

Ewa Majewska

## Postkolonializm w Polsce – propozycja feministyczna

Widmo postkolonializmu krąży nad nauką i kulturą w Polsce. Wystarczy zajrzeć do czasopism poświęconych kulturze wydanych w ostatnich latach – „czarne” „Konteksty”; „czarny” „Dialog”, afrykańska „Literatura na Świecie” z tego roku oraz numer postkolonialny z 2008; postkolonialna „Nowa Krytyka” z 2011 roku i także „Krytyka Polityczna”, ten sam rocznik. Do tego dochodzą książki: *Fantomowe ciało króla* Janka Sowy, *Telepleć* Anny Nacher, *Niesamowita słowiańszczyzna* Marii Janion, już sprzed kilku lat, i *Trójkąt ukraiński* Daniela Beauvois, sprzed ładnych kilku lat. Oraz coraz bardziej popularne książki Ani Loomby, Edwarda Saida, Immanuela Wallersteina, Homiego Bhabhy; teksty Gayatri Spivak, bell hooks<sup>1</sup> i innych autorek oraz – *last but not least* – dyskusje wokół niedawnej rewizji historii chłopstwa w muzyce i teatrze, czyli wypowiedzi Strzępki, Demirskiego i Wielgosza wokół sztuki *W imię Jakuba S.* oraz nowe wykonania wiejskich pieśni antypańszczyźnianych przez formację R.U.T.A.

Wiele wskazuje na to, że teoria czy po prostu perspektywa postkolonialna staje się dziś w Polsce prawdziwą plagą. Służy interpretacji lat transformacji i prywatyzacji po 1989 roku, jak w książce *Prywatyzując Polskę* E. Dunn czy w omawianym dalej tekście Moniki Bobako o „rasizowaniu” polskich robotników; analizom telewizji – *Telepleć* Anny Nacher; interpretacjom sztuki i teatru – teksty K. Bojarskiej w „Dialogu” oraz w katalogu wystawy Kary Walker w warszawskim CSW. Wiele wskazuje jednak, że o ile przy wykorzystaniu teorii postkolonialnej można obronić czy wręcz „odzyskać” chłopca, robotnika czy pracownika PGR-u, o tyle raczej trudno tę samą operację zastosować do chłopki czy robotnicy, nie mówiąc już o „kobiecie”. W teorii feministycznej znacznie większym powodzeniem nadal cieszą się w Polsce narracje zbliżone raczej do politycznego liberalizmu niż marksistowskiej w swoim rdzeniu teorii postkolonialnej. Nadal raczej zbieramy informacje o dyskryminacji, niż analizujemy jej przyczyny, nadal częściej szukamy szybkich rozwiązań typu parytet, niż krytykujemy kształt demokracji, a w szczególności – podział na prywatne i publiczne, na którym oparta jest jej wersja liberalna, i nadal wahamy się przed krytyką neoliberalizmu, poszukując raczej rozwiązań chroniących już coraz rzadziej, ale jednak nadal nazywany „wolnym” rynek.

Teoria feministyczna od początku nastawiona była na krytykę podstaw nowoczesnego życia społecznego. Dominujący w USA po drugiej wojnie światowej odłam ruchu feministycznego bywał nazywany „radykalnym” nie tylko dlatego, że jego przedstawicielkom

<sup>1</sup> Pseudonim tej autorki jest zawsze pisany małą literą, jest to jej własny sposób zwracania uwagi na problem dyskryminacji i marginalizacji. Właściwe imię i nazwisko bell hooks to Gloria Watkins.

zdarzało się wychodzić na ulice, ale przede wszystkim przez to, że decydowały się one sięgać do korzeni (łac. *radi-*) opresji kobiet, gdzie – jak to czasem bywa w przypadku radykalnych nurtów teorii politycznej, z marksizmem na czele – napotykały one surowe prawa produkcji i reprodukcji kapitału, które okazywały się zarazem powodem opresji szerokich mas robotniczych, jak i fundamentem męskiej dominacji. Radykalne feministki amerykańskie, podobnie jak francuskie i brytyjskie materialistki oraz niektóre przedstawicielki feminizmu włoskiego, zobaczyły korzenie opresji kobiet właśnie w niewidzialnej i nieodpłatnej reprodukcyjnej oraz afektywnej pracy kobiet, a nie w abstrakcyjnie rozumianej „inności”. Nieprzypadkowo wszystkie autorki feministyczne, które uważamy zarazem za krytyczki kolonializmu, z Gayatri Spivak i Chandrą Mohanty na czele, afirmatywnie odnoszą się do marksizmu i budują swoje krytyki patriarchy między innymi jego narzędziami.

Oczywiście, można założyć, że postkolonializm posiada wyłącznie poststrukturalny rodowód i skupia się na foucaultowskiej z ducha analizie władzy oraz krytyce dyskursu rozumianego wyłącznie jako ekwiwalent „języka”. Sięgnijmy jednak do źródeł – choćby *Orientalizmu* Edwarda Saïda – by zrozumieć różnicę. Choć autor ten faktycznie posługuje się kategoriami „obcości”, „inności”, „produkcji dyskursywnej” oraz „praktyk władzy”, od początku swojej klasycznej już dzisiaj książki podkreśla: „Ale ten Orient nie jest wyłącznie wyobrażeniem. Jest również integralną, m a t e r i a l n ą częścią kultury i cywilizacji Europy. Orientalizm wyraża tę część kulturalnie, a nawet ideologicznie w formie dyskursu, którego zaplecze stanowią nie tylko określone instytucje, słownictwo, stypendia naukowe, symbolika, doktryny, ale również biurokracja kolonialna i kolonialne style”<sup>2</sup>. I dalej: „Zbyt często literatura i kultura są uważane za politycznie, a nawet historycznie niewinne (...)”<sup>3</sup>. W swojej krytyce politycznego uwikłania kultury znacznie dalej idzie Immanuel Wallerstein, który w *Europejskim uniwersalizmie* dowodzi bezpośredniej, ekonomicznej roli kulturowej hegemonii Zachodu nad krajami peryferii i półperyferii. W jego ujęciu dominacja kulturowa jedynie uzupełnia i wzmacnia potęgę polityczną, której głównym elementem jest ekonomia<sup>4</sup>.

Żeby interpretować postkolonializm jako teorię oderwaną od materialnych podstaw życia społecznego, należałoby również zdematerializować Foucaulta i dowieść, że jego koncepcja po prostu zaprzecza teorii marksowskiej. Wbrew dość rozpowszechnionej w Polsce opinii autor ten sytuuje się w moim przekonaniu nie tyle w opozycji, ile raczej jako uzupełnienie rozważań Marksa. Tej równoległości raczej niż antyetyczności dowodzi choćby jego tekst *Czym jest oświecenie?*, w którym tłumaczy on swoje badania nad nowoczesnością i odejście od transcendentalizmu, niejednokrotnie uważanego za kluczowy również u Marksa, nie tyle rezygnacją z perspektywy krytycznej, ile raczej dążeniem do budowania jej innymi narzędziami<sup>5</sup>. Warto przy tym podkreślić, że teoretycy i teoretyczki kolonializmu

<sup>2</sup> E. Saïd, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 30; podkreślenie autora.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>4</sup> Zob. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, w: *Filozofia, historia i polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.

nie są po prostu foucaultystami. Bodaj najbardziej dobitną krytyczką Foucaulta jest korzystająca przeciw z jego kategorii „dyskursu” i „urządzenia” Gayatri Spivak, która w nośnym eseju *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* podważa skuteczność jego dążenia do demontażu zachodniego podmiotu i – krytykując strategie, za pomocą których usiłuje on dotrzeć do „prawdy uciśnionych” – wskazuje jego własne uwikłanie w dominującą narrację Europy<sup>6</sup>. Kluczowe dla jej tekstu kategorie hegemonii i ideologii wywodzą się wprost z marksistowskiego słownika – z tekstów Gramsciego i Althussera, które autorka ta konsekwentnie wykorzystuje do budowania własnej teorii feministycznego postkolonializmu. Podporządkowani inni [*subaltern*] są w jej przekonaniu nie tyle niezdolni do zabrania głosu, ile raczej w ogóle trudni do zauważenia z perspektywy europejskiego podmiotu. Nie są po prostu „podmiotami kolonialnymi” – podmiot kolonialny to ktoś ulepiony na modłę zachodnią, wykształcony na uniwersytecie albo przynajmniej władający językiem kolonizatora. Nie są też „rdzennymi informatorami”, którzy nie tyle mówią tylko to, co może usłyszeć kolonizator, ile są słuchani właśnie jako tacy, czyli selektywnie, treści ich wypowiedzi zaś są w znacznej mierze zbudowane na modłę komunikatu dostępnego dla kolonialnego odbiorcy. Podporządkowani inni to w ujęciu Spivak ci, których podporządkowanie oraz zarazem inność doprowadzone zostały do ekstremum – stąd ich niesłyszalność. Do tego jeszcze – i to Spivak sugeruje dopiero w dalszych częściach swojego eseju – *subaltern* może być rodzaju żeńskiego. I tu staje się nie tyle „niesłyszalny”, ile raczej bardziej podatny na dezinterpretację, na przemieszczenia znaczeniowe, które w ogóle budują inność w jej rozumieniu (tak aplikuje ona pojęcie katachrezy), niemniej w przypadku kobiet są one szczególnym zakłóceniem, gdyż praktycznie uniemożliwiają dotarcie do ewentualnego głosu tak zbudowanej postaci. Donna Haraway podkreśla w swoim eseju *Wiedze usytuowane* konieczność odzyskania epistemologii przez feminizm, co doprowadziłoby w jej przekonaniu do obalenia płaskiego rozumienia „obiektywizmu” nauki. W jej przekonaniu, i od czasów Marksa, a nawet Hegla, nie powinno to być przekonanie szokujące, wiedza powstaje w kontekście – nie tylko historyczno-kulturowym, ale również jako element szerszego pola ekonomicznej i społecznej władzy. W tym sensie obiektywizm okazuje się tylko przywilejem tej perspektywy, która akurat zajmuje pozycję dominującą. Dążenie do niezbędnej poznaniu naukowemu ogólności powinno, zdaniem tej autorki, uwzględniać konieczne ograniczenia, tak historyczno-kulturowe, jak etniczne czy płciowe. Jej zawarte w innych tekstach krytyczne analizy nauk przyrodniczych i ścisłych pokazują całe szeregi metafor i stereotypów powodujących, że to, co z jej perspektywy można by w najlepszym razie określić jako „rozpoznanie białego, uprzywilejowanego mężczyzny z klasy średniej”, staje się dominującą narracją dotyczącą na przykład naczelnych<sup>7</sup>. Każda perspektywa badawcza jest w ujęciu Haraway częstkowa.

<sup>6</sup> G. Spivak, *Czy podporządkowany inny może przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25.

<sup>7</sup> D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnačka (rozdział książki *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 183–201). Tekst dostępny na stronie [www.Think Tanku Feministycznego](http://www.ThinkTankuFeministycznego.pl), [www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny](http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny) (data dostępu: 30.10.2012).

Warto może podkreślić, że płeć nie jest dla Spivak „ostateczną instancją” na zasadzie wyłączności determinującą niesłyszalność kobiet, konkretnie – palonych wdów, wieśniaczek z Indii czy bojownic o niepodległość. Płeć dodatkowo wzmacnia niesłyszalność kobiet, których opresję naddeterminuje ekonomia, podobnie jak w przypadku mężczyzn. Można się spierać, czy fakt bycia kobietą wzmacnia podporządkowanie zawsze, niemniej istotne jest w moim przekonaniu to, że ekonomia okazuje się instancją naddeterminującą płciowość w ujęciu Spivak. Z jej tekstu wynika, że jesteśmy kobietą, ponieważ możemy być *sati* – dobrą żoną, którą do samospalenia zachęcać można między innymi w celu przejęcia jej majątku. Kobieta to w tym ujęciu ktoś, czyj los może stać się stawką w budowaniu hinduskiej hegemonii w Indiach jako elementu kontrolowania kolonialnego terytorium przez Brytyjczyków. Kobieta to ktoś, czyją sytuację i miejsce w dyskursie wyznacza nie autonomiczna wola jednostki, nie jedna instancja ekonomii, kultury, prawa czy religii, nie płeć – biologiczna czy kulturowa, traktowana w oderwaniu od pozostałych czynników społeczno-kulturowych – ale szereg powiązanych z sobą dyskursywnych praktyk wspierających hegemoniczną ideologię kolonialnej władzy. Płeć jest w tym ujęciu kolejnym elementem wzmacniającym ucisk i komplikującym perspektywę, a nie główną determinantą losu jednostki.

Wydaje mi się, że cennym elementem wkładu Spivak w teorię postkolonialną było wskazanie uwikłania ewentualnej wypowiedzi podmiotów kolonialnych w dyskurs kolonializmu, który je wyprodukował. Nawet jeżeli na pierwszy rzut oka sugestia ta sprawia wrażenie uprzywilejowywania dyskursu zachodniej nauki, w ostatecznej instancji jest jej celem, krytycznym rozwinięciem i skutecznie podważa, podzielane między innymi przez Foucaulta i Deleuze’a, esencjalistyczne z ducha przekonanie o nieskażonej „autentyczności” wypowiedzi podporządkowanych, w tym na przykład więźniów. Jest to ważny temat nie tylko marksizmu (fałszywa świadomość proletariatu), ale również feminizmu (zafałszowana świadomość kobiet, choćby u Simone de Beauvoir), niemniej Spivak udaje się uniknąć typowego jeszcze dla egzystencjalizmu przekonania o możliwości zmiany społecznej wyłącznie poprzez zmianę świadomości. Integrując perspektywę freudowską i elementy dekonstrukcji oraz analitykę władzy Foucaulta, Spivak unika prostej dychotomii kartezjanimu. Przywołując Althusserowskie pojęcie ideologii, Spivak sytuuje się po stronie materializmu, nawet jeżeli jej metodą jest przede wszystkim dekonstrukcja.

Mam wrażenie, że dobrym przykładem wydarzenia kulturalnego o deklaratywnie przynajmniej feministycznej wymowie, w którym zabrakło refleksji postkolonialnej, była wystawa „Gender Check” („Płeć? Sprawdzam!”), wykonana na zlecenie wiedeńskiego Muzeum Sztuki Współczesnej (MUMOK), zaprezentowana wiosną 2010 roku w warszawskiej Zachęcie. Ogromnym wysiłkiem zebrano tam szereg prac z Europy Środkowej i Wschodniej dotyczących problematyki płci. Imponująca kolekcja prac około 200 artystek i artystów z 24 krajów została dumnie zapowiedziana jako „pierwsza od lat 60. tak rozległa kolekcja prac z Europy Wschodniej”. Ta ze wszech stron przełomowa wystawa wzbudziła spore zainteresowanie i jest pod wieloma względami cennym elementem rekonstrukcji historii sztuki współczesnej ze względu na płeć, niemniej powiela też w moim przekonaniu wszelkie problemy związane z postrzeganiem płci w oderwaniu od rasy i klasy, przeciwko czemu od

wielu lat występują feministki postkolonialne<sup>8</sup>. Moja analiza projektu „Gender Check” jest w pewnej mierze inspirowana krytycznym opisem projektu *Interpol* pokazanego w 1996 roku w sztokholmskiej galerii Farbfabriken, o którym pisze Janek Sowa we wprowadzeniu do swojej przełomowej, jak sądzę, książki *Fantomowe ciało króla*. Wystawa została zorganizowana wspólnie przez Szwedów i Rosjan i od początku odsłaniała problemy związane nie tyle może z różnicami kulturowymi między Wschodem i Zachodem, ile raczej brak perspektywy pozwalający krytycznie się do nich ustosunkować samym uczestnikom zdarzeń<sup>9</sup>. Zadanie, którego podejmuję się poniżej, jest podobne, choć chyba nieco bardziej skomplikowane – wystawa miała miejsce w ostatnich latach, brały w niej udział osoby, które znam osobiście i niejednokrotnie bardzo cenię, do tego jeszcze był to projekt mniejszościowy – feministyczny, co w Polsce dzieje się niebawem rzadko i jest od razu torpedowane przez konserwatywne lobby zwolenników instytucji muzeum jako mauzoleum spetryfikowanej przeszłości.

Z materiałów organizatorów wystawy dowiadujemy się, że główną kuratorką projektu była „Bojana Pejić, a native of Belgrade”, zamieszkała w Berlinie, cały zaś projekt został zbudowany z okazji 20-lecia „rewolucji w Europie Wschodniej”. Wystawę wspierała austriacka Fundacja ERSTE, do współpracy zaś zaproszono 25 researcherek/researcherów. Wszyscy oni mieli zbudować przedstawienie adresowane do zewnętrznego, zachodniego odbiorcy, w myśl przygotowanego wcześniej scenariusza w całości napisanego przez tegoż odbiorcę, który dodatkowo wystąpił nie tylko w roli sponsora, ale został również historycznie i ekonomicznie skonstruowany jako uprzywilejowany, cywilizowany i centralny punkt odniesienia dla peryferii czy półperyferii, jakimi wciąż pozostają kraje Europy Wschodniej. Ta sytuacja strukturalnie (i zapewne wbrew intencjom organizatorek) spełnia wymogi sytuacji kolonialnej. Dodatkowo jeszcze wskazanie i podkreślenie pochodzenia głównej kuratorki – „Bojana Pejić, a native of Belgrade” – czyni z niej doskonały przykład krytycznie analizowanych przez Spivak „podmiotów kolonialnych”, których „edukacja stanowi dopełnienie wytwarzania tych podmiotów w ramach prawa”, co powoduje ich pełną przejrzystość i dostępność dla podmiotu Zachodu, natomiast nie musi dostarczać wiedzy nie tylko o grupach podporządkowanych, ale w ogóle o życiu w ich terytoriach<sup>10</sup>. Przekładając to na omawianą tu wystawę – wybór mieszkającej w Berlinie kuratorki nie miał oczywiście w sobie niczego złego, niemniej gwarantował czytelność i przejrzystość wybranych prac w kryteriach Zachodu, zarazem ryzykując takie budowanie wizerunku „Wschodu”, które już u zarania rozstało się z jakąkolwiek obietnicą autentyczności.

Inny problem, jaki się tu pojawia, to oczywiście sama możliwość mówienia o „Europie Wschodniej”. Choć znamy narracje Kundery i Miłosza o tej części świata, a przynajmniej o Europie Środkowej, projekt nie udzielił im, ani innym pisarzom czy pisarkom z regionu,

<sup>8</sup> Zob. b. hooks, *Feminist Theory. From Margin to Center*, Pluto Press, London 2000; G. Spivak, *Czy podporządkowany inny może przemówić?*, op. cit.; G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1999; G. Anzaldúa and Ch. Moraga (red.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown, MA 1981 i wiele innych.

<sup>9</sup> J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2012.

<sup>10</sup> G. Spivak, *Czy podporządkowany inny może przemówić?*, s. 210.

głosu w sprawie definiowania tej części świata. Został on w całości określony z zewnątrz, a prace, które wybrano, praktycznie nie negocjowały tej definicji, z wyjątkiem może tych, które podejmowały problem granic i migracji. Poza tym – jeśli chcemy konsekwentnie korzystać z narracji antykolonialnej – nie zaszkodzi może porównać Wschodniej Europy do Orientu. U Saïda czytamy: „Dzięki Orientowi została zdefiniowana Europa (czyli dokładniej Zachód) jako przeciwwaga jego wizerunku, osobowości i doświadczenia”<sup>11</sup>. Czy podobnie nie możemy mówić o Wschodzie Europy? Wszak w większości narracji, łącznie z sakramentalnym, powtarzanym po dziś dzień w Polsce stwierdzeniem, że „musimy wrócić do Zachodu”, Wschód jest tym, czego nie ma i czym nie jest Zachód, jest jego uzupełnieniem, dokładnie tak jak kobieta jest tym, czym nie jest mężczyzna<sup>12</sup>. Takim porównaniem posługuje się, nawiązując zresztą do Edwarda Saïda, Maria Janion<sup>13</sup>. Wskazuje ona, że wiedza o Wschodzie budowana jest na podobnych uprzedzeniach i według analogicznych praktyk jak wiedza o „Oriencie”. Podzielam wyrażone przez Janion zastrzeżenia wobec budowania takich porównań – to są porównania, a nie próby utożsamienia dwóch zupełnie różnych fantazmatów, niemniej stanowią próbę zestawienia, wskazania strukturalnych podobieństw i analogii. Warto może podkreślić, że samo pojęcie fantazmatu, podobnie jak to, co w narracjach postkolonialnych nazywa się czasem dyskursem kolonialnym, jest oczywiście również uwikłane w nieuświadomione, libidalne inwestycje, obsadzenia wynikające ze zindywidualizowanych realizacji zbiorowych marzeń i prawdziwie społecznej i politycznej pracy nieświadomego. Sięgając do Benjamina, chciałabym tu przypomnieć figurę *flaneura* – zarazem awangardy i forpoczty burżuazji. Myślę, że nie tak daleko *flaneura* należałoby widzieć również podmiot kolonialny<sup>14</sup>.

Mimo tych zastrzeżeń trudno się, jak sądzę, oprzeć wrażeniu, że wystawa „Gender Check” była budowana w myśl założenia o nieusuwalnej odmienności Wschodu, przynajmniej historycznego. Mam wrażenie, że to komunistyczna przeszłość Polski i innych krajów została w tej wystawie poddana złożonym operacjom egzotykcji, a nie ich współczesność. Wydaje się, że aktualnie Wschód i Zachód Europy mają wspólne problemy – organizatorki zwracają uwagę między innymi na to, że „pleć nie jest we współczesnym zglobalizowanym świecie postrzegana jako ważny problem”, tymczasem stanowi ona przecież postawę tak złożonych kwestii, jak zmiany klimatyczne czy kryzys finansowy<sup>15</sup>. W oczach organizatorek wystawy przeszłość dzieli Europę na te dwie zupełnie odrębne i pozbawione związków części – czego dowodzi choćby podpis do jednej z sal (w Zachęcie), gdzie mogliśmy przeczytać, że artystki bloku wschodniego do 1989 roku nie używały wobec siebie nazwy „feministka”, choć na wystawie prezentowano między innymi prace Ewy Partum oraz Mariny

<sup>11</sup> E. Saïd, *Orientalizm...*, s. 30.

<sup>12</sup> Zob. choćby S. de Beauvoir, *Druga pleć*, przeł. G. Mycińska, M. Leśniewska, Wyd. Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003.

<sup>13</sup> M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 10.

<sup>14</sup> W. Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

<sup>15</sup> Materiały prasowe organizatorek wystawy, dostępne również na stronie internetowej projektu, zob. <http://www.erstestiftung.org/gender-check/> (data dostępu: 30.10.2012).

Abramovic, które posługiwały się tym określeniem znacznie wcześniej. Wystawa ignoruje wymianę i współpracę artystyczną między Wschodem i Zachodem, która trwała przez cały czas istnienia „żelaznej kurtyny” (Natalia LL podróżowała „na Zachód” w latach 70., podobnie jak duet KwieKulik, który skądinąd w drugiej połowie tej dekady faktycznie został pozbawiony prawa do paszportu). Pewne efekty tych „przenikań”, jak choćby właśnie zainteresowanie feminizmem u artystek polskich i innych z bloku wschodniego, były w związku z tym widoczne już w latach 70. Oczywiście, nie zostają podjęte kwestie związane z tym, jak podział ten nadal pracuje dzisiaj tak w polu kultury, jak w codziennych praktykach Europejczyków i Europejczyków.

Wiele krytyczek kolonializmu zwraca uwagę na specyficzną stronniczość definicji kolonializmu. Ania Loomba podkreśla, że we współczesnych słownikach języka angielskiego kolonia definiowana jest nadal wyłącznie z perspektywy osadnika oraz w kategoriach „nowości”, bez uwzględnienia przy tym wcześniejszej historii zajmowanego przez osadników terytorium oraz charakteru tego „zajmowania”, który zazwyczaj był przecież konfliktowy<sup>16</sup>. Mam wrażenie, że podobnie stało się w przypadku „Gender Check” – tak Europa Wschodnia została zdefiniowana z zewnątrz, jako obszar jakiejś nieokreślonej bliżej „rewolucji” sprzed 20 lat, jak problemy współczesnego świata określone zostały z zewnątrz. Zachodni punkt widzenia bezkrytycznie uznano za obiektywny i neutralny.

Choć zdaję sobie sprawę z przesadnej siły tego porównania, po obejrzeniu warszawskiej odsłony wystawy miałam bardzo mieszane, w gruncie rzeczy złe uczucia – cała sytuacja do złudzenia przypominała wystawianie egzotycznych czarnych piękności na XVIII-wiecznych salonach Londynu czy Paryża. Stawiam sprawę przesadnie mocno przede wszystkim po to, by wskazać dwie rzeczy – podobieństwa i różnice tych sytuacji, ale zarazem zwrócić uwagę na celność krytyki Spivak, która wyróżnia cały szereg uwikłań, jakim podlegają podmioty włączone w strategię kolonialną, w tym również własny. Warto może podkreślić, że pewna przesada, z jaką zareagowałam na „Gender Check”, jest zapewne elementem produkcji mojej własnej podmiotowości jako neofitki teorii postkolonialnych, która nagle odkrywa możliwości wzbogacenia marksizmu krytyką złożonych mechanizmów kultury i całkiem chętnie sprawdza te możliwości u siebie. Nieproporcjonalna siła porównania, jakie wygenerowałam w 2010 roku, wykazuje oczywisty związek z dynamiką kolonialną, a w szczególności z wolą zaprezentowania własnej perspektywy jako autentycznej i nieskazitelnie krytycznej. Stanowi też, i jest to jej mniej sympatyczna strona, element potencjalnie szkodliwy jako ewentualne przywłaszczenie doświadczeń grup opresjonowanych rasowo i niewolniczych, którego to doświadczenia, choćbym przeszukała własną biografię z mikroskopem – mieć w oczywisty sposób nie mogę. O takim przywłaszczeniu wspomina wiele autorek czarnego feminizmu i choć chciałabym, jak o tym piszą bell hooks i Patricia Hill Collins, „uczyć się z doświadczeń czarnych kobiet”, nie mogę zarazem utożsamiać ich i własnych doświadczeń, zawsze ryzykuję w ten sposób negowanie specyfiki i dobitności

<sup>16</sup> A. Loomba, *Kolonializm – postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 17.

ich opresji<sup>17</sup>. Mam wrażenie, że ostatecznie udaje mi się tego uniknąć, niemniej chciałabym o tym ryzyku pamiętać i budować narrację wzbogaconą elementami teorii postkolonialnej w sposób wyważony, świadomy zagrożeń pojawiających się przy wszelkich operacjach porównawczych. Ta ostrożność wydaje mi się również ważna jako element metodologii postkolonialnej i feministycznej.

Mogę jednak – i wydaje mi się, że w odniesieniu do analizowanej tu przeze mnie wystawy warto to uczynić – zbudować paralełę pomiędzy marginesem, jak go opisuje bell hooks w *Feminist Theory. From Margin to Center*, a doświadczeniem wielu mieszkanek i mieszkańców Europy Wschodniej, których wstęp „na Zachód” był ściśle reglamentowany politycznie i instytucjonalnie oraz ekonomicznie, czego nie doświadczyłam osobiście, gdyż jako dziecko dysydenta do 1990 roku po prostu nie dostawałam paszportu. Znając doświadczenia emigrantów polskich wyjeżdżających choćby do Niemiec czy Szwecji z lat 80., mogę z czystym sumieniem powiedzieć, że zaproponowana przez bell hooks kategoria marginesu jako czynnika rozbudowującego epistemologię grup podporządkowanych świetnie się w ich przypadku sprawdza<sup>18</sup>.

W wystawie „Gender Check” zabrakło mi również ironii, z jaką wszyscy podporządkowani patrzą na swych ciemniejszyh albo po prostu na grupy uprzywilejowane<sup>19</sup>. Ta ironia kazałaby spojrzeć na nierówności jako na elementy struktury dominacji, na co omawiany projekt zdecydowanie zezwolić nie chciał. Ewidentnie strategia układości i dostosowania, jakaś wersja zachowania zdefiniowanego przez Homiego Bhabhę jako „mimikra” przesycała cały projekt wystawy, a już szczególnie – wolny od wyrazistego oporu czy renegocjacji udział artystek i researcherek<sup>20</sup>. To jest trudny moment pisania tekstu – formułując takie porównania, ryzykuję ustanowienie jakiegoś archimedesowego punktu zewnętrznej oceny, niemniej wydaje mi się, że podobnie jak Spivak, która wielokrotnie kontestowała uwikłanie innych i własne w narracje kolonialne, może powinnam spróbować zbudować tę paralełę do końca. Uznawany za zachodnią wartość „profesjonalizm” był tu, jak sądzę, dobrym przykładem próby wtopienia się w opresywne tło. Bhabha pisze: „Człowiek taki jest efektem skrzywionej kolonialnej *mimesis*, w której zanglicyzowanie oznacza z całą wyrazistością,

<sup>17</sup> Por. b. hooks, *Feminist Theory...*, oraz P. Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston 1990.

<sup>18</sup> Moje własne doświadczenie marginesu w relacjach Wschód–Zachód było budowane właściwie od początku jako przedziwna mikstura absolutnego braku kapitału ekonomicznego i silnej przewagi kapitału kulturowego. Już jako wykładowczyni *gender studies* pracowałam fizycznie dla Holenderki, która dopiero studiowała w tej dziedzinie, co, wskutek tego, że to ona mi płaciła, nie przeszkadzało jej wygłaszać uwag, których poziom prowadził jej męża, sympatycznego, niebywale zamożnego biznesmena, na złożone manowce wyznaczane przez przecięcie seksizmu i paternalizmu. Posiadała ona zmysł sprawiedliwości społecznej każący jej znaleźć pracę dla biednej migrantki z Polski (dzięki czemu poznałam nazwę oraz złożone funkcje wyrzynarki) i zarazem absolutny brak umiejętności przekraczania hierarchii klasowych.

<sup>19</sup> Zob. dowolna książka o kolonializmie czy rasizmie – F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, czy nawet b. hooks, *Feminist Theory...*

<sup>20</sup> H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, w: *idem, Miejsca kultury*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.



że nie jest się Anglikiem”<sup>21</sup>. Ciekawe, że również mimikra posiada swój wymiar ironiczny – jak podkreśla Bhabha, jej realizacja jest ironią dyskursu kolonialnego, jego rozdwojeniem, odsłonięciem jego napięć. Mimikra jest też w jego ujęciu strategią niebezpieczną, gdyż ostatecznie nie prowadzi do rozbicia, tylko do wzmocnienia, utwierdzenia dominacji. Świetnym przykładem takiego mechanizmu jest omawiana przez Pierre’a Bourdieu w *Męskiej dominacji* postać Pani Ramsay z powieści Virginii Woolf, która otwarcie szydząc z męża i ośmieszając go, dokonuje nie „subwersji”, podważenia panujących reguł, ale właśnie potwierdzenia, potwierdzenia jego autorytetu<sup>22</sup>.

W eseju *Representations of Whiteness in the Black Imagination* bell hooks powtarza za Saidem tezę o braku zinstytucjonalizowanej wiedzy o postrzeganiu białych przez czarnych<sup>23</sup>. Wskazuje na rolę stereotypów w tych przedstawieniach, ale zgłasza też metodologiczne zastrzeżenia odnośnie do sformalizowanego dyskursu współczesnej teorii, który uniemożliwia w jej przekonaniu w pełni odzwierciedlić przerażenie na co dzień doświadczane przez czarnych w rasistowskiej kulturze. Odwołując się do wspomnień Jamesa Baldwin, zwraca ona uwagę na nieobecność takich przedstawień postrzegania białych przez czarnych, które mogłyby być dla tych pierwszych dyskomfortowe. W końcu wspomina udział w zdominowanej przez białych i białą supremację konferencji kulturoznawczej, na której jedyna pokrewna jej światopoglądowo czarna uczestniczka używa nazwy *White People Fatigue Syndrom* (ang. Syndrom Zmęczenia Białymi), by opisać zniechęcenie codziennymi większymi i mniejszymi aktami rasizmu<sup>24</sup>. W narracji hooks ogromną rolę odgrywa przeżywane doświadczenie, trudno wyobrazić sobie jej teorię bez tego metodologicznie złożonego elementu. Przerażenie rasizmem, kształtujące współczesną tożsamość czarnych, jest z perspektywy hooks integralnym elementem ich epistemologii, podobnie jak doświadczenie kobiece stało się podstawą formułowania tezy o specyficznym, feministycznym *standpoint*. Trudno o dobry przekład tego pojęcia, wydaje mi się, że „pozycja” byłaby najlepsza, ale oczywiście jako określenie o marksistowskim rodowodzie słowo to obejmuje również społeczno-kulturowe kształtowanie jednostki i jej umiejscowienie w społecznej hierarchii<sup>25</sup>. Pomimo złożonych feministycznych krytyk kategorii *standpoint* trudno nie zauważyć, że pewne elementy wykształconych w ramach tego podejścia analiz świadomości

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>22</sup> P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 93.

<sup>23</sup> b. hooks, *Black hooks. Race and Representation*, South End Press, Boston 1992.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>25</sup> W dyskursie marksistowskim *standpoint* to przede wszystkim perspektywa – zazwyczaj – klasowa i proletariatu albo burżuazji, zob. choćby G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987. Interesującego przechwycenia kategorii *standpoint* dokonały amerykańskie feministki marksistowskie we wczesnych latach 80. XX wieku, gdy autorki, takie jak Alison Jaggar, Nancy Hartsock czy Sandra Hardig, użyły jej do opisu kształtowanej w walce z patriachatem perspektywy feministycznej. Zob. S. Harding, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Routledge, New York–London 2004, oraz A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld Publishers, Inc. Totowa, NJ 1983.

i epistemologii feministycznej przetrwały w większości nurtów współczesnego feminizmu, z mocnym postulatem o politycznym charakterze epistemologii na czele<sup>26</sup>.

W odniesieniu do wystawy „Gender Check” warto może zadać jeszcze jedno pytanie – czy ktokolwiek zorganizował wystawę „Płeć w sztuce Europy Zachodniej” na zlecenie jakiejś instytucji zza dawnej żelaznej kurtyny? Oczywiście nie, i brak środków na tego typu przedsięwzięcie jest tylko jednym z wielu powodów. Dlaczego? Nad podobnym problemem już w 1978 roku zastanawiał się Said, gdy pisał: „Na przykład znaczące jest, że choć w Stanach Zjednoczonych istnieje wiele organizacji zajmujących się badaniem arabskiego i islamskiego Orientu, w Oriencie nie ma żadnych instytucji badających Stany Zjednoczone (...)”<sup>27</sup>. Rola i funkcja takiego pytania jest oczywiście wyłącznie krytyczna – sprzyja ono odsłonięciu warunków niemożliwości określonych wydarzeń kulturalnych, które są integralnym elementem procesu kolonialnej dominacji, łącznie z absurdem, jaki towarzyszy wyłonieniu ich na powierzchnię. Próba odpowiadania na nie w pozytywny sposób oznaczałaby z kolei właśnie wpisanie się w stabilizującą narrację tożsamościową, której krytyczki postkolonialne – jako spadkobierczynie dekonstrukcji – starają się uniknąć. Oznaczałoby również akceptację zasad, na jakich budowana jest sama dystynkcja na Wschód i Zachód czy inne formy centrum i peryferii.

Czy ściśle „prezentystyczna” strategia doboru prac przeprowadzona w myśl zasady „pokażemy Zachodowi sztukę Europy Wschodniej” faktycznie mogła zdać egzamin? Wydaje mi się, że nie. Co więcej – unikanie marksizmu i postkolonializmu, boleśnie widoczne w strategii kuratorskiej tej wystawy, ujawniło swoją problematyczność nie tylko na poziomie ściśle politycznym, ale w ogóle na poziomie reprezentacji, więc również w tym, co liberalna teoria kultury nazywa zazwyczaj „jakością wystawy”. Paradoksalnie, wydaje mi się, że to właśnie brak krytycznego pomysłu teoretycznego skazał tę kolekcję zapewne bardzo starannie wybieranych prac na chaos i sprawiające momentami wrażenie przypadkowego powiązanie tematyczne. Ten brak był w moim przekonaniu koniecznością w sytuacji, gdy to, co w dokumentach organizatorek wystawy nazwano „rewolucją 1989 roku”, uznano za wydarzenie jednoznacznie pozytywne. Wydaje mi się, że rezygnacja z tej jednoznacznie optymistycznej opowieści o „wyzwoleniu Wschodu” na rzecz jego dołączenia do rzekomo wyłącznie „wolnego Zachodu” byłoby zbawienne tak badawczo, jak estetycznie. Dałoby możliwość krytycznego doboru, zestawienia i analizy prac, wnosząc przy okazji nowe wątki do krytyki i estetyki feministycznej w Europie. Pewne elementy takiej wieloznaczności interpretacji transformacji ustrojowej staraliśmy się pokazać w książce *Futuryzm miast przemysłowych*, w której Łukasz Stanek, analizując współczesne reprezentacje Nowej Huty, stara się dekonstruować obecne u ich podstaw założenia, zaś Przemysław Wielgosz w tekście o Polsce jako

<sup>26</sup> Na uwagę zasługują tu szczególnie teksty Seyli Benhabib, w tym szczególnie *From Identity Politics to Social Feminism: a Plea for the Nineties* z 1994 roku, w którym docenia ona wkład postmodernistycznej perspektywy w krytykę potencjalnie stabilizującej i petryfikującej perspektywy feministycznego standpointu dla rozwoju feministycznej teorii i praktyki. Zob. też L. Alcoff, *W jaki sposób epistemologia jest polityczna?*, przeł. K. Szumlewiec, Biblioteka Think Tanku Feministycznego, 2009; publikacja dostępna on-line: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0055alcoff.pdf> (data dostępu: 30.10.2012).

<sup>27</sup> E. Said, *Orientalizm...*, s. 445.

kraju peryferyjnym narusza klasyczną dziś wykładnię Polski jako kraju centrum i wskazuje możliwości innego, postkolonialnego właśnie spojrzenia na naszą historię<sup>28</sup>.

Projekty, w których z kolei świetnie widoczny jest wymiar postkolonialny, ale już w niewielkim lub żadnym stopniu – feministyczny, które zostały w ostatnim czasie zrealizowane w Polsce, to pieśniarski projekt R.U.T.A. (skrót od Ruch Utopii, Transcendencji, Anarchii/Reakcyjna Unia Terrorystyczno-Artystowska) oraz sztuki teatralne, w tym zwłaszcza *W imię Jakuba S. Moniki Strzępki i Pawła Demirskiego*. Poniżej analizuję recepcje tego wydarzenia w materiałach prasowych i tekstach Wojciecha Burszty, Przemka Wielgosza i Krzysztofa Vargi, starając się zarazem pokazać brak feministycznej perspektywy jako ich element strukturalny.

R.U.T.A. może się wydawać projektem pod pewnymi względami podobnym do amerykańskiego czarnego bluesa. W obu przypadkach mówimy o „pieśniach buntu i niedoli” (podtytuł pierwszej płyty formacji, *Gore*), oba są politycznie zaangażowane i nie mają wyłącznie funkcji dekoracyjnej, wprost przeciwnie. Niemniej już tu ich drogi się rozchodzą. Jak podkreśla w swojej analizie twórczości trzech czarnych piosenkarek bluesowych *Blues Legacies and Black Feminism* Angela Davis, blues był przestrzenią może nie tyle „zdominowaną przez kobiety”, ile raczej sprzyjającą ich samodzielnej twórczości i premiującą zajęcie przez nie pozycji tych, które artykułują bunt i krzywdę całej czarnej społeczności, co pozwalało im zająć miejsce nieosiągalne tak wcześniej, jak chyba później – pozycję autonomicznego podmiotu, który wypowiada się w imieniu własnej zbiorowości<sup>29</sup>. W większości omawianych przez Davis utworów bluesowych śpiewanych przez czarne kobiety, Gertrude „Ma” Rainey, Bessie Smith i Billie Holiday, główną emocją wyrażaną w tych piosenkach jest smutek. To nie są pieśni zemsty i odwetowego mordy, ale żalu, głębokiego przeżywania tragedii, które miejscami przeradza się w wolę zmiany, niemniej przeważnie nie jest nią odwet, ale miłość.

Angela Davis słusznie podkreśla strukturalne podobieństwo między kazaniem prowadzonymi przez czarnych pastorów a przekazem śpiewanych przez kobiety piosenek bluesowych. Zwraca ona uwagę na to, że o ile najbardziej popularni w pierwszej połowie XX wieku czarni kaznodzieje pociągali za sobą tłumy, mówiąc o chrześcijańskiej miłości, rzewne pieśni czarnych kobiet wskazywały na wyzwalający potencjał miłości między ludźmi, która – w czasach gdy czarni wreszcie mogli jawnie i otwarcie budować związki po obaleniu niewolnictwa – okazała się siłą symbolizującą zarazem jednostkowe szczęście, jak i zbiorową wolność<sup>30</sup>. Davis sugeruje więc przekroczenie marksowskiego myślenia o religii jako „opium dla mas” innym schematem, zresztą również odeń zapożyczonym, o tym, że „religia była »duszą« bezdusznej sytuacji [czarnych]”<sup>31</sup>. Niemniej jedna z najbardziej poruszających

<sup>28</sup> Ł. Stanek, *Nowohuckie symulacje: polityka tożsamości i konsumpcja przestrzeni w Nowej Hucie*, w: *Futuryzm Miast Przemysłowych*, red. M. Kaltwasser, E. Majewska, K. Szreder, Wydawnictwo Ha!Art, Kraków 2007, oraz P. Wielgosz, *Od zacofania i z powrotem. Wprowadzenie do ekonomii politycznej peryferyjnego miasta przemysłowego*, w: *Futuryzm Miast Przemysłowych...*

<sup>29</sup> A. Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*, Vintage Books, New York 1999.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 4–5.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 7.

pieśni śpiewanych przez Billie Holiday, *Strange Fruit* (Dziwny owoc), opowiada o wiszącym na drzewie owocu, którym jest ludzkie, skatowane ciało. Piosenki nie chciała początkowo nagrać wydająca płyty Holiday wytwórnia Columbia Records, której przedstawiciele tłumaczyli, że pieśń jest „zbyt płomienna, (...) będziemy bojkotowani”<sup>32</sup>. Ostatecznie firma wydała jedną płytę z tą piosenką.

Choć opowiada o skrajnym okrucieństwie, *Strange Fruit* nie jest pieśnią odwetu, inaczej niż większość chłopskich piosenek zebranych na płycie *Gore*, na której słyszymy między innymi: „oj za dworem, za dworem szubieniczka stoi / Któż tam będzie wisiał? / Ekonom z karbowym”; „Puść nas panie do dom / póki cię prosimy / Niedaleko boru / to cię powiesimy”; „Nie boję się pana ani jegomości / wezmę siekiereczkę, porąbię w nim kości”; „Panem bym ci orał / okunomem włóczył, a pisarzem radlił, robić bym was uczył”; „Oj czy ty pamiętasz dziewczyno rok tłusty, jak my bili panów cepami w zapusty?”; „Oj kończy się nam, kończy / nasze mordowanie / oj, bo Szela Jakubek robi szlachcie pranie”; „ciebie łysy dziadzie, do krzyża przywiążemy” etc.<sup>33</sup> Ten bez mała festiwal chłopskiej przemocy jest w tekstach piosenek oczywiście połączony z wyznaniem o chłopskiej niedoli, z opowieściami o seksualnym molestowaniu dziewcząt i kobiet, z wyznaniem żalu, niesprawiedliwości i przede wszystkim biedy. Niemniej główną emocją, która tworzy siłę zebranych na płycie utworów, jest wściekłość i wola zemsty; zupełnie inaczej niż w bluesowych utworach zebranych w opracowaniu Davis. Podkreślam tę różnicę, gdyż mam wrażenie, że jest ona symptomatyczna, i choć oczywiście w historii amerykańskiego bluesa mężczyźni również odegrali znaczącą rolę, raczej trudno byłoby poszukiwać drugiego gatunku, który w tak znaczącym stopniu, jak właśnie blues, otworzył się na głos i performance kobiet. Proste wywodzenie z tego ich udziału jakichś szczególnych cech gatunku byłoby zapewne uproszczeniem, niemniej wydaje mi się, że można tu szukać jakichś związków.

W recenzjach płyty *Gore* najczęściej podnoszone są problemy chłopstwa, a raczej problem polskiej historiografii z chłopami, choć w ten sposób nazywany bywa jedynie z rzadka. Jak słusznie zauważa prof. Wojciech Burszta, „Kiedy tylko wśród chłopów pojawiały się załamki świadomości klasowej, od razu zarzucano im, że występują przeciwko narodowi. W XIX w. zniesiono pańszczyznę, ale nie było pomysłów, jak naprawdę włączyć chłopów w organizm narodowy. Nowoczesna koncepcja narodu, która rodziła się w okolicach Konstytucji 3 maja, została zamrożona przez zabory. A gdy się odrodziła, to jako problem państwa etnicznego. I tym bardziej patrzono na chłopów podejrzliwie – właśnie ze względu na brak świadomości narodowej”<sup>34</sup>. Doceniając zainteresowanie młodych twórców nestorami historii polskiego chłopstwa, w tym pismami Aleksandra Świętochowskiego, Burszta podkreśla zarazem związek tych pieśni z anarchizmem oraz powiązania między krytyką pańszczyzny i krytyką neoliberalizmu, obecne w wypowiedziach członków zespołu. Warto może zaznaczyć, że choć w działaniach grupy biorą udział kobiety, bardzo trudno doszukać

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 195.

<sup>33</sup> Wszystkie przytaczane tu fragmenty pieśni zespołu R.U.T.A. pochodzą z płyt i materiałów towarzyszących ich płytom.

<sup>34</sup> Rozmowa z prof. Wojciechem Bursztą, antropologiem kultury, *Chłopi, czyli kompost historii*, „Gazeta Wyborcza”, 7.03.2011.

się ich wypowiedzi. Poza tym żaden z omawiających działania zespołu mężczyzn nie zwraca uwagi na przemoc tekstów, ale też muzyki zespołu. Zdarzają się wypowiedzi o „niesamowitej energii” tej muzyki, ale bez szczegółów, które mogłyby, w moim przekonaniu, być tu bardzo interesujące. Oczywiście, antyklerykalne utwory zebrane na płytach R.U.T.A. budzą szereg krytyk pravicowych publicystów i aktywistów.

Krytyką przemocy zajęł się z kolei Krzysztof Varga, odpowiadając na poświęcony rabacji galicyjskiej tekst Przemysława Wielgosza, będący komentarzem do nowej fali podsypanej fascynacją chłopstwem krytyki neoliberalizmu<sup>35</sup>. Pisząc o tym najważniejszym z chłopskich powstań, Varga ignoruje słusznie podkreślane przez Wielgosza problemy, jakie na chłopów nakładała pańszczyzna, a po niej – system folwarczny, stanowiący podstawę peryferyjnego kapitalizmu. W swojej polemice Varga uderza w wysokie tony – „pisać, że rabacja galicyjska była najpiękniejszym, najczystszym zrywem wolności spośród wszystkich polskich zrywów, zahacza doprawdy o groteskę”<sup>36</sup>. Wielgosz bynajmniej nie pisze ani o pięknie, ani o czystości powstania, gdyż jako historyka i badacza społecznego interesuje go treść społecznych ruchów oraz rewidowanie i krytyka dotychczasowych paradygmatów tworzenia wiedzy o chłopach i historii Polski, w której ta pierwsza zostaje przezeń ustawiona w pozycji kluczowej. To typowe dla postkolonializmu odwrócenie (przypomnijmy pytanie Saida o możliwości odwrócenia perspektywy w relacjach świat arabski – zachodni orientaliści) jest przede wszystkim zabiegiem badawczym mającym na celu poszukiwanie alternatywnej historii i alternatywnej epistemologii, a nie – jak zdaje się sugerować Varga – apoteozą Jakuba S. Swoją twardą obroną głównonurtowych badań historycznych Varga sytuuje się, chyba wbrew własnej intencji, w samym sercu konserwatywnego nacjonalizmu, z perspektywy którego – jak podkreśla przytaczany wcześniej Burszta – chłop jest elementem historii nieobecnym i przede wszystkim niewygodnym. Liczne porównania pańszczyzny i niewolnictwa, obecne w sztukach i wypowiedziach Demirskiego i Strzępki, jak i w tekście Wielgosza, w ogóle nie budzą zainteresowania Vargi, gdyż jako nieoczekiwany obrońca historii narodowej w jej wersji „klasycznej” autor ten reprodukuje wszystkie problemy epistemologii kolonialnej, na jakie wskazują przytaczane przeze mnie dotąd autorki i autorzy. Wydaje mi się, że jego wypowiedź jest interesująca dlatego, że świetnie egemplifikuje większość strategii kolonialnych opisanych powyżej. Po pierwsze, Varga nie widzi własnej peryferyjności – tak jako obywatela półperyferyjnej Polski, nadal mieszczącej się w Europie Wschodniej, jak też jako autorytetu, który nie przyjmuje do wiadomości odkryć współczesnej historii, socjologii i kulturoznawstwa. Po drugie, jego obrona porządku, któremu przeciwstawił się Szela, stanowi w gruncie rzeczy formę poparcia dla uwikłania Polski w sytuację raczej peryferii niż państwa centrum. Po trzecie, Varga nie tylko nie przyznaje racji tym autorom, którzy na podstawie niezbitych danych historycznych dowodzą nędzy i okrucieństwa sytuacji chłopów, ale automatycznie i bezrefleksyjnie organizuje własne przedstawienie sylwetki Szeli wyłącznie w barwach zdrady i okrucieństwa. Po czwarte, autor ten stosuje mechanizm projekcji i na lewicowego przeciw Wielgosza nakłada kalki

<sup>35</sup> P. Wielgosz, *Pańszczyzna ojczyzna*, „Przekrój” 2012, nr 17–18.

<sup>36</sup> K. Varga, *Szela był cool, czyli różnąc neoliberalów*, „Gazeta Wyborcza”, 20.05.2012.

prawicowe – żaden lewicowiec nie pisałby, że powstanie jest „piękne” albo „czyste”, co Varga wprost imputuje Wielgoszowi, marksści, z nielicznymi wyjątkami, wprost odzegnują się od pięknoduchostwa, programowo piętnując estetyzację wystąpień klasowych. Po piąte, w swoim pomieszaniu kategorii, oskarżeń i stylistyk Varga spełnia kryteria kluczowe dla kolonialnej mimikry, która oczywiście ośmiesza hegemonia, ale zarazem nie pozostawia wątpliwości odnośnie do tego, kto/co nim jest. Po szóste wreszcie, Varga dezinterpretuje Wielgosza, który wskazuje na ilościowy zasięg powstania chłopskiego, co jest zabiegiem przede wszystkim metodologicznym – wskazuje możliwość mówienia o powstaniach jako o przeobrażeniach społecznych formacji, a nie wyłącznie jako o czynnikach czegoś, co można by z grubsza nazwać „historią narodu polskiego”.

Strzępka i Demirski, twórcy sztuki *W imię Jakuba S.*, podkreślają, że Polacy ogromnym i niezrozumiałym przywiązaniem darzą własny (w domyśle: szlachecki) rodowód. Już w opisach swojej sztuki jednak podkreślają, że biorąc pod uwagę historyczne i społeczne dane, należałoby raczej mniemać, że większość naszych krajanów miała za przodków chłopów<sup>37</sup>. Ta rewizja wielkiej narodowej mitologii szlachecko-ulańskiej przeszłości każdego Polaka stanowi oczywiście świetne powtórzenie stosowanej w makroskali analizy centrum i peryferii proponowanej przez Wallersteina, a za nim również Wielgosza<sup>38</sup>, w której każde państwo peryferyjne, w tym zwłaszcza mieszane półperyferie, nie tylko uważa się za państwo centrum, ale również przypuszcza, że ich działania ostatecznie doprowadzą do uznania je za centrum właśnie. Inaczej niż w Heglowskim schemacie panowania i niewoli, gdzie elementem zniesienia (*aufhebung*), przekroczenia sytuacji niewolnika jest pojawienie się uznania w świadomości panującej, relacja między centrum a peryferiami z założenia nie może zostać przekroczona, i jeśli do tego dochodzi, to w drodze wyjątku, a nie jako reguła. Jak dowodzi Wallerstein, a za nim również Wielgosz, peryferyjność to sytuacja wspierana wiarą w możliwość przekroczenia własnej kondycji. Dokładnie tak samo dzieje się, jak twierdzi teatralny duet, w odniesieniu do przekonania o własnej historii Polek i Polaków. W tych opowieściach o doli chłopca oczywiście pojawiają się elementy krytyki seksistowskich nadużyć, jakich na kobietach dokonywał kler czy posiadacze ziemscy. Niemniej zazwyczaj przyjmowane *implicite* założenie jest takie, że chłop nie ma płci, czyli jest rodzaju męskiego.

Problem „płci chłopca” prowadzi nas na powrót do omawianej już na początku tekstu koncepcji Gayatri Spivak, która – jak starałam się pokazać – nie czyni z płci głównej determinanty społecznego i kulturowego wykluczenia, ale kontestuje jej nieobecność w pracach teoretyków i teoretyczek z zakresu studiów postkolonialnych i zarazem czynnik pogłębiający siłę i złożoność wykluczenia. Z taką sytuacją wykluczenia mieliśmy ostatnio do czynienia w warszawskiej Królikarni, gdzie w ramach projektu Piotra Wysockiego *ZIKR – Wspominanie udział kobiet w rytuale czeczeńskich uchodźców* został pominięty kompletnym mil-

<sup>37</sup> M. Strzępka, P. Demirski w rozmowie z Przemysławem Witkowskim, *Wieśniak w salonie*, „Przekrój” 2012, nr 17–18.

<sup>38</sup> Por. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005; P. Wielgosz, *Pańszczyzna ojczyzna...; P. Wielgosz, Od zacofania i z powrotem. Wprowadzenie do ekonomii politycznej peryferyjnego miasta przemysłowego*, w: *Futuryzm Miast Przemysłowych...*

czeniu, można się było o nim dowiedzieć wyłącznie zakulisowo. Rytualny taniec i śpiew, który zaaranżował pochodzący z Inguszetii Mavłat-Giri Cherkiev, to męska modlitwa o pokój na Kaukazie, element pacyfistycznie nastawionego odłamu islamu, popularnego głównie w Czeczenii i Inguszetii. Ten mistyczny performance współwystępuje z całodniowymi przygotowaniem – zabija się i przyrządza jagnię, co oczywiście robią kobiety, niemające wstępu na salę taneczną i w związku z tym w ogóle niewidziane przez publiczność, która wchodzi do sali już kilka dni po rytuale, gdzie może posłuchać nagrania z tego obrzędu w towarzystwie zaklejonych papierem rzeźb. Paradoksalnie, właśnie te zaklejone papierem rzeźby zwracają uwagę na liczne wyciszenia, zagłuszenia i wykluczenia niezbędne do tego, by ta zdominowana przez mężczyzn uroczystość w ogóle mogła zostać dostarczona przed zachodniego odbiorcę, jakim Polacy niewątpliwie stają się wobec religijnego rytuału z Kaukazu. Złożoność tego projektu wiąże się chyba przede wszystkim z nagromadzeniem sprzecznych elementów – zaprosić migrantów i uchodźców do klasycystycznego pałacyku Dunikowskiego, na wystawę rzeźby – więc sztuki z założenia statycznej – to w moim przekonaniu świetny pomysł i niebywała gra z konwencją. Powtórzenie wykluczenia kobiet z tańca przez niedopowiedzenie ich udziału podczas prezentacji projektu to z kolei operacja co najmniej kontrowersyjna. Inny problem to opis tego zdarzenia – na ulotkach podkreślano właśnie pokojowy wymiar tej modlitwy w tańcu i w ogóle odłamu islamu, którego jest ona częścią, skutecznie przeciwstawiając się rozpowszechnionym w Polsce stereotypom o „muzułmańskiej przemocy”, niemniej nie sproblematyzowano odbiorcy przekazu, zachowując się tak, jakbyśmy byli jakimś neutralnym tłem dla orientalnego „innego”, którego możemy sobie po prostu obejrzeć. Niepokój, jaki odczuwało wiele osób występujących w tym projekcie w roli widzów, był ciekawym „skutkiem” artystycznego działania, ale można go chyba postrzegać jako ryzykowny efekt potencjalnie umacniający stereotyp, przeciw któremu zwracał się projekt. Zastanawiam się, czy gdybyśmy zostali zmuszeni do przyjrzenia się własnym uprzedzeniom i uwikłaniom, neutralne „przedstawienie” nam, wyrosłym w kulturze chrześcijańskiej odbiorcom islamskiego święta, może uniknąć złożonych procedur egzotyzyacji.

W niedawnych tekstach z zakresu teorii społecznej za interesujący należy uznać projekt analizy dyskursu opresji polskich robotników po 1989 roku w kategoriach urasowienia, dokonany przez Monikę Bobako. W tekście *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek polski po 1989 roku* autorka ta zwraca uwagę na ekonomiczny wymiar budowania nierówności rasowych<sup>39</sup>. Odwołując się do takich autorów, jak Étienne Balibar czy Loïc Wacquant, zwraca ona uwagę na to, że ekonomiczna nierówność zawsze już wyprzedza budowanie różnic rasowych. Choć w jej analizie obecne są odniesienia do sytuacji kobiet robotnic i menedżerek fabryki soków, bezrobotnych z Wałbrzycha, nieletniej ciężarnej, mechanizm „urasowienia” zostaje potraktowany niejako uniwersalnie, jako stosujący się do tych wszystkich przypadków zgoła na tych samych zasadach co wobec polskich

<sup>39</sup> M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek polski po 1989 roku*, Biblioteka Think Tanku Feministycznego, 2011, publikacja dostępna on-line: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0108Bobako2011.pdf> (data dostępu: 3.08.2012).

robotników oraz niewolników. Wydaje mi się, że brak specyfikacji tych dyskursywnych praktyk i rozciągnięcie kategorii rasy również na białych mężczyzn i białe kobiety, bez niuansowania stopnia złożoności i intensywności dotyczących ich form opresji, stanowi słabą stronę tej analizy. Jak starała się pokazać między innymi Spivak, stopnie i formy opresji nakładają się, kumulują, skutecznie wykrzywając tak optykę opresjonowanych, jak badaczek i badaczy. Czy ukraiński „nielegalny” robotnik doświadcza analogicznej, czy takiej samej opresji (urasowienia) jak robotnik polski? Czego w takim razie doświadcza czarna migrantka? Takie pytania mogą i, jak sądzę, powinny pojawić się podczas tworzenia mających w gruncie rzeczy charakter porównawczy analiz „urasowienia”. Skądinąd Bobako powołuje się na dwoje autorów, którzy do analizy robotników i robotnic w Polsce wykorzystują krytykę kolonialną. Dlaczego ich analizy wydają się nie tylko celniejsze, ale również mniej kontrowersyjne niż projekt Bobako? Przede wszystkim dlatego, że umożliwiają stopniowanie opresji, które nie jest możliwe w przypadku kategorii „urasowienia”. Poza tym mają mocniejsze ostrze krytyczne – od początku wskazują zarazem na proces wyróżnienia i opresjonowania, inaczej niż w przypadku kategorii rasy, którą trzeba najpierw zdekonstruować, żeby w ogóle móc się nią posłużyć. Po trzecie, jak dowodzi choćby Henry Louis Gates Jr, „rasa stała się metaforą ostatecznej, nieredukowalnej różnicy między kulturami, grupami językowymi lub wyznawcami konkretnych systemów wierzeń, którzy najczęściej mają fundamentalnie odmienne interesy ekonomiczne”<sup>40</sup>. Redukowanie tej złożonej struktury językowej, kulturowej, politycznej i ekonomicznej wyłącznie do pola ekonomii wydaje się wykraczać poza rozpoznania postkolonialne, których autorzy zazwyczaj odwołują się do Gramsciego i Althussera, podkreślając fundamentalny charakter kultury w budowaniu opresji ekonomicznej. Ignorowanie poetyki rasistowskiej przemocy może, w moim przekonaniu, prowadzić do niebezpiecznego zubożenia krytyki rasizmu. Jak wielokrotnie podkreśla bell hooks, nie tylko stylistyka rasizmu, ale również poetyka przerażenia (*terror*) winna być odzwierciedlana w krytyce feministycznej.

Podobnie do znamienitej większości badaczek feministycznych w Polsce Bobako unika również w przytoczonym tekście problematykacji własnej pozycji jako badaczki. Jest to zabieg odwrotny wobec klasycznego już kanonu feminizmu postkolonialnego, w którym autorki sięgają do własnych doświadczeń nie tylko po to, by ilustrować omawiane kwestie, ale również by krytycznie analizować własne uwikłanie w kulturowe ograniczenia, szczególnie te kształtujące ich epistemologie, oraz w produkcję wiedzy, która – jak podkreślają autorki tak różne, jak Haraway, Spivak, Butler czy hooks – nie tylko nigdy nie jest neutralna, ale również posiada zadziwiającą władzę sytuowania siebie samej w pozycji neutralności. Znany w Polsce tekst *Wiedze usytuowane* Haraway dostarcza świetnych podstaw do takiej krytycznej rekonstrukcji własnej pozycji badaczki, podobnie jak *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia* Adrienne Rich, która zwraca też uwagę na to, jak wygłuszane są krytyczne

<sup>40</sup> H. Gates Jr, *Pismo, „rasa” i różnica*, w: *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. A. Preiss-Smith, Universitas, Kraków 2004, s. 283.



wątki historii ruchów społecznych, pisząc: „wyciszająca warstwa śniegu zaczęła pokrywać radykalną historię Stanów Zjednoczonych”<sup>41</sup>.

Feminizm postkolonialny w zasadzie zawsze dotyka doświadczenia granic, zazwyczaj także problematyzuje kwestię ich przekraczania. Przybiera formę osobistej narracji, nie lekceważąc zarazem konieczności budowania uogólnień. Choć jego autorki z zasady sprzeciwiają się budowaniu mocnego, politycznego podmiotu, są zarazem zainteresowane analizą politycznego sprawstwa, tak jednostkowego, jak zbiorowego. Nie wahają się używać określeń takich jak neoliberalizm czy rewolucja, zaś w swoich badaniach nad kulturą zajmują zdecydowane polityczne stanowisko. Kontestują, a czasem wręcz ośmieszają obietnice naukowej neutralności, starając się zarazem zachować maksymalną rzetelność. Inaczej niż badaczki interseksjonalności, stawiające na pierwszym planie styk różnych form opresji, teoretyczki postkolonialne skupiają się na relacji między opresorem i opresjonowaną, choć w relacji tej zazwyczaj dostrzegają kilka odmiennych warstw i poziomów. Jako takie przeważnie skupiają się na opresji Południa przez Północ, choć czasem sięgają również do zaproponowanej przez Saida krytycznej dekonstrukcji orientalizmu.

Pojawienie się teorii postkolonialnych w Polsce umożliwia powrót do dyskusji o tym, czym właściwie jest szereg fantazmatycznych wytworów, takich jak „Polska”, „Europa Środkowa” czy „Europa Wschodnia”. Pozwala mówić o zależnościach nie tylko w kontekście historyczno-ekonomicznym, ale również psychoanalitycznym i kulturoznawczym, co otwiera możliwość bardziej złożonej krytyki takich mechanizmów, jak dług czy zależności w formie uwzględniającej szereg czynników kulturowych i pozwalających zbliżyć się do sposobów uwewnętrzniania dyskursu podległości niewidocznych w prostej analizie zależności. Dyskurs postkolonialny również pozwala wzbogacić feminizm o narzędzia systemowej krytyki narzędzi reprodukcji opresji, które działają wielopoziomowo i stanowią formy przeżywanego w codziennym doświadczeniu dominacji, a nie po prostu neutralnych „elementów doświadczenia”. W pismach bell hooks, Gayatri Spivak, Glorii Anzaldú i innych autorek widzimy wyraźnie, jak dominacja ta wymaga uwypuklenia w teorii, która chciałaby być polityczną, jak analiza statystyk przekraczania granic czy dochodu *per capita* po prostu nie staje się sama z siebie narracją krytyczną, dlatego wymaga wskazania subiektywnie przeżywanego cierpienia, które w klasycznych, ale również wielu współczesnych teoriach okazuje się niesłyszalne. Zadane przez Spivak pytanie o mowę podporządkowanych innych jest w związku z tym pytaniem, które powinna sobie zadać każda narracja feministyczna. Czy głos jest w tej analizie wykluczany? Jakie mechanizmy generują te wykluczenia? Jaki mają charakter?

Formułując te pytania w kontekście polskim, dochodzimy oczywiście do ekonomii. Podsumowując te pod wieloma względami rozproszone rozważania, widzę jeden powtarzający się motyw – biedy, ale nie jako elementu statystyk o zasięgu ogólnokrajowym, tylko biedy jako subiektywnie przeżywanego doświadczenia, którego głos nie przedostaje się tak do

<sup>41</sup> A. Rich, *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*, przeł. W. Chańska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1 (3), s. 40. Zob. też D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, tekst dostępny online: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> (data dostępu: 30.10.2012).

publicznej debaty, jak projektów artystycznych tudzież feministycznej analizy. Jeśli udaje mu się natomiast jakimś cudem tam przeniknąć, może liczyć na lincz, jak dzieje się w moim przekonaniu w omawianych wyżej wypowiedziach Vargi, albo na wyciszenie, jak stało się w wystawie „Gender Check”, gdzie oczywiście o biedzie i nierównościach klasowych nie mogło być mowy, ponieważ bieda istniała – jak można wywnioskować z narracji towarzyszącej wystawie – wyłącznie w komunizmie i została nieodwracalnie przewyżczona przez „rewolucję 1989 roku”.

Współczesne próby przewyżczenia tej jednoznacznej narracji o końcu komunistycznego zniewolenia są szczęśliwie coraz częstsze, również w narracjach feministek, jak choćby omawianej przeze mnie Moniki Bobako. Wydaje mi się, że jeśli ten proces będzie kontynuowany, odejdziemy od wyłącznie zewnętrznych analiz nędzy czarnych w USA czy bezdomnych chłopek w Indiach i zajmiemy się naukowo również wykluczeniem biednych Polek, w tym jako elementem szerszej, właśnie postkolonialnej krytycznej analizy transformacji. Proces ten może zostać zastopowany skupieniem wyłącznie na „egzotycznych” (obcych i zewnętrznych) aspektach analizy postkolonialnej. Do wykonania takiej pracy potrzebujemy jeszcze jednego elementu, którego nie uda mi się tu już szczegółowo omówić, ale który chciałabym na zakończenie wskazać jako w moim przekonaniu konieczny fragment postkolonialnej metodologii – potrzebujemy mianowicie politycznej koncepcji przekładu, która – wychodząc poza wąskie rozumienie tłumaczenia jako czynności ograniczonej do pola języka – postrzegać ją będzie szerszej, jako element spotkania kultur, przeciętego szeregiem form i relacji władzy, w tym takich, które są zorientowane płciowo, seksualnie, ekonomicznie, etnicznie czy kolonialnie. Kwestie te podnosi w swoim ważnym eseju o przekładzie Gayatri Spivak<sup>42</sup>, w interesujący sposób omawiają je również autorki z nurtu *Chicana feminism*, w tym zwłaszcza Gloria Anzaldúa czy Norma Alarcón<sup>43</sup>. Mam wrażenie, że traktując przekład jako czynność neutralną, która tylko reprodukuje jeden tekst w drugim, wspieramy zarówno kolonialną logikę zdobywców, jak i zawarte w niej przekonanie o nieograniczonej dostępności każdego doświadczenia dla każdego poznającego. Jak dowodzi jednak Spivak, tak w swoim tekście o przekładzie, jak w analizowanym wcześniej eseju o podporządkowanych innych, nie jesteśmy przecież ani powszechnie dostępne i dostępni, ani przekład nie jest czynnością przezroczystą. Również w nim kryją się formy hierarchii i wykluczeń.

<sup>42</sup> G. Spivak, *Polityka przekładu*, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Haydel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

<sup>43</sup> N. Alarcón, *Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism*, „Cultural Critique” 1989, nr 13, s. 57–87, University of Minnesota Press, oraz G. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1999. Problematykę przekładu podejmuje również H. Bhabha w książce *Miejsca kultury*, *op. cit.* Pewne implikacje teorii przekładu dla feministycznej krytyki neoliberalizmu analizuję w dwóch innych artykułach: E. Majewska, *Antykolonialna rewolta czy neoliberalna rozkosz? Miłość w naszych czasach*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26/27, oraz E. Majewska, *La Mestiza from Ukraine? Border Crossing with Gloria Anzaldúa*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2011, nr 37/1 (Fall).

---

**Ewa Majewska****Postcolonialism in Poland – a feminist proposition**

In this article I try to introduce the feminist postcolonial theory in the analysis of several recent texts and projects which have been discussed in Poland and where the postcolonial, situated knowledge can be observed as one allowing the analysis of Polish peasantry, as an important element of the feminist art criticism or as a way of discussing Poland as semi-peripheric in its relation to “the West”. I discuss the debates over the music project R.U.T.A. and theater piece *In the name of Jakub S.*, I also argue, that the application of postcolonial theory could transform the exhibition *Gender Check* into a genuinely feminist project. Postcolonialism is discussed here as theory directly indebted in the legacy of Karl Marx, theorist which seems irreplaceable in the contemporary cultural studies. The arguments for the last thesis is supported with references to some already historical materialist and decolonial feminist theories.

---

**Key words:**

postcolonial feminist theory, marxist feminism, subaltern subjects