

Joanna Mizielińska

Idee pogubione w czasie – polityka LGBT vs teoria *queer* w Polsce i na Zachodzie

Mój tekst będzie dotyczyć kwestii (nie)możności przełożenia zachodnich idei związanych z teorią i praktyką *queer* na grunt polski i ma na celu poszerzenie dotychczasowych dyskusji na ten temat, które co jakiś czas wybuchają na łamach pism oraz w Internecie¹. W dyskusjach owych często pojawia się argument na rzecz odrzucenia teorii *queer* jako tej, która nie sprawdza się w warunkach polskich, gdyż nie wyrasta z naszych realiów, jej przyjęcie zaś wymagałoby najpierw pewnego „nadrobienia zaległości” w stosunku do zachodniej polityki LGBT, by móc adekwatnie opisywać polską rzeczywistość. Ujmowanie tego problemu w kategoriach postępu/zapóźnienia warto już w tym miejscu poddać głębszej krytyce. Rzeczywiście nie było u nas podobnego jak na Zachodzie przejścia od homofilnego ruchu lat 50. przez ruch gejowsko-lesbijski lat 70. do teorii *queer* w latach 90. Jednakże ów brak linearności w rozwoju ruchu LGBT w Polsce dla owych krytyków teorii *queer* oznacza jedynie, że musimy odtworzyć tę drogę². Niejako nadrobić zaległości w stosunku do Zachodu, znaleźć nasz polski Stonewall, zbudować politykę tożsamościową. Idąc tym tropem, teoria *queer* mogłaby się pojawić u nas za 20 lat. A jednak pojawiła się wcześniej i zmienia/zmieniała wiele w naszym myśleniu o płci i seksualności, w związku z tym odtwarzanie tej samej co na Zachodzie drogi nie jest możliwe, a co więcej – jest pozbawione sensu.

W Polsce od początku lat 90. mamy do czynienia z pojawieniem się wielu dyskursów symultanicznie i ich odmienną adaptacją. Ta „jednoczesna wielość” oznacza, że nie pojawiały się u nas one po kolei i stopniowo, ale niejako zaistniały naraz, wprowadzając z jednej strony chaos pojęciowy, a z drugiej zmieniając sposób, w jaki do tej pory mówiło się czy pisało o seksualności i płci. Do mniej więcej połowy lat 90. polski dyskurs na temat płci czy seksualności w zasadzie prawie nie istniał. Mniej więcej w tym czasie Jolanta Brach-Czaina w swym esej o progach polskiego feminizmu za jeden z głównych powodów niezadomowienia się feminizmu w polskim dyskursie naukowym i publicznym uznała fakt, że „w polskiej kulturze nierozpoznana i ukrywana jest wartość płci”³; ja dodałabym, że seksualności również. Jednakże w latach 90. zaczęło się to zmieniać, głównie w dyskursie naukowo-feministycznym, dzięki powstającym *gender studies*, pojawiającym się naukowcom wprowadzającym do owego dyskursu elementy z jednej strony rodem z poczciwych *women’s studies* czy *gay and lesbian studies*, ale też teorii *queer*. Przypomnijmy może, prze-

¹ A. Laszuk, *Dziewczynny wyjdźcie z szafy!*, Fundacja Lorga, Warszawa 2007; S. Nowak, *Pożegnanie z queer*, Interview by Mariusz Kurc, „Magazine”, <http://homiki.pl/modules.php?name=News&file=article&sid=4190> (data dostępu: 28.11.2012).

² *Ibidem*.

³ J. Brach-Czaina, *Progi polskiego feminizmu*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1995, nr 1–2, s. 342–357.

de wszystkim tym, dla których recepcja Judith Butler zaczęła się wraz z pojawieniem się pierwszego polskiego tłumaczenia wydanego przez Krytykę Polityczną⁴, że pierwsze tłumaczenie fragmentów *Gender Trouble* (nawet jeśli nie do końca udane) ukazało się w *Spotkaniach feministycznych 1994/1995*⁵ i było opatrzone znakomitą wprowadzeniem do teorii Butler autorstwa Bożeny Chołuj⁶.

W tekście tym chciałabym przyjrzeć się dokładniej temu, w jaki sposób teoria *queer* funkcjonuje w ramach polskiego ruchu LGBT i na uczelniach oraz postępującemu rozłamowi między tymi dwiema przestrzeniami, między innymi w świetle ostatnich oskarżeń o „przeakademizowanie” i snobizm teorii *queer* oraz jej nieefektywność polityczną etc. Z jednej zatem strony podejmę się analizy sposobów przyjęcia/recepcji teorii *queer* w polskim kontekście i tego, w jaki sposób – jeśli w ogóle – wpływa ona na politykę LGBT. Drugi problem, który omówię, to obecnie prowadzona polityka tożsamościowa LGBT z jednym z jej podstawowych postulatów postrzegania homoseksualizmu jako naturalnego i biologicznie uwarunkowanego z silnym, normatywnym żądaniem/dążeniem do *coming outu*. Rodzi to pytania: Czy jest to najlepsza strategia walki o równość i przeciwko homofobii? Jaka jest lub mogłaby być odpowiedź polskich teoretyków i teoretyczek *queer* na ten dylemat? Czy mają oni/one jakikolwiek wpływ na kształt tej debaty oraz obecne postulaty formułowane w ramach ruchu? Czy narzędzia/sposoby analizy, jakich dostarcza nam anglo-amerykańska teoria *queer*, sprawdzają się w polskim kontekście?

Za studium przypadku posłuży mi Kampania Przeciw Homofobii i jej obecne strategie polityczne. Uważam, że w wyborze sposobów działania KPH można zauważyć dziwną/*queer* mieszkankę idei i koncepcji reprezentujących różnorodne historyczne etapy zachodniego aktywizmu LGBT. Od agresywnych (a przynajmniej za takowe uznanych) quasi-*queer*owych kampanii, przez celebrowanie polityki tożsamościowej budowanej wokół kwestii odkrywania swojego prawdziwego „ja” (kampanie na rzecz *coming outu*), po asymilacyjne akcje (np. „Niech nas zobaczą”) działania KPH trudno jest jednoznacznie określić i zdefiniować.

Jednym z powodów owych trudności jest coś, co określiliśmy z Robertem Kulpą „czasowym przesunięciem/rozłączeniem/pęknięciem”⁷, w jakim KPH przyszło się tworzyć. Rok 1989 i lata 90. oznaczają początek aktywizmu LG(BT) w Polsce, ale nie na Zachodzie. Wraz z transformacją ustrojową zachodnie idee zostały przeniesione bezrefleksyjnie i automatycznie, bez prób zrozumienia specyfiki kulturowego i historycznego kontekstu (i ich lokalnego umiejscowienia). Nagle polscy homoseksualiści, którzy właśnie stawali się „gejami” i „lesbijkami”, zaczęli mieć dostęp do różnorodnych strategii i modeli LGBT i Q, które na Zachodzie rozwijały się stopniowo przez ostatnie 30–40 lat, i zaczęli się nimi posługiwać do swych własnych celów i niejednokrotnie bez zrozumienia idei za nimi stojących. Coś,

⁴ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London–New York 1990. Polskie wydanie: *Uwikłani w pleć*, tłum. K. Krasowska, Krytyka Polityczna, Warszawa 2009.

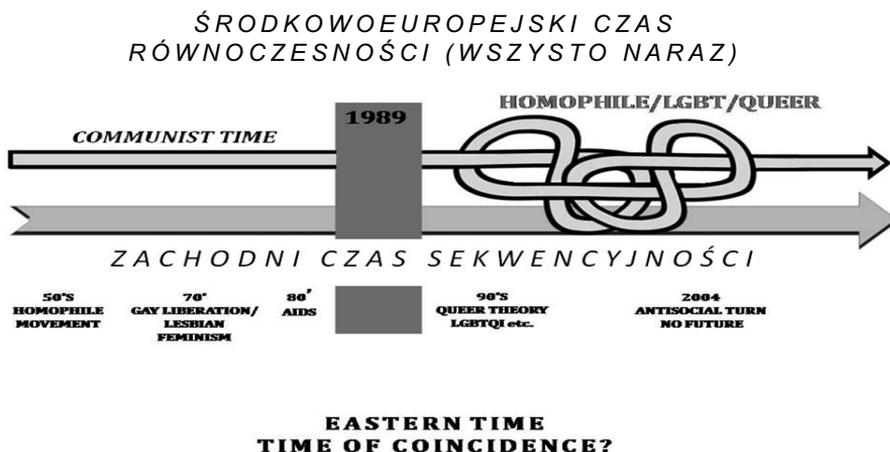
⁵ J. Butler, *Podmioty płci/płciowości/pragnienia*, w: *Spotkania feministyczne, Warszawa 1994/1995*, red. A. Barr Snitow, Res Publica Nowa, Warszawa 1995, s. 58–67.

⁶ B. Chołuj, *Tożsamość płci – natura czy kultura?*, w: *Spotkania feministyczne...*, s. 68–73.

⁷ R. Kulpa, J. Mizielińska (red.), *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*, Ashgate, Farnham 2011.

co rozwijało się na Zachodzie powoli, czego etapy można wyznaczyć, określić sekwencje pewnych działań i ich konsekwencji, u nas pojawiło się „wszystko naraz”, co szczególnie komplikuje prozachodnie myślenie w kategoriach „postępu” i „opóźnienia”, „nadrabiania zaległości”, „przechodzenia przez podobne etapy” etc. Owo „czasowe rozłączenie/przesunięcie/pęknięcie” można obrazowo (zatem siłą rzeczy w uproszczony sposób) przedstawić za pomocą następującego rysunku:

CZASOOBRAZ ZACHODNI I ŚRODKOWOEUROPEJSKI



Gdy w Europie Środkowej zaczyna się organizować ruch gejowsko-lesbijski, Zachód jest na etapie teorii i praktyki *queer*, zakorzenionej w długiej historii ruchu i wypracowanych modelach działania, formach zaangażowania w ruch, celach i strukturach. W odróżnieniu od nich komunistyczna przeszłość stworzyła odmienne społeczne struktury i modalności. Graficznie można to przestawić jako dwie odseparowane geopolityczno-temporalne modalności/czasowości/czasoobrazy, które funkcjonują niejako paralelnie, i gdy w 1989 roku jedna z nich się kończy, druga zaczyna być uniwersalna⁸. Zatem w 1989 roku skończył się czas komunistyczny i zaczął „zachodni”, który stał się teraz uniwersalnym miernikiem wydarzeń zarówno dla Zachodu, jak i Europy Środkowo-Wschodniej. Jednakże to, co jest „ciągłością” w zachodniej perspektywie, jest pokręconym, posuptylnym (patrz idea supła/węzła ósemkowego⁹) i (a)historycznym kulturowym fenomenem, narzuconym i oczekiwa-

⁸ *Ibidem*.

⁹ D. Fuss (red.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, New York 1991. Fuss w swym eseju w ten sposób definiuje węzeł/supł 8emkowy: „to trójwymiarowe pole geometryczne składające się z pierścieni i matryc, pętli i połączeń, jest nacechowane seksualnie. Urok tej prostej topologii prawdopodobnie tkwi w jej wieloznaczności, ponieważ przywołuje ona topografię analną, waginalną i jednocześnie kształt penisa i jąder. Supł ten wiąże wiele otworów, obszarów rozkoszy i ekonomiki libidynalnej. W prostocie jego otwar-

nym, z którego próbujemy wydobyć sensy. Nie interesuje mnie (już nie?) powielanie zachodniego dyskursu na temat Europy Środkowo-Wschodniej, która przedstawiana jest jako ta, która próbuje nadrobić zaległości w stosunku do swego zachodniego pierwowzoru (linearna narracja na temat postępu), widocznego bardzo często w publikacjach dotyczących seksualności – zarówno zachodnich, jak i polskich¹⁰. Chciałabym się przyjrzeć o wiele bardziej ukrytym i problematycznym procesom kształtowania geotemporalnej rzeczywistości w ramach polskiego ruchu LGBT.

Koncepcja czasowego rozłączenia i asynchronii (supłów czasu) nie dotyczy jedynie kwestii rzekomych zapóźnień i nadrabiania zaległości przez ruch LGBT, ale też wiąże się z kwestią tworzenia tożsamości przez ruch (pęknięcia tożsamości bądź też tożsamości hybrydalnej). Linearny/prosty czas oznacza linearny sposób tworzenia narracji na temat ruchu (przeście od... do...), co w konsekwencji tworzy spójną narrację tożsamościową, w której konstrukcja (ruch lat 70.) poprzedza dekonstrukcję (*queer*). W Polsce nie ma takowej ciągłości i dekonstrukcja współistnieje z konstrukcją. Ten sam moment znaczy wszystko.

Zygmunt Bauman w swojej analizie tożsamości odwołuje się do słynnego rozróżnienia Paula Ricoeura, według którego tożsamość składa się z dwu elementów: pierwszy („ipse”) to odróżnianie się (sposób, w jaki różnimy się od innych, jak wyjątkowymi jednostkami jesteśmy); drugi („idem”) to poczucie ciągłości siebie w czasie, poczucie bycia tą samą osobą wraz z upływem czasu¹¹. Jeśli zastosujemy to rozróżnienie do polskiego ruchu LGBT,

tych i zamkniętych kształtów widać zawilości obecne w procesie powstawania tożsamości seksualnych. Supeł ósemkowy ma również stanowić wariant słynnego Lacanowskiego węzła Boromeusza, który jak inne jego ulubione symbole matematyczne (butelka Kleina, pasek Möbiusa) pokazuje, że nieświadomość nie posiada strony wewnętrznej ani zewnętrznej. Podobnie jak w przypadku węzła Boromeusza, gdy odwrócimy supeł ósemkowy na drugą stronę, przypomina on swoje lustrzane odbicie, czyli jest tym, co matematycy nazywają węzłem »odwracalnym«. Może więc w kontekście tej książki posłużyć za znak inwersji (seksualnej). Ten odwracalny, trójwymiarowy węzeł ósemkowy może potencjalnie stać się uzupełnieniem lepiej ugruntowanego historycznie i rozpoznawalnego symbolu społeczności gejowskich i lesbijskich: różowego trójkąta o ostrych kątach, prostych krawędziach i jednokolorowym, dwuwymiarowym wnętrzu. Przedstawiam ten symbol jako rodzaj skrótowego zapisu zagmatwanych problemów, które stara się rozwikłać i spleść na nowo niniejsza książka: powiązań między tożsamością i pożądaniem, różnicą płciową i różnicami seksualnymi, heteroseksualnością i homoseksualnością, i wreszcie tym, co wewnątrz, i tym, co na zewnątrz. Węzeł Boromeusza składa się z trzech połączonych pętli, które rozpadają się, gdy przerwiemy którekolwiek z połączeń. Lacan wykorzystuje ten symbol matematyczny, omawiając zarówno złożoną strukturę symptomu, jak i powiązane ze sobą fizyczne sfery: Symboliczną, Imaginacji i Rzeczywistości”.

¹⁰ Tu przypomnijmy może, że „czas jest najskuteczniejszym narzędziem kolonizacji” (B. Adam, *Czas*, Sic!, Warszawa 2010, s. 159). Przywołana tu Adam dostrzega dwa oblicza czasu kolonizacji, jak pisze, „pierwszym jest globalne narzucenie pewnego rodzaju czasu, czyli kolonizacja za pomocą czasu, a drugim społeczna ingerencja w czas – przeszłość i przyszłość, noc i pory roku, czyli kolonizacja czasu. Kolonizacja za pomocą czasu odnosi się do przeniesienia zegara i skodyfikowania czasu jako niekwestionowanej i niekwestionowalnej normy, natomiast kolonizacja czasu do naukowego, technologicznego i gospodarczego sięgania w czas – w większości przypadków do odległych innych, którzy nie mogą się w tej kwestii wypowiedzieć” (*ibidem*, s. 160). Adam również posługuje się koncepcją czasobrazu, którą stosuje, gdyż jej (i moim) zdaniem czasu nie można oddzielić od kontekstu, przestrzeni i materii.

¹¹ Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007; P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, A. Usowicz, Wyd. Naukowe Papięskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.

to możemy stwierdzić, iż ma on trudności ze swoim „idem”, ciągłością i poczuciem spójności w czasie. Zatem jego narracja na temat tożsamości nie może być spójna. Naznaczony brakiem od samego początku polski ruch LGBT próbuje budować swoją tożsamość przez przyjmowanie części różnych dyskursów jednocześnie, wciąż też niejako zaczynając od początku¹². Wierna współczesnym nakazom tworzenia tożsamości aktywność ruchu staje się polem bitwy pomiędzy wybranymi, często przypadkowo, strategiami.

To współistnienie/przecinanie się różnych elementów, przynależnych często do różnych zachodnich etapów budowania ruchu, staje się problematyczne nie tylko dla osób z regionu, które próbują nadgonić Zachód, ale też dla zachodnich badaczy, którzy postrzegają Europę Środkowo-Wschodnią jako nienadążającą albo spowalniającą postęp oraz skrajnie homofobiczną, szczególnie w polityce seksualności (podział na tolerancyjny Zachód i homofobiczny Wschód). Chciałabym w tym miejscu zanalizować pewne konsekwencje owego „czasowego rozłączenia/pęknięcia” i asynchronii, które moim zdaniem dotyczą następujących poziomów: 1) procesu nazywania i budowania tożsamości; 2) kwestii faz/etapów, na jakich się znajduje polski ruch LGBT, oraz 3) produkcji wiedzy na temat seksualności¹³.

1. Kwestia tożsamości i (samo)określenia

W zachodnich narracjach na temat ruchu LGBT mamy do czynienia z określoną sekwencją zdarzeń od esencjalistycznych modeli – ruch homofilny lat 50. i 60. poprzez ruch lat 70. (oparty na quasi-etnicznym modelu tożsamości) aż do antytożsamościowych ujęć *queer* lat 90. Widzimy tego typu sposób budowania narracji w niemalże każdej książce poświęconej studiom gejowsko-lesbijskim, a nawet *queer*¹⁴. Co jednak się stanie, gdy tę narrację przeniesiemy na grunt polski, gdzie wszystko pojawiło się niemalże w tym samym czasie/symultanicznie? W latach 90. mamy w Polsce do czynienia z eksplozją dyskursów, które rozwinęły się na Zachodzie i były „trawione” stopniowo. Zamiast więc stopniowej absorpcji kategorii, określeń, idei mamy do czynienia z ich erupcją naraz. Zamiast „czasu sekwencyjnego” mamy „czas zbieżny/równoczesny” (*time of coincidence*¹⁵).

¹² Brak jest nawiązywania do dokonań poprzedników/poprzedniczek, budowania modelu na tym, co było; prób wydobywania tego, co było, które dopiero od niedawna się pojawiły (patrz inicjatywa Agnieszki Weseli www.inneistorie.pl czy Wojciecha Szota [audioqueerstory](http://audioqueerstory.com), co ciekawe, pojawiły się one mniej więcej w podobnym czasie). Czy oznacza to, że w polskim ruchu zmienia się myślenie na temat wagi lokalnych narracji i odzyskiwania tych zmarginalizowanych i zapomnianych w euforii transformacji? I co to może oznaczać dla tworzenia tożsamości ruchu oraz strategii jego działania?

¹³ Zainteresowanych omówieniem trzeciego elementu odsyłam do swojego tekstu *Travelling Ideas, Travelling Times. On the Temporalities of LGBT and Queer Politics in Poland and in the 'West'*, w: *De-Centring Western Sexualities...*, gdzie go dokładnie omawiam. Tu przyjrzyć się bliżej dwu pierwszym.

¹⁴ Zob. np.: A. Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, New York University Press, New York 1996; M. Blasius, S. Phelan (red.), *We Are Everywhere: A Historical Sourcebook of Gay and Lesbian Politics*, Routledge, New York 1997; Center for Lesbian and Gay Studies, CUNY, *Queer Ideas: The David R. Kessler Lectures in Lesbian and Gay Studies*, The Feminist Press at the City University of New York, New York 2003.

¹⁵ Określenie „time of coincidence” zapożyczam od Toma Boellstorffa, który w swoim tekście *When Marriage Falls. Queer Coincidences in Straight Time* („GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies” 2007, nr 13 [2],

Przykładem może być kwestia nazewnictwa. W przeciwieństwie do ruchu zachodniego, w którym grupy biseksualistów (B) i osób transpłciowych (T) długo walczyły o włączenie w ramy ruchu, polski ruch przyjął określenie LGBT niemalże od początku (z zewnątrz?) jako właściwy sposób samookreślenia, mimo że owe grupy jeszcze nawet się nie pojawiły i tego nie żądały. Oczywiście jest to włączenie bardziej „na papierze” niż w rzeczywistości, wyprzedzające niejako samą rzeczywistość i żądania uwzględnienia i włączenia ze strony samych zainteresowanych. Owa „przedwczesność włączenia” to efekt odmiennej czasowości Zachodu i Europy Środkowo-Wschodniej. Aktywiści z Polski zaadaptowali określenia zachodnie, mimo że nie odzwierciedlały one ich rzeczywistości i były/są krytykowane obecnie jako „puste”¹⁶.

Spójrzmy, jak to wygląda i co oznacza umieszczenie liter B i T w oficjalnej nazwie organizacji na przykładzie działalności KPH. Przede wszystkim, co uderza, to znacząca rozbieżność w opisie organizacji na stronie polskiej i angielskiej. Głównie dotyczy to kwestii tego, kogo KPH reprezentuje i do kogo się odwołuje. W wersji angielskiej są to osoby LGBT, w wersji polskiej „LGBT” są zastąpione określeniami „geje”, „lesbijki”, czasem pojawia się słowo „bi”. Gdy wchodzimy w różne zakładki, również te po angielsku, mamy jednak informację jedynie o gejach i lesbijkach. Na przykład link „my rights” (przekierowuje na polską stronę www.mojeprawa.info), który ma informować o prawach osób LGBT w Polsce, zawiera informacje jedynie o gejach i lesbijkach, osoby bi i trans, choć przywołane w nazwie, nie istnieją, zaś ich specyficzne problemy nie są uwzględniane.

To pęknięcie pomiędzy nazwą a brakiem prawdziwego włączenia problemów/kwestii bi i trans w cele i misję KPH rodzi oczywiście pytanie o fałszywą reprezentację. Kwestia ta jest szczególnie widoczna, gdy porównuje się treści strony po polsku i po angielsku, gdyż ta ostatnia, nastawiona na zachodniego czytelnika, jest bardziej przyjazna kwestii bi i trans. Można to zinterpretować jako próbę „nadażania za Zachodem” podyktowaną także względami finansowymi, ale też jako sposób na otwarcie niejako na wyrost i uprzednio (ucząc się i wyciągając wnioski z zachodnich błędów), nawet jeśli ma to tylko miejsce w nazewnictwie (akronimie). Tu warto przypomnieć, że do niedawna nie było ruchu osób transpłciowych w Polsce, co zmieniło powstanie Trans-Fuzji w 2007 (2008 jako grupa formalna). Ta jednak nie określa się jako grupa LGBT, choć rozpoczęła wspólne inicjatywy z KPH (np. festiwal tęczyowych rodzin). Również „Replika” (do niedawna pismo wydawane przez KPH, obecnie niezależne) stara się włączyć kwestie transpłciowe. Co ciekawe, kwestia biseksualizmu pozostaje wciąż niewidoczna i niedoreprezentowana. Numer „Repliki” (nr 5), który miał być rzekomo poświęcony biseksualizmowi, rozczarowuje, prezentując tylko jeden artykuł na ten temat. Można więc wywnioskować, że dla polskiego ruchu biseksualizm jest wciąż „pustym znakiem/znakiem bez desygnatu”, i zastanowić się nad przyczyną tego stanu rzeczy. Wydaje się to zwłaszcza pilne w kontekście raportu prof.

s. 227–248) przeciwstawia *queerowy* czas nieliniowy modalności heteroseksualnej (*straight*), która bezustannie próbuje czas prostować, porządkować, sprowadzać do określonych sekwencji wydarzeń.

¹⁶ Zob. Aleksandra Sowa i jej krytyka nadużywania B, za którym nie idzie żadne działanie; *eadem*, *O Bi między innymi. Strategia LGBT oraz społeczność gejów i lesbijek wobec zjawiska biseksualizmu*, „Furia” 2009, nr 1.

I. Krzemińskiego¹⁷, który uwidocznił między innymi olbrzymią niechęć, brak zaufania, nawet awersję polskich gejów i lesbijek w stosunku do osób biseksualnych. To zaś oznacza potrzebę edukacji i treningów nie tylko nakierowanych na zewnątrz, walkę nie tylko z homofobią, ale i bifobią we własnych szeregach. Ten sam raport potwierdza moje przekonanie, że nie można mierzyć polskiego ruchu LGBT tą samą miarą (czasową skalą) co zachodniego. W przeciwieństwie do niego konflikt pomiędzy lesbijkami i gejami wydaje się znacznie słabszy. Nie występuje też rozłam gejowsko-heteroseksualny pomiędzy ruchami LGBT i feministycznym. Raczej można je uznać za partnerów w często wspólnej walce z seksizmem i homofobią. Dobrym przykładem owego połączenia interesów jest fakt włączenia wiedzy na temat stereotypów płci i seksizmu w ramy kursów *queer studies* organizowanych przez KPH.

2. Kwestia stadium/fazy rozwoju, czyli na którym etapie jesteśmy?

W zachodnim kontekście historia teorii i polityki *queer* sięga okresu lat 80. i związana jest z działaniami takich grup jak ACT-UP (na bazie której wyłoniło się potem Queer Nation), powstałej na fali protestu przeciwko nieudolnej polityce oficjalnych władz wobec chorych na AIDS oraz w opozycji do działań związanych z ruchem wyzwolenia gejów i lesbijek zainicjowanych przez wydarzenia Stonewall, która właśnie wtedy poniosła fiasko¹⁸. Początek teorii *queer* jest zatem głęboko zakorzeniony w quasi-etnicznym modelu polityki w ramach gejowskiego ruchu wolnościowego w Stanach Zjednoczonych, który – na przykład w Polsce i kilku innych krajach europejskich – nie ma swojego ekwiwalentu. Jednocześnie to właśnie ów model stanowi często uniwersalny wzorzec, jak ruch LGBT powinien się rozwijać, w jakim kierunku zdążać, co rodzi przekonanie, zarówno ze strony zachodnich, jak i polskich aktywistów czy teoretyków, że ruch ten będzie przechodził przez podobne, jeśli nie takie same stadia rozwoju. Stąd oczekiwania na polskie „Stonewall”¹⁹ lub przypisywanie paru wydarzeniom w Polsce roli jego ekwiwalentu, jakby ich wagę można jedynie zmierzyć przy użyciu tego miernika.

To wszystko oczywiście rodzi kilka pytań istotnych dla teoretyków *queer* nie tylko z Europy Środkowo-Wschodniej. Czy model ten w wystarczającym stopniu bierze pod uwagę oddzielne historie ruchów LGBT i badań nad seksualnością w innych krajach? Czy powinniśmy za nim podążyć i przejść przez „konieczny etap” tworzenia podobnego typu tożsamości grupowej po to, by później się mu przeciwstawić i go zdekonstruować, czy też przyjąć naszą nieprzewidywalną logikę zdarzeń, gdzie to, co było po, zdarza się przed lub jednocześnie z tym, co tam było przed? Jeśli *queer* odnosi się (odrzuca) do tożsamościowego modelu polityki ukształtowanego po Stonewall, co zostaje z *queer* w naszym kontekście, gdzie

¹⁷ I. Krzemiński (red.), *Naznaczeni: mniejszości seksualne w Polsce. Raport 2008*, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2009.

¹⁸ T. Basiuk, *Queerowanie po polsku*, „Furia Pierwsza” 2000, nr 7 (1).

¹⁹ Lambda tak określiła jeden ze swoich małych grantów. Parada równości w 2009 roku pod hasłem „40 lat równości, 20 lat wolności”.

Stonewall nigdy nie miało miejsca (albo ma miejsce jednocześnie z innymi wydarzeniami – jak kto woli), gdzie samo słowo *queer* nie znaczy lub stanowi często pustą figurę retoryczną wypełnioną często treścią z gruntu obcą oryginałowi, o czym napiszę dalej? Czy jest zatem możliwe uprawianie/przyjęcie teorii i polityki *queer* bez owego historycznego bagażu? Bez przejścia tych etapów pośrednich? Czy jest możliwe stworzenie nietożsamościowej polityki (zachodni model *queer*) bez wcześniejszego etapu polityki tożsamościowej?

Wydaje się, że te pytania pozostaną w części bez odpowiedzi, zwłaszcza że wiemy, jak często robimy i jedno, i drugie jednocześnie, tu jednak chciałabym umieścić je w kontekście działań KPH i skupić się na „kulturowym przekładzie” *queer* na gruncie jej aktywności. Już wcześniej podkreślałam, że trudno owe działania skatalogować, na przykład to, co z perspektywy zachodniej wydaje się czysto asymilacyjnym działaniem (akcja „Niech nas zobaczą”), przynosi zgoła nieasymilacyjne efekty i może być uznane za quasi-queer interwencję w przestrzeń publiczną. W tym miejscu chciałabym przyjrzeć się ich dwu projektom – studiom *queer* i akcji „Wyjdź z szafy” (wspieranymi przez grupę młodzieżową KPH na stronie www.homoseksualizm.org.pl oraz „Replikę”).

Projekt „Wyjdź z szafy” wydaje się częścią szerszej zakrojonej kampanii edukacyjnej, w jakimś sensie kontynuuje tę rozpoczętą przez „Jestem gejem, jestem lesbijką” z 2003 roku. W większości jest/był prezentowany na stronie homoseksualizm.org.pl oraz w serii wywiadów „comingoutowych” w „Replce”. Na stronie grupy młodzieżowej KPH można było przeczytać, że jednym z jego celów było zachęcenie do ujawniania się i ułatwienie tego procesu. Grupa zorganizowała „Dzień coming outu” z happeningiem w Warszawie 11 października 2009 roku oraz stronę www.comingout.blox.pl, na której zachęcano do umieszczania nagrań „celebrujących ujawnianie się” (Szot, „Gazeta Wyborcza” 10/11/10/2009). Wydarzenie to wspierały inne organizacje LGBT (m.in. Lambda), które również uznają *coming out* za najważniejsze wydarzenie w życiu każdego geja czy lesbijki. Można tu przypomnieć akcję „Odkrywamy się” z 2008 roku zorganizowaną przez Ygę Kostrzewę, Krzysztofa Tomasika, Krystiana Legierskiego i Mariusza Kurca. Wtedy też powstała strona www.odkrywamysie.pl, całą zaś akcję, podobnie jak tę w 2009 roku, wspierała „Gazeta Wyborcza”, publikując listy i wywiady z ujawnionymi osobami²⁰. Na marginesie należy zauważyć, że nawet w tak krótkim czasie dzielącym obydwie wydarzenia nie powstała żadna narracja ją łącząca, co ponownie pokazuje brak owej „ciągłości”, o której pisałam wcześniej²¹.

²⁰ To, co uderza w tych wypowiedziach, to specyficzna narracja, coś w rodzaju stworzenia modelowej historii, w której zauważalna staje się powtarzalność pewnych elementów i brak/wykluczenie innych. Pamiętam list, w którym autor zauważał, że tylko pewnego rodzaju historie, w których nacisk kładzie się na trudności całego procesu, są prezentowane w ramach całego cyklu (i uważane za reprezentatywne), podczas gdy historie takie jak jego własna (brak potrzeby *coming outu*, gdyż żył otwarcie przez całe swoje życie) nie są uwzględniane. Podobnie w akcji z 2009 roku znowu uwidoczniła się specyficzna narracja.

²¹ Innym przykładem, który przywołuje Robert Kulpa, jest sposób, w jaki Tomasz Bączkowski mówił o organizowanych przez siebie paradach, prezentując tę z 2005 roku jako pierwszą i „zapominając” o poprzednich organizowanych przez Szymona Niemca (R. Kulpa, J. Mizielińska [red.], *De-Centring Western Sexualities...*

Strona homoseksualizm.org.pl była sama w sobie interesującym przykładem „mieszani-ny” wykluczająco-włączających tendencji. Zawierała na przykład bardzo esencjalistyczne idee na temat tego, co oznacza bycie lesbijką (np. teksty *Dlaczego warto być lesbijką* czy *10 rzeczy, które każda lesbijka powinna przestać robić*) obok tekstów na temat interseksualizmu czy transseksualizmu. Również od października 2009 roku grupa współpracuje i współorganizuje różne wydarzenia z Trans-Fuzją. Zwraca też uwagę sposób traktowania *queer* bardziej jako kategorii określającej wydarzenia rozrywkowe niż narzędzia badawczego służącego podważaniu publicznej heteronormatywności.

Coming out jako strategia promowana szczególnie przez KPH jest także widoczna w każdym bez mała numerze „Repliki” (wywiady ze znanymi gejami i lesbijkami). W obydwu przypadkach mamy do czynienia z zakładaną bardzo esencjalistycznie pojmowaną i naturalizowaną tożsamością seksualną, wokół której jest konstruowana tożsamość grupowa. By wzmocnić tę konstrukcję, konieczne staje się rozbudowanie genealogii lesbijsko-gejowskiej, stąd na przykład cykl publikacji typu *Geje i lesbijki sprzed lat* autorstwa Krzysztofa Tomasika, gdzie poczet otwiera Bolesław II Śmiały²². Tomasik jest też autorem *Homobiografii*²³ (książki, której część była prezentowana w „Replike”), w których „outuje” polskich pisarzy, w jego opinii ukrytych homoseksualistów. Czasem jego brak wrażliwości jest zdumiewający, zwłaszcza że autor świetnie zdaje sobie sprawę z dwuznaczności i stosunkowo krótkiego żywota samej kategorii „homoseksualista” oraz faktu, że nie każdy autor mógł bądź musiał stosować ją wobec siebie. Warto podkreślić też bardzo nieżyczliwe potraktowanie autorów (wręcz szydercze), którzy tak jak Iwaszkiewicz czy Gombrowicz mieli zarówno partnerów, jak i partnerki/żony. Według autora mieli je jedynie po to, by ukryć własny homoseksualizm, żadne inne wyjaśnienie się nie pojawia. Również kategoria biseksualizmu znika z pola widzenia.

W ten sposób KPH (ale też inne organizacje) podtrzymuje i wzmacnia esencjalistyczną wizję tożsamości, która naturalizowana i postrzegana jako jądro osobowości jednostki staje się nośnikiem „ukrytej prawdy” o człowieku²⁴. Sama KPH staje się czymś w rodzaju strażnika bardzo rygorystycznie pojmowanej definicji „homoseksualizmu” budowanej w opozycji do heteroseksualizmu. Tym samym zupełnie ignoruje strategie, które ową dychotomię podważają, zaproponowane przez teoretyków *queer*. Dobrymi przykładami są wspomniane już wywiady. Ci, którzy „odmówili” wywiadów *comingoutowych*, zostali ukarani i oskarżeni o „bycie w ukryciu”. Karą było opublikowanie tekstu autorstwa M. Kurca *Nie powiem, że jestem gejem* z podtytułem *Z zasady nie udzielam wywiadów pismom gejowskim* („Replika” 7/2007). Wydaje się to dziwne, jeśli weźmie się pod uwagę, że jednym z ukaranych w ten sposób był Jacek Dehnel, który jest pisarzem mówiącym w sposób otwarty o swoim partnerze w różnego rodzaju tekstach, publikowanych w pismach o znacznie większym nakładzie. Jego sposób ujmowania własnej seksualności (jako jednej z wielu innych istotnych

²² K. Tomasik, *Geje i lesbijski sprzed lat*, „Replika” 2006, nr 5, s. 20–21.

²³ K. Tomasik, *Homobiografie. Pisarki i pisarze polscy XIX i XX wieku*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

²⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Basiuk, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

części siebie) zbyt mocno widocznie odbiegał od wizji „Repliki”. Co gorsza, okazało się, że powiedzenie o własnej seksualności w inny sposób, w innych mediach, to jakby niepowiedzenie w ogóle. Co rodzi pytanie: ile razy trzeba się ujawniać (patrz akcje 2008 i 2009) i czy rzeczywiście nigdy dość? I obawę, że jedyny właściwy sposób został bardzo ściśle określony/zdefiniowany przez KPH czy „Replikę” i może odbywać się wyłącznie na jej łamach²⁵.

Konstruowane w ten sposób *coming out* i tożsamość homoseksualną można rozpatrywać jako egzemplifikację figury/pary opozycji wewnętrzny/zewnętrzny z przywołanego już i klasycznego eseju Diane Fuss. Zamiast problematyzacji pojęć homo/hetero jako produktów tego samego systemu wiedzy/władzy²⁶ i rozpoznanie ich wzajemnej zależności KPH (i większość organizacji w Polsce) koncentruje swoje działania na budowaniu/rozwijaniu esencjalnej spójnej i „pozytywnej” tożsamości, zaś czyniąc to, wzmacnia samą dychotomię homo/hetero oraz uprzywilejowaną pozycję heteroseksualizmu²⁷. To oczywiście ma swoje koszty w postaci ignorowania/wykluczenia tych, którzy przekraczają ową dychotomię, czyniąc problematycznym oddzielające je granice. Nie jest zatem w tym kontekście zaskakujące, że kwestia biseksualizmu jest pomijana, skoro tak mocno zamazuje sztywno zarysowane granice i jasno zdefiniowane pojęcia homo/hetero. W pierwszym numerze reaktywowanej „Furii” Aleksandra Sowa porusza temat wykluczenia i uprzedzeń w stosunku do osób biseksualnych wśród gejów i lesbijek. Uważa nawet, że poziom niechęci w stosunku do nich jest tu wyższy niż wśród osób heteroseksualnych. Nawołuje też do rozpoznania bifobii i włączenia problematyki/kwestii biseksualnej do działań organizacji, które usurpują sobie ich reprezentację, i umieszcza je właśnie w kontekście tworzenia sztucznej unifikującej wersji bycia osobą nieheteroseksualną podtrzymywanej przez organizacje LGBT. Zatem projekt włączenia biseksualności postrzega, moim zdaniem słusznie, jako sposób na obalenie owej utopijnej i w rzeczywistości nieistniejącej (lub istniejącej na zasadzie wykluczeń) jedności tożsamości grupowej:

Strach przed tym, że wprowadzenie perspektywy B do działalności organizacji LGBT i dyskusji o prawach mniejszości seksualnych wprowadzi PR-owy i strategiczny chaos, jest nieuzasadniony. Wszak nie można bez końca utrzymywać pozornej jednolitości poglądów, stylów życia i... wyglądom osób nieheteroseksualnych. W końcu trzeba będzie przyznać – tak, po pierwsze: nie wszyscy wyglądamy jak z akcji „Niech nas zobaczą”, po drugie: nie wszyscy żyjemy w monogamicznych związkach, po trzecie: niektórzy z nas zawarli heteroseksualny związek małżeński jako świadomi homoseksualiści, po czwarte: bywamy wojującymi lewakami, itd. I raczej w tym kontekście oczekiwałabym rozpoczęcia dyskusji o biseksualności. Wychodząc od założenia o różnorodności, niejednoznaczności i nie-dwubiegunowości tego, co składa się na orientację seksualną i jej znaczenie. Bo jedynie, kiedy zaczniemy rozumieć, że nie ma jednego, słusznego projektu homo- czy heteroseksualności, zrozumiemy perspektywę B, której nie da się omówić bez przyjęcia na wstępie, że biseksualizm to nie trzecia orientacja seksualna, ale trzecia, czwarta, piąta i następna... Nie chodzi o to, żeby skrzętnie przygotować projekt włączenia

²⁵ Stąd powielanie wywiadów z osobami, które ujawniły się w inny sposób (J. Poniedziałek, M. Głowiński etc.) i specyficzna ich konstrukcja.

²⁶ M. Foucault, *op. cit.*

²⁷ D. Fuss (red.), *op. cit.*; M. Foucault, *op. cit.*; S. Phelan, *Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.

biseksualizmu do perspektywy działań ruchu LGBTQ, ale żeby wreszcie uznać problemy B za różne od problemów L&G, a bifobię za problem, który nie jest tożsamy z homofobią²⁸.

Jednocześnie prowadząc działalność nastawioną na budowanie bardzo określonej tożsamości grupowej, KPH organizuje kursy *queer studies*, co rodzi pytanie o to, jaki jest jej stosunek do teorii i praktyki *queer*. Gdy przyjrzymy się programom kursu nazwanego *queer studies*, zobaczymy, że część składa się z tematów związanych na Zachodzie raczej ze studiami gejowsko-lesbijskimi, na przykład kurs prof. I. Krzemińskiego na temat społecznej historii homoseksualności, ale wiele z nich rzeczywiście jest poświęconych rozległej problematyce związanej z *queer theory*, co z pewnością jest zasługą opieki merytorycznej dr. hab. Jacka Kochanowskiego czy obecnie dr. Tomasza Basiuka. Po niektórych kursach trudno z opisu zorientować się, czy rzeczywiście, jak obiecują, będą się odnosić do problematyki LGBT, czy podobnie jak praktyka działań organizacji zajmujących się osobami LGBT jest to nadużycie. Ważna z całą pewnością jest obecność osób związanych od samego początku z teorią *queer* w Polsce. Podobnie rzecz się ma z wydanym niedawno podręcznikiem do tego kursu.

Mając więc na uwadze fakt rozpoznania wagi teorii *queer* w ramach edukacyjnej aktywności KPH, zadziwiający jest brak próby podjęcia działań tego typu w codziennej praktyce oraz prezentowany między innymi na łamach „Repliki” brak zrozumienia samej idei, a nawet gorzej – rażące jej niezrozumienie²⁹. Artykuł dotyczący teorii *queer* ukazał się w 17. numerze „Repliki” z 2009 roku i jest pomyślany w ten sposób, że z jednej strony prezentuje opinie polskich teoretyków *queer* (Basiuk, Kochanowski), bardzo dobrze tłumaczących owo podejście, z drugiej zaś jest podsumowaniem lęków i wątpliwości anonimowych (?) osób, prawdopodobnie współpracowników pisma i/lub czytelników. Niektórzy z nich twierdzą, że (teoria) *queer* pozwala ludziom na pozostanie w szafie, na ukrywanie swojej orientacji seksualnej. Stawiane jest to w opozycji do polityki *coming outu*, którą pismo to silnie promuje. Jak stwierdziła jedna z owych anonimowych osób: „Czy odpowiedź na pytanie o seksualną orientację w rodzaju »ja nie lubię się określać« to odpowiedź *queerowa* czy głos z szafy? Jak je odróżnić? Czy za tą niechęcią do określenia się stoi rzeczywista niemożność jednoznacznej autodefinicji seksualnej, czy strach przed homofobią i niepokodzenie się z własnym homo- czy biseksualizmem? To jest mój problem z teorią *queer*: w praktyce może ona służyć jako zasłona dymna do zinternalizowanej homofobii. Szczególnie wśród polskich gejów i lesbijek, którzy nie mają za sobą – jak ich amerykańscy »bracia i siostry« – 40 lat emancypacji i Parad Równości, tylko co najwyżej 20” („Replika” nr 17/2009, s. 11). Powyższy cytat ukazuje ogromną przepaść pomiędzy wiedzą (i jej prezentacją), czym teoria *queer* jest, a tym, jak jest odbierana. Co w praktyce prowadzi do tego, że mamy do czynienia z brakiem poważniejszych inicjatyw jej przełożenia na konkretne działania polityczne? Szczególnie problematyczne jest dla mnie to, jak w powyższym przykładzie teoria

²⁸ A. Sowa, *op. cit.*, s. 61.

²⁹ Co też należy czytać w kontekście ostatnich ataków na teorie *queer* w środowisku, w którym formułowane są zarzuty związane z jej rzekomą apolitycznością i próba jej dyskredytacji (A. Laszuk, *Nowoczesny closet, czyli queer po polsku*, „Furia” 2009, nr 1; S. Nowak, *op. cit.*).

queer, która podaje w wątpliwość dychotomię homo/hetero i walczy z homofobią (tj. posiada mocne postulaty polityczne i przeciwstawia się wszelkim rodzajom dyskryminacji ze względu na płeć i orientację seksualną), została zrównana z pozycją „pozostania w szafie”. Jednocześnie w „Replike” bardzo często używa się słowa *queer* jako synonimu na określenie gejów i lesbijek.

Mocne oskarżenie teorii *queer* o bycie czymś w rodzaju nowoczesnej szafy i kwintesencją snobizmu sformułowała Anna Laszuk we wspomnianym już numerze „Furii”³⁰. Jednakże nawoływanie Laszuk o polityczną skuteczność (= odrzucenie teorii *queer*) stoi w opozycji do jej lekceważenia czy marginalizacji różnic i braku rozpoznania (według niej niepotrzebnego) wykluczenia oraz widocznej hierarchizacji w ramach społeczności LGBT. Laszuk nie dostrzega politycznej siły *queer*, która polega bardziej na rozpoznaniu natury współczesnej władzy, natomiast narzędzie skutecznego oporu postrzega w obalaniu społecznych strategii produkcji uległych ciał, podważaniu ich kategoryzacji, ujawnianiu mechanizmów kontroli³¹. Według Laszuk teoria i polityka *queer* sprowadza się jedynie do podważania tożsamości, „która jeszcze nie zdążyła okrępnąć”, i osłabia polski ruch LGBT:

Zamiast więc rozbijać od wewnątrz i tak słaby ruch LGBT walką o zniesienie kategorii płci i seksualności, może lepiej wyrazić wreszcie różnorodność w jego ramach. Zdobyć przestrzeń, zamiast wycofywać się z niej na snobistyczny margines. Środowisko lesbijek, gejów, biseksualistów, biseksualistek, osób transseksualnych i transgender mniej cierpi z powodu marginalizacji jednych wykluczonych przez drugich, ile z powodu swojej małej liczebności, z powodu konformizmu, strachu i ucieczki od polityczności wszystkich niezaangażowanych. Także dlatego, że wśród niezaangażowanych więcej woli być »ponad« niż zaryzykować bycie w środku³².

Jej słowa kontrastują znacząco z przywoływanym już tekstem Aleksandry Sowy z tego samego numeru, pisany z perspektywy *queer*. Sowa pokazuje, że dyskryminacja biseksualistów/biseksualistek przez osoby homoseksualne to realny i istotny problem wewnętrzny ruchu LGBT w Polsce, który albo powinien rzeczywiście włączyć osoby biseksualne, albo zrezygnować z uzurpacji reprezentowania ich interesów w oficjalnie używanej nazwie:

Jeżeli zgodziliśmy się co do wykluczania mniejszości biseksualnej w skrót mający rzucać światło na kierunek naszej działalności, skoro mówimy o tworzeniu miejsca do dyskusji na temat dyskryminacji mniejszości seksualnych, to wywiążmy się z tego. Nie z poczucia obowiązku, tylko realnego przekonania o tym, że ruszenie stereotypów i mitów, które sami tworzymy, jest konieczne do rozmowy o istocie problemów osób nieheteroseksualnych, a nie ich wyidealizowanych obrazów. W innym przypadku, żeby nie być hipokrytami, usuńmy B. I po sprawie. Tylko miejmy świadomość, że takie wykastrowane LGBT to już nie będzie to samo LGBT...³³

³⁰ Podobny atak, który wydaje się ostatnio dość modny, przeprowadził w wywiadzie dla „Repliki” (*sic!*) Samuel Nowak. Omawiam jego tekst bardziej dokładnie w artykule napisanym wspólnie z Robertem Kulpą i Agatą Stasińską (*Un)Translatable Queer? Or What Is Lost, and Can Be Found in Translation, w: Import – Export – Transport. Queer Theory, Queer Critique and Queer Activism in Motion*, Zaglossus Verlag, Wien 2012.

³¹ J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Wyd. Wschód–Zachód, Łódź 2009.

³² A. Laszuk, *Nowoczesny closet...*, s. 74.

³³ A. Sowa, *op. cit.*, s. 62.

Wnioski końcowe

Widzimy więc pewną sprzeczność (jeśli nie schizofrenię) w podejściu do teorii i polityki *queer* w ramach tej samej organizacji (czy pism) oraz współpracujących z sobą ludzi. Choć wielu aktywistów LGBT w Polsce zna teorię *queer* i ją popiera, istnieje silna tendencja – widoczna w realizowanych postulatach politycznych – by w praktyce żądać równouprawnienia i tolerancji, odwołując się do *coming outu* i polityki tożsamości opartych na naturalistycznej koncepcji orientacji seksualnej (np. jako biologicznie uwarunkowanej/danej), co w kontekście przytoczonych tu rozważań stanowi trochę politykę „zawracania kijem Wisły”. Rodzi to pytania: Dlaczego uznano to za bardziej skuteczną strategię? Dlaczego, jak w przypadku działalności KPH, znając *queerowe* podejście do polityki tożsamości, a nawet prowadząc kursy „teorii queer”, w praktyce zapomina się o wątpliwym charakterze tożsamości homoseksualnej i buduje politykę tak, jakby nigdy nie podano jej w wątpliwość? Dlaczego nietożsamościowe podejście, które proponuje teoria *queer*, okazuje się gorzej przemawiać do polskich aktywistów LGBT niż poprzedzające ją podejście tożsamościowe? Co gorsza, to teorię *queer* i jej „wyznawców” oskarża się o umniejszanie politycznej siły ruchu, zamiast przemyśleć być może nieskuteczne strategie, szczególnie widoczne w ocenie ruchu przez samych zainteresowanych wyłaniającej się z raportu Krzemińskiego³⁴.

Przykład KPH ilustruje obecną szerszą tendencję wcześniej już wspomnianego pomieszania idei i pojęć wziętych z różnych okresów rozwoju zachodniego ruchu. Uwidacznia wzrastające pęknięcie/rozdarcie pomiędzy teorią a praktyką, to znaczy teoria *queer* zostaje uznana za interesujące podejście badawcze, a jej pojęcia nawet wkraczają do głównego nurtu (np. heteronormatywność), a jednocześnie w oczach wielu aktywistów zostaje odrzucona jako akademicki snobizm i wymówka, by nie udzielać się politycznie.

Z drugiej strony należy się zastanowić nad tą przedziwną koegzystencją/pomieszczeniem podejść, taktyk, strategii. Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z tego samego typu polityką tożsamościową, skoro przefiltrowana ona została przez przynajmniej pobieżne włączenie głosów krytycznych? Jeśli odwołamy się do Butlerowskiej idei performatywnego powtarzania, to wiemy, że niesie ono potencjalne możliwości zmiany. Być może to, co jest powtarzane/powielane w ramach politycznych strategii polskiego ruchu LGBT, ujawnia fałsz oryginału, wskazując na wagę partykularnych jego wersji? Czyni go jednym z wielu, zamiast tym jedynym i szczególnym. To pomaga nam dostrzec, że zachodni model rozwoju polityki seksualności jest przypadkowy i nie wyznacza, jak myśli wielu po obu stronach „różowej kurtyny”, uniwersalnego kierunku, w jakim ma podążać ruch w innych rejonach świata. Można bowiem zauważyć, że nawet jeśli mamy w Polsce odwołania do polityki tożsamościowej przypominającej tę prowadzoną na Zachodzie, to jednak tożsamość ta jest, przynajmniej w teorii, mniej wykluczająca, niż to miało miejsce w latach 70., i zainfekowana związanym z teorią *queer* podważaniem ujęć tożsamościowych. Polski ruch LGBT posługuje się (używa, ale też być może świadomie gra) w swojej codziennej walce różnego rodzaju narzędziami retorycznymi i strategiami, odwołując się do standardów unijnych,

³⁴ I. Krzemiński (red.), *op. cit.*

dyskursu praw człowieka, ale też teorii i praktyki *queer* w zależności od tego, jakie cele chce osiągnąć, z kim ma do czynienia etc. To, moim zdaniem, znacząco zmienia powszechną dość na zachodzie narrację na temat postępu i osiągnięć w polityce LGBT, którą spowalniają kraje z Europy Środkowo-Wschodniej. Należy teraz tylko rozpoznać siłę lokalnych narracji, ich paradoksalną postępowość, by nie oglądać się wstecz czy też dreptać w miejscu, ale dumnie podążać naprzód, wypracowując strategie adekwatne do potrzeb czasu i miejsca.

Joanna Mizielińska

Ideas Lost in Time: LGBT Politics vs. Queer Theory and Practice in Poland and in the ‘West’

The text explores ways in which “Western” ideas of LGBT and queer politics travel and are nested in Poland. I am here particularly interested in the functioning of the notion of time. I claim that Polish LGBT activism cannot be simply categorised as “identitarian” or “queer,” because it exists in much different geo-temporality than that of “the West.” I focus on Campaign Against Homophobia, the largest and best-know Polish LGBT organisation. Their choice of strategies and discourses can be considered a certain queer mixture of ideas as represented through various historical stages of Western LGBT activism. I will explore reasons for this. Upon the emergence of LGBT activism in Poland in the 1990s, “Western” ideas were unanimously applied without much attempt at understanding their cultural and historical context. At one point in the Polish history, “Western time” simply took over, becoming a “universal time” for both the West and CEE. However, what is continuity from the Western perspective, here is a knotted and de-historicised cultural phenomenon – as much imposed as welcome – of which Polish LGBT activists and academics are trying to make sense. Thus, rather than repeating dominant discourses of CEE trying to “catch up with” Europe, I intend to look into much finer processes of weaving and sawing geo-temporal realities into Polish LGBT activism.

Key words:

queer theory, representation of queer theory in Poland, queer theory and gay and lesbian studies, LGBT movement in Poland