

HISTORIA LOKALNA VERSUS SAMOKOLONIZACJA I (NEO)LIBERALIZM POLITYK EMANCYPACYJNYCH

Maciej Duda

Wydział Humanistyczny
Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim

„Państwa egzystujące w pustce między Wschodem a Zachodem [...] można określić kolokwialnym zwrotem «niewydarzone», bo sprawiają wrażenie, jakby nie mogły się do końca wydarzyć, jakby nie były w stanie samodzielnie wypełnić treścią swoich nazw i musiały wciąż sięgać po wzory zapożyczone na zewnątrz, od idealnego Innego na Zachodzie. Nie znaczy to jednak, że kraje te dysponują jakimiś własnymi, zapoznanymi i niezwykłe wartościowymi osiągnięciami kulturowymi, które należałoby wskrzeszać, zamiast sięgać po wzory obce [...]. Problem polega między innymi na tym, że nie ma tu właśnie żadnych «własnych» wzorów, ponieważ kultury tego obszaru zawsze były wtórne”

J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*

Powyższe słowa rozpoczynają książkę na temat społeczno-kulturowej tożsamości Polaków. Stają się wyjściem dla przepisania owej historii między innymi w ramach studiów postkolonialnych, psychoanalizy Lacanowskiej i teorii hegemonii. Odniesienie ich do kwestii związanych z budowaniem polityki współczesnych polskich ruchów emancypacyjnych wydaje się uprawnione. Pojęcia wywodzące się z teorii postkolonialnych zazwyczaj stosowane są do opisu kultur i narodów, nie oznacza to jednak, że ich przeniesienie na grunt opisu tożsamościowej polityki nienarodowych grup mniejszościowych jest nadużyciem. Struktury, narzędzia, sposoby działania są tutaj zbieżne.

Poniżej chciałbym jednak skupić się tylko na jednym z aspektów będących wynikiem rozwoju myśli zajmującej się kolonializmem, kolonialnością i postkolonialnością. Mianowicie interesuje mnie użycie metafory samokolonizacji¹ do opisu działań przedstawianych jako równościowe, antydyskryminacyjne, tożsamościowe. Dzięki temu będę mógł krytycznie przyjrzeć się temu, jak działają współczesne polskie organizacje spod znaku LGBT+, oraz temu, jaką historię budują.

Metafora samokolonizującej się wyobraźni jest wzorcem idealnym, który osłabiać ma

¹ A. Kiossev, *Metafora samokolonizacji*, przekł. I. Ostrowska, „Czas Kultury” 4/2016, s. 80–87.

tradycyjne opozycje grup kolonizatorów i kolonizowanych. Jak twierdzi jej autor, pojęcie samokolonizacji odnieść można do kultur, które samoczynnie uległy dominacji Europy i Zachodu, co stało się wynikiem „kolonialnej globalizacji”², która wyznaczyła hierarchizację każdej z części globu. Zacytuję fragment tekstu Kiosseva:

„Samokolonizacja odbywała się w czasach, gdy rozkwitały narody, i spłotła się z aktem wyobrażenia wspólnoty. Stąd brak w niej bezpośredniej agresji: nie wiązała się z przemocą militarną, wyzyskiem ekonomicznym czy przymusem administracyjnym, które towarzyszyły właściwej kolonizacji. Ponieważ zbiegła się w czasie z narodzinami narodu, została przyjęta dobrowolnie, a nawet w porywie patriotycznego entuzjazmu, zarówno przez lud, jak i elity”³.

Jako taka doskonale sprawdza się do opisu hierarchicznych relacji politycznych, gospodarczych, biznesowych, handlowych.

Kiossev sądził, że istotną zmianę w przedstawianym aspekcie samoopisu/samodefinicji przyniosła globalizacja, którą przyspieszyły nowe technologie, mobilność i media. Ich użycie miało doprowadzić do kreolizacji i wsparcia nieterytorialnego nacjonalizmu nowego typu. Kreolizację rozumieć można jako różnorodność, stan podobny do glokalizacji pojmowanej jako wynik napięcia między lokalnością i globalnością. Zauważyć należy jednak, że – zdaniem Snochowskiej-Gonzalez – samą glokalizację także traktować można jako odbicie, rewers postkolonializmu. W ten sposób staje się jego wsparciem, nie potencjalną krytyką⁴. Nieterytorialny nacjonalizm w postaci terroryzmu opisał z kolei Arjun Appadurai⁵. Trudno zatem orzec, czy istnieje wyjście z sytuacji hegemonii bez panowania i czym miałyby się ono objawiać. Fundament tej metafory – relacji – jest konstytutywny nawet w chwili odcięcia, izola-

cji. Wydaje się, że jedynym ratunkiem pozostaje przepracowanie owej relacji z obiektem, więc myśl zaczerpnięta z psychoanalizy.

Po co mi zatem metafora Kiosseva? Zdaniem badacza państwa–nacje–grupy nadrabiające chcą tworzyć historię, być jej częścią, pisać podmiotową opowieść. Jeśli ów postulat rozumieć w wydaniu historii lokalnej, to uda nam się przesunąć akcenty w taki sposób, że uzupełnienie dotyczyć będzie czegoś, co nazwać można własnym, a nie wynikającym z globalnej hierarchii brakiem. W ten sposób puste miejsca będą mogły – w sytuacji idealnej – zapełnić się innymi niż na przykład zaczerpniętymi z Zachodu znakami i emblematami. Mam tu na myśli odwołania do pracy i osiągnięć lokalnych aktorek i aktorów grup emancypacyjnych. To nie zmieni samych narzędzi, czyli gramatyki używanego języka, ale być może bardziej wyczuli nas na trudno dostrzegalne zawłaszczanie, takie jak na przykład przezroczyście etykietowanie walki o uznanie przez agencje reklamowe i media. O tym ostatnim pisała Naomi Klein⁶. Wydaje się, że metafora samokolonizacji wyostreza obraz opisanych poniżej polityk i doskonale pokazuje wzorce, które nie mają nic wspólnego ze wsparciem, solidarnością, walką o demokrację i równość⁷.

Daty, węzły, uskoki, czyli lokalne (?) polityki emancypacji

Już pobieżny przegląd działań emancypacyjnych w Polsce w ostatnich trzech dekadach ukazuje kilka ważnych inicjatyw oraz symboliczne dla gejowskiej i lesbijskiej emancypacji⁸ wspomnienia, które konstytuują lokalną, poznańską opowieść emancypacyjną. Jedną z tych inicjatyw jest wydawany przez 12 lat (1990–2002) miesięcznik „Inaczej”. Czasopismo pod redakcją Andrzeja Bulskiego, przy stałej współpracy Sergiusza Wróblewskiego i Marcina Krzeszowca przetrwało

² Ibidem, s. 81.

³ Ibidem, s. 84.

⁴ To jeden z powodów, który sprawia, że autorka opowiada się raczej za antykolonializmem, nie za postkolonializmem. Por. C. Snochowska-Gonzalez, *Wolność i pisanie. Dorota Masłowska i Andrzej Stasiuk w postkolonialnej Polsce*, Warszawa 2017.

⁵ A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przekł. M. Bucholc, Warszawa 2009.

⁶ N. Klein, *No logo*, przekł. H. Pustuła, Izabelin 2004.

⁷ A. MacEwan, *Neoliberalizm a demokracja: władza rynku kontra władza demokratyczna*, [w:] A. Saad-Filho, D. Johnston (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem*, przekł. J.P. Listwan, Warszawa 2009, s. 271–281.

⁸ Tak okres 1990–2003 nazywa Błażej Warkocki. Por. idem, *Trzy fale emancypacji homoseksualnej w Polsce*, „Porównania” 15/2014, s. 123.

konkurencję innych tak zwanych branżowych periodyków wydawanych między innymi w Gdańsku („Filo”) czy w Warszawie („Okay. Miesięcznik dla panów”). Jego historię i metamorfozy – od miękkiej pornografii i zbioru ogłoszeń towarzyskich, przez czasopismo zawierające publicystykę, wywiady i informacje ze świata, po upodobnienie się do „Polityki”, czyli drogę od niszowego pisemka wewnątrzśrodowiskowego do pisma, które „obrało bardziej społeczno-polityczny kierunek, a jego misją stało się w pewnym sensie przejście inicjatywy, która w innych państwach znajduje się w rękach organizacji LGBT”, opisał Przemysław Górecki⁹. „Inaczej” traktować chcę jako symbol wspomnianej dekady. Ostatnią myśl rozwinę dalej.

Kolejny okres cechowała „widzialność [LGBT] w dyskursie publicznym, polityzacja homofobii [oraz prezentacja] homoseksualisty jako obiekt[u] nienawiści dyskursu nacjonalistycznego”¹⁰. To czas, kiedy w Poznaniu działał Komitet Organizacyjny Dni Równości i Tolerancji – corocznego cyklu wydarzeń organizowanych wokół tematyki grup mniejszościowych, równości, tolerancji i dyskryminacji. W związku z Międzynarodowym Dniem Równości i Tolerancji poznański cykl przypadał na listopad, a jego najbardziej rozpoznawalnym przedsięwzięciem był Marsz Równości. Ten ostatni od 2015 roku organizuje Grupa Stonewall. Wówczas listopadowe Dni Równości i Tolerancji zmieniły się w organizowany we wrześniu Pride Week. Warto pamiętać, że między 2013 a 2015 rokiem dzięki siłom kolektywnym (Kolektyw Kłak) w Poznaniu odbywały się również Queer Festy. W ich ramach organizowano koncerty, warsztaty i prowadzono dyskusje¹¹. Wskazane inicjatywy to dopiero kontur mapy emancypacyjnej działalności na rzecz osób LGBT/LGBT+/LGBTQ w Poznaniu. Poniżej postaram

się wypełnić go politycznymi i ekonomicznymi kontekstami.

Wyliczone inicjatywy i organizacje prowadziły lub prowadzą różną politykę emancypacyjną. Opisywanego przez Góreckiego poznańskiego wydawnictwa Softpress nie można oznaczyć wprost jako inicjatywy działającej zaangażowanej w ruch emancypacji gejów i lesbijek. Wydawnictwo Softpress było i jest podmiotem gospodarczym. Jego główne zadanie to przynoszenie dochodu. Opowieść o miesięczniku „Inaczej” jest opowieścią o transformacji, o końcu PRL i o wolnym rynku, na którym wydawcy „Inaczej” znaleźli dochodową lukę i odpowiedzieli na potrzeby mężczyzn szukających kontaktu z innymi mężczyznami. Indywidualne ogłoszenia były głównym kapitałem pisma. Informacje i komentarze dotyczące politycznych i wyznaniowych działań wymierzonych przeciwko osobom homoseksualnym na łamach czasopisma pojawiły się znacznie później. Wysoką sprzedaż oraz możliwość rozwoju samego czasopisma zapewniała obietnica poznania innych mężczyzn.

Opisując „Inaczej”, Górecki wspominał o wysokich nakładach i jeszcze wyższych zyskach wydawców. Te ostatnie pozwoliły inwestorowi wybudować dom, a samej redakcji zatrudnić etatowych pracowników. W ten sposób historia czasopisma stała się opowieścią o rynkowym sukcesie możliwym po ustrojowej transformacji. Do czasu kiedy redaktor ogłosił zawieszenie czasopisma, co tłumaczył w następujący sposób:

„Polskie agencje reklamowe i firmy nie rozpoznały jeszcze gejowskiego rynku. Świadczy to oczywiście o ciasnych horyzontach ludzi, którzy tam pracują. Na Zachodzie i w Stanach największe nawet firmy reklamują się właśnie w gejowskich miesięcznikach, wiedząc, że jest to rynek stabilny, zamożny i wierny”¹².

Jak widać, kwestie ekonomiczne splątane zostały tu z kapitałem kulturowym. Dodać należy, że tego ostatniego nie posiadali zarówno ówcześni reklamodawcy, jak i czytelnicy, którzy zamiast tekstów publicystycznych i artykułów społeczno-kulturalnych poszukiwali treści pornograficznych. Świadczy o tym nie tylko historia „Inaczej”, ale

⁹ P. Górecki, *Kochać inaczej. Dwudzieste piąte urodziny miesięcznika „Inaczej”*, Queer.pl, 28.08.2015, <https://queer.pl/artykul/196359/inaczej-geje-lesbijki-historia-lgbt-magazyny-lata-90?p=1> (1.09.2017).

¹⁰ B. Warkocki, *Trzy fale emancypacji...*, s. 123.

¹¹ Więcej na temat Kolektywu Kłak zob.: L. Marzec, *Kolektyw Kłak, czyli: 1. Kolektywność 2. Queerowa_kłirowa wspólnotowość 3. Aktywizm miejski*, [w:] M. Praczyk (red.), *Poznań w działaniu. Społeczne inicjatywy dawniej i dziś*, Poznań 2017, s. 211–235.

¹² P. Górecki, *Kochać inaczej...*

też pozostałych periodyków wydawanych przez Softpress, na przykład „Adama”, „Super Adama”, „On i On” czy zamkniętego po zaledwie czterech numerach „Interhomu”. Ten ostatni był próbą ukonstytuowania merytorycznego periodyku, na którego łamach rozpatrywane miały być problemy homofobii oraz wypowiadać się mieli ekspertki i eksperci zajmujący się kwestiami demokracji. Czy to właśnie z tego powodu, w przeciwieństwie do wyżej wymienionych tytułów o zabarwieniu pornograficznym, w tym wypadku szybko pojawiły się problemy z dystrybucją czasopisma oraz ujemny bilans wydawców? Trudno orzec jednoznacznie.

Kiedy upadały kolejne tytuły gejowskich periodyków, w Poznaniu organizowano już wspomniane Dni Równości i Tolerancji oraz Marsze Równości. Pierwszy z nich przeszedł zaledwie 200 metrów i został zablokowany przez policję, która broniła uczestników przed kontrmanifestantami rzucającymi butelkami, kamieniami, jajkami, petardami. Jednak do historii przeszedł dopiero drugi marsz, który mimo zakazu władz – prezydenta miasta Ryszarda Grobelnego oraz wojewody Andrzeja Nowakowskiego, zorganizowany został w 2005 roku. Zablokowany przez policję, przerodził się w siedzący protest. Wówczas pod zarzutem nielegalnego zgromadzenia aresztowano 65 osób. Skutkami przerwania i pacyfikacji marszu były: oświadczenie Międzynarodowego Sekretariatu Amnesty International, w którym wyrażono niepokój o zagrożenie praw osób LGBT w Polsce, list otwarty *Protest obywatelski w sprawie wydarzeń w Poznaniu 19 listopada 2005* oraz zorganizowane w wielu miastach w Polsce, a także w Berlinie oraz w Nowym Jorku zgromadzenia publiczne pod hasłem „Reaktywacja demokracji. Marsz Równości idzie dalej!”. Całość znalazła finał w sądzie. Według orzeczenia trybunału zakaz organizacji Marszu Równości był niezgodny z prawem polskim i europejskim, które daje obywatelom prawo demonstrowania własnych poglądów. To wydarzenie, wydawałoby się kluczowe dla historii ruchów emancypacyjnych, do dziś nie zostało monograficznie opracowane.

Dopiero trzeci marsz, idąc pod hasłem „Solidarnie przeciw dyskryminacji”, pokonał

całą zaplanowaną trasę. Związani/ne ze Stowarzyszeniem Kobiet Konsola oraz Partią Zieloni organizatorke i organizatorzy kolejnych marszów każdorazowo spotykali na swojej drodze kontrmanifestacje. Wśród haseł, które głosili w następnych latach, znajdowały się: „Równe prawa pracownice”, „Stop dyskryminacji, «nie» wykluczeniu”, „My też walczyliśmy o prawa człowieka”, „Poznań wie, jak być tolerancyjnym” (nawiązanie do promocyjnej polityki miasta „Poznań miasto *know-how*”), „Równe prawa to nie przywileje”, „Marsz Równości ku godności”, „Mielimy mowę nienawiści”, „Solidarność naszą bronią”.

Mimo starań organizatorek i organizatorów kolejne marsze rozumiane jako wyraz protestu przeciwko dyskryminacji i nierówności ze względu na płeć, seksualność, pochodzenie, niepełnosprawności, kapitał ekonomiczny i społeczny corocznie konsolidowały zaledwie około kilkuset uczestniczek i uczestników. Zmianę frekwencyjną przyniosła dopiero zmiana formuły, którą w 2015 roku zaproponowali/ły członkowie i członkinie Grupy Stonewall. Wówczas protest i okazywanie niezgody na szeroko pojętą dyskryminację polityczną i ekonomiczną przerodziły się w manifestację dumy i radości LGBT+. W 2015 roku Sergiusz Wróblewski, rzecznik prasowy Marszu Równości, mówił:

„Mamy nadzieję, że inna data i pewnie lepsza pogoda sprzyjać będą lepszej frekwencji. Chcemy, by tegoroczny marsz miał bardziej piknikową atmosferę. Mamy nadzieję, że będzie się stawał coraz bardziej kolorowy, taki jak marsze w zachodnich miastach. Będzie dużo muzyki i tańca. W tym roku pojawi się platforma lub autobus z muzyką”¹³.

Kolejne edycje Pride Week potwierdziły zależność między zaproponowaną formułą marszu a dużą frekwencją uczestniczek i uczestników. Jednocześnie zauważyć należy, że powyższy krótki opis działań na rzecz osób LGBT i LGBT+ w Poznaniu zyskał swoistą kłamrę kompozycyjną w postaci działań redaktora „Inaczej”, który włączył się w organizację Marszu Równości w dumnej i radosnej odsłonie. Czy to oznacza, że działania

¹³ KAB, *Poznań Pride Week: Marsz równości i święto LGBTQ*, NaszeMiasto.pl, 3.09.2015, <http://poznan.naszemiesto.pl/artykul/poznan-pride-week-marsz-rownosci-i-swieto-lgbtq-program,3498455,artgal,t,id,tm.html> (1.09.2017).

na rzecz równości ponownie stały się działaniami na rzecz osobistej wolności? W cytowanej wypowiedzi kluczowa wydaje się figura zachodnich miast. Wzory znajdujące się na zachód od stolicy Wielkopolski muszą leżeć poza granicami kraju.

W stronę samokolonizacji?

Z powyższego opisu wyłania się kilka istotnych faktów. Po pierwsze, działania na rzecz emancypacji gejų i lesbijek, a dalej osób LGBT+ w Poznaniu mają bogatą historię trzech dekad pracy poszczególnych aktorów, aktorek, koalicji (DRiT), stowarzyszeń (Konsola, DRiT), partii (Zieloni) i grup formalnych (Stonewall) bądź nieformalnych (Kolektyw Kłak)¹⁴. Po drugie, na przestrzeni kolejnych dekad zauważyć można wyraźne zmiany w formie wypowiedzi i formule działań na rzecz osób LGBT+. Od organu, który mógł powstać dzięki transformacji ustrojowej i ekonomicznym zasobom inwestora – pisma „Inaczej”, w ramach którego miękka pornografia sponsorowała kulturę (informacje z zachodniego świata LGBT oraz seria książek prezentujących kulturę homoseksualistów), przez działania oddolne, obywatelskie, często organizowane w sprzeczności z polityką kształtowaną przez władze lokalne i centralne lub po odcięciu od niej, po współpracę organizacji pro LGBT+ z władzami miasta. Tutaj warto zauważyć, że na przestrzeni lat Poznań z miasta *know-how* stał się miastem wolności. Od 2016 roku prezydent Poznania czynnie uczestniczy w Marszu Równości. Istotny pozostaje jednak fakt, że wskazane hasła łatwo powiązać z językiem i nastawieniem liberalnym, co paradoksalnie obrazować może kontynuację, nie uskoki w działaniach władzy lokalnej.

Na podstawie powyższego można postawić hipotezę, że widzialność i tak zwany *impact* opisywanych działań wzrastają w chwili, gdy ich podstawą stają się liberalne, a dalej neoliberalne praktyki. Pod pojęciem tychże rozumiem działania oparte na ideach indywidualizmu, wolności wyboru i uznania względem samoregulującego się społeczeństwa rynkowego. W wymiarze krytycz-

nym należy jednak pamiętać, że wspomniane praktyki „ograniczają formy społeczeństwa obywatelskiego o opozycyjnym nastawieniu”¹⁵.

Wskazane działania idą w parze z akcentowanym wcześniej spojrzeniem na Zachód. W kontekście polskich polityk emancypacyjnych LGBT pisali o tym Joanna Mizielińska i Robert Kulpa¹⁶. Zdaniem obojga idee, które na Zachodzie rozwijały się stopniowo, w polskim kontekście pozbawione zostały podstaw historycznych i zaimplementowane jednocześnie. Agata Stasińska dodała:

„Od 1989 roku polski ruch jest traktowany jako zawsze już zapóźniony w stosunku do zachodniego, zarówno przez Zachód, jak i nas samych. Przedstawiciele polskiego ruchu postrzegają «ścieżkę zachodnią» jako jedyną możliwą drogę do emancypacji osób LGBT i uważają, że muszą nadrobić zachodnią lekcję historii”¹⁷.

Według Stasińskiej najwyraźniejszym przykładem takiego działania jest poszukiwanie polskiego Stonewall – tak brzmiała nazwa jednego z projektów Lambdy, tak aktywiści i akademicy określali recepcję akcji „Niech nas zobaczą”, taką też nazwę przyjęła poznańska grupa aktywistek i aktywistów działających na rzecz osób LGBT+.

Spojrzenie na Zachód, tęsknota do bycia jak oni, działanie pod emblematem zachodniej, amerykańskiej historii emancypacji gejų przywodzi na myśl wskazaną już metaforę Kiosseva.

W przypadku przywołanych polityk LGBT i LGBT+ doskonale obrazuje ona schemat autooznaczenia i próby „nadrabiania” czy „uzupełnienia”, dążenia do bycia tak cywilizowanym jak państwa/narody czy grupy, które funkcjonują na Zachodzie.

W tym miejscu wrócić należy do przywołanej wcześniej kwestii, czy porównanie rodzącego się polskiego ruchu na rzecz osób LGBT, a dalej LGBT+ do metaforycznych narodzin narodu nie

¹⁴ W tym wykazie pomijam organizacje akademickie związane z różnymi wydziałami Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

¹⁵ S. Sinha, *Projekt neoliberalny a możliwości społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Neoliberalizm przed trybunałem*, s. 264.

¹⁶ R. Kulpa, J. Mizielińska, *De-centring Westerns Sexualities. Central and Eastern European Perspectives*, Surrey 2011.

¹⁷ A. Stasińska, *Od „Niech nas zobaczą” do „Miłość nie wyklucza”: Jak zmieniła się polityczna strategia LGBT w Polsce w ostatnich latach?*, [w:] M. Kłosowska, M. Drozdowski, A. Stasińska (red.), *Strategie queer. Od teorii do praktyki*, Warszawa 2012, s. 96.

jest nadużyciem? Wydaje się, że antropomorfizująca metafora zbliża obie emancypujące się wspólnoty wyobrażone. Równocześnie wydaje się jednak, że polityki tożsamościowej spod znaku LGBT nie można jednoznacznie porównać do działań emancypujących się w XIX i na początku XX wieku państw narodowych, których głównym oparciem była polityka nacjonalistyczna zawężona do wskazywania istotnych i istotowych różnic między przedstawicielami kultury panujących i uciśnionych. Wskazana polityka emancypacyjna LGBT kładzie nacisk na upodobnienie, zamazanie różnic między obywatelkami i obywatelami o różnych seksualnościach, na coś, co nazwać można widocznością niewidzialności. Jesteśmy tacy sami, chcemy mieć te same prawa, przywileje, możliwości – zdają się mówić aktywistki i aktywiści LGBT. Mimo to obie strategie wywodzą się z jednej postawy, z założenia, że istnienie lub brak różnic można wytłumaczyć strukturalnie, że jest niezbywalne, pojmowane esencjalistycznie. Z kolei polityka LGBT+ akcentuje różnice, zrównując je w prawach, przywilejach. Ta ostatnia nie musi odbiegać od (neo)liberalnego nastawienia. Co ważne, bez względu na skrótowiec polska polityka emancypacyjna, transponując historyczne emblematy zachodniego ruchu emancypacji gejów, stawia się w asymetrycznej relacji z centrum. Kulturowa tożsamość aktorów i aktorek tak funkcjonującego ruchu „wyłania się jako produkt uboczny eurokolonialnej hegemonii”¹⁸ bez tyranii. Skutkiem tego samego klinczu jest paradoks, według którego krytycyzm czy bunt wobec Zachodu także pozostaje relacją wyobrażonej wspólnoty pobocznej do Wielkiego Innego. W tym sensie wszyscy wchodzimy w relacyjny charakter z Zachodem. W tym też sensie opisywane przeze mnie ruchy emancypacyjne wchodziły i wchodziły w skomplikowane relacje z ustawodawczą władzą centralną i lokalną. Tu krytyka obejmuje ingerencje władz w prywatne życie seksualne, rzadziej w brak działań wspierających ekonomicznie i społecznie.

Na podstawie powyższego uznać należy, że samo pisanie lokalnej historii nie jest strategią wymierzoną w hegemonię bez tyranii¹⁹. Historiografowie, ale też inni twórcy wielokrotnie używali i używają retorycznych mechanizmów, które odtwarzają (post)kolonialny układ. W tym wypadku ważny stanie się odruch sprawdzania własnej pozycji, nieustanna weryfikacja relacji, które tworzymy, opisując je, oraz większa wewnętrzna konfliktowość i zgoda na owe konflikty, czyli to, co staje się celem i skutkiem dobrze zakończonego procesu terapeutycznego.

W przypadku niniejszego tekstu ważne pozostaje akcentowanie zmian i uskoków w działaniach kolejnych organizacji na przestrzeni prawie 30 lat po transformacji ustrojowej, kierowanie spojrzenia na siebie i na Zachód oraz równoległość skrajnie różnych, ale nie przeciwstawnych i przeciwstawianych sobie działań grup Stonewall i Kolektywu Kłak.

Pisząc lokalną historię ruchów emancypacyjnych LGBT i LGBT+, należy zachować uważność względem czegoś, co nazwę rewersem owej historii. W tym przypadku rewersem stanie się bezprzymiotnikowo pojmowana historia niewrażliwa na czynnik płci i seksualności. Jako rewers traktować możemy także efekty samokolonizacji. W tym miejscu myślę o postawie krytycznej wobec Wielkiego Innego / hegemonia z tekstu Kiosseva. Osoba pisząca musi stworzyć między uświadomionymi sobie zależnościami i sprzecznościami. Tak refleksyjnie pojęta historiografia uwidoczni wszystko, co pozostawało i pozostaje przezroczyście. Nie tylko płęć i seksualność, ale też kapitał ekonomiczny i warunki polityczno-rynkowe, które – jak widzimy na podstawie zarysu ostatnich dekad działań emancypacyjnych w Poznaniu – mają kluczowe znaczenie dla kształtu opisywanej polityki oraz jej efektów mierzonych ilościowo (sprzedaż egzemplarzy wymienionych czasopism;

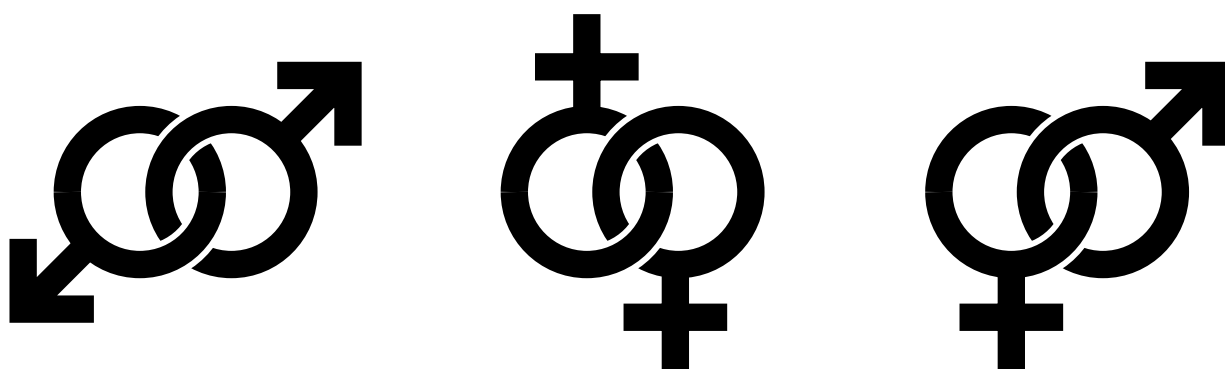
¹⁹ Tutaj, przynajmniej w kwestii obrazowania problemu neoliberalizacji walki o uznanie ważniejsza pozostaje perspektywa Rafała Majki. Zob. R. Majka, *Perspektywa radykalnej wyobraźni politycznej. Refleksje dotyczące praktyk oporu i utopii w czasach kryzysu*, [w:] W.J. Burszta, M. Czubaj (red.), *Ściągną konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, Gdańsk 2014, s. 289–308; R. Majka, *W ślepych zaułku, Homonormatywność i neoliberalizacja życia społecznego*, [w:] J. Kochanowski, T. Wrzosek (red.), *Nowe studia kulturowe*, Warszawa 2014, s. 171–188.

¹⁸ A. Kiossev, *Metafora samokolonizacji...*, s. 84.

frekwencja uczestników i uczestniczek Marszów Równości). Powyższe zapiski odsłaniają także możliwości politycznej współpracy instytucjonalnej – współdziałania lub walki z władzami miasta i województwa.

Tak kształtowana historia lokalna może stać się matrycą przykładów i symboli dla dalszych dzia-

łań lokalnych, które nie muszą kopiować jeden do jednego albo – jak chciałaby Stasińska – bezmyślnie rozwiązań stosowanych na Zachodzie. Dopiero w tym momencie, po lekturze historii lokalnej napisanej we wskazany sposób, będziemy mogli świadomie przyjrzeć się własnym działaniom. •



ABSTRACT

LOCAL HISTORY VS. SELF-COLONISING AND (NEO)LIBERALISM OF EMANCIPATION PRACTICES

Maciej Duda

The text focuses on one of the aspects that results from the development of thought dealing with colonialism, colonality and post-coloniality. I am interested in the use of the self-colonising metaphor to describe local actions depicted as promoting equality, anti-discrimination and identity. The Kiossev's metaphor helps in my critical view of how the contemporary Polish LGBT+ organisations work and what kind of history they build. In practical terms, this serves two purposes. The first one is to fill in the information regarding emancipation movements in Poznań. The second relates to the complication of historical research and is an attempt to answer the question of whether a subjective activity of LGBT+ organisations in their own cause is possible. The text attempts to answer the question how to write the history of local emancipation activities.

Keywords: local history, neoliberalism, self-colonising, post-colonialism, emancipation, LGBT+.