

MAŁGORZATA SKOWROŃSKA  
KATEDRA SOCJOLOGII STRUKTUR SPOŁECZNYCH  
INSTYTUT SOCJOLOGII  
UNIwersytet w Białymstoku

## O TRUDNYCH SPOTKANIACH WIELOKULTUROWOŚCI I KATEGORII GENDER/QUEER

SŁOWA KLUCZOWE: nowa wielokulturowość, swojskość, obcość, gender, queer

„Dzisiejszy świat, to (...) wielki konstrukt wybranych elementów rzeczywistego dziedzictwa kulturowego, wartościujących zabiegów i subiektywno-społecznie tworzonych hierarchii wartości: «kulturą» staje się to, czego ludzie pragną, aby nią było. Jest to świat wielokulturowości...”

[Burszta, 1997: 31]

Wielokulturowość to wciąż bez wątpienia jedno ze słów–kluczy niezbędnych do opisu współczesnej rzeczywistości społecznej (nie tylko polskiej) i co może ważniejsze, niezbędnych do próby jej zrozumienia. Z racji pojemności semantycznej terminu „wielokulturowość” i szeregu kontekstów, w jakich owo pojęcie funkcjonuje istnieje jednak niebezpieczeństwo, że stanie się ono wyłącznie sloganem; że zasili listę błyskotliwych sformułowań, które Amerykanie zwykli określać jako *catchy terms/phrases*. Efektownych i chwytliwych, lecz nieniosących ze sobą właściwie żadnej treści. Słowem, istnieje obawa, że zgaśnie w wielokulturowości idea, a co gorsze zgaśnie praktyka. Coś w rodzaju przestrogi adresowanej do wszystkich tych, którzy opisują wielokulturowość sformułował Wojciech Burszta w artykule pt. *Wielokulturowość. Pytania pierwsze* pisząc: „Wielokulturowość niejedno ma imię i winniśmy każdorazowo zdawać sobie sprawę, że posługując się tym wygodnym terminem wrzucamy lawinę problemów, od samego pojęcia kultury zaczynając” [Burszta, 1997: 31].

Biorąc pod rozwagę cytowane powyżej słowa wybitnego badacza, z pełną świadomością postanawiam w niniejszym artykule poruszyć lawinę, przed

którą przestrzega. Stanie się tak za sprawą podjętej przeze mnie próby ukazania wielokulturowości jako koncepcji (a w dalszej części artykułu również praktyki), która pod parasol<sup>1</sup> rozważań i działań bierze nie tylko kwestie dotyczące narodu, etniczności, religii, ale również kategorię płci czy seksualności. Pojemna definicja wielokulturowości stanowi bowiem pewną pokusę dla badaczy problematyki gender/queer. Powstaje pytanie czy możliwy jest teoretyczny mariaż wielokulturowości z gender/queer studies, a zaraz za nim powstaje następne: jak tę teorię przełożyć na praktykę i czy rzeczona praktyka ma szansę zaistnieć w rzeczywistości społecznej? W niniejszym artykule przedstawię też wnioski i obserwacje płynące z realizacji projektu „Spotkania z genderem”, który był próbą połączenia dwóch obszarów. „Spotkania z genderem” odbywały w roku 2010 roku w Centrum im. Ludwika Zamenhofa w Białymstoku, które jako miejska instytucja kulturalna „zaangażowana” w ideę wielokulturowości zgodziła się ów cykl spotkań włączyć do programu swojego działania.

### Wielokulturowość – w stronę idei

Polscy badacze przeróżnie definiują wielokulturowość. Według Mariana Golki o wielokulturowości można mówić, gdy mamy do czynienia z „występowaniem w tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, zachowaniu, pochodzeniu, układzie wartości itd., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami” [Golka, 1997: 176-177].

Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik w artykule *Od wielokulturowości do postkolonializmu* przywołuje definicję Sławomira Łodzińskiego, który twierdzi, iż najczęściej termin wielokulturowość odnosi się do opisu relacji w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo, a źródłem tego zróżnicowania jest imigracja. Łodziński proponuje trzy modele definicyjne, które w praktyce się na siebie nakładają: pierwszy model – opisujący, z jakimi grupami kulturowymi mamy do czynienia w danym społeczeństwie, przedstawiający ich liczebność i podobne dane na ich temat, drugi – skupiony na aspektach „ideologiczno-nor-

<sup>1</sup> Świadomie używam tu odniesienia do tzw. *umbrella-terms* czyli terminów-parasoli, które są intencjonalnie niedomknięte i pojemne znaczeniowo. Np. słowo queer w teorii Judith Butler.

matywnych”, przedstawiający stosunek państwa do migrantów, grup etnicznych i trzeci, odnoszący się do praktyki i rozmaitych działań podejmowanych po to, by ideę wielokulturowości czynić „użyteczną” – wprowadzając ją w życie [Łodziński, 2010: 48]. To rzecz jasna tylko niektóre eksplikacje istniejące w literaturze przedmiotu. Wydaje się, że przytoczone definicje tworzą aurę pojęć pojemnych, szeroko zakrojonych, włączających w obszar refleksji przeróżne grupy.

Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik przekonuje jednak, iż w dominującej w polskim dyskursie publicznym czy naukowym definicji wielokulturowości wciąż mieszczą się wyłącznie analizy relacji pomiędzy grupami narodowymi, etnicznymi czy ewentualnie religijnymi.

„Świadczy o tym, chociażby znacząca ilość publikacji, których autorzy poruszają się w tak zawężonej definicji omawianego pojęcia. Tymczasem wielokulturowość odnosi się do relacji między płcią, seksualnością, etnicznością, religią, dotyka funkcjonowania obok siebie/ze sobą różnych grup mniejszościowych” [Bieńkowska-Ptasznik, 2010: 41].

Autorka podkreśla także, iż niegdyś w ramach funkcjonowania systemu komunistycznego i obowiązującej wówczas doktryny państwa monolitycznego kulturowo/narodowo, prowadzenie badań dotyczących kwestii etnicznych było w naszym kraju niemożliwe. Gdy po roku 1989 wreszcie „odkryto” różnicowanie etniczne w Polsce, skoncentrowano się wyłącznie na badaniu i opisie relacji grupy dominującej z mniejszościami etnicznymi/narodowymi. Stąd prawdopodobnie tak silne skojarzenie wielokulturowości tylko z wątkami narodo-etnicznymi. Należy także podkreślić, że zachodni socjologowie mówiąc o wielokulturowości początkowo również koncentrowali się jedynie na etniczności czy kwestiach narodowych. Dopiero działania nowej lewicy, emancypacja mniejszości seksualnych, wnioski płynące z krytyki feministycznej (feminizm drugiej fali, postfeminizm) sprawiły, że o zróżnicowaniu społecznym zaczęto myśleć i pisać w nieco szerszym kontekście [ibidem: 42]. Bieńkowska-Ptasznik twierdzi, że relacji etniczność–płeć bądź innych kombinacji kategorii (np. płeć–religia, etniczność–seksualność) właściwie nie odnotowano jeszcze na gruncie polskiej socjologii, podczas gdy takie analizy znane są na Zachodzie od lat. Dzieje się tak pewnie z wielu powodów. Jeden z nich to sytuacja, którą badaczka problematyki gender/queer Joanna Mizieleńska określa mianem idei pogubionych w czasie. Mizieleńska w swojej książce *Ciało, płeć, seksualność. Od feminizmu do teorii queer* pisze: „W Polsce (...) zarówno jeśli chodzi o feminizm, jak i o teorię queer mamy do czynienia z wielością dyskursów naraz. Pojawiają się u nas jednocześnie teorie, które rozwijały się

latami w innych warunkach kulturowych, które się nawzajem z siebie wyłaniały i do siebie odwoływały. My dostaliśmy je wszystkie niejako naraz i z całego tego chaosu próbujemy wydobyć to, co u nas może się sprawdzić i będzie stanowić użyteczne narzędzie badawcze” [Mizelińska, 2006: 124].

W pokaznym zbiorze obok feminizmu i teorii queer, wspomnianych przez Mizelińską, dostaliśmy również wielokulturowość. Eksplozja idei (gender/queer, feminizm, wielokulturowość), z którą polscy badacze zetknęli się po roku 1989 spowodowała chaos, który ciągle usiłujemy okiełznać. Nie może zatem dziwić wybiórcza recepcja niektórych pojęć, wąskie pojmowanie lub spłykanie ich znaczenia czy nawet ignorancja wobec nich. Można ostatnie dwadzieścia lat w „nowej” rzeczywistości społeczno-kulturowej uznać za poligon doświadczalny, na którym idee, pojęcia, praktyki musiały się zadomowić, okrzepnąć. Dziś jednak, patrząc w przyszłość, nieuchronne wydają się dążenia ku szeroko rozumianej wielokulturowości, będącej wielowątkowym projektem, w którego obrębie mieszczą się różne mniejszości społeczne; różni wykluczeni.

O „nową”, czyli szerzej rozumianą wielokulturowość upominają się również autorzy interesującej publikacji pt. *W stronę nowej wielokulturowości*. Książka co prawda nie rości sobie pretensji do miana publikacji naukowej, niemniej jest wartościowym zbiorem tekstów, przemyśleń, inspiracji. Autorzy we wstępie przekonują, że chcą prezentować obszary, w których najsilniej wybrzmiewają lokalne dylematy dotyczące dialogu, inności, obcości. Przekonują również, że „starej”, wąsko rozumianej wielokulturowości w pewien sposób wymyka się współczesna rzeczywistość. Piszą: „Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym, mobilnym, niesłuchanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie może sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmienności, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecnościach; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach” [Kusek, Sanetra-Szeliga, 2010: 12].

W mniemaniu autorów powinniśmy jako społeczeństwo oswajać demony wrogoci wobec szeroko pojętego Innego. Włożyć wysiłek, pracę w rozwijanie postaw tolerancyjnych. Waloryzować odmienność i różnorodność. Namawiały do tego wcześniej choćby Barbara Skarga słowami: „Paradoksalnie jestem sobą, gdy odkrywam w sobie to, co inne, i jemu się poddaję” [2009: 271] czy Inga Iwasiów pisząc: „Zobaczmy jak się staje «ja-inny», a ocalimy różnorodność świata” [2004: 22]. O trudnościach, każdorazowej niepewności

związanej ze spotkaniem z Innym, ale i o korzyściach z tych spotkań płynących mówił też Ryszard Kapuściński<sup>2</sup>. Jego rozważaniom towarzyszył motyw podróży w przeróżne zakątki świata, nieustannego stykania się z różnymi kulturami i co za tym idzie nieustannego namysłu nad strategiami zachowań i komunikacji z Innymi. Kapuściński twierdzi, że wobec Innego człowiek może postąpić na trzy sposoby. Można Innemu wytoczyć wojnę, pojedynkę. W odczuciu autora taką wojnę zawsze się przegrywa. Można się od Innego odizolować, dawać do zrozumienia, że nie zasługuje on na uwagę, czy jak wprost ujmuje to autor – odgrodzić się od obcych murem. Ale czy przynosi to jakikolwiek pożytek? Zdaniem autora – nie, wzmacnia za to nierówności społeczne. Ostatnia możliwość to dialog, wymiana myśli, do których Kapuściński namawia. Wydaje się, że jego konstatacja, jakoby realne spotkanie z Innym było swoistym wyzwaniem XXI wieku jest słuszna, a co więcej, można ją odnieść do wszelkich Innych, również tych, którzy są, jak ujmuje to Magdalena Środa, społecznymi obcymi. Tymi, których wykluczanie oparte jest na nieco innych zasadach niż wykluczanie z powodu różnic etnicznych czy religijnych. Autorka w odniesieniu do Europy, kontrastuje kategorie zewnętrznych i wewnętrznych obcych (związanych z etniczną, religijną innością) z obcymi „społecznymi” ukazując, iż tych „społecznych” dyskryminuje się „z powodu roli, jaką pełnią, i zajęć, które sytuują ich na obrzeżach życia społecznego” [Środa, 2008: 39]. Środa przywołuje w tym kontekście również Goffmanowskie pojęcie piętna społecznego, które w przednowożytnej Europie dotykało wszystkich, którzy zajmowali się tym, co w kulturze chrześcijańskiej tamtego okresu uchodziło za tabu. Piętno dotykało więc osób, których zajęcie „wiązało się z rozlewem krwi (...) ze śmiercią (...) z nieczystością (...) z pieniędzmi. Inną grupę tworzyli ci, którzy znajdowali się na samym dnie hierarchii społecznej i byli bezproduktywni dla społecznego ładu: a więc prostytutki, łaźnie, karczmarze, karczmarki, hazardziści, akrobaci, minstrele, a także włóczędzy, żebracy, przestępcy. Zawsze nosicielami piętna byli „ludzie luźni”, czyli wdowy, wdowcy i stare panny” [ibidem: 39].

### Wykluczeni pod parasolem queer. Praktyka queer w Polsce

Dziś do grupy społecznych obcych/innych zalicza się m.in. mniejszości seksualne. One również w opinii społeczeństwa naruszają tabu. O wyklu-

---

<sup>2</sup> <http://www.monde-diplomatique.fr/2006/01/KAPUSCINSKI/13089> z dnia 13.05.2011.

czonych, obcych społecznych upomina się teoria i praktyka queer. Niejednoznaczna, programowo niedookreślona i znaczeniowo niedomknięta idea queer jest pomysłem w jakimś sensie podobnym do opisywanej wcześniej wielokulturowości. Queer w Polsce podobnie jak wielokulturowość zajmuje przeróżne przestrzenie znaczeniowe, pojawia się zarówno w dyskursie naukowym jak i publicznym, w bardzo różnych kontekstach. Podobnie jak wielokulturowość ma swój potencjał marketingowy<sup>3</sup>. Idea queer bywa czasem metaforycznie nazywana miejscem dla wszystkich wykluczonych. Podobieństwa obu koncepcji (wielokulturowości i queer) można szukać po pierwsze w perspektywie ujmowania, opisywania zjawisk społecznych. W obu przypadkach bowiem na rzeczywistość spogląda się oczyma grup społecznych z jakichś powodów zepchniętych na margines, dyskryminowanych, pozbawionych przywilejów należnych reszcie społeczeństwa. Po drugie zaś, obie te koncepcje opowiadają się za ideą społecznego wielogłosu, czyli sprzeciwiają się asymilacji grup mniejszościowych, dostosowywania, wchłaniania i włączania ich w obręb kultury dominującej.

Queer jako konstrukt teoretyczny powstaje na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, m.in. za sprawą Judith Butler, amerykańskiej lesbijki i feministki silnie zainspirowanej myślą Michaela Foucaulta. Teoria queer nazywana teorią nienormatywnych zachowań seksualnych odnosi się do tych, którzy są marginalizowani i wykluczani ze względu m.in. na praktyki seksualne. Teoria powstaje na gruncie *gender studies* – interdyscyplinarnego nurtu akademickiego, który nieprzerwanie od lat osiemdziesiątych opisuje kategorie płci, seksualności tworząc przeróżne perspektywy, podejścia. Swoimi postulatami<sup>4</sup> queer wielokrotnie podważa kategorie, pojęcia tworzone przez teoretyków genderowych, ale również te wypracowane przez feminizm czy ruchy gejowsko-lesbijskie. Queer to pomysł o tyle rewolucyjny, iż postuluje obalenie kategorii tożsamości seksualnej i wyjście „poza” granice płci, ujawniając, że seksualności nie da się zamknąć w binaryzmie homoseksualność-heteroseksualność, wszak pomiędzy nimi czy ponad nimi jest nieskończona ilość kombinacji. Queer, mówiąc bardzo ogólnie, namierza przeróżne niekonse-

---

<sup>3</sup> Słowo queer pojawia się często w nazwach klubów, wydarzeń kulturalnych, imprez często bez wyraźnego związku z koncepcją queer. Por. M. Skowrońska, (2008), *Queer. Konsumpcja. Tożsamość*, (w:) M. Bieńkowska-Ptasznik, J.Kochanowski (red.), *Teatr Płci*, Wschód-Zachód, Łódź, s. 274-291.

<sup>4</sup> W tym tekście przytaczam tylko niektóre z postulatów teorii. Szerzej piszą o nich polscy badacze i badaczki tej problematyki: Joanna Mizielińska, Jacek Kochanowski, Tomasz Basiuk i inni.

kwencje i nieścistości pomiędzy na co dzień stabilnymi i szczerze powiązanymi kategoriami płci biologicznej i płci kulturowej a pożądaniem. Teoretycy queer odkrywają, że płci i seksualności nie można traktować, jako czegoś, co „mamy”. Należy je ujmować jako coś, co „robimy”. Jak pisze Annamari Jagose, „demonstrując niemożliwość jakiegokolwiek naturalnej seksualności [queer] poddaje w wątpliwość nawet tak oczywiste kategorie jak mężczyzna czy kobieta” [Jagose, 1996: 3].

Kategorię queer można też widzieć jako pewien rodzaj praktyki czy nawet polityki. Jest ona coraz częściej używana do opisywania działań polskiego środowiska LGBT. Coraz częściej staje się pewnym „nowym pomysłem” na kształt i cel ruchu zrzeszającego osoby homoseksualne, biseksualne, transgenerowe i transseksualne.

Doświadczenia amerykańskich środowisk gejowsko-lesbijskich pokazują, że działania spod znaku queer wyrosły na kanwie sprzeciwu wobec niesprawdzającego się w USA etniczno-mniejszościowego modelu polityki<sup>5</sup>. Polityka budowana na grupowej tożsamości i wspólnym doświadczeniu opresji okazała się w amerykańskich realiach nieskuteczna, nieefektywna i mało konfrontacyjna. Przede wszystkim jednak model etniczno-mniejszościowy, oparty na przekonaniu o istnieniu spójnej tożsamości lesbijskiej czy gejowskiej po prostu nie uwzględniał wszystkich zainteresowanych. Naturalną konsekwencją tej nieporadności czy niewystarczalności polityki tożsamościowej było wówczas pojawienie się polityki queer, która pojęcie spójnej tożsamości odrzucała. Można jednak pokusić się o stwierdzenie, że przy pomocy polityki tożsamościowej w USA środowiska gejowsko-lesbijskie osiągnęły wszystko, co za jej sprawą „dało się” osiągnąć, a polityka queer jako pewna nowa jakość po prostu umożliwiała zrobienie politycznego kroku naprzód. Innymi słowy, wywrotowość queer mogła przynieść polityczny skutek jedynie poprzedzona kategoriami stworzonymi i lansowanymi w modelu etniczno-mniejszościowym. Tutaj powstaje pytanie, czy jest to jedyna słuszna kolejność działań politycznych i czy schemat – najpierw polityka tożsamościowa, później polityka queer zawsze musi wyglądać tak samo.

---

<sup>5</sup> O tym modelu polityki pisze m.in. Joanna Mizelińska w książce *(De)konstrukcje kobiecości*, używając tego określenia za Stevenem Seidmanem. Nazwa jest tu znamienna. Okazuje się, że podobnie jak badacze piszący o mniejszościach etnicznych ulegali (i wciąż ulegają) pokusom, by ujmować je jako spójne tożsamościowo, jednorodne, monolityczne, homogeniczne grupy mówiące jednym głosem tak i mniejszości seksualne bywały (bywają) tak postrzegane przez teoretyków czy działaczy ruchu.

Idąc w stronę refleksji nad polityką polskiego ruchu LGBT, pojawia się więcej pytań. Na wiele z nich wciąż trudno znaleźć odpowiedzi. Bo czy konstruując działania polityczne dotyczące osób nieheteroseksualnych w Polsce można/trzeba pominąć ten „tożsamościowy etap”, przechodząc od razu do polityki queer? Czy może należy najpierw politycznie skonstruować i w sensie społecznym powołać do życia kategorie gej, lesbijka, a dopiero później obalić je przy pomocy politycznych praktyk queer?

Z drugiej zaś strony, czy polski ruch LGBT potrzebuje długofalowej polityki tożsamościowej, której status można określić jako „konieczny błąd” w drodze do queer? Cóż miałyby przynieść taka strategia? I wreszcie: jaka jest lub jak miałyby wyglądać polska polityka queer i czy możliwe jest współistnienie obu strategii politycznych: queer i tożsamościowej?

Opowieść o początkach polityki tożsamościowej, która rozwinęła się w Stanach Zjednoczonych w końcu lat sześćdziesiątych zazwyczaj zaczyna się od sławetnych wydarzeń w klubie Stonewall Inn w Nowym Jorku. Właśnie policyjny nalot na gejowski bar w czerwcu 1969 roku oraz następujące później zamieszki są znamienne chwilą w historii LGBT i uchodzą dzisiaj za symboliczny moment narodzin polityki tożsamościowej. Opisywane są jako ponadnarodowy bunt „marginesu seksualnego”, jako pierwszy wybuch zdecydowanego sprzeciwu wobec zinstytucjonalizowanej homofobii. Do dziś zresztą w rocznicę tamtych wydarzeń organizuje się w Nowym Jorku marsze, parady, demonstracje [Hekma, 2009: 333].

Bez wątpienia wydarzenia z Nowego Jorku były silnym bodźcem konsolidującym środowisko homoseksualne w walce o prawa polityczne oraz obecność w przestrzeni publicznej. Popularność zyskał wówczas właśnie etniczno-esencjonalistyczny czy, jak proponuje Seidman, etniczno-mniejszościowy model polityki, w którym centralne miejsce zajęła wspólna i spójna kategoria tożsamości. Wyznacznikiem tej tożsamości i (rzekomej) wspólnoty gejów i lesbijek miał być pociąg seksualny wobec osób tej samej płci i wynikające z tego faktu doświadczenie dyskryminacji. Okazało się jednak, że o ile w walce o prawa obywatelskie udało się polityce tożsamościowej odnotować sukcesy, tak zmian w mentalności społecznej lansowany wspólny model „każdego geja i lesbijki” nie przyniósł w zasadzie w ogóle. Dodatkowo zaś model etniczno-mniejszościowy podtrzymywał, umacniał struktury opresji i okazał się silnie marginalizujący w zasadzie dla każdego, kto nie był białym mężczyzną z klasy średniej [Mizielińska, 2004: 157].

Wszelkich wykluczonych pod swój pojemny parasol przyjęła zatem strategia spod znaku queer, bo etykiety gej, lesbijka czy wszelkie normatywne,

kolektywne tożsamości odrzucała, wskazując na ich niestabilny, wykluczający charakter. Polityka queer rodzi się w USA wraz z aktywnością na rzecz przeciwdziałania AIDS pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy to grupa ACT UP kontestując dotychczasowe metody walki o przestrzeń publiczną czynnie opiera się opieszałości i ignorancji władz. Na jednym ze spotkań wspomnianej grupy w roku 1990 powołany do życia zostaje inny podmiot – grupa Queer Nation, która poprzez różnorodne, aktywne formy działania przebija się do przestrzeni publicznej i w niej się realizuje. Stosując strategię parodii i przerysowania kwestionuje rzekomą normalność, naznacza heterodogmat [por. Berlant, Freeman, 1998: 133-141]. „Cała polityka w Queer Nation realizuje się na ulicy. Zawsze odrzuca ograniczające strategie asymilacji i żąda większego i bardziej widocznego uznania swojej widoczności” [Berlant, Freeman, 1993: 190 za: Mizielińska, 2004: 162].

Zmiana z modelu tożsamościowego na model queer to zmiana szczególnie i radykalna, jako że queer w odróżnieniu od polityki tożsamości gardzi asymilacją i prawem do prywatności. W swoich postulatach żąda nie tylko wolnej od dyskryminacji przestrzeni społecznej (zamiast wytyczonego getta dla gejów i lesbijek), ale również prawa i możliwości, by odmieńcy mogli bezpiecznie wyrażać siebie w miejscach publicznych. Polityka queer zatem przy pomocy strategii słusznego gniewu zamienia asymilacyjny postulat „We Are Everywhere” na słynne, bezpardonowe „We Are Here, We Are Queer, Get Fucking Used to It!” czy też „I Hate Straight!” [Mizielińska, 2004: 162].

Ta zmiana perspektywy, zmiana zarówno politycznej formy jak i treści, którą proponuje polityka queer oczywiście spotyka się z falą krytyki i oporem ze strony zwolenników strategii esencjalistycznych. Jakaś część ówczesnych działaczy/działaczek ruchu, przywiązanych do kategorii tożsamościowych, na których opierali/opierały swoją publiczną aktywność i obecność w przestrzeni społecznej poczuła się zagrożona niedookreślonością i programowym niedomknięciem queer. Nagle bowiem okazało się, że zgoda na queer oznacza włączenie i akceptację biseksualistów, transseksualistów, a w związku z tym również konieczność reprezentowania ich przez ruch. Akceptacja „opcji queer” budziła zatem strach o zatarcie się granic między poszczególnymi grupami, a co za tym idzie groziła utratą „wyjątkowej” tożsamości gejowskiej/lesbijskiej [ibidem: 163].

Opowieść o losach polityki tożsamościowej i polityki queer w Polsce zacząć należy od stwierdzenia, że nie mieliśmy ani polskiego Stonewall Inn ani kontestatorskich Act Up i Queer Nation. Zatem ani skonsolidowany ruch i wyrastająca z niego polityka spójnej tożsamości ani słuszny gniew queer nie są naszym

doświadczeniem. Własne doświadczenia polski ruch LGBT zbudować musi „na własny rachunek”. Co gorsza (a może wcale nie) trudno jest nam skorzystać z tego, co udało się politycznie „ugrać” innym społeczeństwom (nie tylko społeczeństwu amerykańskiemu), bo zazwyczaj doświadczenia innych ruchów LGBT słabo przekładają się na polskie realia. Możemy jedynie mieć działania amerykańskich czy europejskich aktywistów LGBT gdzieś w pamięci. Polityka queer i model etniczno-mniejszościowy pojawiają się w Polsce w mniej więcej w tym samym czasie (1989) [por. Majka, 2011], a otrzymanie idei stabilnej tożsamości „w pakiecie” z queer sprawia, że obie te polityki istnieją gdzieś obok siebie i realizowane są w dość przypadkowy sposób. Niewykluczone, że dwadzieścia lat przemian społeczno-kulturowych w Polsce po roku 1989 to po prostu wciąż zbyt mało, by powołać do życia od podstaw i rozwinąć prężnie działający ruch, sprawnie realizujący jakikolwiek model polityki. Nieustannie zastanawiam się też, czy rzeczywiście mieliśmy/mamy w Polsce do czynienia z etniczno-mniejszościowym modelem polityki tego ruchu, rozumianym jako długofalowa strategia polityczna. Oczywiście trudno oprzeć się wrażeniu, że działania podejmowane przez organizacje LGBT zmierzały i nadal zmierzają w kierunku uładzenia i znormalizowania obrazu geja i lesbijki czy jak celnie ujmuje to Rafał Majka „przystrzyżenia” ich do ram społecznej normy [ibidem]. Są to dążenia ewidentnie skierowane w stronę polityki tożsamościowej. Można założyć, że tak właśnie wygląda model etniczno-mniejszościowy w wersji polskiej. A z uwagi na podkreślaną przez Joannę Mizielińską słabość i wątplą kondycję ogólną ruchu, działania polityczne (esencjalistyczne) są nieśmiałe, mało zdecydowane, mało konfrontacyjne. Gdzieś obok istnieją również, coraz wyraźniej brzmiące głosy zwolenników polityki queerowej, którzy w miejsce tożsamości woleliby wpisać różnorodność. I chociaż queer w Polsce nie zyskał jeszcze wyrazistego, wyrotowego, kontestatorskiego wymiaru, co kolejny raz złożyć można na karb słabości ruchu, a działania inspirowane strategią queerowego wielogłosu także są, póki co, nieśmiałe, to wydaje się, że polityka queer powoli zaczyna domagać się więcej społecznej przestrzeni i więcej uwagi.

Trzeba jednak zaznaczyć, że polski ruch LGBT od początku akcentuje politykę tożsamościową, która poprzez asymilacyjne hasła i podkreślanie podobieństwa gejów i lesbijek do „normalnych” członków społeczeństwa powołuje do życia kategorię „homoseksualisty”. Jedynie dzięki istnieniu tej kategorii, można w mniemaniu rodzimego LGBT toczyć walkę o obywatelskie prawa osób homoseksualnych. Za ucieleśnienie idei znormalizowanej homotożsa-

mości uchodzi dziś kampania „Niech nas zobaczą”, przedstawiająca zdjęcia par gejowskich i lesbijskich [por. Kulpa, 2005].

Przez długi czas trudno było dostrzec w działaniach LGBT w Polsce cokolwiek o choć odrobinę konfrontacyjnym czy kontestatorskim charakterze, ale jak zauważa Mizielińska „nie wiadomo jak owe działania miałyby wyglądać i z jaką kontrreakcją by się spotkały, zważywszy na fakt, iż tak niewinna kampania jak „Niech nas zobaczą” zszokowała polską opinię publiczną i spowodowała wręcz eksplozję homofobicznych reakcji” [Mizielińska, 2006: 128].

Dążenia ku skierowaniu ruchu w stronę praktyki/polityki queer podejmują głównie osoby wywodzące się ze środowiska akademickiego albo jakoś z tym środowiskiem związane. To głównie (choć nie tylko) akademicy i akademiczki, inspirowani teorią queer widzą pułapkę w uładowanych kategoriach modelu etniczno-mniejszościowego i w jego asymilacyjnych działaniach. Czerpiąc z teorii queer starają się, bądź marzy im się przekładać niektóre założenia *queer theory* na realne działania polityczne. Jest to jednak trudne z dwóch powodów. Po pierwsze, osoby naukowo zajmujące się teorią queer, często wyłącznie teoretyzują, bo jeśli idzie o praktykę bliższe są im wzorce tożsamościowe. Nie jest to specjalnie zadziwiające skoro teoretyczki/teoretycy, badaczki/badacze mają świadomość, że odwoływanie się do kategorii tożsamościowych i walka „nimi”, czy jak mówi Mizielińska „występowanie w imieniu jasno określonej grupy interesów” [ibidem: 129] dało społeczności homoseksualnej na Zachodzie podstawowe prawa obywatelskie. Prawa, których wspomniane/i teoretyczki i teoretycy potrzebują do codziennego życia. Po drugie zaś dlatego, że nie tylko przeciwnicy teorii queer, ale również jej zwolnicy mają trudność z queerową płynnością i niedookreśleniem. Jeśli trzeba postulaty teorii przekuć w praktykę nie bardzo wiadomo, jak miałyby ta praktyka wyglądać, by ciągle pozostać queer. Od określenia czym miałyby być praktyka queer odżegnuje się zresztą nawet sama Judith Butler, twierdząc, że na poziomie teorii nie da się przewidzieć i zaplanować działań politycznych. Pytana o to „Co powinniśmy zrobić?” odpowiada: „Właściwie sądzę, że polityka jest nieprzewidywalna i kontekstowa, więc nie można jej przewidzieć na poziomie teorii. Kiedy teoria zaczyna być programująca, a ja mówię: oto 5 moich sugestii i proponuję typologię, a ostatni rozdział mojej pracy ma tytuł, „Co należy zrobić?” zaburzam tę nieprzewidywalność, zmieniam kontekst. Myślę, że decyzje polityczne muszą być podejmowane w odniesieniu do konkretnej chwili i na poziomie teorii nie jest możliwe przewidywanie” [za Kirsch, 2000: 99].

O jakiś pomysł na praktykę queer upomina się również antropolog Max H. Kirsch twierdząc, że w rozmowie o queer nieustannie powraca się do pyta-

nia: do kogo queer należy i kogo reprezentuje? Dodaje, iż teoria queer co prawda zarysowuje to, co polityczne, wskazując politykę podmiotową i politykę społeczną. Ten binaryzm, zdaniem badacza nie przekłada się jednak na realne polityczne działania, a „...to co znaczy «polityczność» nigdy nie zostało jasno wskazane i wciąż pozostajemy w próżni” [ibidem: 97].

Do wspomnianego przez Kirscha dychotomicznego podziału polityki queer na polskim gruncie odnosi się Jacek Kochanowski podejmując trud wyjaśnienia, czym mogłaby być taka polityka. Autor twierdzi, że politykę queer można definiować dwojako, rozróżniając ujęcie podmiotowe, czyli politykę, którą realizują aktywni politycznie odmieńcy czyli osoby homoseksualne, biseksualne, transseksualne, transgenderowe, ale również heteroseksualne, które nie akceptują heteronormatywnego porządku i się w nim nie mieszczą oraz podejście przedmiotowe, o którym autor pisze tak:

„Polityka queer w ujęciu przedmiotowym jest polityką przeciwdziałania tak pojmowanej heteronormatywności, zaś jej celem jest wymuszenie (w ramach strategii „słusznego gniewu”) lub wynegocjowanie (w ramach strategii komunikacyjnych) niezbędnego zakresu politycznej, kulturowej i społecznej wolności dla seksualnych i emocjonalnych pragnień łączących dwie osoby tej samej płci” [Kochanowski, 2007: 43]. Kochanowski przypomina, że „heteronormatywność polega na kulturowej dominacji wzorca heteroseksualnego, przekładającą się na wymuszanie heteroseksualizmu jako jedyne dopuszczalne zachowania seksualnego i emocjonalnego. Skutkiem tak rozumianego heteroseksizmu jest eliminacja z przestrzeni publicznej osób nieheteroseksualnych i próba uniemożliwienia takim osobom normalnego funkcjonowania w obrębie społeczeństwa”.

Ten sam autor zwraca uwagę, że polityki – podmiotowa i przedmiotowa mają być składowymi tego samego procesu – procesu konstytuowania się otwartego, tolerancyjnego, pluralistycznego społeczeństwa. Można powiedzieć również, że obu politykom towarzyszy ten sam kierunek, a odrobinę różni je zakres i sposób funkcjonowania. W ujęciu podmiotowym rozważa się działania, jakie powinny środowiska odmieńców podejmować na rzecz zniesienia heteronormatywnego porządku, natomiast polityka queer definiowana przedmiotowo jest szerzej zakrojoną próbą stanowienia przestrzeni społecznej, strategią tworzenia publicznego pola działania, które otwarte jest, czy jak pisze Kochanowski wrażliwe na inność i różnicę [ibidem: 44]. Przedmiotowo definiowana polityka queer to strategia konstruowania sfery publicznej jako wrażliwej na różnicowanie i odmienność. W gruncie rzeczy zatem jest to nie tyle pewien program działania określonej grupy społecznej (którą w przy-

padku podmiotowej polityki queer są grupy lesbijek, gejów i innych queers), lecz typ filozofii politycznej, lokującej się w obrębie szeroko pojmowanej myśli liberalnej, akcentującej podstawowe znaczenia wolności jednostki w konstruowaniu porządku społecznego [ibidem]. By skutecznie konstruować zróżnicowane społeczeństwo z perspektywy polityki przedmiotowej queer potrzeba, zdaniem autora, działań spod znaku tzw. dyskryminacji pozytywnej wobec wszystkich kulturowo, politycznie i społecznie wykluczonych. Przedmiotowy queer zatem w swoim zakresie mieć powinien cały wachlarz działań zmierzających do zapewnienia wszelkim queers swobody wyrażania siebie i realizowania własnych pragnień. Mówiąc o przedmiotowej polityce queer – polityce na rzecz różnicy, Jacek Kochanowski podkreśla również jej w pełni demokratyczny charakter, a co więcej, twierdzi, iż każda koncepcja, strategia polityczna, która się do pojęcia różnicy nie odwołuje czy nie bierze go pod uwagę jest polityką wręcz antydemokratyczną.

Teza ta opiera się na przekonaniu, iż system polityczny można nazwać demokratycznym jedynie wtedy, gdy wszystkie kategorie obywateli mają zagwarantowane rzeczywiste, co najmniej równe uczestnictwo w procedurach decyzyjnych i wtedy, gdy respektowane są podstawowe prawa wszystkich kategorii obywateli. Natomiast systemy polityczne zawierające mechanizmy dyskryminacji lub wykluczenia systemami demokratycznymi nazywane być nie mogą, nie spełniają bowiem podstawowego warunku demokracji, w obrębie której władza należy do wszystkich obywateli, a nie tylko do określonych grup (jak w przypadku oligarchii) lub jednostek (jak w przypadku dyktatury) [ibidem: 45].

Pozostawiająca ciągle wiele do życzenia kondycja polskiej demokracji, jej skrajne zamknięcie na różnicę i inność sprawiają, że szeroko zakrojone działania queer w polskiej przestrzeni społecznej pozostają raczej w sferze marzeń. Mimo wszystko jednak przewrotny queer ma chyba w Polsce większe szanse na „przebicie się” do sfery publicznej niż ugrzeczniona, asymilacyjna polityka tożsamościowa. Wskazuje się zresztą podobieństwa kontekstowe queer i tradycji Gombrowiczowskiej czy też działań Pomarańczowej Alternatywy [za Mizielińska, 2006: 140]. Istnieje bowiem prawdopodobieństwo, że bardziej konfrontacyjny niż polityka esencjalistyczna impuls queer zadziała na polskie społeczeństwo drażniąco czy stymulująco, a strategie prześmiewcze i parodiujące skupią publiczną uwagę bardziej niż strategia podkreślania podobieństw. Być może choć trochę też otworzą Polki i Polaków na „odmienność”.

Nieuchronne, póki co, wydaje się współistnienie w polskiej przestrzeni społecznej działań tożsamościowych i strategii queer. Trudno przewidzieć jak długo potrwa taka sytuacja, ale pewne jest jedno – queer daje o sobie

znać coraz wyraźniej. Mam wrażenie, że na razie przysługuje mu status niegodziwca, który wkłada kij w mrowisko, ale może takie ma być jego miejsce, rola w Polsce. Tę taktykę podważania oczywistości zdaje się mieć na myśli Tomasz Sikora pisząc: „Polityka queer nie odrzuca ślepo wszelkich norm, jako że wydają się one niezbędnym elementem współżycia społecznego. Powinna jednak zawsze przyglądać się im krytycznie, kontestować je i testować ich granice, mówić o nieuniknionej cenie społecznego przyjęcia takiej lub innej normy. Nie uzurpuje sobie prawa do reprezentowania wszystkich gejów i lesbijek (oraz innych odmieńców wszelkiej maści), jednak stara się tworzyć, w odpowiedzi na doraźną sytuację, koalicje różnych grup, tożsamości, poglądów i programów. Polityka queer to przede wszystkim antynormalnościowa polityka inności” [Sikora, 2008].

Mówiąc o queer w Polsce, nie sposób nie wskazać podstawowego dylematu czy problemu, który tak teorii jak i praktyce towarzyszy. Mam rzecz jasna na myśli nieprzekładalność terminu queer na język polski. Wielu autorów podkreśla, że najlepiej jak do tej pory z kwestią odpowiedniego tłumaczenia queer poradzili sobie Dominika Ferens, Tomasz Basiuk i Tomasz Sikora proponując słowo „odmieniec”, choć sami twórcy przekładu podkreślają, że nie jest to tłumaczenie idealne. Nigdzie jednak nie mówi i nie pisze się o polityce odmieńców, a zwrot ten rzadko pojawia się w nazwach imprez i wydarzeń organizowanych przez środowiska LGBT. Nie ma wątpliwości, że bariera jaką queer spotyka w Polsce to w pierwszym zetknięciu bariera komunikacyjna czy mówiąc wprost niezrozumienie. I o ile w przypadku teorii queer tłumaczenie nie jest aż tak istotne<sup>6</sup>, to gdy mówimy o polityce wydaje się niezbędne, jak mówi Joanna Mizielińska: „Jego [słowa queer] adekwatne tłumaczenie to raczej kwestia polityczna, kwestia zaistnienia i teorii i praktyki queer w kontekście politycznym, wyjście z kategorią queer w przestrzeń publiczną. To zaś rodzi pytania w jaki sposób tłumaczyć, jak wyjść poza trudny język postmodernistycznego dyskursu, w jaki sposób przełożyć teorię na praktykę społeczno-prawną, gdyż „za różnicami terminologicznymi kryją się różnice w podejściu do tożsamości” [Mizielińska, 2006: 127].

Niezwykłe trafnie o konsekwencjach braku polskiego ekwiwalentu na queer pisze też Anna Laszuk konstatując, że jeśli queer po polsku to nie „dziwny”, „zбочony”, „odmieniec” tylko wciąż queer, jest to wyłącznie słowo-klucz dla wtajemniczonych. Jest więc słowem dla większości – bez znaczenia, ale i słowem od-polityczniającym [Laszuk, 2009: 70]. Autorka twierdzi, że politycznie

<sup>6</sup> Por. T. Basiuk, *Queerowanie po polsku*, <http://www.nts.uni.wroc.pl/tv.html>

skuteczne byłoby jedynie publiczne zakrzyknięcie wprost, konkretnie: jesteśmy odmieńcami. Tak, jesteśmy tu – pedały, lesby i wszelakie transy. My zбочeńcy jesteśmy tutaj i przyzwyczajacie się do tego, do jasnej cholery [ibidem: 72] na kształt wspomnianego przeze mnie „We are here, we are queer...”. Wtedy queer krzyczałby realnie, jak w swoim pierwotnym zamyśle – rewolucyjnie i kontestatorsko. Jednak queer przez barierę niezrozumienia traci według Laszuk siłę i swój rewolucyjny potencjał na starcie. Skazany jest albo na słycone znaczenie, bo dla wielu osób jest wciąż wyłącznie prestiżowym synonimem geja i lesbijki albo na żywot teoretyczny, na stronach książek, do których dociera tylko wąskie grono akademickie. Laszuk celnie uchwyciła jeszcze jeden dylemat, który rodzi się z problemu translatorskiego. Queer według autorki staje się nowoczesną wersją szafy, innym, może bardziej wyszukany, ale jednak sposobem i miejscem na ukrycie siebie, a nie jak zakładał w oryginale, na całkowite wyrażenie siebie: „Wiem, że w przeciwieństwie do bycia lesbijką, dobrze dziś zostać «queer». Dlaczego dobrze? Bo pomijając, że na topie (i do tego made in USA) queer odrzuca płć i orientację seksualną jako kategorie tożsamości. Dla wielu osób to wyzwalające. Od kobiecości i przymusu wpasowywania się w nią (podobnie z męskością), od hetero-, homo-, i bi-seksualizmu, a na koniec chyba od wszystkiego. Obawiam się, że w naszych realiach od polityki również. Tylko że queer w oryginale wcale nie było apolityczne” [ibidem: 68].

Według autorki ruch LGBT w Polsce nie potrzebuje pomysłu o nazwie queer odrzucającego tożsamości, bo jak to ujmuje, te jeszcze nie zdążyły okrzepnąć [ibidem: 72]. Przekornie dodaje też, że jedyne popularne w naszych realiach tożsamości to heteroseksualni prawdziwi mężczyźni i heteroseksualne prawdziwe kobiety, zamiast więc ideą porzucenia kategorii geja czy lesbijki rozmywać działania i tak wątlego ruchu, Laszuk proponuje akcentować i docenić różnorodność jego „zasobów”. Ujmujące jest w jej artykule pt. *Nowoczesny closet czyli queer po polsku* przede wszystkim bardzo wyważone i realne podejście do queer. Sądzę, że rozważaniom tym towarzyszą baczne obserwacje sytuacji LGBT w Polsce, dlatego na próżno szukać w tym tekście czysto esencjalistycznych pobudek i bezgranicznej pochwały polityki tożsamości. Nie znajdziemy tu również bezrefleksyjnego uwielbienia dla queer. Uważam, że ten tekst jest trafną diagnozą, sytuacji z jaką dziś mamy do czynienia w ramach aktywności ruchu LGBT w Polsce. Autorka dość rzeczowo wskazuje argumenty na poczet ograniczeń queer, które w polskich realiach są znamienne. Poddaje w wątpliwość to, czy queer może stać się realną „tożsamością” polityczną dla nieheteroseksualnych Polek i Polaków, ale jednocześnie nie odżegnuje się od odnotowania różnic wewnątrz ruchu. Co więcej, widzi w tym cię szansy na działa-

nia polityczne. Pod warunkiem, że jak to określa, nie utoniemy w wersji *polish-light*, wchodząc do nowoczesnej szafy z napisem queer, która poprzez nieostre granice zmniejszy widoczność i tak ledwo widocznych odmieńców.

### **Swojska wielobarwność Podlasia kontra nowa wielokulturowość i gender/queer**

Pośród przeróżnych działań wizerunkowych, promocyjnych czy marketingowych podejmowanych przez władze Województwa Podlaskiego w ostatnich latach znalazł się m.in. nowy pomysł na logotyp województwa.

„Nowe logo powstało, bo poprzednie – jak pokazały wyniki badań w zleconym przez zarząd województwa dokumencie dotyczącym wieloletniego planu promocji województwa – było mało rozpoznawalne w regionie i poza nim, było także przestarzałe graficznie, anachroniczne, i trudno przekładalne na nośniki reklamowe”<sup>7</sup>.

W ten sposób konieczność zmiany logotypu argumentował marszałek Jarosław Dworzański.

Na poprzednim logo widniał kontur żubra, fragment świerku i napis – Podlaskie. Jako że żubra uznano za niekwestionowany symbol województwa, zwierzę przedostało się również do nowego logotypu. Swoisty lifting żubrowi zapewnił profesor sztuk plastycznych Leon Tarasewicz nadając mu – jak sam określił – nowoczesną, otwartą formę. Artysta połączył elementy własnej twórczości z grafiką komputerową i lokalnym folklorem, czego efektem stał się żubr złożony wielobarwnych kwadratów przypominających komputerowe piksele. Zarówno urzędnicy, jak i sam artysta zwracają uwagę na bardzo ważną w kontekście tego artykułu sprawę, mianowicie na przekaz, wiadomość jaką niesie ze sobą nowe, kolorowe logo. Cytowany już marszałek Dworzański podkreśla, że zależało mu na tym, by nowe logo było atrakcyjne, dynamiczne, pokazywało różnorodność i wielokulturowość regionu. Tarasewicz zaś tłumacząc wybór formy, barw użytych w pracy zaznacza, iż „w logo pominięto takie elementy jak symbole, czy barwy narodowe po to, by nikogo nie urazić i nie wywoływać niepotrzebnej drażliwości”<sup>8</sup>. Przytoczone wypowiedzi zarysowują przynajmniej dwie istotne kwestie. Po pierwsze, władze województwa ustami marszałka i zaproszonego

<sup>7</sup> <http://www.tvp.pl/bialystok/aktualnosci/spoleczne/zubr-z-kolorowych-kwadratow-leona-tarasewicza-logo-podlaskiego/1322590> z dnia 09.05.2011

<sup>8</sup> Ibidem

do udziału w tworzeniu nowego logo artysty informują nas, że różnorodność, wielokulturowość stają się oficjalnie, intensywnie eksplorowanym polem wpływów politycznych. Po drugie zaś, proponowana interpretacja pracy Tarasewicza, czyli utożsamienie kolorowego żubra z wielokulturowym, różnorodnym regionem sygnalizuje, że władze oficjalnie uznają wielokulturowość za swego rodzaju kartę przetargową. Widzą w niej atut promocyjny, marketingowy.

Wojciech Burszta, napisał kilkanaście lat temu, że „Termin wielokulturowość jest (...) niezwykle popularny, żeby nie powiedzieć modny” [Burszta, 1997]. Wydaje się, że moda na wielokulturowość (przeróżnie rozumianą) wciąż trwa. Wielokulturowość, na kanwie której usiłuje się budować wizerunek miasta Białegostoku czy Województwa Podlaskiego to projekt, pomysł, idea, wedle której lokalna mozaika grup etnicznych, religijnych i kulturowych żyje razem, wspólnie tworząc przestrzeń publiczną miasta i województwa. Właśnie owo współistnienie, różnorodność i proces wspólnego kreowania przestrzeni stanowią o wyjątkowej wartości i bogactwie „naszych stron”. Taką wielokulturowością chcemy się chwalić lub przynajmniej ją uwidocznić czy podkreślić. Okazuje się jednak, że w mozaice, którą chcemy promować wielość jest ograniczona, a różnorodność umiarkowana, czy ujmując to obrazowo – żubr tylko pozornie jest wielobarwny. Gdy przyjrzymy mu się bliżej, widzimy, że składa się z bardzo konkretnych elementów w kilku podstawowych kolorach.

Katarzyna Niziołek w swoim tekście *Białystok – miasto pogranicza, miasto wielokulturowe* [Niziołek, 2008: 95], odnosząc się do wielokulturowej specyfiki stolicy Podlasia, zwraca uwagę na ciekawą kwestię. Pisze: „Lokalna wielokulturowość to wielokulturowość miasta pogranicza o kilkunastowiekowej tradycji, ma więc szczególny, «swojski» charakter. Jest to «nasza» wielokulturowość, z której wyrosliśmy, z którą się identyfikujemy (...), z której jesteśmy dumni. Jest to też nasz kulturowy kapitał – zasób, który możemy spieniężyć – choćby na rynku usług turystycznych. Ale czy to wystarczy, byśmy mogli rozwijać się jako społeczeństwo i jako jednostki?”

Do pytania, które w przytoczonym fragmencie stawia autorka jeszcze wrócę. Najpierw odniosę się do „swojskości”, „swoistości” mozaiki etniczno-kulturowej, którą przedstawia Niziołek. Autorka, za profesorem Andrzejem Sadowskim, opisuje Białystok jako miasto heterogeniczne kulturowo czyli takie, w którym zróżnicowanie kulturowe ma postać zinstytucjonalizowanych stosunków międzykulturowych [ibidem: 97]. Zaznacza również, że ze względu na ruralną specyfikę miasta, w Białymstoku lokują się wartości kulturowe odzwierciedlające zróżnicowanie kulturowe całego regionu północno-wschodniego. To, jak wskazuje autorka, efekt powojennych migracji, które

ukszałtowały etniczno-kulturową strukturę miasta i uczyniły ją bardziej podobną do struktury regionu. Powołując się na badania, dokonuje też dość ciekawego zestawienia. Z jednej strony ukazuje, iż 95% mieszkańców Białegostoku postrzega swoje miasto jako zróżnicowane narodowościowo i religijnie, co mogłoby wskazywać na istotne miejsce zróżnicowania kulturowego w zbiorowej świadomości i świadczyć o wielokulturowym charakterze tożsamości lokalnej. Z drugiej zaś strony, w tym samym badaniu podobny odsetek respondentów deklaruje polską narodowość. Zatem, według Katarzyny Niziołek, autoidentyfikacja białostoczan niejako przeczy konstatacjom dotyczącym wielokulturowej tożsamości. Pomimo trudności czy sprzeczności istniejących w obrębie dyskusji o lokalnych tożsamościach czy zbiorowych identyfikacjach autorka proponuje przyrzeć się walorowi swoistości, jakim można opatrzyć lokalny pejzaż etniczno-kulturowy. Białystok to przecież po pierwsze, miasto heterogeniczne kulturowo, po drugie zaś miasto pogranicza. Właśnie specyfika pogranicza, zdaniem autorki, pozwala na uwolnienie lokalnych różnic etnicznych, religijnych, kulturowych od doświadczenia obcości. Niziołek pokazuje to na przykładzie układu przestrzennego miasta Białegostoku, gdzie próżno szukać etnicznych gett, tak charakterystycznych dla zachodnich miast wielokulturowych. Jej zdaniem, białostoczanie funkcjonują w ramach wielowątkowej, specyficznej kultury regionalnej; uwspólnionej kultury pogranicza, „wewnątrz” której postrzegają siebie nawzajem w kategoriach „swojskości” oraz jak to określa autorka „wewnętrznej inności”, nie przywiązując wagi do pochodzenia czy różniących cech kulturowych. Nie znaczy to jednak, że pogranicze jest od doświadczenia obcości wolne. Obcymi po prostu nie są ci, którzy są tutaj „od lat”. Białorusini, Litwini, Polacy, Romowie, Rosjanie, Tatarzy, Ukraińcy – pojmuje się ich, mówiąc metaforycznie, w perspektywie wczoraj – dziś – jutro. Ta triada zapewnia swojskość. Obcymi zaś są wszyscy, których nie było tu „wczoraj”, a ich obecność dziś i jutro budzi lęk i niepokój. Dzisiaj obcy dla białostoczan, to wszyscy ci, którzy z różnych powodów nie mieszczą się w pojęciu „naszej” wielokulturowości. Nowymi „obcymi” stają się zagraniczni studenci, uchodźcy. Ufam, że za sprawą działań edukacyjnych<sup>9</sup> i wszelkich praktyk o charakterze włączającym uda się kiedyś uczynić nowych obcych bardziej swojskimi. Oczywiście istnieją też wspomniani wcześniej obcy „społeczni”, wykluczeni, o których istnieniu wciąż trudno się

<sup>9</sup> Myślę tu głównie o dotychczasowych działaniach Fundacji Uniwersytetu w Białymstoku. Wspomnę choćby projekty „Co nas łączy/Co nas różni?”, „Uwiecznić Atlantyde”, „Kot(d) dla tolerancji” czy realizowany właśnie program „Przygody Innego”. <http://fundacja.uwb.edu.pl> z dnia 13.05.2011.

w Białymstoku mówi i myśli. Mniejszości seksualne, których przedstawiciele i przedstawicielki również tutaj żyją, mieszkają.

### „Spotkania z genderem” – wnioski z realizacji projektu

Geje, lesbijki, osoby biseksualne, transseksualne, transgenderowe. Spotkanie z „takimi Innymi”, wracając do słów Kapuścińskiego, to wciąż, jak się okazuje, duże wyzwanie dla białostoczan. W roku 2010, powodowana chęcią połączenia wielogłosu queer z wielokulturową różnorodnością postanowiłam zrealizować pionierski, jak na białostockie warunki cykl „Spotkania z genderem”. Niepokój związany z realizacją tego przedsięwzięcia, wspólnie ze mną na swoje barki wzięło Centrum im. Ludwika Zamenhofa w Białymstoku. Miejsce, które za jeden z podstawowych celów istnienia stawia sobie „propagowanie postaw dialogu i tolerancji wobec odmienności, otwarcia na inne nacje, kultury, religie i światopoglądy”<sup>10</sup>.

Centrum im. Zamenhofa to z pewnością ewenement na mapie placówek kultury mojego rodzinnego miasta. Oprócz oczywistego dla tej instytucji zadania, jakim jest popularyzacja wiedzy o twórcy esperanto, podjęło ono bowiem trud, próbę przekucia idei wielokulturowości w praktykę. Postanowiło „upomnieć się” o różnych obcych.

„Działania Centrum pomyślane są tak, by poruszać się na szeroko pojętym pograniczu- kultur, światopoglądów, wyznań, nacji, płci. Pogranicze, to «teren zapalny» a jednocześnie życiodajny dla sztuki, która – w naszym odczuciu – jest doskonałą płaszczyzną dla podejmowania otwartego, merytorycznego dialogu (...). Przy Warszawskiej 19 jest miejsce na koncert muzyki romskiej i na kapelę klezmerską, na wykład o pamięci społecznej i odmienności seksualnej, na wystawę archiwalnych fotografii i na malarski performance, na promocję książkową i widowisko teatralne. Ta różnorodność form i typów narracji będzie – mamy nadzieję – narastać” [Szerszunowicz, 2010: 149].

Tak pisze o Centrum jego kierownik i zdaje się tym samym odpowiadać na przytaczane wcześniej pytanie Katarzyny Niziołek, które pozwolę sobie powtórzyć. Czy wąsko rozumiana, swojska wielokulturowość wystarczy, byśmy mogli rozwijać się jako społeczeństwo i jako jednostki? Otóż nie. Zatem pośród wielu różnych projektów Centrum zdecydowało się umieścić w programie swojego działania na rok 2010 „Spotkania z genderem”.

<sup>10</sup> <http://www.centrumzamenhofa.pl/strona,misja,195,1,185.html> z dnia 13.05.2011.

Projekt „Spotkania z genderem” miał być w swoim założeniu polem twórczego działania wokół idei gender/queer studies. Z uwagi na to, że ów projekt realizowany był właśnie w Centrum im. Ludwika Zamenhofa, a nie w ramach zajęć akademickich, postanowiłam odejść od standardowej formuły wykładu na rzecz aktywnej formy, jaką jest rozmowa z gośćmi przy udziale publiczności. Zaproszeni pracownicy naukowcy, artyści, praktycy społeczni w trakcie spotkań mogli prezentować swoje dokonania, ale przede wszystkim dyskutować o nich, odpowiadać na pytania zebranych w Centrum zainteresowanych. Z perspektywy czasu wydaje się, że mariaż formuły „akademickiej” i swobodnej rozmowy przyniósł oczekiwane efekty, każdorazowo gromadząc w Centrum sympatyków „Spotkań z genderem”. Była to również pierwsza, jak się wydaje, sposobność, by dyskusję na tematy z kręgu gender/queer przenieść z murów akademii do przestrzeni publicznej Białegostoku, a odbiorcami i uczestnikami spotkań uczynić nie wyłącznie studentów czy pracowników naukowych, ale wszystkich zainteresowanych mieszkańców miasta.

Dialog czy właściwie polilog wokół płci i seksualności widzianych jako pola społecznych wpływów podczas realizacji tego projektu interesował mnie najbardziej. Za istotne uznałam w zasadzie dwa wymiary wielogłosu. Po pierwsze, chciałam stworzyć warunki, w których zgromadzeni w Centrum białostoczanie będą mogli (o ile zechcą) „zabrać głos w sprawie”. Po drugie zaś usłyszą głosy innych mieszkańców. W taki oto sposób udało się coś, do czego nie przyzwyczajają nas choćby telewizyjne debaty. W cywilizowany sposób, z dużym zaangażowaniem dyskutowali ze sobą zarówno entuzjaści refleksji z kręgu gender/queer, jak przeciwnicy takiej perspektywy. Mam wrażenie, że wielogłos rzeczywiście wybrzmiał, a co więcej, szukając porównania muzycznego, nie okazał się kakofonią. „Spotkania z genderem” były również swoistym punktem wyjścia w konstruowaniu działań dotyczących wykluczonych w Białymstoku. Wspomnę choćby zimowy Festiwal Kultury Queer „Nienormatograf” (2011) czy też organizowany w maju happening „Dzień milczenia”. Nie ma co jednak popadać w przesadne zadowolenie. Wciąż istnieje ogromna trudność w realizowaniu działań spod znaku gender/queer. Sygnalizuje to nieślabnącą potrzebę, czy nawet konieczność edukacji w tym zakresie. Spotkanie z Innymi jako wyzwanie ciągle pozostaje aktualne.

### **Bibliografia**

- Basiuk Tomasz, *Queerowanie po polsku*, <http://www.nts.uni.wroc.pl/tv.html>
- Basiuk Tomasz, Ferens Dominika, Sikora Tomasz (2002), *Wstęp*, (w:) T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora (red.), *Odmiany odmieńca. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*, Katowice, Wydawnictwo Śląsk.
- Lauren Berlant, Elisabeth Freeman (1998), *Queer nationality*, (in:) J. Cohen-Cruz (ed.) *Radical Street Performance. An International Anthology*, London & New York, Routledge.
- Bieńkowska-Ptasznik Małgorzata (2010), *Od wielokulturowości do postkolonializmu*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. XVI.
- Burszta Wojciech (1997) *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, (w:) M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Golka Marian (1997), *Wielokulturowość miasta*, (w:) A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Poznań, Fundacja Humaniora.
- Hekma Gert (2009), *Świat gejów: od 1980 po chwilę obecną*, (w:) R. Aldrich (red.), *Geje i lesbijki. Życie i kultura*, Kraków, Universitas.
- Iwasiów Inga (2004), *Gender dla średnio zaawansowanych*, Warszawa, Wab.
- Jagose Annamarie (1996), *Queer Theory. An Introduction*, New York, New York University Press.
- Kirsch Max (2000), *Queer theory and Social Change*, London & New York, Routledge
- Kochanowski Jacek (2007), *Podmiotowa i przedmiotowa polityka queer*, (w:) M. Baer, M. Lizurej (red.), *Z odmienniej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Kulpa Robert (2011), *To miał być tekst o teorii queer*, [http://recyklingidei.pl/kulpa\\_mial\\_byc\\_tekst\\_o\\_teorii\\_queer](http://recyklingidei.pl/kulpa_mial_byc_tekst_o_teorii_queer) z dnia 10.05.2011.
- Kusek Robert, Sanetra-Szeliga Joanna (2010), *Wstęp*, (w:) *W stronę nowej wielokulturowości. Towards a new multiculturalism*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Laszuk Anna (2009), *Nowoczesny closet czyli queer po polsku*, (w:) *Nieregularnik lesbijsko-feministyczny Furia 01*, nr 12.
- Majka Rafał (2011), *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w polsce a polityka „geer”*, <http://www.interalia.pl> z dnia 15.05.2011
- Mizielińska Joanna (2004), *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Mizielińska Joanna (2006), *Płeć. Ciało. Seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków, Universitas.
- Niziołek Katarzyna (2008), *Białystok miasto pogranicza, miasto wielokulturowe*, (w:) K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę 3. Obcy. Inny. Swój*, Białystok – Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.
- Sikora Tomasz (2008), *Queer, a polityka normalności. 2008*, [http://recyklingidei.pl/sikora\\_queer\\_a\\_polityka\\_normalnosci](http://recyklingidei.pl/sikora_queer_a_polityka_normalnosci).
- Skarga Barbara (2009), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków, Znak.
- Szerszunowicz Jerzy (2010), *Centrum Zamenhofa – Centrum Dialogu*, (w:) Z. Fałtynowicz (red.), *Warto zapytać o kulturę 4. Obraz. Media. Dialog*, Białystok – Sejny, Urząd Mar-

szałkowski Województwa Podlaskiego, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.

Środa Magdalena (2008), *Postawy wobec inności*, (w:) K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę 3. Obcy. Inny. Swój*, Białystok – Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.

Strony internetowe:

[www.centrumzamenhofa.pl](http://www.centrumzamenhofa.pl)

<http://fundacja.uwb.edu.pl>

[www.interalia.pl](http://www.interalia.pl)

[www.nts.uni.wroc.pl](http://www.nts.uni.wroc.pl)

<http://recyklingidei.pl>

<http://monde-diplomatique.fr>