję spójności (z tego źródła bierze się także opór bohaterki wobec urzędów kontroli i przestrzeni wymuszających normatywizację jednostki, na przykład lotnisk – Hiena najlepiej czuje się w drodze). Popada przy tym w niejaką przesadę, a nawet karykaturę tożsamości rozumianej jako autoidentyfikacja dokonywana w oparciu o własne, mniejszościowe preferencje seksualne:

Trąbią za nami jacyś kretyń. Przez ulicę przechodzą trzy młode dziewczyny. Paryżanki w wersji niskobudżetowej. Szczupłe, długonogie, w modnych, futrzanych botkach, cycate, z nieodczowną grzywką. Tanie kopie autentycznych suk z Marais, tych, które kiedy pójdą w totalnie dziwkarską stylówkę, przywodzą na myśl reklamę perfum, a nie podmiejskie tirówki.

Hiena wychyla głowę przez okno i gwizdże na nie z podziwem. [...] Gestem kciuka daje im do zrozumienia, że są zajebiste, ocenę wzmacnia dodatkowym wykrzyknieniem:

– Hej, dziewczyny, ale z was dobre dupy³¹!

Przytoczona scena, co znamienne, rozgrywa się w przestrzeni miejskiej i dotyka kwestii upłciowienia ról przypadających w udziale uczestnikom ruchu drogowego: jako kierowca Hiena wykorzystuje swoją przewagę względem przechodzących dziewczyn, zachowuje się niczym rozrabiaka, który rości sobie prawa do seksistowskich komentarzy. Z wywiązującego się pomiędzy Luce oraz Hieną dialogu wynika, że zachowanie to jest przejawem celowego „naginania” normy, czyli uzusu: strategia przesady służy uwypukleniu form werbalnej i/lub symbolicznej przemocy, która uchodzi za oczywistość³².

30 Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, oprac. J. Szacki, Warszawa 1977.

31 Tamże, s. 59.

32 Zob. D. Massey, *Space, Place and Gender*, Cambridge 1994.

Z powyższego fragmentu wyczytać można także ciekawe informacje o związku zachodzącym pomiędzy przynależnością do danej dzielnicy Paryża – w tym wypadku chodzi o Marais – a określonym stylem bycia. Antropologicznie ujmowany styl egzystencji obejmowałby wówczas szereg zachowań, które określane są jako „sposoby użytkowania”³³, a dotyczą nie tylko mody – ubioru i wizerunku – ale też, między innymi, typu uczestnictwa w określonej przestrzeni miejskiej. Marais – niegdyśejsza dzielnica artystów oraz żydowskiej i homoseksualnej mniejszości, od kilku ostatnich dekad zaś symbol postępującej gentryfikacji centrum – jawi się jako swego rodzaju luksusowy deptak, wymagający specyficznej formy autoprezentacji. Potrzeba chodzenia, spacerowania czy przemieszczania się podporządkowana zostaje chęci „pokazania się”, czyli zaprezentowania swej, jak najbardziej utowarowionej, kobiecości/męskości. Jest to model aspiracyjny, do którego napotkane dziewczyny jedynie dążą, w sposób – wedle oceny interpretatorki, czyli Luce – nie w pełni udany. To niefortunne naśladownictwo stawia zarazem problem autentyzmu danej formuły tożsamościowej i jego artykulacji w odniesieniu do materialnego aspektu użytkowanych przedmiotów³⁴. Szczególnie silnie wybrzmiewa on w kontekście – reprezentowanych przez ostatni z zarysowanych w powieści typów bohaterów – ponowoczesnych tożsamości hybrydowych: mieszanych lub w różnym stopniu transkulturowych.

Różne warianty tożsamości hybrydowych: Yacine, Vanessa, Valentine

Stwierdzenie, że refleksja nad miastem jest zarazem refleksją nad kulturą rozumianą jako obszar sporu, agonu, a zarazem nieustających negocjacji³⁵, nabiera szczególnej wyrazistości w odniesieniu do bohaterów – mieszkańców zmarginalizowanych przedmieść. Za sztandarowy przykład postawy, którą w pewnym uproszczeniu nazwać by można odrzuceniem mitu wielokulturowości³⁶, służy sylwetka Yacine’a. Dysponuje

33 Zob. P. Jousset, *Anthropologie du style: Propositions*, Pessac 2008.

34 Zob. M. Warchała, *Autentyczność i nowoczesność: Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Kraków 2006.

35 Zob. E. Rybicka, *Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca: zwrot topograficzny w badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4 (112), s. 21–38.

36 Zob. P. Bourdieu, L. Wacquant, *Nowomowa neoliberalna*, tłum. M. Starnawski, „Recykling Idei” 2007, nr 9.

on językiem gniewu, który jest formą sprawczości w konfrontacji z faktycznymi, wynikającymi z praktyk i zinstytucjonalizowanych polityk dyskryminacyjnych, warunków bytowych, w jakich zmuszony jest żyć. Yacine, czyli niejako zawczasu skazany na społeczną klęskę nastolatek, konieczność przyswojenia sobie habitusu konstytuowanego przez prawomocną kulturę uznaje za formę przemocy pod swoim adresem: „Ale on nie słucha tego, co wygadują w szkole. Tamta kultura nie jest dla niego. Nie można mu tego wcisnąć do głowy. Edukacja dla Prawdziwych Francuzów. Jego to nie dotyczy [...]”³⁷. Według Bourdieu instytucje edukacyjne, zwłaszcza szkoła, są jednym z głównych czynników odpowiedzialnych za reprodukcję już istniejących, a za ich sprawą jeszcze pogłębianych nierówności klasowych. Oderwana od swego wymiaru materialnego, prawomocna kultura obraca się w wywołującą nienawiść i wyostrażającą poczucie wykluczenia farsę.

Tożsamość Yacine’a jest co prawda ponowoczesna, ale próżno szukać w jego wypowiedziach czy poczynaniach pochwały etnicznie zróżnicowanej, wielowymiarowej, podmiotowej autointerpretacji, przeciwnie, sytuacja zaostzonego konfliktu klasowego wymaga ujednoznacznienia swojej pozycji³⁸. Skoro akty dyskryminacji opierają się na etykietyzacji i przyspileniu, to radykalny opór musi, według oceny bohatera, wyrażać się poprzez odmowę wszelkiej negocjacji w zakresie sprzecznych wartości kulturowych: „[moja siostra nie ma – przyp. CZ] nic wspólnego z pizdą w chuście w obiegowym wydaniu, tą, którą zakrywa się tylko dla szpanu i zachowuje jak dziwka, ledwo wsiądzie do autobusu. Nowoczesny islam, ta ściema francuskich Arabów”³⁹ – pomstuje Yacine. Hybrydyzację uznaje on za przejaw zdrady, szalbierstwo czy kolaborację. Przeciwwstawieniu ulegają przestrzeń „własna” (dom, blokowisko) i publiczna (środki transportu), w której dochodzi do „europeizacji” obyczajów francuskich muzułmanów. Formą walki jest w tym wypadku celowe wywoływanie kryzysu, jego potęgowanie: „Już tylko najbardziej kłamliwi Francuzi mogą wmawiać sobie, że porozumienie jest jeszcze możliwe. Ci, którzy nigdy nie widzieli tych szcurów. Tego jak żyją, tego gdzie żyją”⁴⁰. Niepoślednią rolę odgrywają warunki bytowe w ich materialnym wymiarze: „Kryzys. Jaki kryzys. On w całym swoim życiu nie zaznał niczego innego. [...] To jak asfalt otaczający ich z każdej strony. Dotykalny, nie-do-przekroczenia, wszyscy mają w nosie,

37 V. Despentes, *Apocalypse...*, s. 135.

38 Zob. *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.

39 V. Despentes, *Apocalypse...*, s. 137.

40 Tamże, s. 138.

czy im się podoba, czy nie. Jest jakiś porządek⁴¹. Asfalt, zdewastowane, zaszczurzone klatki schodowe, to zarówno metafory, jak i materialny konkret współkształtujący zmarginalizowane usytuowanie i domykający uwięzienie sportretowanych mieszkańców *banlieus*⁴².

Z pozoru pokrewne kwestie prezentują się jednak odmiennie w wypadku Valentine, której rodziców różni zarówno pochodzenie klasowe, jak i etniczne. Jeśli bowiem Yacine hipostazuje własną odmienność, podnosząc ją do rangi zasady regulatywnej i antyasymilacjonistycznego etosu, to dziewczyna zdaje się zupełnie ignorować jej istnienie: „Aż do teraz wzorowała się w swoim zachowaniu na ojcu: nie miała podwójnych korzeni. Nie miała rozpoznawalnej urody, była ciemną brunetką. Jej skóra nie ciemniała pod wpływem pierwszych promieni słońca, dobrze się opalała⁴³. Valentine powinna była poprzestać na wyznaczonych jej (odpowiednich dla jej statusu) rewirach miasta: „Szkoła znajduje się na nadbrzeżnym bulwarze Sekwany, w jednej z tych biurowych dzielnic pełnych apartamentowców, w których wydaje się do pomyslenia, by ktoś potrzebował kupić sobie bagietkę lub litr mleka⁴⁴, jednak ucieczka z domu wiąże się z szeregiem znamienych przemieszczeń.

Bohaterka spotyka ludzi, wobec których odczuwała wcześniej pogardę, a za którymi teraz podąża: wszystkie trasy pokonuje piechotą, trafia do nieznanych sobie miejsc (choćby obscurnego baru blisko placu Pigalle i przy Porte de Montreuil, les Halles, alternatywnego skłotu, mieszkania Magali – daleko za Gambetta, czyli miejscem zbiórek młodzieżowych subkultur). Także w Barcelonie, do której przybywa w poszukiwaniu swojej biologicznej matki, pomieszkuje w wielu różnych częściach miasta (w dzielnicach: Poble-sec, la Floresta, parku Oreneta). Nie zmienia to faktu, że: „Gdzie nie spojrzy, dostrzega tylko nieszczęście, niesprawiedliwość i brutalność⁴⁵, wobec czego poddaje się namowom makiawelicznej siostry zakonnej z Opus Dei, a po powrocie do stolicy dokonuje samobójczego zamachu w jej reprezentacyjnym centrum – Palais-Royal (właśnie dlatego zakończenie powieści interpretować można również na modłę anarchofeministyczną).

41 Tamże, s. 142, 144.

42 Ten sposób obrazowania, przełomowy w latach dziewięćdziesiątych, obrócił się z czasem w kolejną kliszę kulturową. Warto zauważyć, że faktyczny ruch „odzyskiwania” sprawczości polega dziś częściej na akcentowaniu tych przejawów podmiejskiego życia, które w oczach mieszkańców stanowią o jego samoistnej wartości.

43 V. Despentes, *Apocalypse...*, s. 293.

44 Tamże, s. 64.

45 Tamże, s. 304.

Vanessa realizuje natomiast model pośredni, pod wieloma względami transwersalny. Do Barcelony wyjechała z nowym mężem-architektem, by zrealizować swoje marzenie o byciu pełnoprawną Francuzką, identyfikowalną jako mieszkanka stolicy na obczyźnie:

Mieszka w północnej części miasta, na wzgórzu. Dzielnica eleganckich, starych domów [...]. Kilka współczesnych, białych konstrukcji przydaje ulicom pseudokalifornijskiego szyku. [...] Gdyby nadal żyła we Francji, byłaby przekonana, że to z powodu jej rozpoznawalnej urody. Ale tutaj – jest to jeden z powodów dla których chciała przyjechać – nic nie odróżnia jej od miejscowych. Po prostu ubiera się lepiej. Tutaj jest Paryżanką. Nikomu nie zdarza się ukradkowy uśmiešek kiedy mówi, że ma na imię Vanessa⁴⁶.

Choć dzięki pracy nad sobą, determinacji oraz potrzebie mimikry nabyła habitus typowy dla przedstawicieli klasy uprzywilejowanej, w dalszym ciągu czuję się „jak imitacja, podróbka”. W efekcie dysponuje *de facto* zdublowanym pakietem kompetencji kulturowych, o czym dobitnie świadczy poniższa scena, odnosząca się do dwu odmiennych użyć języka:

»Przełącz tylko ode mnie swojemu chujowi-mężułkowi i teściowej-dziwce, że gdyby porządnie wykonywali swoją robotę, do niczego by nie doszło i moja córka spałaby teraz spokojnie w swoim łóżku, zamiast szwendać się gdzieś jak ta ostatnia wywłoka«. Dziewięćdziesiąty trzeci w pełnej krasie. Niełatwo było się tego pozbyć, ale kiedy tylko zachodziła taka potrzeba, wszystko wracało do niej w stanie nienaruszonym. A ludność z szesnastej dzielnicy nie nawykła do tego, żeby zwracać się do niej w ten sposób. Wcale im się to nie podoba⁴⁷.

Dziewięćdziesiąty trzecia to numer w publicznym dyskursie uznawanego za najbardziej „newralgiczny” departamentu na obrzeżach stolicy, z którego bohaterka się „wyrwała”. Usytuowanie Vanessy pozostaje zatem wielowymiarowe: dzięki uzyskanemu statusowi może pozwolić sobie na postawę wyższościową, a nawet rasistowską (względem swojego nowego otoczenia), jej tożsamość wiąże się równocześnie z dwuznacznym poczuciem przynależności do miejsca urodzenia: pozostaje dziewczyną z Noisy-le-Grand, dla której w sytuacji poczucia zagrożenia ofensywny język okazuje się najskuteczniejszą formą samoobrony.

46 Tamże, s. 168.

47 Tamże, s. 179.

Zakończenie

Kompozycja całej powieści przeciwstawia sobie chronotopy Paryża i Barcelony, wskazuje zarazem na różne typy tożsamości (statycznych bądź dynamicznych) związanych z zasadniczo nieprzystającymi do siebie doświadczeniami miejskimi. Jak stwierdza Luce: „Kiedy tylko wyjedzie z stolicy, można uświadomić sobie, jak bardzo Paryż jest ponury, głośny, przygnębiający i przeciwny życiu”⁴⁸. Tymczasem Barcelona jawi się w oczach teźże bohaterki jako miejsce wolności oraz radości życia, tym bardziej, że to właśnie tutaj poznaje ona Zośkę – emigrantkę, poliglotkę mieszkającą wcześniej w Paryżu, obecnie w stolicy Katalonii, wybierającą się do Berlina – równocześnie zaś uroki alternatywnej, *queerowej* wspólnotowości opartej na towarzysko-erotycznej, poliamorycznej wielorelacyjności⁴⁹. Zgorzkniała Luce niespodziewanie zakochuje się w dziewczynie realizującej nomadyczny model tożsamości⁵⁰ i odnajduje w sobie otwartość na dalsze zmiany.

O ile, jak wskazywałyby na to uzus językowy, do stolicy Francji należy się wspiąć⁵¹, by następnie rozpoznać „należne sobie” miejsce: „Juan wylądował w Paryżu przeświadczony, że zrobi karierę – dryl uzdolnionego akademika miał wymazać jego proletariackie pochodzenie. Potrzebował czasu, aby zrozumieć, że ludzie dobrze urodzeni rozpoznają się po zapachu i w podobny sposób wykluczają intruzów”⁵², o tyle Barcelona – dla Luce i Hieny raczej symboliczne i wyobrażone „gdzie indziej” niżli miejsce realne – otwiera horyzont bliżej niesprecyzowanej utopijności opartej na potrzebie wyobrażenia sobie radykalnie odmiennego projektu społecznego.

Choć spojrzenie głównej narratorki powieści *Apocalypse bébé* ukierunkowuje ocenę czytelnika, to obraz relacji wyłaniający się w efekcie całościowej lektury ulega daleko większym komplikacjom, niż miało to miejsce w kontekście wczesnej twórczości tej autorki. Tym samym, wymiar kontestacyjny, polegający na ukazywaniu przemocy inherentnej

48 Tamże, s. 154.

49 Zob. J.E. Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York 2009, E. Freeman, *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham 2010.

50 Zob. R. Braidotti, *Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.

51 Wyrażenie to odsyła do hierarchiczności struktur władzy państwowej (fr. *on monte à la capitale*). Topos tego awansu można uznać za jedną z cech konstytutywnych francuskiej powieści nowoczesnej.

52 V. Despentes, *Apocalypse...*, s. 250.

dla różnego typu relacji społecznych, wzbogacony zostaje o noszący znamiona *queerowej* utopijności aspekt afirmatywny. W efekcie zawarta w kreacji literackiej wizja rzeczywistości zachowuje cechującą ją nieodmiennie potrzebę wyrażenia sprzeciwu wobec neoliberalno-patriarchalnego porządku, jednak, być może po raz pierwszy, wykracza poza zarzucaną jej wcześniej bezalternatywność i symetryczne odwrócenie relacji dominacji.

Na zakończenie warto zauważyć, że szeregi indywidualnych, przestrzenno-tożsamościowych (dys)lokacji konstruuja poszczególne trajektorie, które przecinają się, zarysowując całościowe itineraria, a zarazem swego rodzaju panoramę ideologiczną współczesnego francuskiego społeczeństwa stworzoną na podstawie tożsamości poszczególnych jego reprezentantów. Ostrze krytyki wymierzone zostaje w środowiska, pomiędzy którymi nie dochodzi zwykle do mediacji: statecznych mieszczan nastoletnich neofaszystów, drugiego pokolenia emigrantów z przedmieść, przedstawicieli kleru, młodych alterglobalistów. Okazuje się również, że kwestia poczucia przynależności do określonej przestrzeni miejskiej wiąże się ze stopniem normatywizacji tożsamości jej mieszkańców. Podczas gdy „złote dzielnice” sprzyjają przestrzeganiu reguł inteligibilności, objęte w mniejszym stopniu reżimem panoptyzmu, dzielnice „robotnicze” uchylają pola praktykom, które mają na celu przekroczenie lub/i naruszenie istniejących podziałów o charakterze klasowo-etniczno-płciowym. Przedmieścia ukazują natomiast konflikt społeczny i postawę buntu cechującą zamkniętych w nich wykluczonych, którzy odmawiają identyfikacji z prawomocną kulturą francuską i uczestniczą w niej na własnych zasadach.

Clara Zgoła – absolwentka Kolegium MISH UW, eseistka i kulturoznawczyni o orientacji literaturoznawczo-antropologicznej, członkini Pracowni Studiów Miejskich, stypendystka Rządu Francuskiego, doktorantka Centre de Recherches sur les Arts et le Langage Centre National de la Recherche Scientifique-École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu oraz Zakładu Antropologii Słowa Instytutu Kultury Polskiej UW. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą paryskim tożsamościom miejskim współczesnych powieściopisarzy francuskich.

Dane adresowe:

CRAL

96, bd Raspail - 75006 Paris

Tél. : +33 (0)1 53 63 56 23

Fax : +33 (0)1 53 63 56 21

e-mail: cral@ehess.fr

Cytowanie: Clara Zgoła, *Tożsamościowe (trans)lokacje bohaterów prozy Virginii Despentes na przykładzie powieści Apocalypse bébé*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/08.Zgola.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Clara Zgoła – MISH UW College graduate, essayist and culture expert, a member of the Laboratory of Urban Studies, a holder of scholarship of the French Government, PhD student at the Centre de Recherches sur les Arts et le Langage Centre National de la Recherche Scientifique-Ecole Hautes Études en Sciences Sociales in Paris and Department of Anthropology of Word of the Institute of Polish Culture. She is preparing a doctoral thesis devoted to the Paris urban identities of contemporary French novelists.

Title: *The Identity Trans(locations) of the protagonist of Virginia Despentes' novels. Case study of Apocalypse bébé*

Summary: The article is an attempt to investigate the contemporary creativity of the French, third wave feminist, and novel writer Virginie Despentes with a focus on changes taking place in her work over the last twenty years. The first part shows the scope of the early phase of her artistic activity, which, on the main level, deals with specific issues in the French culture of the last decade of the past century, especially those taking place in relation to the reconfiguration of the French literary field in the middle of the 1990s. Of particular importance are changes in approaches of those who were excluded or marginalized because of their race/gender/class position (most often femininists), including issues of self-representation and the appearance of the trash literature trend.

The second part of the article takes as its goal enhancing the queer aspect of Desportes' last project. It analyses *Apocalypse bébé* on the basis of geopoetical instrumentarium and presents information concerning the spatio-temporal dimensions of the (non)normative identities of the main characters. The authors construction of the urban chronotope of Paris and Barcelona is considered from a critical queer theory perspective, leading to the thesis of a specific utopian turn taking place in Desportes' last novel.

Keywords: *trash literature*, critical queer theories, sexuality and space, third wave of feminism in France, urban novel, geopoetics

recenzje
i polemiki



zamówienie, a niebędące efektem porządnej badawczej pracy. Wydaje się zresztą, że sam autor, być może nieco przerażony obwieszczonym zawczasu wielkim sukcesem, opatruje książkę skromnym i eleganckim podtytułem zapowiadającym zaledwie „ćwiczenie” z logiki historycznej. Faktycznie mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju marginaliów czy wypisków z lektury, problem w tym, że te nieśmiałe wprawki zgłaszają teoretyczne pretensje w rażący sposób nieadekwatne. Cel, jaki stawia sobie ta książka, nie ma oczywiście nic wspólnego z żadnymi ćwiczeniami, jeśli ktoś tu w czymś powinien się ćwiczyć, to przede wszystkim czytelnicy i analizanci Ledera w *przebudzeniu*, do którego ostatecznie lektura *Prześnionej rewolucji* miałyby ich doprowadzić.

Znana już chyba wszystkim teza *Prześnionej rewolucji* głosi, że wbrew utartym poglądom w Polsce miała miejsce rewolucja burżuazyjna. Nie dokonała się ona jednak po 1989 roku ani tym bardziej przed rokiem 1939, jej właściwe epicentrum przypada na lata 1939-1956. Problem w tym, że choć jej ostatecznymi beneficjentami miały być polskie masy, to właściwym podmiotem byli najpierw Niemcy (dokonujący zagłady żydowskiego mieszczaństwa) i stalińscy (przeprowadzający reformę rolną). Trauma transpasywnego współuczestnictwa w zagładzie Żydów i wywłaszczeniu ziemian miała uruchomić proces zacierania wszelkiej pamięci o tych zbrodniach. Współczesna klasa średnia, wypierając się własnej historycznej genezy, brnie dziś albo w kuriozalne rojenia o swojej szlacheckiej przeszłości, albo we wzorce hiperglobalne, których najbardziej groteskowym ucieleśnieniem stała się „zawrotna kariera jaką w polskim mieszczaństwie zrobiło spożywanie sushi”³. Na pewnym poziomie trudno się dziwić, że teza ta spotkała się z takim entuzjazmem: w bezkompromisowej ocenie faszyzującego, antysemitckiego i opartego na skrajnych nierównościach dziedzictwa II RP Lederowi ciężko odmówić słuszności. Podobnie jeśli chodzi o kwestie odzyskania pamięci o ambiwalentnej modernizacji powojennej skonfrontowanej z IPN-owską narracją o totalitarnym imperium zła, które zawładnęło ziemiami od Odry po Bug⁴. Pomijając kwestię tego, na ile rzeczywiście dokonało się tu masowe społeczne zapomnienie, zastanawia to, w jaki sposób Leder chce nam o tym przypomnieć i o jakich rzeczach przy tej okazji sam zapomina.

3 A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa 2014, s. 7.

4 Co zresztą nie chroni autora *Prześnionej rewolucji* przed powtarzaniem obiegowych opinii o porządku społecznym PRL i miejscu, jakie przypadają w nim robotnikom, porównując ich ówczesną pozycję społeczną do chłopów pańszczyźnianych (!) (oczywiście nie czyniąc w tym kontekście żadnego odniesienia do literatury, która dowodziłaby prawdziwości takiej tezy – tamże, s. 193)

Choć autor *Prześnionej rewolucji* przyznaje się przede wszystkim do dwóch teoretycznych inspiracji (to znaczy psychoanalizy lacanowskiej i filozofii historii Waltera Benjamina), to wydaje się, że główną przewodniczką po analityce nowoczesnych rewolucji jest tu Hannah Arendt. Jest to wybór, któremu moim zdaniem zostaje podporządkowana główna linia interpretacyjna Ledera, to znaczy jednostronna argumentacja mająca udowodnić zawsze bierny i tylko reaktywny charakter masowego oporu. O ile więc wątpliwości może budzić stosowanie konserwatywnych narzędzi lacanowskiej psychoanalizy do budowania – o ile dobrze rozumiem – „postępowej” teorii społecznej, to kwestia tego – jakby nie było zewnętrznego – zarzutu będzie mnie tu zajmować w możliwie jak najmniejszym stopniu. *Prześnienie* przez Ledera podmiotowości mas (*multitudo*) wiele zawdzięcza z pewnością używaniu psychoanalizy, jednak w dużo większym stopniu jest to efekt przyjęcia zupełnie liberalnej perspektywy w opisie nowoczesnych rewolucji. Taka perspektywa powoduje, że mimo licznych apeli o uprawianie historii uwzględniającej wszystkie klasy i stany, cały czas mamy do czynienia z narracją reprodukcją przekonanie o wyłącznej sprawczości elit. Dochodzi tu więc do podwójnego kamuflażu (w którym retoryczne podkreślanie wagi problemu ma służyć jeszcze większemu teoretycznemu wyparci). Świetnie mechanizm ten opisuje zresztą sam Leder:

Otóż „sprawa chłopska” i kwestia stosunków chłopi-dwór jest zdecydowanie słabiej opracowana historycznie niż inne „sprawy” II Rzeczypospolitej. Znamienny przykładem może być książka Miłosza, w której rozdział poświęcony wsi, a więc mniej więcej 70 procentom populacji, w cytowanym przeze mnie wydaniu liczy dwadzieścia dwie strony z pięciuset (...). [M]imo że Miłoz w swoim komentarzu zauważa pewne „przeoczenie”, ślepą plamkę, jaką w okresie międzywojennym miał tworzony w miastach dyskurs, gdy spoglądał na wieś, sam nie może wyłamać się z tej przygnębiającej, strukturalnej konieczności⁵.

Być może gdybyśmy ograniczyli się do liczenia stron, to u Ledera (przynajmniej procentowo) tych poświęconych chłopom i wsi nie byłoby tak bardzo mało. Nie zmienia to jednak faktu, że jedyne, co jest on w stanie powiedzieć o tej grupie, to to, że jest zasadniczo bierna, a gdy już się aktywizuje, to wyłącznie z pragnieniem zadośćuczynienia i zemsty⁶. Zastanawia, skąd autor *Nauki Freuda w epoce „Sein und Zeit”* czerpie na ten temat informacje. Wbrew polskiemu filozofowi, wybuchy rewolucyjnej

5 A. Leder, *Prześniona rewolucja*, s. 117–118.

6 Tamże, s. 92.

przemocy, także w – podobno niemożliwych⁷ – peryferyjnych rewolucjach organizowanych siłami „ciemnych mas”, jak podczas rewolucji na Haiti czy październikowej w Rosji rzadko przybierają formę tępej zemsty⁸, a najczęściej są po prostu reakcją na reakcję wcześniejszych oprawców⁹ i próbą ochrony czy budowania już jak najbardziej przyszłościowego porządku społecznego. W obydwu wypadkach zresztą ten będący – jak się wyraża Leder – „przedłużeniem średniowiecza” motłoch doprowadza do zmian, na których wprowadzenie tak zwane rozwinięte nowoczesne demokracje będą jeszcze czekały dziesięciolecia, tyle bowiem zajęło im zniesienie niewolnictwa, wprowadzenie równouprawnienia kobiet

W obydwu wypadkach zresztą ten będący – jak się wyraża Leder – „przedłużeniem średniowiecza” motłoch doprowadza do zmian, na których wprowadzenie tak zwane rozwinięte nowoczesne demokracje będą jeszcze czekały dziesięciolecia, tyle bowiem zajęło im zniesienie niewolnictwa, wprowadzenie równouprawnienia kobiet i mężczyzn, zniesienie kary śmierci (!) czy depenalizacja homoseksualizmu (by wymienić kilka zapomnianych osiągnięć rewolucji haitiańskiej i rosyjskiej)

7 Tamże, s. 28.

8 W żadnym razie nie oznacza to, że każdy wybuch ludowego gniewu jest czystą rewolucyjną emocją. Masy bywają okrutne i nieprzewidywalne. Problem ten doskonale rozumiał Spinoza przerażony potwornym linczem braci De Witt w 1672 roku, zakończonym nie tylko brutalną egzekucją, ale także, jak twierdzą niektórzy historycy, aktami kanibalizmu. Spinoza pokazywał jednak, że głównym źródłem tej *trwogi mas* (*la crainte des masses*) jest *trwoga przed masami* (*la crainte des masses*) wyrzucająca je poza obręb racjonalnego i oświeceniowego porządku społecznego. (E. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007). Jak pokazuje w *Traktacie politycznym*, jedynym sposobem na budowanie bezpiecznego państwa jest jego demokratyczny i inkluzywny charakter, wymaga on jednak rezygnacji z dzikiego strachu który przepelnia życie liberalnych i konserwantach elit. (B. Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000).

9 Zarówno na Haiti, jak i w Rosji terror następuje w drugiej fazie rewolucji, gdy spotyka się ona z białą reakcją, jest więc odpowiedzią na odpowiedź, czy prostu samoobroną przed przemocą kontrrewolucji. Gdyby terror miał opierać się – jak chce Leder – na reaktywnej zemście, to dokonaby się znacznie wcześniej, podczas gdy w obydwu wypadkach, ma na celu ochronę już zdobytego nowego i bardziej sprawiedliwego porządku społecznego. W obydwu historycznych przypadkach uruchomimy karnawał przemocy prowadzi do fatalnego w skutkach rozkładu i skurpomowania pierwotnych i uniwersalistycznych zdobyczy rewolucji (por. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014). W tym sensie organizowany wówczas (zresztą z niezwykłym okrucieństwem obejmującym na Haiti także kobiety i dzieci) terror ma na celu przede wszystkim odstraszenie kolonialistów od kolejnych prób podboju Haiti. O tym mówi zapowiadająca likwidację wszystkich białych z wyjątkiem „białych Murzynów Europy” czyli Polaków proklamacja z 1 stycznia 1804 roku (T. Łepkowski, *Haiti. Początki Państwa i Narodu*, Warszawa 1964, s. 250). Symptomatyczne skądinąd, że podobną pozycję, jaką w ówczesnym systemie-świecie zajmowała Polska i Haiti, rozumiano wówczas dużo lepiej niż dziś. Analogicznie wyglądała kwestia terroru w rewolucji bolszewickiej, gdzie też przede wszystkim stanowił on odpowiedź na terror białych i wszczętą w 1918 roku kontrrewolucyjną wojnę domową (wspieraną podobnie jak wypadku wcześniejszych inwazji na Haiti przez większość zachodnich imperiów) (A. Witkiewicz, *Wokół terroru białego i czerwonego 1917-1923*, Warszawa 2008).

i mężczyzn, zniesienie kary śmierci (!) czy depenalizacja homoseksualizmu (by wymienić kilka zapomnianych osiągnięć rewolucji haitiańskiej i rosyjskiej).

W pewnym sensie trudno, żeby Leder ujmował sprawę inaczej, skoro za motto książki bierze on cytaty z Arendt. Czytamy w nim, że:

[ż]adna rewolucja choćby najszerzej otwierająca swoje podwoje przed masami biedoty, nie została nigdy zainicjowana przez te masy, żadna też nie była wynikiem powszechnego buntu – niezależnie od szerzącego się w danym kraju niezadowolenia a nawet konspiracji¹⁰.

Niestety próżno w książkach Arendt czy Ledera szukać jakiegos argumentu na rzecz tej bardzo mocnej tezy. Wspiera się ona na starohegłowskim konserwatywnym schemacie, w którym emancypacja zawsze polega na skapywaniu uznania, jakim elity obdarzają poddane odpowiedniej pracy oświecenia masy¹¹. Jak bardzo taka wizja jest fałszywa, pokazuje w (również wydanej ostatnio przez „Krytykę Polityczną”) świetnej książce Susan Buck-Morss:

Ci, którzy niegdyś godzili się na niewolę, dają wyraz swojemu człowieczeństwu, kiedy skłonni są raczej zaryzykować śmierć niż pozostawać dalej w stanie podporządkowania. Prawo (*Code Noir!*) uznaje ich wyłącznie za „rzeczy” nie może zatem dłużej obowiązywać (...). W *Fenomenologii ducha* filozof podkreśla, że wolności nie sposób zapewnić niewolnikom odgórnie. Konieczne jest aby niewolnik sam się wyswobodził podejmując „walkę na śmierć i życie”¹².

Młody Hegel pozostający w bliskich relacjach z masonskimi radykałami nie tylko z pasją studiuje napływające informacje o haitiańskiej rewolucji, ale zadaje kłam teorii, której sam stanie się pod koniec życia wyznawcą, gdy jako koncesjonowany pruski filozof przestaje się interesować podmiotową i rewolucyjną siłą mas, a zaczyna obsesyjnie bronić się przed motłochem¹³. Ten sam lęk przepelnia zresztą wszystkie liberalne

10 H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s.143

11 Leder odnosi się zresztą wprost i z entuzjazmem do tak rozumianego starohegłowskiego pojęcia uznania: A. Leder, *Prześlona rewolucja*, s. 195

12 S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, s. 68–69.

13 Jak wiadomo, Hegel z *Zasad filozofii prawa* radził sobie z wytwarzanym przez nieracjonalny kapitalizm motłochem (*Pöbel*) na trzy sposoby: wychowując go (na co szanse mają tylko niektórzy), wysyłając do kolonii (do których wysła się bardziej niepokornych) oraz poddając władzy policji (która rozprawia się z pozostałą resztą biedoty zazwyczaj wsadzając ją do więzienia) (G.F.W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 161–238).

teorie od Hobbesa przez Locke'a i amerykańskich Ojców Założycieli po ich współczesnych wnuków z Lederem czy Arendt na czele¹⁴. Tropem młodego Hegla (a także Spinozy) pójdzie natomiast w swoich analizach burżuazyjnych rewolucji Karol Marks dowodząc, że jest dokładnie odwrotnie niż chciałaby autorka *Kondycji ludzkiej*. O podmiotowej sile mas pisze on nie tylko w swoich analizach kolejnych rewolucji francuskich, ale przede wszystkim w, cytowanym przez Ledera, *Manifestie komunistycznym*¹⁵. Wbrew rozpowszechnionej w Polsce interpretacji *Manifestu*, Marksa wcale nie zachwyca modernistyczna siła mieszczaństwa, wręcz przeciwnie, pokazuje jej przygodny i uwarunkowany walką klasową charakter. Burżuazja owszem „zmienia” świat, ale tylko dlatego, że proletariats przystawia jej do głowy rewolwer. Gdy tylko walka słabnie, mieszczaństwo natychmiast gnuśnieje i zaczyna przypominać raczej leniwą rentierską arystokrację niż żadną zmian klasę rewolucyjną¹⁶.

W tych samych kategoriach (skapującej emancypacji) opisuje zresztą Leder zniesienie podczas zaborów pańszczyzny, gdzie głównymi odpowiedzialnymi tego wspaniałomyślnego gestu okazują się imperialni władcy powszechnie znani ze swoich egalitarnych i demokratycznych poglądów (jak rosyjski car czy austriacki cesarz). Gruntowej pracy analityka wymaga wrzucenie przez Ledera właściwego podmiotu tej zmiany do przypisu (!), w którym czytamy, że pańszczyznę znoszono zawsze wtedy, gdy chłopcy sami domagali się swoich praw: „w zaborze rosyjskim w 1864 roku, po powstaniu styczniowym; w zaborze austriackim w 1849 roku, po rabacji; w Poznańskim w 1811 roku, w okresie wojen napoleońskich”¹⁷.

Ktoś mógłby pomyśleć, że przeprowadzona przeze mnie krytyka jest przepełniona resentymentem, wyciąga bowiem pojedyncze

Burżuazja owszem „zmienia” świat, ale tylko dlatego, że proletariats przystawia jej do głowy rewolwer

14 Autor *Nauki Freuda w epoce „Sein und Zeit”* zdaje zresztą sprawę z tego wspólnego wszystkim liberałom lęku: „Hannah Arendt niesłychanie krytycznie ocenia historyczny moment, w którym **nie** **przerzywa** **tamy** **zakreślone** **przez polityczność**, oznacza on bowiem wejście konieczności życiowej w obszar historii i spraw publicznych” (A. Leder, *Prześlona rewolucja*, s. 166).

15 A. Leder, *Prześlona rewolucja*, s. 33.

16 Być może najmocniejszym na to argumentem jest powojenna historia Europy: w efekcie bardzo silnej klasy robotniczej na Zachodzie i realnej alternatywy systemowej w postaci radzieckiego komunizmu, strach burżuazji przed wywłaszczeniem zmusił ją do zbudowania systemów społecznych opartych na dużo bardziej egalitarnych podstawach niż wcześniej i później.

17 A. Leder, *Prześlona rewolucja*, s. 100 (przypis 7). Podobne zignorowany zostaje udział oporu niewolników w zniesieniu niewolnictwa w USA (Tamże, s. 163). Podczas gdy nie brakuje drobiazgowych historycznych analiz pokazujących kluczową rolę samych niewolników w tym procesie: W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America 1860–1880*, New York 1935.

niedoskonałości niezwiązane przecież z głównym przedmiotem książki, jakim jest rewolucja 1939-1956. Problem w tym, że teoria rewolucji, którą za Arendt przyjmuje Leder i dla której z trudem szuka historycznych przykładów, jest tą samą teorią, z której autor *Przeźnionej rewolucji* będzie korzystał w swojej analizie zmian we wskazanym okresie. Owocuje to znowu wytworzeniem obrazu biernych i przepęlnionych tępych pragnieniem zemsty mas:

Twierdzę – pisze Leder – że w wojnie chłopskiej okrucieństwo pełni rolę „godnościową”. Odpłacając za wieki nagromadzonych krzywd, za pogardę z którą był traktowany, i upokarzającą bezradność, z którą tę pogardę znosił (...) chłop chce nie tylko śmierci pana, ale chce pozbawić go godności, zabrać mu ją dysponować nią do woli¹⁸.

W swojej zaskakująco prostej wizji historii Leder przyjmuje, że jedyną grupą mogącą wytwarzać nowy porządek społeczny jest nowoczesne mieszczaństwo, zmuszony jest zatem albo ignorować wszelki masowy i chłopski opór (czego efektem jest skandaliczne przemilczenie Wielkiego Strajku Chłopskiego z 1937 roku i twierdzenia Ledera o znikomym chłopskim oporze w międzywojniu¹⁹), albo opisywać go w taki sposób, by nikomu nie przyszło do głowy, że klasy te mogą odgrywać jakąkolwiek społeczno-twórczą czy podmiotową rolę (ogarnia je wszak – będące pozostałością średniowiecza – reaktywne szaleństwo irracjonalnej zemsty).

Paradoksalne połączenie bierności i pragnienia zadośćuczynienia – jak głosi główna teza tej książki – miało nastąpić w latach 1944–1956. Choć oczywiście trudno odmówić nazistom i Sowietom istotnej historycznej roli w radykalnym przeobrażeniu społecznym, jakie dokonało

18 A. Leder, *Przeźniona rewolucja*, s. 109.

19 Tamże, s. 34. Pojawia się tam także nieprawdziwe stwierdzenie dotyczące przesunięcia ruchu chłopskiego z antyobszarniczego lat dwudziestych na antysemitki lat trzydziestych, podczas gdy tendencja była dokładnie odwrotna (zob. np. J. Bokiewicz, *Ewolucja myśli społecznej w ruchu ludowym*, [w:] tegoż, *Postawa polityczna chłopów polskich w latach 1930-1935*, Warszawa 1970). Co ciekawe, głównym przewodnikiem w opisie ruchu chłopskiego dla Andrzeja Ledera jest publicystyczny (!) tekst Michała Zielińskiego (A. Leder, *Przeźniona rewolucja*, s. 126). Przykładów zaskakujących wyborów bibliograficznych w *Przeźnionej rewolucji* zresztą nie brakuje. Jeśli chodzi o opis polskiego antysemityzmu, Leder odwołuje się praktycznie wyłącznie do książek Czesława Miłosza oraz Pawła Śpiewaka. Jednocześnie traktuje pierwszą z tych książek tak, jakby była ona opracowaniem krytycznym, a nie esejistycznymi zapiskami pisarza, natomiast korzystając z drugiej, zupełnie ignoruje zasadniczą krytykę, z jaką *Żydokomuna* spotkała się w ostatnich latach. Zob. np. S. Rudnicki, *Pawła Śpiewaka droga przez mękę, Od „Żydokomuny” do żydokomuny*, <http://www.jhi.pl/publikacje/39>

się w tym okresie, to sposób, w jaki Leder rekonstruuje tę historię, jest ściśle podporządkowany linearnej narracji, w której jedynym źródłem emancypacji peryferii są zawsze zewnętrzne i odgórne siły. Nie dowiemy się zatem z książki polskiego filozofa o tym, że ówczesne nastroje były dużo bardziej radykalne niż wyprowadzane przez stalinistów reformy, czy też o tym, że Stalin musiał osobiście studzić gorące głowy polskich komunistów, których społeczne postulaty zresztą wcale nie odbiegały od poglądów właściwe wszystkim partii politycznych od prawicowych przez ludowe po środowiska związane z Armią Krajową²⁰.

Jeśli więc w ówczesnej Polsce (1944) nie było żadnej (!) poważnej organizacji politycznej, która nie głosiłaby konieczność przeprowadzenia reformy rolnej, to teza Ledera, że powojenne masy były pogrążone w swoim średniowiecznym pragnieniu zemsty i biernym oczekiwaniu, aż ktoś dokona owej zemsty w ich imieniu, jest właściwie pozbawiona jakichkolwiek podstaw. Leder przekonuje wręcz (co jest kolejną pozbawioną źródła tezą), że „komuniści polscy i chyba sam Stalin zdawali sobie sprawę, że zamach na wszelką własność dramatycznie poszerzy krąg przeciwników budowania władzy”²¹, podczas gdy wiele wskazuje na to, że było dokładnie odwrotnie, wobec oddolnego entuzjazmu uspołeczniania własności, władza „komunistyczna” była raczej zachowawcza i dość konserwatywna, często go powstrzymując i nigdy nie wspierając²² Postępującą radykalizację nastrojów „mas ludowych” świetnie rejestruje w swojej depeszy (maj 1944) dla rządu londyńskiego przerażony tą sytuacją gen. Bór-Komorowski²³. W tym też kontekście należy widzieć dużo bardziej radykalny niż manifest PKWN program społeczny Powstania Warszawskiego, w którym mowa jest nie tylko o reformie rolnej, ale także o uspołecznieniu środków produkcji i gwarancji zatrudnienia dla wszystkich. Dowództwo AK doskonale zdawało sobie sprawę, że tylko obietnica radykalnych zmian społecznych może w 1944 roku zmobilizować kogokolwiek do walki.

Jeśli więc w ówczesnej Polsce (1944) nie było żadnej (!) poważnej organizacji politycznej, która nie głosiłaby konieczność przeprowadzenia reformy rolnej, to teza Ledera, że powojenne masy były pogrążone w swoim średniowiecznym pragnieniu zemsty i biernym oczekiwaniu, aż ktoś dokona owej zemsty w ich imieniu, jest właściwie pozbawiona jakichkolwiek podstaw

20 A. Leszczyński, *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943-1980*, Warszawa 2013, s. 313-323.

21 A. Leder, *Prześlona rewolucja*, s.97.

22 O radykalnych nastrojach społecznych po wojnie pisze w świetnym tekście Zbigniew Marcin Kowalewski: Z.M. Kowalewski, *W 1945 roku robotnicy chcieli socjalizmu*, <http://www.lewica.pl/?id=26432&tytul=Zbigniew-M.-Kowalewski:-W-1945-roku-robotnicy-chcieli-socjalizmu>.

23 Bór-Komorowski: „Silna radykalizacja, zwłaszcza wśród chłopów i uboższej inteligencji. Niemał powszechne żądanie kontroli społeczeństwa nad życiem gospodarczym, likwidacji skupienia dóbr w rękach prywatnych ponad określone minimum i uprzywilejowania jednostek lub grup społecznych. **Władza, która by próbowała zahamować ten proces, naraziłaby kraj na ciężkie wstrząsy.**”

Autor *Przeźnionej rewolucji* (oczywiście milcząc na temat powstania) pozwala sobie nawet na *quasi*-antropologiczny argument tłumaczący ówczesną rzekomą bierność mas zmęczeniem wojną i zastraszeniem okupacją²⁴. Niewykluczone, że w historii zdarzały się wypadki, w których rewolucje odkładane były z powodu zmęczenia, ale większość z tych, które znamy, zwykle korzystała z wojennego chaosu i osłabienia starego porządku, by zacząć budować własny.

Efektom tego historycznego linearyzmu jest zresztą powtarzana w książce jak mantra diagnoza o zacofaniu i przedłużającym się w Polsce średniowieczu. Oczywiście Leder wie, dzięki książce Jana Sowy²⁵, o „uzależnieniu gospodarki folwarcznej od tworzącego się w Europie Zachodniej kapitalistycznego rynku zboża”²⁶, ale zamiast wyciągnąć z tego konsekwencje i przyznać, że Polska i kapitalistyczne peryferie stanowią z pewnej perspektywy awangardę nowoczesnego postępu opartego na niewolniczej pracy milionów ludzi, brnie w aporie mające ochronić dziedzictwo zachodniego oświecenia przed jakąkolwiek odpowiedzialnością za kolonializm, niewolnictwo i „przedłużające się w Polsce – z bliżej nieznanym względów – średniowiecze”²⁷.

Niezłomna wiara Andrzeja Ledera w autodialektykę mieszczaństwa, które niczym społeczne *perpetuum mobile* czerpie swoją rewolucyjną siłę samo z siebie, skazuje jego analizę (mimo licznych zakłęb, że jest odwrotnie) na reprodukcję elitarystycznej historii jednego procenta, w której historia mas i walk klasowych jest jedynie barwną scenografią

24 Tamże, s. 146.

25 J. Sowa, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011. Sowa zresztą podobnie jak Leder, nie mogąc pogodzić się z wizją nowoczesności skalaną odpowiedzialnością za „zacofanie” peryferii, też diagnozuje te sytuacje jako efekt regionalnego niedorozwoju (mam na myśli tezę o nowoczesności tylko po zachodniej stronie Łaby), a nie strukturalnego elementu ówczesnego kapitalistycznego systemu-świata. Choć więc sam Sowa daje na to strukturalne połączenie setki argumentów, cały czas opisuje tę relację w kategoriach linearnych, a nie synchronicznych.

26 A. Leder, *Przeźniona rewolucja*, s. 115.

27 Z pewnością odpowiedzialnym za taką linearną wizję historii jest w ogromnej mierze dziewiętnasto- i dwudziestowieczny marksizm (mniej sam Marks), jednak już bardzo wcześnie pojawiła się radykalna krytyka (dokonywana zresztą z także z marksistowskich pozycji) takiej naiwnej wizji. Zob. klasyczne opracowanie dotyczące tego, jak bogactwo Zachodu wytworzone zostało dzięki niewolniczej pracy kolonii, gdzie mowa wręcz o „w istocie nowoczesnym życiu” niewolników w koloniach (C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York 1963, s. 392). Podobną perspektywę wspiera dziś cytowana wcześniej Susan Buck-Morss

dla właściwej gry fabrykantów, finansistów, dyplomatów czy polityków europejskiego parlamentaryzmu.

Ktoś mógłby powiedzieć, że i tak dokonał się postęp, skoro liberalowie zaczynają opowiadać o historii opresji, którą współorganizowali ich ideowi przodkowie. Problem w tym, że historia ta zostaje przypomniana nie po to, by zdelegitymizować współczesny porządek władzy, ale by w dialektycznym ruchu jeszcze bardziej go wzmocnić tak, by negacja (jaką jest przyznanie się do mrocznej przeszłości²⁸) mogła stać się momentem powtórnego ustanowienia porządku, w którym hegemonia mieszczańskiej polityki zostaje zachowana²⁹.

Faktem jest, że choć współcześnie zarzut dotyczący paternalistycznego schematu, jaki miałyby reprodukować psychoanaliza³⁰, jest wysuwany może nie do końca sprawiedliwie, to jednak w wypadku Ledera można odnieść wrażenie, że paternalizm ten osiąga swoje apogeum. Tym bardziej szokuje, że wypowiedane sądy i diagnozy (w wielu wypadkach uwodząco błyskotliwe) albo pozostają bez jakichkolwiek odniesień, albo opierają się na nielicznych, do tego bardzo kontrowersyjnych źródłach.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że Leder, chcąc nami ojcowsko potrząsnąć, wytrącić z kolein prostych schematów i utrwalonych tożsamości, sam oddaje się intensywnej pracy wyparcia, śniąc sen o świecie, w którym dzikie i niehumanitarne masy zagrażające mieszczańskiemu społeczeństwu od czasów Hobbesa i Locke'a, raz na zawsze znikną, wchłonięte przez liberalny porządek tego, co ludzkie i racjonalne. Mimo wszystko należy więc podkreślić, że nie jest to książka pozbawiona zalet. Nie wiem, czy jedyną, ale na pewno podstawową, byłby dokumentalny zapis politycznej neurozy, jaką jest przerażony masami nowoczesny liberalizm.

28 W.D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor 2003.

29 Z tego też prawdopodobnie wynika zachwyty Ledera nad zdolnościami politycznymi Donalda Tuska. Właściwie wydaje się, że jedyny problem jaki autor *Prześlonej rewolucji* ma z tą formacją bierze się z nieprzepracowania przez nią kwestii powojennej modernizacji. Gdyby tylko Platforma Obywatelska ustanowiła 22 lipca świętem narodowym i włączyła Manifest PKWN w obręb tożsamości współczesnej klasy średniej, natychmiast – zdaje się twierdzić Leder – udałoby się jej wyrwać z uprawiania żalosnej polityki ciepłej wody w kranie, a stałaby się prawdziwie modernizacyjną siłą. A. Leder, *Prześlona rewolucja*, s. 196-197.

30 Powiedzmy, że jeśli w lacanowskiej psychoanalizie analityk ma być jak kwestionujący każdy domykający się porządek symboliczny wielki znak zapytania, to Lederowi udaje się zająć pozycję takiego znaku zapytania bardzo rzadko, jeśli w ogóle.

Trudno oprzeć się
wrażeniu,
że Leder, chcąc nami
ojcowsko potrząsnąć,
wytrącić z kolein
prostych schematów
i utrwalonych
tożsamości, sam oddaje
się intensywnej pracy
wyparcia, śniąc sen
o świecie, w którym
dzikie i niehumanitarne
masy zagrażające
mieszczańskiemu
społeczeństwu
od czasów Hobbesa
i Locke'a, raz na zawsze
znikną, wchłonięte
przez liberalny porządek
tego, co ludzkie i racjonalne

Michał Pospiszyl – filozof, kulturoznawca. Doktorant Instytutu Filozofii UW, gdzie pisze pracę o materialistycznej historii czasu, którą bada za pomocą narzędzi współczesnych teorii marksistowskich. Autor kilkunastu artykułów naukowych drukowanych w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Kulturze Współczesnej”, „Praktyce Teoretycznej” czy publikacjach Wydawnictwa Krytyki Politycznej oraz Ha!artu. Członek redakcji „Praktyki Teoretycznej”. Zajmuje się przede wszystkim marksizmem, filozofią kultury, materialistyczną historią pojęć i teoriami zależności.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii UW
Zakład Historii Filozofii Nowożytnej
ul. Krakowskie Przedmieście 3, pok. 210
Warszawa 00-927 Warszawa
e-mail: pospiszyl.michal@gamil.com

Cytowanie: Michał Pospiszyl, *Prześliona walka klas. Leder, Marks i mieszczańska rewolucja*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(10)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr10_2013_Epistemologie_feministyczne/09.Pospiszyl.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Numer powstał dzięki środkom zebranych w ramach zbiórki crowdfundingowej poprzez portal polakpotrafi.pl.

Redakcja „Praktyki Teoretycznej” serdecznie dziękuje poniższym osobom za wsparcie podczas zbiórki crowdfundingowej przeprowadzonej poprzez portal polakpotrafi.pl.



Iza Bojarewicz, Mateusz Burzyk, Katarzyna Czarnecka, Kuba Danecki, Jacek Drozda, Joanna Erbel, Joanna Figiel, Michał Gauza, Jakub Jeziorny, Paweł Kasperowicz, Kamila Kasprzak i Paweł Bartkowiak, Tomasz Klusek, Jan Otto Kowzan, Paweł Kowzan, Bartłomiej Kozek, Joanna Kusiak, Filip Leszczyński, Tomasz Leśniak, Ewa Alicja Majewska, Dawid Majewski, Tomasz Matujewicz, Maciej Mikulewicz, Łukasz Milenkowicz, Mateusz Mirys, Witold Mrozek, Krzysztof Nawratek, Olga Nowaczyk, Izabela Roguz, Dariusz Rybi, Robert Rządca, Magda Szczeński, Jarosław Woźniak, Piotr Woźniak, Michał Wybieralski, Marcin Zaród, Agata Zborowska

www.praktykateoretyczna.pl