

INGA B. KUŹMA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Łódzki

ANTROPOLOGIA PRZEZWYCIĘŻAJĄCA „HERMENEUTYCZNĄ
NIESPRAWIEDLIWOŚĆ”.
Z BADAŃ W SCHRONISKU DLA BEZDOMNYCH KOBIET

Wprowadzenie

W prezentowanym tekście ukazuję problem przenikania się badań i działalności pozanaukowej na przykładzie własnej aktywności w jednym ze schronisk dla bezdomnych kobiet w Łodzi (jestem z nim związana od 2010 roku)¹.

Kiedy wchodziłam w ten teren, zdecydowałam, że sposób badania, jak i temat wynikną w miarę pogłębiania się mojej wiedzy o tamtej przestrzeni i ludziach, czyli dzięki wzajemnemu oswajaniu się. Z biegiem czasu utwierdziłam się w przekonaniu, że świat, który badam i gdzie próbuję rozwijać działania, jest polem ścierania się sił określanych przez Mirandę Fricker (2006, 2007) jako „hermeneutyczna niesprawiedliwość”. Zachodzi ona wówczas, gdy natykamy się na swoistą lukę istniejącą w zbiorze społecznie podzielanych znaczeń. Luka ta uniemożliwia nazwanie doświadczeń przekraczających te, które są już zidentyfikowane w danej kulturze. Osoba, która „czegoś” doświadcza – czegoś, na co brakuje adekwatnych słów i sensów w istniejących kulturowych zasobach interpretacyjnych – nie potrafi tego zidentyfikować, podobnie jak inni z jej otoczenia. Dlatego osoba taka jest traktowana jako outsider. Jej doświadczenia mogą zostać zignorowane, ale również potępione, wyśmiane czy ukarane; nie są włączone do zasobów grupowych. Słowa, w jakie outsider próbuje ubrać swoje doświadcze-

¹ Serdecznie dziękuję Pani Prof. Iwonie Kabzińskiej za jej życzliwość, za to, że zechciała podzielić się swoimi uwagami i sugestiami odnośnie do lektur, jeszcze na etapie powstawania tego tekstu. Za wskazówki bibliograficzne dziękuję także Panu Prof. Andrzejowi P. Wejlandowi.

nie, traktowane są jako niewiarygodne, podobnie jak i on sam. Według Fricker ważne jest, by wydobyć na jaw moment, gdy powstaje wykluczenie, co dzieje się już w trakcie interpretacji – zatem „niesprawiedliwość hermeneutyczna” wynika z uprzedniej „niesprawiedliwości epistemicznej”. Koncepcję tej badaczki można określić jako hermeneutykę negatywną. Zajmuje ją bowiem, jak, kiedy i komu w określonym kontekście odmawia się ważności i wiarygodności, a jego słowom sensu (chodzi tu o „sens” w rozumieniu hermeneutycznym, nie potocznym). Podążając za Fricker, można przyjąć, iż wykluczenie u swoich podstaw polega na odmowie rozumienia czyichś słów i doświadczeń, a w związku z tym na odrzuceniu rozmowy. Zdecydowałam więc, iż właśnie w oparciu o powyższe założenia będę interpretować to, z czym zetknęłam się w terenie.

Rozpoczynałam badania uzbrojona w uprzednio nabytą wiedzę teoretyczną wywodzącą się również z innych dziedzin nauki zajmujących się bezdomnością i systemem pomocy. Miałam także doświadczenia wolontariackie związane z pracą w podobnych miejscach i środowiskach. Specyfika terenu spowodowała jednak, że przyjąłam inne zasady pracy niż do tej pory przeze mnie stosowane. Odeszłam od ustrukturyzowanej formy wywiadu etnograficznego, ponieważ dostosowałam procedury badawcze do warunków istniejących w schronisku. Przyjęłam już na samym początku, że moja działalność będzie miała podwójny charakter – badawczy oraz polegający na udzielaniu pomocy, adekwatnie do moich możliwości, kompetencji, okoliczności i oczekiwań wobec mnie. W rezultacie coraz głębszego wnikania w środowisko nie tylko temat niejako sam się objawił, ale także ugruntował się sposób działania.

Od pierwszych wizyt mieszkanki schroniska wiedziały, kim jestem i co mnie do nich sprowadza. Po oswojeniu się ze mną, kobiety spontanicznie chciały rozmawiać i wówczas cokolwiek mogło być pretekstem, by się wyzalić i podzielić swoją zgrzyotą (por. Pawluczuk 2004). Opowieści kobiet, dotyczące ich codzienności i kolei losu, nawiązywały także do schroniska. Okoliczności te oraz tematy rozmów pomogły mi dokonać wyboru problemu badawczego oraz metody badań.

Zdecydowałam się zatem skupić na sposobach radzenia sobie², jakie są przyjmowane i wdrażane przez kobiety oraz na stosowanych w placówce strategiach pomocy, którym kobiety podlegają. Skoncentrowałam się też na wybranym aspekcie prowadzenia badań, którym jest rozmowa oraz słuchanie. Stało się to tym ważniejsze, że obcowałam z osobami, które milczą³, dla których rozmowa ma wyjątkową wagę i często kojarzy się z przymusem. Wynika to z uwarunkowań ich życia i miejsca pobytu – w instytucji nastawionej na zbieranie danych i świadczenie pomocy według własnych założeń. Okoliczności te spowodowały, iż nie tyle inicjowałam, co byłam nastawiona na odbiór słów, sposobu bycia

² Więcej o „radzeniu sobie” w sytuacji wykluczenia – jednej z kategorii zasadniczych dla opisu i interpretacji tej sytuacji – zob. Frieske b.r.w.; *Rozwiązanie problemu* ... 2010; Zeneidi-Henry 2002; Thelem 2006.

³ Milczenie to tamtejszy sposób bycia – jego kontekst nakreślę dalej. Oprócz tego milczenie bezdomnych kobiet wpisuje się w specyfikę tzw. *muted group* (zob. Ardener 1975; Kramarae 2005).

i mikropraktyk, za pomocą których kobiety organizują swoją przestrzeń życiową w placówce. Ten rodzaj bycia i badania powiązałam z, równoległą do roli badaczki, rolą doradcy performatywnego (Siarkiewicz 2010), co również narzucać mi się zaczęło „samo” w trakcie badań.

W środowisku, w którym pracuję, komunikacja werbalna obnaża swój socjotechniczny charakter, wzmacniając sens przemocy symbolicznej, która także wiąże się z działaniem za pomocą słów. Rozmowa i dialog, jakie toczą się między samymi kobietami oraz pomiędzy kobietami i pracownikami instytucji pomocy (oraz ze mną), służą czasami manipulacji (mają nie ujawniać za dużo). Negatywne aspekty komunikacji nie wyczerpują, oczywiście, jej znaczenia. Nawet wywiad środowiskowy przeprowadzany przez pracownika socjalnego czy opowieść o trosce dnia codziennego, której wysłuchuję podczas nieformalnych rozmów, pozwalają jednak kobietom nawiązać więź z innymi i budować własną tożsamość. Ta pozytywna strona komunikacji nie zmienia faktu, iż „ludzie mają własne powody, by unikać słów, które mogłyby objaśnić ich świadomość i wpłynąć w ten sposób na ich życie” (Hastrup 2008: 137).

Podczas różnych spotkań kobiety uczą się, jak opowiadać o sobie i swoim życiu. Nabywają umiejętności, które pomagają im wypowiedzieć swój problem. Uczą się zarówno nomenklatury urzędniczej, jak i stylu samoświadomej narratorki własnego życia, co ma im pomóc podjąć odpowiednie kroki wobec samych siebie. Jednak w trakcie rozmów z urzędnikami to oni określają problem, z jakim przychodzi dana osoba, i to oni dysponują środkami zaradczymi. W sytuacjach tego typu zwiększa się natężenie manipulacji, rozmowa przypomina negocjacje, słowa służą też ukryciu się za nimi przez każdą ze stron biorących udział w rozmowie. Wynika to ze swoistego rozumienia sensu pomocy i jej funkcjonowania, o czym bardziej szczegółowo piszę dalej.

Decydując się świadczyć pomoc, lecz po swojemu, uczyniłam to ze względu na wnioski, jakie wyciągnęłam z obserwacji i rozmów na temat sposobu działania systemu pomocowego oraz roli słów i komunikacji. Ważna stała się dla mnie kwestia praktyczna związana z moimi wizytami: do czego ma prowadzić mój pobyt i wiedza, jaką stamtąd wynoszę oprócz korzyści czysto poznawczej? Czy pomagać? Jak i do czego mogę tam użyć własnych kompetencji i sieci społecznej, w której jestem zanurzona? Na jakich warunkach mogę pomagać? Czy kobiety umieją pomagać sobie same?

Rozważając te kwestie, zdecydowałam się wejść w ściślejszą współpracę z dyplomowanym psychologiem⁴. Dzięki temu, na bazie moich obserwacji, notatek i konsultacji z mieszkankami placówki oraz personelem, powstał cykl warsztatów adresowanych do matek z dziećmi przebywających w schronisku.

⁴ Mgr Aleksandra Przychodni – absolwentka psychologii i etnologii na Uniwersytecie Łódzkim, moja była studentka, potem koleżanka, pomagająca mi na tym etapie badań, za co jestem jej wdzięczna.

Warsztaty odbyły się na przełomie czerwca i lipca 2012 roku, składały się z ośmiu spotkań polegających na udzielaniu kobietom praktycznych wskazówek i na ćwiczeniu przez nie różnych zachowań oraz na dyskusjach. Zajęcia dotyczyły technik porozumiewania się bez przemocy, miały wzmacniać poczucie wartości i podnosić samoocenę kobiet. Uczestniczki uczyły się przyjmować i artykułować pozytywne komunikaty pod własnym adresem i adresem innych osób, dostrzegać własne i cudze mocne strony oraz rozumieć, czym jest organizacja czasu i określanie celów. Nadrzędnym celem ćwiczeń było wzmocnienie w kobietach poczucia sprawczości i autonomii, co jest bardzo istotne wobec logiki systemu pomocy, jakiemu podlegają.

Nie prowadziłam warsztatów (nie mam uprawnień), jedynie asystowałam w nich jako obserwatorka, lecz od pierwszych zajęć byłam włączana przez uczestniczki do rozmów. Znałam już bowiem te kobiety, jak i sposób funkcjonowania ośrodka. Kobiety chciały wiedzieć, co myślę o sprawach, które poruszały.

Na pierwsze spotkania przyszły wszystkie kobiety, do których projekt był skierowany, z biegiem czasu grupa skurczyła się do sześciu osób. Wraz z krzepnięciem składu grupy i zgrywaniem się przez uczestniczki w rodzaj społeczności, pierwotnie planowane tematy ulegały modyfikacji. Coraz więcej inicjatywy przejawiały same kobiety i coraz chętniej poruszały tematy, które dla nich były ważne i wiązały się z życiem na terenie placówki: jak są widziane przez innych, jak same postrzegają siebie, co im uświadomił pobyt w schronisku.

Warsztaty i związane z nimi badania dały mi także sposobność do weryfikacji zaleceń etycznych przyświecających działaniom antropologów. Szczególnego znaczenia nabrała dla mnie wspomniana przemoc symboliczna, właśnie ze względu na kontakt z kobietami doznającymi przemocy (ta, której były ofiarami, miała charakter fizyczny i psychiczny). Jednak mechanizm wszelkiej przemocy – w tym symbolicznej i strukturalnej (zob. Farmer 2012) – jest taki sam. Polega na wywieraniu przymusu i uprzedmiotowieniu osoby.

Poprzez powiązanie badania z działaniem wpisałam się w nurt antropologii zaangażowanej. Antropologia zaangażowana to zróżnicowany nurt składający się z wielu ujęć i podejść⁵, choć w jej ramach nie zaproponowano zasadniczo odmiennej techniki badawczej. Wyjątkiem może być podejście charakterystycz-

⁵ Do najwcześniejszych tekstów przybliżających polskiemu czytelnikowi tę problematykę należą artykuły autorstwa Aleksandra Posern-Zielińskiego (1987a, 1987b). Nowe pozycje z tego zakresu to przede wszystkim: Červinková, Gołębiak, red., 2010, a także Denzin, Lincoln, red., 2009; Wróblewski, Sochacki, Steblik, red., 2010. To także debata dotycząca pośrednio i bezpośrednio kontekstów zaangażowania, która toczyła się na łamach czasopisma „(op.cit.)” (nawiązując do niej w dalszej części artykułu). Ważnym dla mnie tekstem, odzierającym bowiem ze złudzeń co do możliwości współdziałania antropologa z instytucjami publicznymi, jest artykuł Marka Gawęckiego (2004). Mówi on o zupełnie innym terenie niż mój, pokazuje jednak nastawienie administracji publicznej wobec rezultatów badań, które dotyczą problemów ważnych społecznie i zarazem pozostających w gestii państwa. Placówka, w której prowadzę badania, jest finansowana ze środków publicznych, a bezdomność i bieda jest jedną z kluczowych bolączek społecznych. Zastanawia jednak trwanie przez państwo przy nieefektywnym prawie i systemie pomocy. Moje badania nie są jedynymi ani też pierwszymi, które to udowadniają.

ne dla badań w działaniu (*action research*) i uczestniczących badań w działaniu (*participatory action research*), które także zalicza się do nurtu zaangażowanego. W ich przypadku ważne jest zachowanie określonej sekwencji działań i dobór działań ze względu na grupę, jakiej dotyczą. W antropologii zaangażowanej istotne jest szczególne nastawienie wobec celów badawczych i wykorzystania wiedzy.

W działaniach i badaniach opierałam się też na *gender* i *women's studies*. Ujęcia te są utożsamiane z zaangażowaniem rozumianym jako stosowanie wiedzy i wykorzystanie badań na rzecz kobiet. Ich celem jest „przedstawienie perspektywy i doświadczeń kobiet”, co należy do szczególnego projektu politycznego, albowiem „strategicznym celem badań feministycznych jest uczynienie życia kobiet widocznym, a ich głosu słyszonym” (Songin 2007: 161). Między innymi – co było moim zamiarem, kiedy coraz bardziej otwarcie toczyły się moje rozmowy z mieszkankami schroniska i jego personelem – poprzez pomoc w „nauczenie mówienia” o sobie, której rezydentki schroniska są często pozbawione. Pragnę w tym miejscu poczynić zastrzeżenie, iż nie do końca zgadzam się z sądem Donny Haraway, jakoby stworzenie „języka, który oddaje doświadczenie grup marginalizowanych, zawsze okazuje się fiaskiem” (Haraway 1988, za: Songin 2011: 42).

Teren badań

Schronisko powstało na początku lat 90. XX wieku, na mocy zarządzenia łódzkich władz (Pisarska 1993). Do schroniska przyjmowane są zarówno kobiety samotne, jak i kobiety z dziećmi⁶; liczba osób tam mieszkających wynosi ponad 40.

Osoby przyjmowane do placówki przebywają tam od kilku miesięcy do około trzech lat, choć zgodnie z regulaminem schroniska bezdomne mogą korzystać z tego typu pomocy przez rok. Tylko nieliczne znane mi kobiety mogą dotrzymać tego terminu. Nie wynika to wyłącznie z ich braku zaradności, ale z przeciągających się procedur urzędowych związanych z zapewnieniem mieszkania socjalnego. W Łodzi istnieje bardzo słabe zaplecze tego typu mieszkalnictwa⁷.

Powody bezdomności kobiet (jak i mężczyzn) są w zasadzie niezmiennie, co było wielokrotnie opisywane w polskiej literaturze z różnych dziedzin, na przestrzeni kilkudziesięciu lat (np. Dobrowolski 1998; Duracz-Walczak 1996; Duracz-Walczak, red., 2002; Lech 2007; Oliwa-Ciesielska 2004; Pisarska 1993;

⁶ W innej części tego samego budynku, z osobnym wejściem i sanitariatami, znajduje się noclegownia dla bezdomnych kobiet. Tam również prowadzę badania, ale grupa ta nie jest przedmiotem niniejszych rozważań.

⁷ Lokale socjalne stanowią tylko 2,5% całego zasobu komunalnego w Łodzi (stan z 2009 r.) i jest to jeden z najniższych wskaźników w kraju. 10% budynków należących do gminy jest zużytych w 70%, co kwalifikuje je do rozbiórki. Około 35% ma stopień zużycia od 50 do 70% i ich remonty są nieopłacalne. Tylko 24% budynków gminnych kwalifikuje się do remontu kapitalnego, a tych, które są w dobrym stanie (zużycie poniżej 30%), jest niecałe 2% (*Polityka Mieszkaniowa Łodzi...* 2012: 19-20).

Piekut-Brodzka 2000, 2006; Sołtysiak 1999; Wódz 1993). Bardzo często kobiety stają się bezdomne uciekając przed sprawcą przemocy. Nie brakuje osób, które odziedziczyły biedę (należą do trzeciej czy czwartej generacji funkcjonującej dzięki zapomogom, a schronisko to dla nich alternatywne lokum). W bezdomność wpadają osoby uzależnione, które zostały odepchnięte czy same zerwały więzi z bliskimi. Bezdomność dotyka też kobiet samotnych, gdy ich życiowa koniunktura się załamie. Szczególnie dla kobiet starszych, schorowanych, samotnych i biednych, noclegownia, a później schronisko, są „naturalną” drogą życiową, która dopełnia się w domu pomocy społecznej.

W placówce zachodzi rotacja. Czasami ma ona charakter nieunikniony – kobiety umierają tam z powodu wieku czy chorób. Inne przyczyny odejścia to uzyskanie mieszkania lub ułożenie spraw rodzinnych. Bywa też, że kobiety są wydalane z powodu naruszenia regulaminu. Utrzymuję kontakt z niemal każdą placówką w mieście udzielającą noclegu kobietom bezdomnym i często spotykam znane mi osoby w kolejnych instytucjach: zmieniają je co jakiś czas same albo są z jednej przenoszone do następnej. Niektóre ubiegają się również o schronienie w ośrodkach poza Łodzią (ośrodki informują się wzajemnie o takich sytuacjach).

Od pracowników schroniska można usłyszeć, że kobieca bezdomność jest inna:

Dla kobiet osią funkcjonowania jest rzeczywistość społeczna, rodzinna, relacje, więzi. Dla mężczyzny natomiast – status społeczny, zawodowy, materialny, atrybuty, zdolności. Kobiety, zwłaszcza te, które miały kiedyś domy, dużo gorzej znoszą bezdomność i funkcjonowanie w grupie. Są przyzwyczajone do innych ról społecznych – potrzebują tworzenia domu, bycia gospodynią (Domka, Trzeszczak, Zalewska 2011).

Inność bezdomnych kobiet powstaje zatem w wyniku swoistości, jaką kobiecie nadaje kultura. Zacytowany wyżej sąd na temat kobiecej bezdomności odwołuje się do stereotypów związanych z wyobrażeniem roli kobiety. Kobieta bezdomna – często matka, a postać ta, jak żadna inna, kojarzy się z domem i bezpieczeństwem – jest stygmatyzowana szczególnie. Jawi się jako wynaturzenie, szczególnie na tle mocno ugruntowanego stereotypu Matki-Polki, czyli matki heroicznej (Budrowska 2000), ale także na tle innych praktyk dyskursywnych kształtujących wytwór kulturowy, jakim jest matka (zob. Urbańska 2009). Kobietom bezdomnym trudno wcielić w życie ten wzór. Jeszcze przed okresem bezdomności nie wypełniają ogólnie przyjętej roli kobiety i matki, często choćby dlatego, że miały kilku partnerów – różnych ojców ich kilkorga dzieci, które nie zawsze znajdują się pod opieką kobiet. Gdy stają się ofiarami przemocy, niejako same dostarczają dowodu przeciwko sobie (według potocznych opinii) – ponieważ źle wybrały i nie umiały w porę dostrzec niebezpieczeństwa, naraziły dzieci. Inne były samotnymi matkami od początku, i takie życie świadczy o rzeczywi-

stym heroizmie – utrzymują się często z nisko płatnej pracy (zwykle brak im wyższych kwalifikacji, pracują fizycznie), nierzadko to praca na czarno czy na umowy czasowe; korzystają z zasiłków i z funduszu alimentacyjnego. Te scenariusze dalekie są od kulturowego biogramu stereotypowej kobiety-matki.

Matki bezdomne spotykają się z powodu swojej sytuacji z silnymi reakcjami odrzucenia. Taką postawę wobec nich prezentują choćby urzędnicy czy pracodawcy. Dość regularnie wysłuchuję opowieści o tym, gdy kobiety wracają z sądów, urzędów czy ze szkoły, w której uczą się dzieci. Dlatego niektóre ukrywają przed innymi, gdzie przebywają; ich sieć kontaktów kurczy się do najbliższych osób (o ile takie są).

Podstawa działań badawczych i pomocowych

Decyzja, by włączyć się do praktyk pomocy – na moich warunkach, a zarazem starając się realizować oczekiwania kobiet – sprawiła, że znalazłam się w obszarze „polityki litości” (Brzozowska-Brywczyńska b.r.w.). W jej ramach działa schronisko i podobne mu instytucje. Jednak ze względu na mój status osoby z zewnątrz, działania, jakie podjęłam, wyszły poza logikę pomocy, na której polega sens pracy placówek pomocowych. Próbowałam bowiem wykorzystać sposoby proponowane przez badania w działaniu, gdzie zaleca się zdiagnozowanie sytuacji z samymi zainteresowanymi, w oparciu o cykl: badanie – działanie – ewaluacja i tak dalej (kolejny cykl), przy ciągłym udziale samych zainteresowanych⁸.

Moje działania toczyły się w środowisku o określonej strukturze. Przejęły więc z badań w działaniu niektóre elementy – nie przebiegały w sposób podreźnikowy, nie udało się wdrożyć kolejnego cyklu. Wymagałby on włączenia się osób należących do personelu schroniska, a to wymusiłoby na nich namysł nad organizacją pomocy. Nie wątpię też, że przy tej okazji pracownicy placówki wyrażaliby jeszcze ostrzejszą krytykę systemu niż ta, której wysłuchuję od nich obecnie.

Politykę litości można określić jako praktyczną realizację tytułowej *hermeneutical injustice*, czyli niesprawiedliwości hermeneutycznej (Fricker 2006).

Polityka litości jest historycznie ukształtowanym korpusem praktyk, nastawień i postaw, a jej początki sięgają okresu rewolucji francuskiej i rozwoju „oświeceniowej idei uniwersalizmu moralnego” (Brzozowska-Brywczyńska b.r.w.). W swojej rekonstrukcji współczesnego rozumienia „polityki litości” Maja Brzozowska-Brywczyńska wskazuje, iż przekłada się ona nie tylko na sposoby

⁸ O korzeniach „badania w działaniu” (*action research*) – np. Reason, Bradbury 2006. Rozwojowi tej gałęzi badań sprzyjały studia *gender*, należące do nowej humanistyki, nazywanej również krytyką opozycyjną (Songin 2011: 29).

traktowania cierpienia i cierpiących, ale także na to, jak się ich postrzega i jak się ich ukazuje, co jest istotne ze względu na swoisty panmedializm, w którym żyjemy. Cierpienie i cierpiący uważani są za „medialnych” i to przesądza o ich „atrakcyjności”. „Estetyka” cierpienia rzutuje na etykę. Zawierzenie wzrokowi nie jest bowiem niewinne. Odniesienie do tego zmysłu kieruje nas ku analitycznej postawie poznawczej, utrzymującej dystans wobec przedmiotu oglądu/poznania. Postawa ta polega na rozkładaniu na części po to, aby lepiej przyjrzeć się danemu przypadkowi, lecz ten rodzaj zagłębiania się nie zakłada bliskości. Analityczne zbliżenie wprowadza dystans i jest jednak spojrzeniem z oddali.

Taki stosunek do cierpienia sprzyja klasyfikowaniu ludzi na dotkniętych nieszczęściem i tych od niego wolnych. Wprowadzenie tego podziału jest konieczne, by móc cierpieniem zarządzać i wyznaczyć tych, którzy świadczą pomoc, a po drugiej stronie uplasować potrzebujących. Zależą oni od innych, są więc słabsi. Analiza, czyli oglądanie – patrzanie – przyglądanie się, polega na szacowaniu, ocenie i porządkowaniu, co podkreśla wspomniany dystans wobec przedmiotu zainteresowania. Obiekt jest ujmowany w wypracowane formuły i procedury⁹.

W polityce litości ważny jest także efekt, jaki udaje się wywołać przez zobrażowanie i uaooczenie cierpienia. Skutkiem ukazywania nieszczęść jest podejmowanie działań profilaktycznych i naprawczych. Osoba potrzebująca, zanim udzieli się jej pomocy, jest poddawana wspomnianemu oglądowi i przeobraża się w klienta¹⁰. Polega to na sparametryzowaniu jej potrzeb i zaklasyfikowaniu niedostatków, na które się uskarża i które zostają stwierdzone w trakcie wywiadu. Opisy te trafiają do akt i metryczek obowiązujących w danej instytucji. Polityka litości przekłada się więc na sposób działania instytucji pomocowych i powołuje system kontroli. Podlegają jej procedury udzielania wsparcia i same osoby potrzebujące. Mimo to, polityka litości pozwala czasami przezwyciężyć impasy życiowe – wyrabia w klientach pewne odruchy radzenia sobie. Jednak formatowanie cierpienia i cierpiących doprowadza do ich unifikacji i sprowadza ludzi do przypadków i typów. Skutkiem ubocznym jest znieczulica pracowników systemu (stają się zakładnikami formularzy i tabel, które mierzą efektywność ich samych oraz wdrażanych przez nich programów pomocy).

Pragnę zaznaczyć, że nie deprecjonuję większości intencji i uzasadnień stojących za treściami, które składają się na działania pomocowe. Nie jestem także zadeklarowaną przeciwniczką porządków i programów w ogóle. Tym, co mnie zainteresowało, jest sposób ujmowania problemów płynnych, zindywidualizowanych i odnoszących się głównie do takich emocji, jak wstyd i poczucie niższości. W instytucji porządkuje się je i są one przez nią zarządzane. Jednocześnie ci, którzy wchodzą do systemu, szukają sposobów na poradzenie sobie z własną

⁹ Np. James Clifford (2000: 38-40) zwracał uwagę na dystans poznawczy, jaki zachodzi, gdy opieramy się podczas badań na sposobach związanych z patrzaniem, czyli gdy w centrum stawiamy wzrok.

¹⁰ Słowo to budzi moje negatywne skojarzenia, a jest powszechnie używane w dyskursie tego typu instytucji. Nie umieszczam go w cudzysłowie, ale pragnę podkreślić swój dystans wobec niego.

sytuacją oraz jej pochodnymi. Świadczona pomoc ma zatem raczej inwazyjny charakter. Jest nastawiona na korektę klientów, czyli wdrożenie ich do określonego modelu życia.

Niektóre badane przeze mnie kobiety podporządkowują się temu i z moich obserwacji wynika, że często przynosi to dobre skutki, na przykład podejmują terapię antyalkoholową. Czasami decydują się na ten krok po to, aby personel „dał im wreszcie spokój” (komentarz pracownic). Inne ignorują podsuwane im możliwości (np. terapię), licząc się lub nie licząc z konsekwencjami, z których główną jest wydalenie z placówki. Pozostałe opierają się owemu narzucanemu porządkowi, praktykują działania pozorowane lub starają się działać po swojemu.

W ramach opisanego systemu pomocy ani klientki, ani urzędnicy nie znajdują zbyt wielu możliwości, by spojrzeć bardziej empatycznie na cudze cierpienie, brak domu i sieci wsparcia. Ten rodzaj spojrzenia – należący do postawy współczucia, a nie do instytucjonalnej polityki litości¹¹ – zależy jednak od indywidualnego nastawienia i wzajemnego podejścia, choć jakość kontaktu zależy głównie od personelu. Ta grupa pracownicza mocno odczuwa skutki wypalenia zawodowego. Pracownicy sektora pomocowego stoją na pierwszej linii cudzej frustracji, złości, pretensji, rozpacz czy bezradności i mają poczucie, że w istocie nic od nich nie zależy.

System zewnętrzny pomocy (uzasadniony prawnie) replikuje się w postaci wewnętrznego regulaminu porządkowego, który obowiązuje rezydentki schroniska. Złożony jest on z sankcji w większości negatywnych, w niewielkim stopniu pozytywnych. Nie opiera się na odpowiedzialności, wolności wyboru i uczeniu się w sytuacji kontrolowanej, co mogłoby sprzyjać nabywaniu nowych doświadczeń i unikaniu przez kobiety starych błędów.

W tym kontekście szczególnej wagi nabierała dla mnie zgłaszana przez kobiety chęć rozmowy o tym, jak radzić sobie ze sobą, dziećmi i innymi. Szczególny głód rozmowy sygnalizowały te, które w innych ośrodkach nauczyły się nazywać, co czują i myślą, podczas terapii indywidualnej i grupowej, oraz nauczyły się tym dzielić z innymi. Pozostałe były zachęcane do spróbowania tego rodzaju kontaktu przez doświadczone współlokatorki. Był to dla mnie impuls, by przygotować wzmiankowane warsztaty. Treść zajęć została omówiona z kobietami i z personelem, który nie wpływał jednak ani na przebieg warsztatów, ani na ich treść merytoryczną.

Warsztaty okazały się dla kilku kobiet sposobem na wyartykułowanie i zbudowanie własnej przestrzeni, obok tej, która podlega polityce litości¹². Można się

¹¹ Brzozowska-Brywczyńska uważa, iż litość oswaja i łagodzi skutki zderzenia się z obcością w jej ekstremalnej postaci, jaką jest cudze nieszczęście. Litość jest także sposobem na poradzenie sobie przez świadka cudzego nieszczęścia z poczuciem własnej niewygodności wobec takiej sytuacji. Współczucie zaś, „nieróżniące się pod tym względem od miłości, usuwa dystans, znosi owo «pomiedzy», które zawsze istnieje we wzajemnym obcowaniu ludzi” (Arendt 2003: 104-105).

¹² Wiąże się to m.in. z kwestią reprezentacji podejmowaną np. przez „studia nad podporządkowanymi” (*subaltern studies*) (Spivak 1994). O reprezentacji zaś w kontekście opisu – równie fundamentalnej kwestii dla antropologii – zob. Kaniowska 1999.

jednak zastanawiać, na ile to działanie pomogło kobietom. W wyniku przyjętych procedur, system ignoruje ich historie. Podawane przez nie wyjaśnienia sytuacji, w jakiej się znalazły, nie są traktowane jako jasne i objaśniające. Bardzo często byłam ostrzegana przez personel, że niektóre z kobiet kłamią, nabierają, żerują na naiwności (dlatego, zgodnie z ostatnio zasłyszonym przeze mnie zwrotem, nie powinno się „łykać wszystkiego i popijać mlekiem”). Nie przywiązuje się zbyt wielkiej uwagi do historii opowiedzianych samodzielnie przez kobiety. Według osądów instytucjonalnych, kobiety zazwyczaj myślą się co do prawdziwych przyczyn ich stanu, nie chcą dopuścić do siebie prawdy, że są osobiście odpowiedzialne za wydarzenia, jakie je spotkały. Słowa i wyjaśnienia bezdomnych są zazwyczaj traktowane *a priori* jako antyhistorie oraz przekładane na urzędniczy język i fachowe terminy. Dopiero wówczas w oczach urzędników nabierają sensu właściwej opowieści przyczynowo-skutkowej.

Czy zatem działanie warsztatowe oparte o swobodę wypowiedzi – ze swojego charakteru subwersyjne wobec systemu, który opisałam – przywracające względną sprawiedliwość i równowagę, nie okazało się chybione właśnie ze względu na ów system, który w określony sposób działał, działa i raczej będzie działać? To pytania, na które próbuję odpowiedzieć w ostatniej części tekstu, wcześniej zaś staram się wyjaśnić, na czym polega sens i znaczenie antropologii zaangażowanej: czy i jakiego rodzaju polityce podlega ona sama, szczególnie gdy odnosi się do pomocy i potrzebujących. Zarysowuje się tutaj problem asymetryczności kontaktu między mną a klientkami schroniska. Asymetryczność ta mogła sprawić, że i ja weszłam w obręb hermeneutyki niesprawiedliwości, choć poruszałam się na innym jej poziomie niż typowi przedstawiciele instytucji pomocowych. Na czym polega zatem antropologia zaangażowana, nastawiona *par excellence* na praktykę (zob. Hastrup, Elsass 1990)?

Sens antropologii praktycznej

Refleksję nad sensem uprawiania antropologii w duchu zaangażowania rozpoczną od rekonstrukcji wybranego kontekstu, w jakim toczy się dyskusja na ten temat w polskim piśmiennictwie antropologicznym.

Badaczem, który wyraża swój sceptycyzm wobec antropologii zaangażowanej jest między innymi Dariusz Czaja. Dał wyraz tej postawie w jednym ze swoich ostatnich tekstów: *Antropologia jako ćwiczenie duchowe* (Czaja 2011). Zderzył w nim „duchową” antropologię z nauką zaangażowaną społecznie:

Dyscypliny humanistyczne powinny wyjść z czysto epistemologicznej studni, ale nie oznacza to od razu ich przesunięcia w obszar społecznej aktywności. Remedium na wąsko specjalistyczny przechyl humanistyki nie jest na pewno humanistyka zaangażowana (Czaja 2011: 33).

Według niego, cel przyświecający pracy humanistycznej nie powinien polegać na udowadnianiu jej przydatności: „chodzi najpierw i przede wszystkim o fundamentalny zysk poznawczy w postaci przemiany naszego wnętrza” (Czaja 2011: 34).

Doceniając ogólną korzyść wynikającą z tego rodzaju przemiany, nie mogę się jednak zgodzić z oceną zaangażowania antropologii proponowaną przez Czaję. „Antropologia jako ćwiczenie duchowe” nie jest w moim odczuciu przekonującą metaforą. Jeśli miałabym pojmować naszą naukę jako rodzaj ćwiczenia, zatem jako sprawdzian i proces kształtowania (się), przedmiot ćwiczeń rozumiałabym zupełnie inaczej. Zaangażowanie się antropologów nie pozbawi głębi naszej dyscypliny i nie stanie na przeszkodzie samorozwoju antropologa. Uważam, że aby w sposób w miarę uzasadniony posługiwać się określeniem „duchowości” antropologii oraz postrzegać ją jako „ćwiczenie”, trzeba traktować naszą dziedzinę nauki nie tylko jako profesjonalną wiedzę połączoną z empatią (Kaniowska 2010: 19-32), lecz należy dopuścić do głosu także działalność krytyczną wobec rzeczywistości, w tym niezgodę na dany stan rzeczy. Wszystkie te czynniki tworzą teren – obszar antropologicznych badań, gdzie antropolog sytuuje się nie tylko jako podmiot poznający, ale i podmiot działający wobec/dla innych. Podejmując świadomą decyzję, na przykład o sprzeciwieniu się czemuś albo opowiedzeniu się za czymś, wykonując coś z kimś wspólnie i dla kogoś, zatem decydując się na włączenie w sytuację – antropolog podejmuje decyzję naruszenia *status quo* i poszerzenia swojej roli naukowca o dodatkowy element. W takiej hybrydycznej postawie nie tylko chodzi o poznanie, opisanie, interpretację i zaprezentowanie w tekstach własnego stanowiska i własnej propozycji reprezentacji badanego świata. Moim zdaniem, działanie w badaniu – badanie w działaniu jest rzeczywistym obszarem ćwiczeń antropologicznych. Podczas takich praktyk weryfikujemy pytania etyczne i teoretyczne, na przykład, na czym mamy się opierać szukając form reprezentacji poznawanego świata. Ten cel nie wyczerpuje jednak wszystkich sposobów partycypowania w świecie przez antropologów. Ewa Nowicka (2009: 165) wskazała otwarcie na chęć pomocy jako motyw, który stoi za decyzją poszerzenia badań o działanie.

Sceptyczne stanowisko wobec zaangażowania antropologii wyraża również Marcin Brocki. Używa on argumentów pochodzących z nieco innego porządku niż te, którymi posługiwał się Czaja, lecz równie zdecydowanie orzeka:

formułowanie celu badań jako przekształcania rzeczywistości społecznej, tak aby osiągnąć inny efekt niż rozumienie, nigdy w tej dziedzinie wiedzy nie było obecne i nie powinno być obecne również dziś. Proponowany przez aktywistów typ ingerencji, zaangażowania w zmianę stanu rzeczy, jest bowiem typem intelektualnej kolonizacji, ponieważ narzuca rzeczywistości społecznej ideologiczny gorset, tyle że w imię tej rzeczywistości („dla jej dobra”). Antropolog występujący w imieniu obrońcy odmienności nie jest antropologiem tylko obywatelem, który wyra-

za swoje poglądy polityczne, a te nie są składową poznania naukowego (Brocki 2008: 168).

Brocki powtarza tu argumenty, jakie przytaczał już wcześniej (Brocki 2006: 61-70). Tamte również wymierzone były w antropologię jako „obrończynię wolności i równości (...) lub nośnika zmiany społecznej” (Brocki 2006: 67). Brocki stawia tego typu zamiary na równi z dostarczaniem przez antropologię „argumentów dla działań politycznych mających na celu np. demokratyzację i liberalizację społeczeństw Zachodu”, a to jest oznaką popadnięcia „w służbę ideologii” (Brocki 2006: 67). Pyta w tym samym miejscu: „Dlaczego tak mamy działać?”. Być może jego stanowisko jest głosem niezgody na obecność tylko jednego dyskursu, który wybił się w antropologii na pozycję poprawnego politycznie.

Unikanie deklaracji o własnym zaangażowaniu czy sprzyjaniu wartościom plasującym się (pozornie) poza etosem zawodowym, nie wymaże przekonania antropologów. Podłoże światopoglądowe będzie rzutować na ich język, wybór terenu i spraw według nich godnych poruszenia:

Podejście naturalistyczne w badaniach społecznych, (...) zdecydowanie sprzyja gotowości badacza do podejmowania tematów bliskich osobistym zainteresowaniom. (...) Może również zwiększyć prawdopodobieństwo, że badacz będzie zdolny do utrzymania takiego poziomu zaangażowania, jakiego wymagają badania terenowe (Lofland i in. 2009: 31).

Prawdopodobnie sama antropologia – z powodu jej korzeni i związków z ideą rozwoju jako postępu, potem zaś krytycznego nastawienia do tej idei¹³ – stawia wyżej jeden dyskurs nad innymi. Jako uprzywilejowany jawi się ten, który stoi na straży praw różnych grup, ma wymiar krytyczny i w jego ramach przebiega namysł nad tym, które grupy jakie mają prawa, jak owe prawa definiować i jaka jest w tym rola antropologów – czy tylko świadków?

Uznaję pewne obawy wobec zaangażowania antropologii za słuszne, lecz nie powstrzymuje mnie to od połączenia praktyki badawczej z działaniem. Stoją za tym moje bardzo zróżnicowane doświadczenia, choć mieściły się one przede wszystkim w ramach antropologii stosowanej.

W moim przekonaniu, kwestia zaangażowania stała się przedmiotem żywej debaty ze względu na sytuację, w jakiej znalazła się rodzima antropologia. Wejście na drogę stosowania i angażowania się po czyjejś stronie (Baer 2005; Kościańska 2004), traktuję jako jedną z odpowiedzi na pytania, po co i jak zajmować się antropologią w Polsce.

¹³ Krytyczny przegląd podejść do pojęcia rozwoju oraz do jego podłoża etnocentrycznego – zob. Vorbrich 2009.

Pytania te były podnoszone podczas dyskusji, którą podjęto na łamach czasopiśma „(op.cit.)” w latach 2004-2005. Nie naświetlano tej sprawy jedynie przez pryzmat wątpliwości i wahań, ale artykułowano nowe potrzeby antropologów (podobnie jak w czasie polskiego zwrotu ku antropologii kulturowej w latach 80. XX w.).

Biorący udział w debacie: Agnieszka Kościańska (2004), Wojciech Burszta (2004), Michał Buchowski (2005), Joanna Tokarska-Bakir (2004) i Zofia Sokolewicz (2005), zwracali uwagę, że w świetle zmian, zachodzących między innymi pod wpływem czynników ekonomiczno-politycznych, trzeba zająć się wpływem, jaki czynniki te wywierają również na naukę, której nigdy nie uprawiano w społecznej próżni. Zdaniem dyskutujących, należałoby przyjrzeć się, jak kształt obecnej rzeczywistości odciska się na tradycyjnym terenie antropologii polskiej, jakim jest wieś, i jaki wpływ zmieniająca się rzeczywistość wywiera na „tradycję”. Postulowali, aby szukać nowych obszarów i nowych pytań badawczych, wypływających z przemian społecznych. Uczestnicy dyskusji podkreślali konieczność wprowadzenia zmian w programach nauczania etnologii/antropologii kulturowej, uwzględnienia krytycznej siły antropologii i sięgania po krytykę społeczną jako pełnoprawne narzędzie badawcze, a zatem – praktykowania zaangażowania. Zaangażowanie może więc oznaczać włączenie się do debat o ważnych problemach nurtujących społeczność. Może także przejawiać się w demaskowaniu kultury, która „naturalizuje”, między innymi, nierówności. Antropolodzy z rzadka zajmują wobec dyskryminacji stanowisko inne niż legitymizujące, szczególnie kiedy badają własną kulturę. Michał Buchowski zauważył, iż antropolodzy nazywają praktyki dyskryminacyjne neutralnymi terminami z metafizyka naukowego, mówiąc o systemie klasowym, kapitale kulturowym czy zwyczajach. Jednak praktyki te są często wymierzone w innego człowieka. Ufundowane są wówczas na przemocy, która może przyjąć, na przykład, formę wykluczenia (Buchowski 2005).

Stanowiska niektórych dyskutantów uczestniczących w opisywanej debacie były dla mnie wówczas (i nadal są), odpowiedziami na pytania o użytek, jaki można czynić z zaplecza teoretycznego. Także – ponieważ – były odczarowaniem lęków i wahań wobec wejścia na obszar wymagający ode mnie opowiedzenia się po czyjejs stronie. Pomogły mi lepiej uporać się z wątpliwościami, czy mam podejmować działanie czy go zaniechać.

Zdrowy rozsądek podpowiadałby, aby rozmaite akcje ingerujące w sferę społeczną wykonywać w czasie wolnym od pracy, a badawczo zajmować się takimi kwestiami, które nie będą prowokować do łączenia nauki z aktywizmem, lub też nie pozwalać sobie na takie połączenie. Wybrany teren i okoliczności skłoniły mnie jednak do podjęcia decyzji o wyjściu poza badanie.

Doświadczenia wcześniejsze oraz te nabyte podczas badań w schronisku sprzyjały ujawnieniu własnych założeń wobec uprawianej dziedziny wiedzy, co przełożyło się na konkretne sposoby działania i rozumowania. Był to więc jeden z cykli zwrotności refleksji przenikającej cały proces badawczy (Hastrup 2008).

Praktyka

Zgadzam się z takim ujęciem antropologii, jakie proponowała Monika Baer (2005), to znaczy połączenia antropologii – analizy kulturowej z krytyką społeczną. Dla badaczki tej oznacza to „związki (także te polityczne) pomiędzy ludźmi ten świat zamieszkującymi” (Baer 2005). Politykę proponuje ona rozumieć szerzej niż przynależność do jakiejś formalnej bądź nieformalnej grupy opiniotwórczej, funkcjonującej w sferze publicznej. Polityka to wszelkie określone strategie (w tym strategie poznania) uwarunkowane kontekstami społecznymi, które są legitymizowane, a prawidłowe funkcjonowanie owych sposobów jest poddane kontroli przez depozytariuszy systemu. Jesteśmy zatem badaczami wywodzącymi się z określonej konstelacji społecznej i naukowej – uprawiamy naukę pozycjonowaną. Można to dostrzec jeszcze wyraźniej, przyjmując perspektywę badań feministycznych. W ich ramach etnografia traktowana jest jako narzędzie, które służy między innymi wydobyć na jaw czyjegoś życia i uczynieniu słyszalnym cudzego głosu (Songin 2007: 161).

Kiedy więc przychodzę do badanej kobiety, stawiam jej pytanie czy podejmuję rozmowę, stwarzam okazję, aby zaczęła mówić, ale – na co uwrażliwiłoby także podejście inspirowane badaniem w działaniu – tylko wtedy, jeśli ona wyrazi taką wolę. Należy pamiętać o tym, by uwolnić się od presji oczekiwań jakichś konkretnych rezultatów zakładanych z góry, które miałyby zostać spełnione w trakcie działań, na co również zwraca się uwagę w tego typu badaniach. Dodatkowym efektem badań feministycznych miałyby być – w sensie projektu politycznego – wzmocnienie pozycji rozmówczyni/rozmówcy oraz stworzenie okazji do uczenia się od siebie nawzajem (Songin 207: 162-163).

Dzięki samorefleksji będącej podstawą pracy antropologów, którzy wychodzą wówczas w teren ze świadomością istnienia zaplecza zbudowanego z wszelkich uprzednich uwarunkowań, krytyka społeczna towarzysząca nauce nie jest ani politykierstwem, ani aktywizmem. Spełnia rolę podległą i służebną. Przedstawiony tu sposób interpretacji stosowalności jest być może nieco inny niż zwyczajowe rozumienie aplikowania antropologii i jej zaangażowania:

podejmując jakąkolwiek problematykę badawczą, wkraczamy w centrum swoich walk symbolicznych pomiędzy istniejącymi wcześniej reprezentacjami. W konsekwencji, chcąc określić własne stanowisko, musimy opowiedzieć się po stronie pewnych wartości przeciwko innym; budować chwilowe aliansy z pewnymi podmiotami po to, żeby w odmiennych okolicznościach wystąpić przeciwko nim. Poza tym nigdy nie jest się tylko antropologiem. Zawsze okazuje się, że ostatecznie znajdujemy się na przecięciu różnych rodzajów osobistego zaangażowania, wiążących się z tym zobowiązań i problemów etycznych, a to wszystko w sposób oczywisty określa, co i w jaki sposób staramy się opowiedzieć (Baer 2005).

Baer przywołuje także stwierdzenie George’a Marcusa o „okolicznościowym aktywizmie” antropologów, co oznacza reakcję adekwatną do okoliczności. Czasami polega to na wyjściu poza rolę refleksyjnego intelektualisty, by zamienić się w refleksyjnego działacza wykorzystującego zaplecze naukowe do rozwiązania problemów, nie tylko zaś problematyzującego badane kwestie dla potrzeb dyskursu naukowego. Jak sądzę, pogłębia to sens innej sentencji przywołanej przez badaczkę, iż „osobiste jest polityczne” (hasło popularne na gruncie feminizmu amerykańskiego), „gdzie «polityczne» staje się po prostu synonimem «metodologicznego»” (Baer 2005). W moim przypadku, polityka i metodologia stopiły się w jedno i przyjęły różne formy radzenia sobie w sytuacji hermeneutycznej niesprawiedliwości systemowej i indywidualnej. Owe praktyki podejmowały zarówno badane, jak i ja sama.

Zmierzając w kierunku zmiany rzeczywistości (np. w postaci poradnictwa, pomocy i edukacji), dokonujemy przejścia ku sprawstwu, co powinno przełożyć się na spojrzenie na nas samych jako na dodatkowe źródło poznania (zob. Hastrup 2008). Przyjęcie takiej drogi postępowania wzmacnia sens badawczego „podejścia naturalistycznego” (Lofland i in. 2009: 31).

Najczęstsze formy włączenia się do sytuacji (jak wspomniane poradnictwo i edukacja), mogą być traktowane jako dowody władzy, którą dzierżą specjaliści-naukowcy, zajmujący się, oprócz badań, także udzielaniem pomocy (Gronemeyer 1992: 55). Wykorzystują swoją wysoką pozycję wypływającą z posiadanej wiedzy oraz kapitału kulturowego i społecznego – dzięki temu przyjmują rolę autorytetu wobec potrzebujących. Nierówność i przemoc, które ujawniają się przy tak pojmowanej pomocy, może skłaniać niechętnych zaangażowaniu się do utrzymania swojej rezerwy wobec działań na rzecz kogoś innego. Pomoc polega na obdarowywaniu i powinna być bezwarunkowa, spontaniczna i odruchowa. Dopiero spełnienie tych warunków sprawia, że prawdziwie odpowiadamy na potrzebę określonego człowieka, nie narzucamy swojej wizji jego osoby, nie rozstrzygamy arbitralnie, jakie przyczyny wywołały jego sytuację, nie stawiamy granic uzyskania wsparcia (Gronemeyer 1992: 55-56)¹⁴.

Pomaganie jednak zinstytucjonalizowało się i jednym z wielu tego przykładów są placówki, gdzie prowadzę badania i angażuję się w działania. Sama nie dołączam się ani nie jestem dopuszczana do wszystkich stosowanych tam strategii pomocy, a jeśli – to nie w taki sam sposób, jak zobowiązani są to czynić pracownicy.

Działanie ośrodka oparte jest na dokonywaniu klasyfikacji i ustalaniu warunków udzielania wsparcia, w celu skorygowania przypadków „patologicznych”, jakie tam trafiają. W placówkach jednak ratuje się też czyjeś życie, zdrowie i dobrostan psychiczny. W tych najprostszych działaniach odnaleźć można pierwot-

¹⁴ Dopelniają to słowa Hannah Arendt: „pewna osobliwa niemota czy co najmniej nieporadność słowna, która jest oznaką dobroci i współczucia – w przeciwieństwie do wymowności cnoty i gadatliwości żalu. Wprawdzie uczucie i współczucie nie są nieme, lecz ich język składa się raczej z gestów i wyrazów twarzy niż ze słów” (Arendt 2003: 104).

ny sens pomagania, czyli postawę samarytanina (Gronemeyer 1992: 56). Jednak pomoc instytucjonalna przekształca się w dalszej kolejności w działanie korygujące potrzebujących. Tryb pomocy wdraża ich do takiego sposobu działania, który jest projektem „prawidłowego” życia. Jednocześnie następuje odrzucenie części bagażu życiowego, z jakim potrzebujący przychodzą, ponieważ przeszłość i terażniejszość są dowodami trapiących ich ułomności. W rachubach instytucji pomocowych liczy się przede wszystkim przyszłość.

Pomoc oparta na takich zasadach w dużej mierze się nie sprawdza. Jej mała skuteczność wynika między innymi z tego, że osoba trafiająca do placówki nie chce zrozumieć sensu wsparcia, które łączy się z podporządkowaniem (odmawiając tego, postępuje „wbrew swemu dobru”: „przecież to jest dla jej dobra” – to częste opinie personelu). Nie chce/nie potrafi owej pomocy przyjąć we „właściwy” sposób, ponieważ nie zrywa ze swoim nie-życiem („to nie jest przecież życie”, „co to za życie” – popularna, potoczna diagnoza personelu usprawiedliwiająca proces korekty).

Niektóre kobiety dostosowują się jednak do systemu, lecz w swoisty sposób – przyjmują formę mówienia o sobie rodem z kartotek instytucjonalnych: „jestem z przemocy”. Jest to fraza charakterystyczna dla części rezydentek wyjaśniających powody pobytu w schronisku, które przejmują żargon personelu. Nie musi to wcale oznaczać, że identyfikują się z własnym doświadczeniem oraz że identyfikują je w taki sposób, w jaki o nim mówią. Słowa te przyszły do nich z zewnątrz, są wpisane w politykę oglądu i klasyfikacji instytucjonalnej, która kształtuje również stosunek potrzebujących do siebie samych.

Niektóre osoby pobierają pomoc w postaci talonów, jedzenia, odzieży, zasileń. Staje się to ich sposobem na życie. Korzystają z pomocy, ale świadczą ją w zasadzie samym sobie, ponieważ operują po swoim możliwościom dostarczonymi przez system. Korzystają zatem z dostępnych im okazji na własnych warunkach, co nosi znamiona większej autonomii (lecz czy na pewno?). Wywołuje to niejednokrotnie frustrację urzędników, oburzonych, iż oto przychodzą „roszczeniowe”, które tylko biorą i ignorują podpowiedzi, jak przestać brać, a zacząć samemu dokładać do systemu (idąc do pracy). Taki byłby bowiem cel ich naprawy – aby po pierwszym okresie udzielania wsparcia kobiety uniezależniły się od przyjmowania pomocy, a same zaczęły dokładać się do społecznej puli. Pewna część z nich nie ulega takiej korekcie: „nic nie dają społeczeństwu, które na nich płaci – pani i ja”, „to niesprawiedliwe, człowiek tu dla nich haruje, a one też mogłyby iść do pracy”. Takie oceny pracowników powtarzają się podczas „seansów frustracji”, jakich byłam i jestem świadkiem (prowokowałam je wyłącznie swoim statusem osoby z zewnątrz).

Polityka litości, zarysowana przeze mnie wcześniej, dokonuje zatem podziału na cierpiących i pozostałych – przyglądających się nieszczęściom oraz świadczących pomoc. Czasami, jak widać z przytaczanych opinii personelu, role potrzebujących i pomagających są wymienne.

Upolitycznienie litości to uporządkowanie cierpienia, znalezienie głębszej i szerszej jego wykładni i uzasadnienia jego przyczyn. Służy to lepszemu określeniu parametrów oraz sposobów rozwiązania problemów, aby świadkowie/obserwatorzy nieszczęścia (w tym wytypowani do udzielania pomocy) mogli uporać się z sytuacją.

Litość, na co zwraca uwagę Anna Zeidler-Janiszewska, polega na wierze „w możliwość podobnego nieszczęścia i związanego z nim cierpienia, jakie sami odczuwamy” (Zeidler-Janiszewska 2010: 9). Badaczka dodaje: „z litością wiąże się często nie tylko uczucie ulgi, ale i rodzaj zadowolenia czy wdzięczności wobec tego, komu współczujemy, wziął on bowiem niejako na siebie nieszczęście, które mogłoby spotkać nas” (Zeidler-Janiszewska 2010: 10).

Cierpienie, jak zauważa Zygmunt Bauman, może spotkać każdego – nikt nie jest chroniony przed takim splotem okoliczności: „Skoro logiki losu (jeśli w ogóle jakiejś „logiki” się doszukiwać) pojąć się nie da, nie wiemy, jak się wobec niego zachować; tym, co nas w losie strachem napawa, jest nasze zagubienie, bezradność, bezsiła” (Bauman 2010: 17).

Bauman zwraca też uwagę, iż zależność od niezrozumiałych czynników, które raz są dla nas łaskawe, innym razem takie być przestają, upokarza i dostarcza dodatkowych czynników do wykluczenia. Codzienna obserwacja podsuwa nam dowody, iż nic przed tym nikogo nie uchroni (ani przed pauperyzacją, ani przed chorobą czy przed odrzuceniem z jakichkolwiek przyczyn). Może ktoś sam jest temu winien, że stał się obiektem nieszczęścia? Przyjęcie tego rodzaju wytłumaczenia sprawia, że cierpiący zostaje sam, z rzadka doświadczać zrozumienia ze strony innych. Zdaniem Baumana:

własna nędza i nijakość [cierpiących – I.B.K.] – ich stan żałosny, opłakany i pożałowania godny – świadczą przecież nie tylko o ich materialnym upośledzeniu. Są też niedającymi się zatrzeć śladami (a więc i niedającymi się ukryć dowodami) straty ich prawa do społecznego szacunku – a dowodzą również społecznej odmowy uznania dla ich godności własnej (Bauman 2010: 16).

Taki porządek rzeczy przekłada się na nierówność epistemiczną, która ufundowała hermeneutyczną niesprawiedliwość (Fricker 2006: 96). Pewne grupy, wedle przyjętego uzasadnienia kulturowego, nie są władne samodzielnie nadać kształt swojemu doświadczeniu. Nie tylko dlatego, że jest ono na przykład ponadprzeciętne, czyli wykracza poza znane dyskursy (to tzw. incydentalna niesprawiedliwość hermeneutyczna – Fricker 2006: 100-102). Także z tego powodu, iż określone jednostki lub grupy wykluczane są z korzystania z zasobów społecznej artykulacji i ekspresji. Prawo do samodzielnej wypowiedzi (za siebie i o sobie) jest im odbierane z różnych przyczyn. Osoby i grupy są marginalizowane, oceniane krytycznie, traktowane jako nieistotne. Mówi się za nie, określając ich problemy terminami pochodzącymi ze specjalistycznego żargonu pomocowego. Jak

już wspominałam, kobiety osłuchują się z nim i niektóre go przejmują, by w nim dokonać samookreślenia. Ta sama prawidłowość ujawnia się wtedy, gdy zgwałcone, molestowane i bite kobiety szukają wyjaśnienia swojego cierpienia w sobie: gdyby gdzieś nie poszły, nie ubrały się niewłaściwie, nie weszły w zły związek, nic by im się nie stało (tu miałyby zastosowanie pojęcie niesprawiedliwości i nierówności hermeneutycznej o charakterze systemowym – Fricker 2006: 102).

Niedostatek okazji i prawa do dyskursu, a zatem niepełnosprawność dyskursywna związana z hermeneutyczną niesprawiedliwością, jest uwarunkowana często głębszą przyczyną – niepełnosprawnością kognitywną (Fricker 2006: 97). Wiąże się z nią brak zrozumienia przyczyn i skutków. Zrozumienie własnej sytuacji ułatwiałoby zapanowanie nad nią, ułatwiałoby także wybranie którejś z dostępnych strategii radzenia sobie (powraca tu pytanie, czy osoby „roszczeniowe” są rzeczywiście autonomiczne). Brak zrozumienia doprowadza do konfuzji, osłabia czujność, więc traci się okazję do protestu przeciwko temu, co spotyka wykluczonych; brakuje umiejętności stawiania granic. Przekłada się to na swobodę – niedostrzeżenie samego siebie oraz niemotę – niemówienie o sobie.

Status przyznany marginalizowanym i sytuacje, w których biorą udział, są zawładnięte przez dyskurs innych: widzących ostrzej i wiedzących lepiej. Miranda Fricker zauważa, że ponieważ nasze tożsamości kulturowe są mniej czy bardziej złożone, niektóre składające się na nie elementy – przede wszystkim bycie kobietą, biednym, chorym, starym – mogą spowodować marginalizację, zwłaszcza jeśli przodują w konfiguracji tożsamości. Według określonego społecznego systemu wartościowania są bowiem plasowane niżej. Oznacza to odsunięcie (się) w milczenie i może przyczynić się do zaistnienia owej systemowej niesprawiedliwości hermeneutycznej i kognitywnej (Fricker 2006: 99, 102, 107-108).

Potrzebny byłby wówczas ktoś, taki jak na przykład ja, aby tożsamość kobiet – relacyjna, zgodnie z przyjętą przeze mnie tezą Hastrup – przestała być niema, aby zaczęła być wynajdowana, w czym może pomóc/do czego może sprowokować ktoś obcy (Hastrup 2008: 155).

Zakończenie

Świadczenie pomocy polegającej na stworzeniu kobietom okazji do zaznaczenia swojej obecności i wypowiedzenia się – co umożliwiły zaproponowane przeze mnie warsztaty – z pewnością niosło ze sobą ładunek krytyczny wobec systemu. Zajęcia stworzyły kobietom możliwość zabrania głosu, przemówienia we własnym imieniu własnymi słowami, co prowokowało również do szukania innych niż znane im form ekspresji. Co ważne, warsztaty potoczyły się w kierunku, jaki chciały mu nadać uczestniczki zajęć.

Spotkania te niewątpliwie dostarczyły kobietom narzędzi, które pobudzają do ewentualnej zmiany. Środki te zostały zaproponowane przez nas – prowadzą-

ce zajęcia, ale to my jednak dałyśmy się prowadzić kobietom, decydować, jak chciały ich użyć i do czego. Nie tyle chciały uczyć się asertywności czy komunikacji bez przemocy, co mówić o sobie tak, jak odkryły, że potrafią. Kobiety „ćwiczyły się” podczas zajęć, w tym sensie, że poddawały się sprawdzianowi z samookreślenia się.

Celem wszystkich mieszkanek schroniska, w tym uczestniczek warsztatów (obojętnie, jak sprawne czy jak bezradne były i są życiowo), jest jak najszybsze opuszczenie tego miejsca. Dwie osoby z grupy warsztatowej zamieszkały w przyznanych im lokalach wiosną 2013 roku. W trakcie zajęć знаły już decyzję o przyznaniu mieszkań, był to więc temat, który chętnie poruszały. Opowiadały, od czego zaczną zagospodarowywanie się, co to dla nich znaczy, jak wyobrażają sobie życie poza schroniskiem. Inne kobiety uczestniczące w zajęciach miały okazję wysłuchiwać tych planów. Nawet jeżeli jakaś część z nich odznaczała się małą determinacją w osiąganiu celów albo ich sprawy pozostawały nierozstrzygnięte (zależały od czynników zewnętrznych), pod wpływem opowieści tamtej dwójki pozostałe kobiety także opowiadały, co muszą bądź chcą zrobić lub czego nie mogą, i jak zamierzają się z tym uporać. Każda z nich zestawiała cudze doświadczenia z własnymi, w celu wyciągnięcia wniosków jak najkorzystniejszych i jak najbardziej przydatnych dla siebie.

Kobiety przyjrzały się sobie oczami innych i przejrzały się w cudzych oczach. Nie były to spojrzenia piętnujące, krytyczne czy deprecjonujące lub samodeprecjonujące. Oczywiście, tego typu negatywne komunikaty i zachowania miały miejsce. Kiedy jednak się pojawiały, były wspólnie dyskutowane. Rozważane były przyczyny takich sądów, ich skutki, reakcje adresatki i to, jak je można zmienić. Wsparcie, które wówczas dawały(śmy) sobie nawzajem oraz ogląd cudzymi oczami, lecz mający zupełnie inny cel niż ten, któremu te kobiety zazwyczaj podlegają, nie wprowadzały dystansu i obcości, ale stworzyły wspólnotę i były wyrazem zrozumienia.

Z pewnością stworzenie okazji do swobodnego wypowiedzenia i nazwania tego, co czują i kim są, czego chcą i jak to chcą osiągnąć, nie było prawdziwym „niezapośredniczonym oglądem świata” prezentowanym przez „podmioty podporządkowane” (Songin 2011: 41), jakimi są rezydentki schroniska. Jednak formuła zajęć – nakierowana na kobiety, a nie na osiągnięcie zewnętrznego celu czy efektywności, jak dzieje się to w instytucjach pomocowych – miała wyprowadzić je poza obszar niepełnosprawności kognitywnej i hermeneutycznej niesprawiedliwości. Celem warsztatów było zaproponowanie im innego sposobu samookreślenia się, niż orzekają to klasyfikatory, według których przyznawana jest im pomoc i instytucja rozlicza je z postępów.

Na koniec spotkań uczestniczki zaproponowały, aby urządzić grill w schroniskowym ogródku. Poproszono mnie, bym spytała kadre o zgodę. Odpowiedź była pozytywna, jednak do tej pory grill nie został zorganizowany. Powody mogą być różne. Żałuję, iż nie zrealizowały tego pomysłu, ale nie włączałam się w przygotowania czy motywowanie ich do tego.

Gdyby kiedyś doszło do takiego wydarzenia, byłby to znak jeszcze dalej postępującej zmiany. Taka okoliczność mogłaby wskazywać na przejmowanie przez kobiety przestrzeni dla siebie, próby oddolnego demontowania układu wynikającego z polityki litości. Niemniej, czy już sam pomysł zorganizowania grilla nie jest ważniejszy od jego urzeczywistnienia? W kontekście procesu odzyskiwania przez kobiety samodzielności oraz sprawności kognitywnej i hermeneutycznej, odpowiedziałabym na to pytanie twierdząco, odwołując się do stwierdzenia Hastrup:

Obecność etnografki, niezależnie od tego, z jaką przemocą miałyby się wiązać, jest do pewnego stopnia jedyną alternatywą wobec ciszy otaczającej inne światy, ponieważ jej współudział w tym świecie jest źródłem autorytetu potwierdzającego jego obiektywną rzeczywistość (Hastrup 2008: 155).

Słowa kluczowe: bezdomność, *women's studies*, antropologia zaangażowana, polityka litości, badanie w działaniu

LITERATURA

- Ardener E.
1975 *Belief and the Problem of Women*, w: S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*, London: J.M. Dent and Sons, s. 1-17.
- Arendt H.
2003 *O rewolucji*, przeł. W. Godyń, Warszawa: Czytelnik.
- Baer M.
2005 *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, <http://opcit.pl/teksty/ku-pluralistycznej-wspolnotowosci58/> (10.11.2011).
- Bauman Z.
2010 *My, biedni ludzie...*, „Tematy z Szewskiej” 1 (4), s. 15-20.
- Brocki M.
2006 *Zaangażowanie – dystans – struktura wiedzy antropologicznej*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 61-70.
2008 *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brzozowska-Brywczyńska M.
b.r.w. *Polityka litości*, http://www.socjologia.amu.edu.pl/isoc/downloads/php?cat_id=1&user_id=25 (05.05.2011).
- Buchowski M.
2005 *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.)”. *Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne* 1 (22), s. 6.
- Budrowska B.
2000 *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.

- Burszta W.J.
2004 *Na obrzeżach*, Wywiad z W.J. Bursztą przeprowadziła M. Radkowska, „(op. cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 8 (21), s. 8-9.
- Červinková H., Gołębiak B.D. (red.)
2010 *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Czaja D.
2011 *Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, w: K. Łukasiewicz, I. Topp (red.), *Kultura jako cultura*, Prace Kulturoznawcze, t. 12, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 31-43.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.)
2009 *Metody badań jakościowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 1-2.
- Dobrowolski P.
1998 *Ubody i bezdomni*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Domka A., Trzeszczak R., Zalewska J.
2011 *Bezdomne kobiety*, [http://www.bezdomnosc.edu.pl/content/view/132/89/\(04.03.2012\)](http://www.bezdomnosc.edu.pl/content/view/132/89/(04.03.2012)).
- Duracz-Walczak A.
1996 *Bezdomni*, Warszawa: CRSS.
- Duracz-Walczak A. (red.)
2002 *W kręgu problematyki bezdomności polskiej*, Warszawa: Stowarzyszenie Pomocy Bezdomnym, Gdańsk: Regionalne Centrum Informacji i Wspomagania Organizacji Pozarządowych. Fundacja.
- Farmer P.
2012 *Kobiety, bieda i AIDS*, w: A. Kościańska (red.), *Antropologia seksualności. Teoria. Etnografia. Zastosowanie*, przeł. M. Petryk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 243-277.
- Fricker M.
2006 *Powerlessness and Social Interpretation*, „Episteme” 3: 1-2, s. 96-108.
2007 *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Frieske K.W.
b.r.w. *Bezdomność: ideologie pomocy*, www.ipsir.uw.edu.pl/UserFiles/File/Katedra...?KFrieskebezdomni.rtf (03.02.2011).
- Gawęcki M.
2004 *Kazachstańscy Polacy. Czy antropologia stosowana jest stosowana?* w: Z. Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka – badacze – znaczenie*, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 12, Poznań: Biblioteka Telgte, s. 53-58.
- Gronemeyer M.
1992 *Helping*, w: W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London, New York: Zed Books, s. 55-73.

- Haraway D.
1988 *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 14: 3, s. 575-599.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hastrup K., Elsass P.
1990 *Anthropological Advocacy. A Contradiction in Terms?*, „Current Anthropology” 31: 3, s. 301-308.
- Kaniowska K.
1999 *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 39, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
2010 *Etyczne problemy badań antropologicznych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 19-32.
- Kościńska A.
2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op. cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 12-13.
- Kramarae C.
2005 *Muted Group Theory: Asking Dangerous Questions*, „Women and Language” 18: 2, s. 55-60.
- Lech A.
2007 *Świat społeczny bezdomnych i jego legitymizacje*, Katowice: „Śląsk”.
- Lofland J. i in.
2009 *Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, przeł. A. Kordasiewicz, S. Urbańska, M. Żychlińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Nowicka E.
2009 *Świat kultury – świat człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Oliwa-Ciesielska M.
2004 *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pawluczuk W.
2004 *Zwierzenie, gawędzenie, zgryzota*, w: G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s.176-181.
- Piekut-Brodzka D.
2000 *O bezdomności i bezdomnych. Aspekty fenomenologiczne, etiologiczne i terapeutyczne*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
2006 *Bezdomność*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Pisarska K.
1993 *Miejskie Schronisko dla Bezdomnych Kobiet – zasady funkcjonowania, charakterystyka zbiorowości pensjonariuszek schroniska*, „Praca Socjalna” 8: 4, s. 37-52.

Polityka Mieszkaniowa Łodzi...

- 2012 *Polityka Mieszkaniowa Łodzi 2020+. Opracowana przez Zespół powołany 23 marca 2010/2 r. zarządzeniem Prezydenta Miasta Łodzi nr 1977/VI/12, Łódź: Urząd Miasta Łodzi.*

Posern-Zieliński A.

- 1987a *Antropologia „nagła”, w: Z. Staszczak (red.), Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 34-36.*
- 1987b *Antropologia stosowana, w: Z. Staszczak (red.), Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 42-44.*

Reason P., Bradbury H. (eds.)

- 2006 *Handbook of Action Research, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.*

Rozwiązanie problemu...

- 2010 *Rozwiązanie problemu bezdomności: podręcznik dla twórców polityki społecznej, http://www.feantsa.org.files/freshstart/Toolkits/Toolkl_pl/pdf (11.10.2012).*

Siarkiewicz E.

- 2010 *Poradnictwo performatywne i inne formy rozmowy w zdarzeniach krytycznych i doświadczeniach granicznych, „Dyskursy Młodych Andragogów” 11, s. 167-183.*

Sokolewicz Z.

- 2005 *Bardzo delikatna materia. Odpowiedzialność i zmieniająca się etnografia, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 2 (23), s. 6.*

Sołtysiak T. (red.)

- 1999 *Poczucie nieegalitarności, ubóstwo, bezdomność a zjawiska patologii społecznej w aktualnej rzeczywistości kraju, Włocławek: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna.*

Songin M.

- 2007 *Etnografia feministyczna i problem zaangażowania, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 159-172.*
- 2011 *Z podporządkowanego punktu widzenia. Roszczenia poznawcze klas podrzędnych, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznai, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 29-46.*

Spivak G.C.

- 1994 *Can the Subaltern Speak?, w: R.J.P. Williams, L. Chrisman (eds.), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press, s. 66-111.*

Thelem L.

- 2006 *L'exil de soi. Sans-abris d'ici et d'ailleurs, Bruxelles: Facultés universitaire Saint-Louis.*

- Tokarska-Bakir J.
2004 *Ku antropologii*, Wywiad przeprowadziła D. Hall, „(op.cit.). Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 6-7.
- Urbańska S.
2009 *Profesjonalizacja macierzyństwa jako proces odpodmiotowienia matki. Analiza dyskursów poradnika „Twoje Dziecko” z 2003 i 1975 roku*, w: B. Budrowska (red.), *Kobiety. Feminizm. Demokracja. Wybrane zagadnienia z seminarium IFiS PAN z lat 2001-2009*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 19-42.
- Vorbrich R.
2009 *Rozwój a zmiana kulturowa. Zarys dyskursu*, w: J. Dziadowiec, E. Tapira Muzawazi (red.), *Międzynarodowa konferencja naukowa na rzecz Afryki, Kraków, 21 maja 2008*, Kraków: Afrykańskie Koło Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 37-46.
- Wódz K.
1993 *W kręgu ubóstwa*, Katowice: „Śląsk”.
- Wróblewski F., Sochacki Ł., Steblik J. (red.)
2010 *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zeidler-Janiszewska A.
2010 *Kilka uwag o perypetiach litości i „litości”*, „Tematy z Szewskiej” 1 (4), s. 9-14.
- Zeneidi-Henry D.
2002 *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*, Paris: Éditions Bréal.

Inga B. Kuźma

ANTHROPOLOGY OVERCOMES „HERMENEUTICAL INJUSTICE”.
RESEARCH IN THE SHELTER FOR HOMELESS WOMEN

(Summary)

The article describes research and actions which the author has taken in the shelter for homeless women in Łódź. The main question is how this kind of procedure, which is applied in feministic and action research focused version of anthropology, is justified. This perspective is close to the critical science. The author analyses and describes how the shelter is functioning. She bases her observations on and relates them to Miranda Fricker’s concept of the hermeneutical injustice and other related notions, such as epistemological inequality, cognitive disability and discursive disability.

The author discusses her own activities and puts emphasis on an agency, which characterises her research choices.

Key words: homelessness, women’s studies, engaged anthropology, politics of mercy, action research