

Monika Bobako

Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy

Nowa Krytyka 26-27, 83-112

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Monika Bobako

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy

Bardzo pobieżny nawet rzut oka na historię europejskiej ekspansji zapoczątkowanej w XVI wieku pokazuje, że kolonialna dominacja, podobnie jak wszelkie inne figury nowoczesnej władzy, jest silnie ugenderowana¹. Płeć, podobnie jak seksualność, stanowi medium, poprzez które dominacja ta jest ustanawiana, choć jednocześnie okazuje się także obszarem, na którym jest świadomie kontestowana i podważana lub powolnie i niepostrzeżenie dezintegrowana. Jak pokazują badacze europejskiego kolonializmu, normy, regulacje i praktyki dotyczące płci i seksualności stanowiły szczególny przedmiot zainteresowania kolonialnych administracji na wszystkich podporządkowanych terytoriach, choć nie wszędzie w taki sam sposób. Wszędzie jednak były ściśle związane z polityką relacji rasowych i etnicznych, mającą na celu wyznaczenie i strzeżenie granic między skolonizowanymi i kolonizatorami. Jak będę chciała pokazać, nierozdzielny spłot porządków genderowych i seksualnych z hierarchiami rasowymi i etnicznymi sprawia, że refleksja nad płcią i seksualnością staje się niezbędną

¹ Zakładam, że oko jest uzbrojone w stosowne narzędzia teoretyczne, jak choćby te zaproponowane przez Joan Wallach Scott, która mówiąc, że „gender jest podstawowym sposobem oznaczania relacji władzy”, zwróciła uwagę na fakt, iż hierarchiczna relacja między płciami służy jako uniwersalny idiom kodujący relacje dominacji i podległości w nowoczesnych społeczeństwach. Zob. J.W. Scott, *Gender jako przydatna kategoria analizy historycznej*, tłum. A. Czarnačka, „The American Historical Review” 1986, vol. 91, no. 5, s. 1053–1075 (dostępny na <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0064scott.pdf>).

do zrozumienia kulturowych i politycznych mechanizmów kolonizacji, a także rasizmu czy nacjonalizmu. Co więcej, znaczenie tej refleksji nie sprowadza się wyłącznie do tego, że dostarcza ona jeszcze jednej perspektywy do interpretacji faktów należących do przeszłości. Uchwycenie specyfiki wspomnianego spłotu pozwala bowiem zrozumieć, w jaki sposób również współcześnie płeć i seksualność stanowią instrument, poprzez który z jednej strony realizowana jest polityka o charakterze (neo)kolonialnym, a nierzadko też rasistowskim, z drugiej – prowadzona jest z tą polityką walka. Przejawami takiej polityki są na przykład kontrowersje wokół muzułmańskich chust, mizoginia antyeuropejskich fundamentalizmów, instrumentalizacja praw kobiet w europejskiej polityce antyimmigranckiej czy ugnderowiony charakter globalnych nierówności ekonomicznych. Współczesne polityczne znaczenie analiz pokazujących kolonialne współzależności między porządkami genderowymi, seksualnością i hierarchiami rasowymi polega także na tym, iż ułatwiają one zrozumienie relacji między różnymi walkami emancypacyjnymi – feministycznymi, anty(neo)kolonialnymi, antyrasistowskimi etc. – które w konkretnych sytuacjach wchodzi z sobą, a także z innymi siłami politycznymi, w niejednoznaczne sojusze lub kolizje, wzajemnie wzmacniając lub podważając swój wyzwolńczy potencjał.

Kolonizacja jako podbój seksualny

Ugnderowiony charakter kolonizacji można zapewne dostrzec najłatwiej w symbolice otaczającej kolonialny podbój, w której to kobiece ciało reprezentuje podbijaną ziemię. Jednym z historycznych wizerunków, często przywoływanym w literaturze postkolonialnej, zawierającym wielość znaczeń związanych z feminizacją, a także z erotyzacją podbijanych obszarów, jest szesnastowieczna rycina Johannesa Stradanusa *Amerigo Vespucci odkrywający Amerykę*². Rycina przedstawia Vespucciego, który budzi nagą kobietę symbolizującą Amerykę, śpiącą w hamaku. Vespucci jest w pełni ubrany, w jednej ręce trzyma astrolabium, w drugiej krzyż, przy pasie ma miecz oraz sztylet, stoi na tle wspaniałego żaglowca. Ciało Ameryki jest odsłonięte i bezbronne, całkowicie

² Zob. np. P. Hulme, *Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Mobility in Early Colonial Discourse*, [w:] *Europe and Its Others*, red. F. Barker i in., Colchester 1985, s. 17–32 lub A. McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York–London 1995, s. 27.

wystawione na spojrzenie „odkrywczy”, otaczają ją zwierzęta, jej schronieniem są korony drzew, w tle widać obóz kanibali przygotowujących ucztę z ludzkich szczątków. Rycina kontrastuje zatem reprezentowaną przez Europę potęgę – technologiczną, naukową, militarną – z pierwotnością i dzikością Ameryki, cywilizację z naturą. Różnica między Europą i Ameryką określona jest tutaj w kategoriach różnicy płci: męskość Europy oznacza jej siłę, energię, aktywność, racjonalność, kontrolę; kobiecość Ameryki oznacza „naturalność”, cielesność, pasywność, bycie przedmiotem spojrzenia, oczekiwanie na tego, kto ją zdobędzie i posiadzie. Kolonialne spotkanie jest więc tutaj sceną ugenderowanej dominacji, która – wpisana w strukturę binarnych opozycji – zdaje się nie potrzebować dalszych uzasadnień dla własnej ekspansji.

Wyobrażenie kobiety jako symbolu podbijanych krain i kontynentów nie dotyczy oczywiście wyłącznie Ameryki, istnieje także w literackich i malarzskich reprezentacjach Afryki czy Azji, chociaż kobiecość funkcjonuje w nich w różnych wariantach: czasami są to wzbudzające pożądanie, pasywne i uległe egzotyczne piękności (na ogół Azjatki), czasami kobiety dzikie, nieposkromione, wzbudzające strach (Afrykanki). Zawsze jednak wyobrażenia te są silnie zseksualizowane, spotkanie z zamorską „innością” ma nieuchronnie wymiar erotyczny, kolonialny podbój jest jednocześnie podbojem seksualnym. Widać to bardzo wyraźnie w intensywności erotycznych czy nawet pornograficznych fantazji, które wypełniają literaturę podróżniczą od okresu renesansu. Typowym dla niej motywem jest egzotyzowanie zamorskich ludów poprzez wskazywanie na domniemaną niezwykłość ich praktyk seksualnych, mającą wynikać z ich dzikości i niecywilizowania, albo też zepsucia, wydelikacenia i skłonności do przesadnego luksusu. Przykładem są tutaj wyobrażenia haremu jako miejsca wyrafinowanych uciech i nieokiełznanej seksualności, mity o ogromnych genitaliach czarnych mężczyzn czy fantazje o namiętnej, zwierzęcej seksualności Murzynek. Jak sugeruje Anne McClintock, to obsesyjne koncentrowanie się na wyobrażonej „dewiacyjnej” lub wybujałej seksualności zamorskich ludów jest formą projekcji europejskich obaw i zakazanych pożądań seksualnych, w której sama idea kolonialnej wyprawy staje się obietnicą seksualnej transgresji³. Wyobrażenia te zachowują swoją trwałość także w epoce postkolonialnej, w której stanowią siłę napędzającą współczesną turystykę seksualną czy handel kobietami z „egzotycznych” krajów. Widoczne są nadal także w popularnej literatu-

³ A. McClintock, *Imperial Leather...*, op.cit., s. 22.

rze podróźniczej, która często do dzisiaj reprodukuje najbardziej wulgarne kolonialne schematy zseksualizowanego rasizmu⁴.

Znaczenie seksualności w projekcie kolonialnym nie sprowadza się jednak do sfery erotycznych fantazji. Seksualność jest bowiem obszarem o strategicznym znaczeniu politycznym dla ustanawiania kolonialnej władzy, której struktura i uzasadnienie zależą przecież od silnie zaakcentowanej różnicy rasowej. Poprzez seksualność różnica ta może być podtrzymana lub ulec erozji, kontrola związków seksualnych między Europejczykami i tubylcami nie bez powodu staje się zatem stałym przedmiotem zainteresowania kolonialnych administracji. Jak pisze Ann L. Stoler, metysaż

uważany [był] za niebezpieczne źródło subwersji [...] za zagrożenie dla białego prestiżu, ucieleśnienie europejskiej degeneracji i moralnego rozkładu [...] kwestionował same kryteria, na podstawie których można było rozpoznać europejskość, przyznawać obywatelstwo i przypisywać narodowość⁵.

Czystość rasowych podziałów była więc warunkiem efektywności kolonialnej władzy, sposobem budowania hierarchii społecznych i potwierdzeniem europejskiej wyższości. Paradoks kolonialnej ekspansji, opartej na przekonaniu o tej wyższości, polegał jednak na tym, iż z jednej strony miała się ona wyrażać (także) w podboju seksualnym, w prawie do ciał tubylczych kobiet, z drugiej strony warunkiem jej legitymacji było zachowanie odrębnej tożsamości i dystansu wobec kolonizowanych. Oczywista sprzeczność między tymi dwoma

⁴ Dobrym przykładem tego zjawiska może być książka dziennikarza Marcina Kydryńskiego z 1997 r. *Chwila przed zmierzchem*, w której autor czyni takie oto wynurzenia: „Prawdę mówiąc od pierwszej mojej wyprawy do północnej Afryki mam pewną słabość do małych Arabek. »Czarodziejki« – powiedział o nich Adam rano przy promie, kiedy dziewczynka może dwunastoletnia, z figlarnie opartą na biodrze ręką patrzyła na niego z żarem, przed którym nie ma ucieczki. To dobre słowo, czarodziejki. W Dajr al-Madinie odnalazłem wśród oblepiających mnie dzieci takie śliczne małe zwierzątka. Miałem w portfelu kilka banknotów. Może trzy funty. W hotelu dwudziestopięciofuntówki. Je uszczęśliwia funt, nawet dwadzieścia pięć piastrow. Przychodziły mi do głowy myśli występne, że za dwudziestkę mógłbym taką pachnącą miodem, śniadą dziewczynkę wziąć do swojego hotelu i pieścić przez wiele godzin. Świństwo, ale potworną miałem na to wówczas ochotę” (s. 20). Zwrócenie uwagi na książkę Kydryńskiego zawdzięczam Katarzynie Barczyk, autorce pracy magisterskiej *Obrazy Afryki we współczesnej prozie polskiej w perspektywie badań postkolonialnych* obronionej w 2010 r. na UAM. Cytaty z Kydryńskiego podaję za tą pracą.

⁵ A.L. Stoler, *Sexual Affronts and Racial Frontiers. European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia*, [w:] *Theories of Race and Racism. A Reader*, red. L. Back, J. Solomos, London–New York 2000, s. 325.

dażeniami była źródłem problemu, jakim wkrótce stało się dla kolonizatorów istnienie rosnących populacji „mieszanych rasowo”⁶.

Konieczność podtrzymywania różnicy rasowej sprawia, iż w kontekście kolonialnym polityka seksualności nieuchronnie spleta się z polityką rasy. Nie da się jednak zrozumieć tego splotu, jego paradoksów i sprzeczności, bez uświadomienia sobie patriarchalnego charakteru całego projektu kolonialnego, a więc tego, iż zarówno seksualność, jak i struktura relacji rasowych podporządkowana jest w nim zasadzie męskiej dominacji. Kolonizacja od początku była przedsięwzięciem mężczyzn i to ich domeną były podboje terytorialne, a także związana z nimi możliwość seksualnych transgresji. Podbój tubylczych ludów i ustanawianie hierarchii rasowych były więc nie tylko ustanawianiem *europejskiej*, ale także *męskiej* dominacji. Integralny splot dominacji rasowej z męską dominacją widać choćby w wymienności metafor oznaczających niższość rasową i niższość genderową, które funkcjonują w dyskursie kolonialnym. Jak za Nancy Ley Stepan pisze Ania Loomba, w dyskursie tym „rasy niższe reprezentowały kobiecy typ gatunku ludzkiego, a kobiety »niższą rasę« w relacjach płci”⁷. Wspólną charakterystyką kobiet (w domyśle: białych) i niższych rasowo ludów podbijanych miała być niedojrzałość, pasywność, irracjonalność, cielesność, nieskomplikowanie, potrzeba zwierzchnictwa i racjonalnej (męskiej) kontroli *etc.*, a także fakt pozostawiania na niższych etapach rozwoju ewolucyjnego. (Dowodem na to miały być na przykład rzekome podobieństwa w budowie i rozmiarze czaszek i mózgow kobiet oraz ras kolorowych)⁸.

⁶ Ibidem. Zob. również A. Colás, *Imperium*, Warszawa 2008, zwłaszcza rozdział *Imperium jako kultura* (s. 146–171).

⁷ A. Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, London–New York 2005, s. 136.

⁸ Zarówno kobiecość, jak i rasowa inność traktowane były przy tym jako przynależne bardziej naturze niż kulturze. Przekonania te amplifikowały się w wyobrażeniach kobiet kolorowych, które często opisywane były przez porównywanie ich ze zwierzętami, samicami. Ta obecna w dyskursie kolonialnym figura rasistowska do dziś funkcjonuje w popkulturze (np. poprzez wizualne kojarzenie czarnej kobiecości z dzikimi zwierzętami). Typową jej ilustrację (i dlatego, jak sądzę, wartą dłuższego cytatu) można znaleźć we wspomianej w przypisie 4 książce Marcina Kydryńskiego, który stwierdza: „Zawsze uważałem, że w pragnieniu białych mężczyzn, by posiadać czarne kobiety, jest pewna prawidłowość. Nie wydaje mi się jednak, by chodziło tu o tak lubiany przez seksuologów, jak i historyków motyw dominacji. Widzę tę siłę raczej jako atawizm. Jako sublimację żądzy spółkowania ze zwierzętami. Tak czuł to również znakomity francuski artysta Jean Paul Goude. Jego Murzynki na fotografiach komputerowych, to były klacze, to były zamknięte w klatkach drapieżniki. Czarne dziewczyny w Afryce są prawie zawsze dzikie. Jest to wynik wychowania w społeczeństwie zbudowanym na męskim przywódcy stada. Tak żyją lwy i goryle, tak żyją plemiona Czarnej Afryki. Ich dziewczęta mają wpisaną genetycznie nieufność. Są płochliwe jak małe antylopy, choć urodę dziedziczą po wielkich kotach. Nie nadają się do oswojenia. Mówią innym językiem nawet wtedy, kiedy używają tych samych co my słów.

Oczywistą konsekwencją patriarchalnego charakteru kolonizacji jest brak genderowej symetrii w zasadach regulujących kolonialną seksualność. Jak zgodnie podkreślają teoretycy kolonialnego rasizmu, rdzeniem białej supremacji jest strach białego mężczyzny przed czarnym mężczyzną zdobywającym dostęp do białej kobiety⁹. W kolonialnej ekonomii seksualnej związek białej kobiety z mężczyzną innej rasy zostaje zatem tabuizowany. Z jednej strony jest bowiem zagrożeniem dla czystości „europejskiej rasy”, z drugiej – dla integralności europejskiej męskości, której prerogatywę stanowi władza nad białymi kobietami, ich ciałami i płodnością. (Kontakty europejskich mężczyzn z kobietami kolorowymi nie stanowią porównywalnego zagrożenia dla rasowej czystości i projektu kolonialnego, choć oczywiście też nie są wolne od ambiwalencji). Jak pisze Ania Loomba, ten fundamentalny brak symetrii wiąże się z usytuowaniem kobiet w najbardziej newralgicznym punkcie dyskursu kolonialnego. W dyskursie tym „kobiety z obu stron podziału kolonialnego stanowią [bowiem] zarówno najbardziej wewnętrzne sanktuaria rasy, kultury i narodu, jak i przenikalną barierę, poprzez którą rasa, kultura i naród poddawane są penetracji”¹⁰. Są więc zarówno najbardziej chronionymi depozytariuszkami narodowej czy rasowej tożsamości, jak i potencjalnym źródłem jej rozkładu i degeneracji. W konsekwencji ich ciała i umysły traktowane są jako wyróżniony obszar, na którym toczą się walki o władzę i dominację nad całymi społecznościami. Zawłaszczenie tego obszaru jest równoznaczne z pokonaniem i upokorzeniem przeciwnika, a także ze „skażeniem” i dezintegracją jego tożsamości. Może się

Najczęściej jednak nie mówią w obecności mężczyzn. Łaszą się. Albo polują, jak lwice. Takim polowaniem jest afrykańska prostytutka. Seks dla większości Afrykanek to jedyna radość życia. Używają go w sposób równie naturalny i spontaniczny jak zwierzęta. Jeśli nie pracują i nie Kochają się – nuda je zabija. Często więc łączą te zajęcia. Ich prostytutka nie jest konsekwentna. Biorą pieniądze wtedy, kiedy ich potrzebują. Czasem proszą jedynie o śniadanie. Częstokroć proszą tylko o to, by je wziąć. A są nie do wyobrażenia piękne. Nie sądzę, by znalazł się zdrowy mężczyzna, który umie oprzeć się ich urokowi. Nie jest to bowiem wdzięk ludzki, do którego przywykliśmy, ale zwierzęcy. Te dziewczyny proszą, by je pokryć. Zaczynają wtedy pachnieć inaczej, nagle, jak rozkrojone owoce. Wszystko w nich gada o zbliżeniu, oczy, usta, dłonie. Wreszcie mówią wprost tak, jak formułowałyby to kocie samice, gdyby potrafiły mówić. Takie dziewczyny spotykałem później w klubach Florida 2000 w Nairobi i na ulicach Mombasy, i wielokrotnie w Ugandzie. Uciekły ze swoich plemion do większych miast albo urodziły się już w miastach i chcą żyć w rytmie, w jakim pulsuje ich organizm. Może pragną odebrać sobie choć część tej rozkoszy, której pozbawia je istniejący na kontynencie od tysięcy rytuał kobiecej inicjacji”. M. Kydryński, *Chwila...*, op.cit., s. 109–111.

⁹ Zob. Z. Eisenstein, *Against Empire. Feminisms, Racism, and the West*, Melbourne–London–New York 2004, s. 85.

¹⁰ A. Loomba, *Colonialism...*, op.cit., s. 135.

ono przejawiać zarówno w najbardziej dosłownej i brutalnej formie przemocy seksualnej, gwałcie¹¹, jak i w próbach kulturowego oddziaływania na kobiety, mających na celu podważenie władzy mężczyzn należących do ich narodu, kultury, rasy.

Cechą charakterystyczną projektu kolonialnego jest więc ścisła współzależność rasizmu i męskiej dominacji. Dobrą ilustracją tej współzależności jest amerykański system niewolniczy, który wytworzył szczególnie brutalną formę koegzystencji białych i czarnych opartą na wyzysku seksualnym i urasowionej przemocy. W systemie tym powszechności gwałtów dokonywanych przez białych panów na czarnych niewolnicach towarzyszyła praktyka linczów na czarnych mężczyznach, które najczęściej uzasadniane były ich domniemanymi zamiarami „naruszenia czci” białych kobiet. Zdecydowana większość linczów wpisywała się zatem w mechanizm potwierdzania rasowej wyższości poprzez demonstrowanie kontroli nad kobietami – w tym wypadku należącym do własnej „rasowej” wspólnoty¹². Kontrola ta, przedstawiana jako bronienie honoru białych kobiet, stosowana była często wbrew wyrażanej *explicite* przez nich woli. Dobrą tego ilustracją jest podawany przez Idę Wells-Barnett przykład białej kobiety, Sarah Clark, która łamiąc dziewiętnastowieczne amerykańskie prawo zakazujące związków międzyrasowych, związała się z czarnym mężczyzną, a następnie, aby uniknąć konsekwencji prawnych, musiała przysiąc (!), że nie należy do białej rasy. Ta symboliczna rezygnacja z przynależności do białej rasy umożliwiła jej kontynuację związku i zmianę kwalifikacji prawnej swojej niewłaściwej „skłonności”, a także, co najważniejsze, unieważniła zniewagę, jaką jej wybór był dla białych mężczyzn¹³. Praktyce „bronienia honoru” białych kobiet, będącej zresztą stałym motywem w literaturze dotyczącej amerykań-

¹¹ Przykładem takiego działania jest gwałt jako strategia wojenna. Warto jednak zwrócić uwagę, że sama „oficjalna” definicja gwałtu zależy od relacji władzy, które definiują seksualność w określonych kontekstach. Tam, gdzie hierarchia władzy zapewnia prawo nieograniczonego dostępu seksualnego, pojęcie gwałtu się nie pojawia. Pokazuje to np. historia pojęcia „gwałtu w małżeństwie”, które mogło pojawić się dopiero wtedy, gdy uznano prawo żony do odmowy kontaktu seksualnego, a więc zakwestionowano nieograniczoną władzę męża nad jej ciałem. Analizując tekst *Przeminęło z wiatrem*, Eve Kosofsky Sedgwick pokazuje, że na amerykańskim Południu seksualna eksploatacja czarnych niewolnic nigdy nie była postrzegana w kategoriach gwałtu. Zob. E. Kosofsky Sedgwick, *Męskie pragnienie homospoleczne i polityka seksualności*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 182–183.

¹² Zob. I. Wells-Barnett, *Southern Horrors: Lynch Law in All its Phrases*, [w:] *Women's Political and Social Thought: an Anthology*, red. H.L. Smith, B.A. Carroll, Bloomington 2000.

¹³ *Ibidem*, s. 263.

skiego Południa (przykładem może być *Przeminęło z wiatrem* czy *Zabić drozda*), towarzyszyła nieograniczona eksploatacja seksualna czarnych kobiet niewolnic. Jak pisze Zillah Eisenstein, ich kobiece status nie wiązał się, jak w przypadku białych kobiet, z rolą żon i matek, postrzegane były raczej jako samice przeznaczone do rozplodu w wyniku wymuszonych relacji seksualnych. Małżeństwo było bowiem instytucją zastrzeżoną dla białych, dzieci niewolnic jako dobro handlowe były im odbierane i sprzedawane, przy czym ignorowano więzy pokrewieństwa między potomstwem splodzonym ze związków z białymi panami a ich rodzinami, często dopuszczając się kazirodztwa. Identyfikacja genderowa tych kobiet była zatem określona i zdeterminowana przez wyznaczone im miejsce w hierarchii rasowej, podobnie jak formy doświadczanej przez nie opresji rasowej uwarunkowane były ich płcią. Oznacza to, że nie dzieliły one w pełni doświadczenia tej opresji z czarnymi mężczyznami ani też, że nie wpisywały się w dominujące (w kulturze białych) definicje bycia „kobietą”¹⁴.

Kluczowa rola, jaką patriarchalna dominacja nad kobietami pełni w ustanawianiu hierarchii rasowych sprawia, że można, jak sądzę, mówić o *współkonstytuowaniu się* rasizmu i męskiej dominacji. W dyskursie rasistowskim męska dominacja stanowi bowiem niezbędne narzędzie różnicowania, hierarchizacji i wykluczenia¹⁵. Dostarcza kategorii, w których „rasowa” wyższość pewnych grup nad innymi znajduje swoją ostateczną artykulację (poprzez ustanowienia systemu kontroli nad kobietami, w którym pewne grupy mężczyzn dysponują dostępem zarówno do kobiet „własnych”, jak i „rasowo obcych”, odmawiając jednocześnie mężczyznom „rasowo obcym” dostępu do kobiet

¹⁴ Ta „nietożsamość” kobiecego statusu w przypadku kobiet białych i kolorowych nie znikła wraz ze zniesieniem niewolnictwa czy formalną dekolonizacją, np. rasistowskie skojarzenie kobiet kolorowych z większą dostępnością seksualną jest stałym toposem współczesnej kultury (co pokazuje choćby cytowany przeze mnie w przypisie 4 fragment z popularnej książki M. Kydryńskiego). Głęboko zakorzenione rasistowsko-seksistowskie sposoby postrzegania kobiet kolorowych ujawniają się często w bardzo subtelnych, nieświadomych formach. Moim ulubionym przykładem tego zjawiska jest zamieszczony w „Gazecie Wyborczej” sprzed kilku lat podpis pod zdjęciem przedstawiającym scenę z lokalu wyborczego w którymś z krajów Afryki. Podpis głosił: „stara kobieta głosuje”. Czy brzmiałby tak samo, gdyby zdjęcie przedstawiało głosującą paryżankę?

¹⁵ Sądzę, że możliwa do wykazania jest również korelacja odwrotna, tzn. to, że w mechanizmach ustanawiających męską dominację niezbędną rolę odgrywa dyskurs rasistowski. Źródłem tej hipotetycznej korelacji upatrywałabym w fakcie, że dominacja mężczyzn nad kobietami jest integralnie związana z hierarchiczną strukturą relacji między samymi mężczyznami, a rasizm jest jednym z mechanizmów podtrzymywania tej struktury. Rozwinięcie i uzasadnienie tej tezy wykracza jednak poza ramy tego tekstu.

„własnych”). Integralny spłot męskiej dominacji z rasizmem owocuje jednak także tym, że staje się ona często idiomem, w którym wyrażany jest opór wobec kolonialnego i rasowego podporządkowania. Zgodnie z tym idiomem antykolonialna walka definiowana jest jako dążenie do odzyskania „męskości”, uwolnienia się od feminizującego podporządkowania. Motyw ten jest dobrze widoczny w książce Frantza Fanona *Black Skin, White Masks*, w której przedstawia on swoje doświadczenie skolonizowania w kategoriach kastracji i uprzedmiotowienia będącego w kulturze patriarchalnej udziałem kobiet. Seksualna ekonomia kolonializmu sprawia, że dostęp do ciała białej kobiety i jej miłość, a więc zajęcie miejsca białego mężczyzny, staje się w niej sposobem na odzyskanie godności i przewyciężenie degradujących kolonialnych kategorii tożsamościowych, które rasową „inność” kojarzą z niższością, nieucywilizowaniem, brakiem intelektu i indywidualności, biernością i dziecinnością. Jak pisze Fanon, zajmując miejsce białego mężczyzny u boku białej kobiety skolonizowany „poślubia białą kulturę, białe piękno, białą biel. Kiedy [jego] niecierpliwe ręce pieszczą te białe piersi, trzyma w nich białą cywilizację i dumę i czyni je swoimi”¹⁶. Seksualny podbój białej kobiety przez czarnego mężczyznę zakłada zatem i ucieleśnia podważenie kolonialnej struktury władzy. Znaczące jest to, że w przyjmowanej tu patriarchalnej wizji seksualności kobieca aktywność seksualna nie ma mocy kolonizatorskiej: „kiedy biała kobieta przyjmuje czarnego mężczyznę – mówi Fanon – jest tam zawsze aspekt romantyczny. Jest to dar, nie podbój”¹⁷. Asymetria genderowa w kolonialnych relacjach rasowych ujawnia się także wtedy, gdy w grę wchodzi dążenie czarnej kobiety do związku z białym lub jaśniejszym od niej mężczyzną, kiedy „nie prosi ona o nic, niczego nie żąda, z wyjątkiem odrobiny białości w swoim życiu”¹⁸. Takie dążenie nie tylko nie uwalnia jej od stygmatu rasowej niższości, ale właśnie potwierdza kolonialną strukturę rasowej dominacji.

¹⁶ F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, tłum. Ch. Lam Markmann, London 1986, s. 63.

¹⁷ Ibidem, s. 46.

¹⁸ Ibidem, s. 42.

„Macierz dominacji”

W *Black Skin, White Masks* Fanon dostarcza subtelnych diagnoz seksualnego i genderowego wymiaru kolonializmu i rasizmu, obnażając splot struktur patriarchalnych z hierarchiami rasowymi. Uderzające jest jednak to, że ogromna wrażliwość na ucisk i podporządkowanie rasowe nie prowadzi go do sprobematyzowania hierarchii i podporządkowania w relacjach płci. Opisując sposób, w jaki kolonialny rasizm realizuje się poprzez ustanawianie męskiej (białej) dominacji, Fanon unika postawienia pytania o efektywność antykolonialnej walki definiowanej jako „odzyskiwanie” przez skolonizowanego własnej męskości. Oczywiście dla niego jest to, że pełnoprawnym podmiotem tej „manichejskiej” walki jest mężczyzna, nie zauważa natomiast problematyczności usytuowania w niej kobiet (przynajmniej w *Black Skin, White Masks*, sprawa wygląda trochę inaczej w jego późniejszej książce *Algieria zrzuca zasłonę*). Jego analizy mimowolnie jednak pokazują, że postrzeganie podporządkowania kolonialnego, a także hierarchii rasowych i genderowych, przez pryzmat binarnych opozycji staje się nie do utrzymania. Współzależność rasizmu i męskiej dominacji sprawia bowiem, że struktury kolonialnej władzy i interesów mają znacznie bardziej skomplikowany charakter. W związku z tym, że opresja rasowa, a także rasowy przywilej niesie ze sobą inne skutki dla kobiet, inne dla mężczyzn, podobnie jak doświadczenie hierarchii płci niesie ze sobą w kontekście kolonialnym inne znaczenia dla białych i kolorowych, mamy tutaj do czynienia z czymś w rodzaju „macierzy dominacji”, która w konkretnych warunkach społecznych dodatkowo komplikowana jest przez podziały klasowe, etniczne i inne¹⁹. Istnienie tej „macierzy dominacji” ma szereg konsekwencji dla dynamiki kolonialnych i post- czy też neokolonialnych relacji społecznych, a także dla mapy politycznych stanowisk zajmowanych w ich ramach.

Jedną z takich konsekwencji są na przykład trudności w stworzeniu spójnego podmiotu feministycznej polityki walczącej z męską dominacją. Podmiot ten pęka wśród naporu wielu różnic, wśród których jedną z najważniejszych jest różnica rasowa. W odniesieniu do kontekstu amerykańskiego *bell hooks* wyjaśnia ten problem, sięgając do historii profeministycznych dziewiętnastowiecznych organizacji kobiecych, którym często przypisuje się antyrasistowski cha-

¹⁹ Pojęcia „macierzy dominacji” używa Patricia Hill Collins. Zob. jej tekst *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Warszawa 2006.

rakter. Hooks pokazuje jednak, że fakt, iż aktywnie angażowały się one w ruch abolicjonistyczny nie oznaczał, że były wolne od rasistowskich uprzedzeń²⁰. Ich abolicjonizm motywowany był bowiem sentymentami religijnymi i okazywał się doskonale zgodny z paternalistycznym stosunkiem do innych ras. Co więcej, często towarzyszyła mu niechęć wobec projektów przyznania czarnym praw obywatelskich, a także szereg oporów, które uniemożliwiały białym aktywistkom współpracę i komunikację z organizacjami czarnych kobiet²¹. Jak pokazuje hooks, uzasadniając swoje własne dążenia emancypacyjne, feministki te często posługiwały się argumentem, iż przyznanie praw białym kobietom „zapewni bezpośrednią i trwałą supremację białych”²². Postawa ta wynikała częściowo z obawy, że siła hierarchii rasowych może okazać się słabsza niż hierarchii płciowych i po zniesieniu niewolnictwa czarni mężczyźni mogą wyprzedzić białe kobiety w dostępie do praw politycznych. Powodem było również to, że to właśnie białe kobiety były najbardziej bezpośrednimi beneficjentkami hierarchii „rasowej” – ich status podnosił się wraz z władzą, którą miały nad czarną służbą. Co więcej, pomiędzy nimi i czarnymi niewolnicami istniało napięcie wynikające z wspomianej przez mnie „seksualnej ekonomii” organizującej relacje seksualno-rasowe w koloniach oraz w niewolniczym systemie amerykańskiego Południa. Nieograniczony dostęp białych panów do ciał czarnych niewolnic oznaczał, iż w oczach białych żon plantatorów były one seksualnymi rywalkami.

Splot hierarchii rasowych i męskiej dominacji sprawił zatem, że odmienne usytuowanie kobiet białych i kolorowych w strukturach władzy utrudniało tworzenie pomiędzy nimi politycznych sojuszy²³. Problematycznemu usytuowaniu

²⁰ bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London–Winchester 1990. Cytaty z tej książki podaję za zbiorem *Theories of Race...*, op.cit.

²¹ hooks pokazuje, że wczesny biały amerykański feminizm był nie tylko *rasistowski*, ale również *seksistowski*, co dobrze potwierdza analizowany przez mnie splot hierarchii rasowych z hierarchiami płci. Unikając kontaktów z czarnymi działaczkami lub odbierając im prawo wypowiedzi, jeśli już do takich doszło, feministkom tym jednocześnie zdarzało się współpracować z męskimi przedstawicielami czarnych. Hooks twierdzi, iż wynikało to z seksistowskiego (i rasistowskiego zarazem) przekonania o „moralnej nieczystości” czarnych kobiet. bell hooks, *Racism and Feminism. The Issue of Accountability*” (fragment książki *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*), [w:] *Theories of Race...*, op.cit., s. 379.

²² bell hooks, *Ain't I a Woman...*, op.cit., s. 377.

²³ Wiązało się to także z faktem, że dla dużej części kolorowych kobiet zaproponowane przez biały feminizm emancypowanie się poprzez udział w sferze publicznej i karierę zawodową nie było atrakcyjnym ideałem. Istotne było tu oczywiście klasowe uwarunkowanie tego modelu emancypacji, ale także to, że podważał on model rodziny i koncepcję kobiecości, z których czarne

kolorowych kobiet w ramach (białego) feminizmu towarzyszyło wspomniane powyżej wykluczenie lub marginalizacja tych kobiet w polityce antyrasistowskiej. Działo się tak zarówno w ruchach, które opór wobec białej supremacji otwarcie artykułowały w kategoriach odzyskiwania męskości (np. różne formy maskulinistycznego separatystycznego czarnego nacjonalizmu w USA²⁴), jak i w asymilacjonistycznie nastawionym ruchu walczącym o prawa obywatelskie dla czarnych, którego zasadniczym celem była emancypacja poprzez asymilację do wzorów białej kultury i pełnoprawne uczestnictwo w białych instytucjach społecznych i politycznych, a nie ich podważanie. Ruch ten nie był zatem zainteresowany problematyzowaniem istniejących w nim nierówności płciowych, a wręcz je sankcjonował. W retoryce antyrasistowskiej bardzo często podkreślano szczególne cierpienia, które były udziałem czarnych kobiet, ale, jak zauważa Zillah Eisenstein, krytykując krzywdy doznane przez czarne kobiety od białych mężczyzn nie krytykowano krzywd, których doświadczyły od mężczyzn *czarnych*. To polityczne nierozpoznanie specyfiki doświadczenia kobiet czarnych czy kolorowych skłania Eisenstein do stwierdzenia, że zostały one na gruncie polityki porzucone zarówno przez ruchy antyrasistowskie, jak i ruch feministyczny.

„Biali mężczyźni ratują brązowe kobiety przed brązowymi mężczyznami”. Podbój przez wyzwolenie

Kolonializm to jednak nie tylko podbój, ale także „cywilizacyjna misja”. Misja ta, będąca „brzemieniem białego człowieka”, pozwala uzasadnić obecność Europejczyków w koloniach i przełożyć język podboju na język moralnego zobowiązania. Zobowiązanie to ma swój wariant religijny, w którym konwersja na chrześcijaństwo stanowi wyraz wydzwignięcia się z pogańskiego barbarzyństwa, a także wariant, który wyrażony jest w oświeceniowym języku „społecz-

niewolnice i w dużej mierze ich córki były wykluczone i do których aspirowały. Przez większość swojej amerykańskiej historii kobiety te funkcjonowały bowiem jako równa z mężczyznami siła robocza, a jako niewolnice pozbawione były możliwości wchodzenia w prawnie sankcjonowane związki małżeńskie i zakładania rodziny. Nuklearna rodzina z mężem żywicielem rodziny, odpowiedzialnym za byt i ochronę żony i dzieci, a także wiążący się z tym wizerunek kobiecości pozostawały więc atrakcyjnym ideałem i życiową opcją.

²⁴ Zob. np. Z.M. Kowalewski, *Rap: między Malcolmem X a subkulturą gangową*, Warszawa 1994, zwłaszcza rozdział *Brothas and Sistas. Pod znakiem seksizmu*, s. 45–50.

nego postępu”. Jak pokazują analitycy i analityczki kolonialnego dyskursu, wyróżnionym przedmiotem tego zobowiązania stają się tubylcze kobiety, których kondycja we własnych społecznościach jest dla kolonizatorów znakiem cywilizacyjnego zacofania, domagającego się interwencji i pomocy. Kulturowe praktyki dotyczące sfery relacji między płciami, małżeństwa, sposobów funkcjonowania rodziny, ekspresji seksualności *etc.* stanowią bowiem szczególnie dobry obszar, na którym możliwe jest zaakcentowanie *różnicy* między kolonizatorem i skolonizowanym. Różnicą tą gra się jednak w polityce kolonialnej na rozmaite sposoby: czasami oficjalnym celem jest dążenie do jej usunięcia, a przynajmniej minimalizacji, poprzez „podciągnięcie” skolonizowanego na wyższy, europejski poziom cywilizacji, czasami natomiast przyjmuje się retorykę „szacunku dla różnic kulturowych” i głosi politykę ich „kultywowania”²⁵. (W pierwszym wypadku oczekuje się od skolonizowanego asymilacji do europejskich wzorów, w drugim – zachowania egzotycznej odrębności. W tym pierwszym wypadku zakłada się zatem, że pod powierzchnią kulturowej różnicy istnieje zasadnicze podobieństwo, *toż-samość*, między skolonizowanym a kolonizatorem. Owa hipotetyczna *toż-samość* pozwala bowiem dopiero sformułować uniwersalną koncepcję rozwoju ludzkich społeczeństw, która miałaby obowiązywać bez względu na specyfikę kulturowego, geograficznego i historycznego usytuowania²⁶.) Idea walki z opresją kobiet, będąca elementem „pod-

²⁵ Jeanne Bowlan pokazuje na przykładzie Algierii, że granie retoryką „szacunku dla odrębności kulturowej” było jedną z wielu wymiennie stosowanych strategii wzmacniania kolonialnej dominacji Francuzów. Stwierdza ona, że w związku z tym, iż warunkiem stania się francuskim obywatelem było „dobrowolne poddanie się prawu cywilnemu francuskiego państwa” (co wymagało odrzucenia prawa islamskiego), retoryka „szacunku” dla muzułmańskiej odmienności stanowiła faktycznie narzędzie wykluczania muzułmańskich Algierczyków ze statusu obywatela. J. Bowlan, *Civilizing Gender relations in Algeria: The Paradoxical Case of Marie Bugéja, 1919–1939*, [w:] *Domesticating the Empire. Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism*, red. J. Clancy-Smith, F. Gouda, Charlottesville–London 1998, s. 180.

²⁶ Taką wersję dyskursu kolonialnego demaskuje Homi Bhabha, który używa kategorii mimikry do pokazania dwuznaczności tego dyskursu, tzn. faktu, iż w rzeczywistości może on funkcjonować tylko jako *drwina z samego siebie*. Mimikra polega na przekształcaniu skolonizowanych w ucywilizowane podmioty, ale w taki sposób, żeby proces cywilizowania nigdy nie był kompletny. Żeby kolonialne relacje władzy zachowały swoją trwałość i legitymację, trzeba tubylców cywilizować, ale tylko *trochę*, mają być podobni, ale *nie tacy sami*. Chodzi tu więc o produkcję Innego, który ma być rozpoznawalny i kontrolowalny, ale ma pozostać Innym. Zakłada się tu zatem wspomnianą *toż-samość* kolonizowanego i kolonizatora, ale nigdy nie dopuszcza do jej pełnej realizacji. Kolonialny system, aby istnieć, potrzebuje bowiem swoich Innych, swoich odmiennych kulturowo „dzikich”, którzy są punktem odniesienia dla prawdziwie europejskiej, cywilizowanej tożsamości i uzasadnieniem kolonialnej władzy. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.

ciągania” tubylców na wyższy poziom cywilizacji, sprawia, że szczególnym przedmiotem zainteresowania stają się lokalne praktyki kulturowe, takie jak poligamia, okaleczanie kobiecych genitaliów, obyczaj palenia wdów w Indiach czy muzułmańskie praktyki izolowania kobiet i zasłaniania ich ciał i twarzy. Opresyjności tego typu praktyk przeciwstawiane są „cywilizowane” relacje między płciami w europejskich społeczeństwach, które stanowią wzorzec społecznego zaawansowania.

Wybór kobiet jako przedmiotu szczególnego zainteresowania dyskursu kolonialnego nie jest jednak przypadkowy, ściśle się bowiem wiąże ze wspomnianym powyżej postrzeganiem kobiet jako „najbardziej wewnętrznych sanktuarium rasy, kultury i narodu” i traktowaniem ich nie tylko jako biologicznych „reproduktorek” wspólnoty, ale także jako nosicielek jej kultury i tożsamości. W tym kontekście kolonialna troska o los tubylczych kobiet, którą Gayatri Spivak w swoim głośnym eseju *Can the Subaltern Speak?* podsumowuje w formule: „biali mężczyźni ratują brązowe kobiety przed brązowymi mężczyznami”²⁷, okazuje się jedną ze strategii mających za zadanie podporządkowanie kolonizowanych społeczeństw poprzez podważenie pozycji i władzy należących do nich mężczyzn. Interwencja w zasady rządzące lokalną strukturą społeczną, zwłaszcza te dotyczące relacji między płciami, w nieunikniony sposób dezintegruje bowiem lokalne tożsamości kulturowe, prowadzi do osłabienia antykolonialnego oporu i ułatwia kolonialną eksploatację. Mówi o tym Franz Fanon, opisując logikę myślenia kolonizatorów w Algierii: „Historyczna misja wstrząśnięcia Algierczykiem przypada, w programie kolonialistów, kobiecie. Nawrócić kobietę, zyskać ją dla obcych wartości, wyrwać ją z ram jej statutu, znaczy jednocześnie zdobyć rzeczywistą władzę nad mężczyznami i posiadać praktyczne i skuteczne środki dla unicestwienia kultury algierskiej”²⁸. Program „ratowania brązowych kobiet” przed „brązowymi mężczyznami” jest więc tutaj jeszcze jednym sposobem potwierdzania i umacniania białej dominacji.

²⁷ G. Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, [w:] C. Nelson, L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988.

²⁸ F. Fanon, *Algieria zrzuca zasłonę*, tłum. Z. Szymański, Warszawa 1962, s. 13.

Misja cywilizacyjna i „brzemień białej kobiety”

Istotna rola, jaką w dyskursie kolonialnym odgrywa troska o los tubylczych kobiet sprawia jednak, że wiele przedstawicielek rodzącego się ruchu feministycznego uznaje założenia projektu kolonialnego za zgodne z ideałami kobiecej emancypacji²⁹. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że, jak starałam się powyżej pokazać, projekt ten ma zasadniczo charakter „patriarchalny”, tzn. realizuje się poprzez narzucanie męskiej/europejskiej dominacji sfeminizowanym ludom i terytoriom, przy jednoczesnym potwierdzaniu kontroli nad kobietami europejskimi. Rzecz jednak w tym, iż w swojej retoryce „misji cywilizacyjnej” jednocześnie posługuje się ideami postępu, emancypacji i rozumu, które od początku stanowiły ważną inspirację dla myślenia feministycznego. W dyskursie tych feministek (była wśród nich Harriet Taylor, która wpłynęła później na ukształtowanie się feministycznych poglądów swojego męża Johna Stuarta Milla) kobieca emancypacja stanowi niezbędny etap postępu zachodnich społeczeństw. Podporządkowanie kobiet postrzegane jest przez nie jako relikwyt wcześniejszych stadiów rozwoju cywilizacji, kolonialny projekt podnoszenia społeczności tubylczych na jego wyższe stadia w naturalny sposób koresponduje więc w ich ujęciu z realizacją feministycznych celów. Wiele z nich widziało w nim zresztą dla siebie szczególną – *kobieca* – rolę do odegrania, która miała polegać na działaniach na rzecz poprawy położenia „sióstr” z tubylczych społeczności. Przy czym zaangażowanie to często traktowały jako środek do uzyskania praw politycznych we własnym kraju. Jak pokazuje Clare Midgley, w przypadku wielu brytyjskich sufrażystek udział w kolonialnej polityce imperium brytyjskiego ściśle łączył się z walką o emancypację (brytyjskich) kobiet. Najczęściej przywoływanym argumentem było to, że „pełna emancypacja umożliwiłaby im wypełnienie zachodniej misji cywilizacyjnej poprzez wyzwalenie kobiet na całym świecie”³⁰.

Związki feminizmu z kolonializmem nie były oczywiście wolne od napięć, wiele wczesnych działaczek ruchu kobiecego aktywnie przeciwstawiało się kolonialnym ekscesom w postaci niewolnictwa czy innych form bezpośredniej przemocy. Jednak odium zaangażowania w projekt kolonialny i różne warianty

²⁹ Zob. C. Midgley, *British Women, Women's Rights and Empire, 1790–1850*, [w:] *Women's Rights and Human Rights. International Historical Perspectives*, red. P. Grimshaw, K. Holmes, M. Lake, New York 2001.

³⁰ *Ibidem*, s. 12.

zachodniego imperializmu wydaje się do dziś ciążyć nad feminizmem jako ruchem politycznym i stanowiskiem teoretycznym. Nieprzypadkowo zaangażowanie to jest jednym z głównych przedmiotów wewnętrznych krytyk i kontrowersji napędzających rozwój myśli feministycznej, a także powodem rozłamów w zaangażowanych politycznie środowiskach kobiecych, z których wiele rezygnuje w ogóle z przymiotnika „feministyczny” albo stara się go poważnie prze-definiować. Warto jednak podkreślić, że geneza związków feminizmu z kolonializmem nie sprowadza się do uwikłania indywidualnych feministek w imperialną strukturę interesów i instytucji. Związki te są znacznie głębsze i sięgają wspólnych ideowych źródeł feminizmu jako projektu emancypacyjnego oraz kolonizacji jako „misji cywilizacyjnej” tkwiących w filozofii oświecenia. Zarzut „zachodniego imperializmu” dotyczy więc głównie tych nurtów feminizmu, które szczególnie mocno związane są z frazeologią teorii modernizacyjnych i identyfikują się z liberalnym modelem emancypacji. Nurty te są zawsze silnie indywidualistyczne, akcentują ważność równych praw dla kobiet i mężczyzn, dostępu do instytucji życia publicznego, równych z mężczyznami możliwości wykonywania pracy zawodowej, sprawowania kontroli nad własnym ciałem i płodnością, prywatnej autonomii, możliwości samodzielnego decydowania o swoim życiu. W nurtach tych sytuacja i dążenia (pewnych grup) kobiet Zachodu traktowane są jako uniwersalna miara kobiecych aspiracji, co sprawia, że niezrozumiałe często w jej kontekście doświadczenia i potrzeby innych kobiet spotykają się ze strony wielu zachodnich feministek z reakcją paternalistycznego zatroskania. Pisze o tym Chandra Talpade Mohanty, która w klasycznym już tekście *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses* pokazuje, w jaki sposób zachodni feminizm konstruuje mityczną „kobietę Trzeciego Świata”. Zauważa ona na przykład, że „kobiety trzeciego świata jako grupa lub kategoria są automatycznie i z konieczności definiowane jako religijne (czytaj »nie postępowe«), zorientowane na rodzinę (czytaj »tradycjonalistyczne«), prawnie niesamodzielne (czytaj »ciągle nie świadome swoich praw«), analfabetki (czytaj »ignorantki«), skupione na domu (czytaj »zacofane«), a czasami jako rewolucjonistki (czytaj »ich kraj jest w stanie wojny, muszą walczyć«)”³¹. Taki sposób myślenia leży u podstaw programów feministycznych, które zdaniem krytyczek spoza Zachodu do dzisiaj powielają schema-

³¹ M. Chandra Talpade, *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, [w:] *Theories of Race...*, op.cit., s. 316.

ty myślowe „misji cywilizacyjnej” i tworzą coś, co Oyèrónké Oyèwùmí nazywa „brzemieniem białej kobiety”³².

Imperialno-kolonizatorski charakter zachodnich dyskursów feministycznych wiąże się zatem nie tylko z nieuświadomioną eurocentrycznością zakładanych przez nie modeli emancypacji, ale także z eurocentrycznością kategorii pojęciowych, w których opisują one sytuację kobiet w niezachodnich społeczeństwach. Ta eurocentryczność sprawia, że formułowane w ich ramach diagnozy nagminnie przypisują kobietom niezachodnim jednoznaczny rolę ofiar „niecywilizowanego” patriarchy i tym samym doskonale wpisują się w kolonialny program „ratowania brązowych kobiet przed brązowymi mężczyznami”. Jak pokazuje Oyèrónké Oyèwùmí, diagnozy te całkowicie ignorują specyfikę lokalnych kontekstów kulturowych i społecznych, w świetle których możliwe jest dopiero dostrzeżenie sfer kobiecej autonomii i sprawstwa. Autorka zauważa na przykład, że mimo iż dla zachodnich feministek ważnym ideałem jest kobieca niezależność ekonomiczna, odruchowo i bezrefleksyjnie potępiają one afrykańską poligamię, nie dostrzegając, że „kobiety w pewnych afrykańskich społeczeństwach są w stanie uzyskiwać dochody angażując się w pracę poza domem właśnie dzięki podziałowi pracy między kobietami, na który pozwala poligamia”³³. Oyèwùmí pokazuje zatem, że poligamia, postrzegana z perspektywy zachodniej jako symbol bezdyskusyjnej opresji kobiet, może być w określonych warunkach społecznych (przy przyjaznych kobietom zasadach dostępu do ziemi uprawnej, prawach do owoców własnej pracy i własnych dochodów) instytucją zapewniającą im sporą dozę autonomii³⁴.

Podobną próbę redefinicji praktyki kulturowej dość jednomyślnie potępionej przez zachodni feminizm podejmuje Wairimu Ngaruiya Njambi, która zajmuje się kwestią „kobiecego obrzezania”, czyli okaleczaniem kobiecych genitaliów praktykowanym na niektórych obszarach Afryki czy Bliskiego Wschodu.

³² O. Oyèwùmí, *The White Women's Burden: African Women in Western Feminist Discourse*, [w:] *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*, red. O. Oyèwùmí, Asmara 2003.

³³ Dotyczy to np. kwestii opieki nad dziećmi, która „może być przez kobiety dzielona, co umożliwia im podejmowanie innych zajęć bez obciążenia potrzebami dzieci”. Ibidem, s. 32.

³⁴ Innym przykładem przywoływanym przez Oyèwùmí jest demonizowanie przez zachodni feminizm (a także zachodnią opinię publiczną) aranżowanych małżeństw jako formy handlu kobietami bez zauważania, po pierwsze, że w tym samym zakresie dotyczy to dziewcząt, jak i chłopców, a po drugie, że w wielu kontekstach nie tyle jest to „kupowanie żony”, ile tworzenie międzyklanowej struktury zobowiązań, w której mężczyźni mają szereg trwających całe życie obowiązków względem rodziny żony. Ibidem, s. 33.

Njambi stwierdza, że sensacyjne, epatujące przemocą i barbarzyństwem, często niepotwierdzone, przekazy dotyczące sposobów, w jaki FGM (*female genital mutilation*) jest przeprowadzane, są kontynuacją klasycznej kolonialnej strategii, która nie tylko patologizuje niezachodnią „inność”, ale także konstruuje ciała i seksualność kolorowych kobiet jako przedmiot „voyerystycznego” oglądu³⁵. Njambi obnaża także zachodnią hipokryzję, która piętnując modyfikacje kobiecych genitaliów, jednocześnie za dopuszczalne i akceptowalne uważa takie modyfikacje ciała, jak powiększanie piersi i penisów, kolczykowanie, tatuowanie, chirurgiczne korygowanie twarzy i ciała *etc.* Jej argumentacja ma przede wszystkim na celu pokazanie, że wbrew zachodnim dyskursom – także feministycznym – potępiającym FGM, w wielu kontekstach historycznych i społecznych praktyka ta nie tyle wiktyimizuje kobiety, ile stanowi rytuał inicjacyjny wzmacniający ich pozycję społeczną i dający większe możliwości działania³⁶. Co więcej, Njambi twierdzi, że historycznym celem niektórych form interwencji w kobiece genitalia³⁷ (na przykład praktykowanych przez jej własną społeczność Gĩkũyũ) było właśnie wzmocnienie, a nie eliminacja, doznań seksualnych kobiet – praktyki te tradycyjnie wiązały się z szeregiem obrzędów (przez chrześcijańskich misjonarzy postrzeganych jako „promiskuityczne”) wprowadzających młode kobiety w niekoniecznie monogamiczne, aktywne życie seksualne. Autorka ta zgadza się, że znaczenie tych praktyk zmieniło się pod wpływem chrześcijaństwa i kultury kolonizatorów, zdecydowanie jednak odrzuca stwierdzenia o ich jednoznacznej opresyjności dla kobiet.

Jak pokazują przykłady Oyěwùmí i Njambi, krytyka uniwersalistycznych uroszczeń zachodniej „misji cywilizacyjnej” i związanego z nią dyskursu feministycznego prowadzi często do żądania, aby wszelkie diagnozy stwierdzające opresywny lub wyzwalający (dla kobiet) charakter określonych praktyk, zwyczajów i instytucji, były relatywizowane do konkretnych kontekstów kulturowych i oceniane w odniesieniu do znaczeń, które mają w tych kontekstach. Uma Narayan pokazuje, że ten gest sprzeciwu wobec imperialnej dominacji

³⁵ W. Ngaruiya Njambi, *Dualisms and Female Bodies in Representations of African Female Circumcision. A Feminist Critique*, „Feminist Theory” 2004, nr 5.

³⁶ Mówiąc o swojej społeczności pochodzenia, Gĩkũyũ, Njambi stwierdza, że „obrzezanie nie tylko dało kobietom Gĩkũyũ pewien dostęp do społecznej, politycznej i ekonomicznej władzy w niezaprzeczalnie patriarchalnym społeczeństwie, ale również pozwoliło im na bycie strażniczkami historii Gĩkũyũ, a więc na cenną funkcję”. *Ibidem*, s. 296.

³⁷ Rozcięcie wierzchołka kaptura łechtaczki.

Zachodu w gruncie rzeczy bardzo często oznacza przejście od *esencjalizmu genderowego* do *esencjalizmu kulturowego*, tzn. ruch od przekonania o istnieniu dającej się zuniwersalizować, ponadkulturowej „natury kobiecej” (określonego zestawu cech, dyspozycji, potrzeb *etc.*) do przekonania, że różnice kulturowe w tak istotny sposób determinują kobiece doświadczenie, że uniemożliwiają uniwersalizującą refleksję na jego temat. Jak stwierdza Narayan, „to ujęcie ignoruje [jednak] stopień, w jakim imperializm kulturowy posługuje się często »naciskiem na Różnicę«, projekcją Wyobrażonych »różnic«, które konstytuują czyjś Innego jako Innego, a nie »naciskiem na Toż-samość»”³⁸. Autorka ta zauważa, że narzędziem kolonialnej dominacji może być równie dobrze opierający się na założeniu *toż-samości* kolonizującego i skolonizowanego dyskurs „misji cywilizacyjnej”, co retoryka nieprzekraczalnej różnicy kulturowej. Jej obawą jest, że próba wymknięcia się imperialnemu uściskowi zachodniego feminizmu poprzez afirmację kulturowej odmienności doświadczeń niezachodnich kobiet może być dla tych kobiet polityczną i teoretyczną ślepą uliczką.

„Manichejska walka” i milczenie kolorowej kobiety

Problem ze strategią, która imperialnym zapędem zachodniego feminizmu przeciwstawia koncentrację na kulturowej odmienności, polega na tym, że często niebezpiecznie łatwo wpisuje się ona w „manichejską” strukturę antykolonialnej walki i w konsekwencji, wbrew własnej woli, prowadzi do wykluczenia głosów tubylczych kobiet. Wykluczenie to wiąże się ze wspomnianą przeze mnie szczególną rolą statusu kobiet w definiowaniu kulturowej odrębności kolonizatora i skolonizowanego, zgodnie z którą podkreślana przez kolonizatorów „egzotyczność” i „nieucywilizowanie” tubylczych obyczajów dotyczących sfery płci i seksualności służy do legitymizacji misji „ratowania brązowych kobiet przed brązowymi mężczyznami”. Okazuje się bowiem, że te wyakcentowane przez kolonizatorów różnice stają się wyróżnionymi punktami, wokół których konstruowana jest tożsamość kulturowa będąca bazą dla ruchów walczących z kolonialnym podporządkowaniem. Ruchy te pozytywnie rewaloryzują to, co przez kolonizatora zostało zdeprecjonowane: to, co najbardziej „różni” tubylca

³⁸ U. Narayan, *Essence of Culture and a sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, [w:] *Decentering the Center, Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, red. U. Narayan, Indianapolis 2000, s. 83.

i kolonizatora zaczyna w nich funkcjonować jako szczególna wartość kulturowa, wymagająca obrony i kultywowania. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że definiując swoją tożsamość w opozycji do tożsamości kolonizatora ruchy te opierają swoją politykę na esencjalizacji różnicy, która, historycznie rzecz biorąc, wyznaczona została przez dyskurs kolonialny, pozostają zatem pod władzą kultury, od której próbują się uniezależnić. Co najważniejsze jednak, w takiej konstrukcji antykolonialnej walki całkowitemu uciszeniu ulegają głosy „brązowych kobiet”.

Jednym z najczęściej przywoływanych w literaturze postkolonialnej przykładów tego zjawiska jest historia konstrukcji i rekonstrukcji osławionego hinduskiego obyczaju palenia wdów (*sati*) pod rządami brytyjskich kolonizatorów. Jak pokazują badaczki tego zwyczaju, to właśnie zainteresowanie brytyjskiej administracji przyczyniło się do tego, że z marginalnej, okazjonalnie stosowanej praktyki stał się on dla antykolonialnych ruchów nacjonalistycznych symbolem hinduskiej kobiecości, a tym samym kluczowym elementem hinduskiej kultury, wcieleniem definiujących ją wartości i ideałów. Udział brytyjskiej administracji w tym procesie polegał na tym, że rozważając delegalizację *sati*, chciała ona oprzeć swoją decyzję na ustaleniach dotyczących religijno-kulturowego statusu tego obyczaju. To uruchomiło maszynę interpretacyjną i zainspirowało rzesze nauczycieli religijnych do pracy mającej na celu kodyfikację płynnej, niespójnej i rozproszonej hinduskiej tradycji. Jak mówi Seyla Benhabib, wynikiem „długiego historycznego procesu negocjacji i interwencji kulturowych”³⁹ była kodyfikacja i uspołnienie głównego korpusu religijnych opowieści hinduizmu, która oznaczała znaczącą jego homogenizację i która dla antykolonialnego hinduskiego nacjonalizmu oznaczała także ustabilizowanie kulturowych znaczeń *sati* jako obyczaju szczególnie istotnego dla „hinduskości”. Gayatri Spivak, pisząc o kolonialnych losach obyczaju palenia wdów, zwraca uwagę na symptomatyczny błąd popełniony przez kolonizatorów, przypominający pomyłkę Kolumba utrwaloną w słowie „Indianie”, używanym na określenie mieszkańców Ameryki. Autorka ta zauważa, że w różnych językach Indii obyczaj ten określany jest jako „palenie *sati*”, samo słowo „*sati*” znaczy bowiem po prostu „dobra żona”. Znamienne skrócenie przez Brytyjczyków nazwy obyczaju do słowa „*sati*” okazuje się doskonałą ilustracją tego, w jaki sposób „różnica” jest w procesie kolo-

³⁹ S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Oxford 2002, s. 5–6. Zob. także U. Narayan, *Essence of Culture...*, op.cit.

niałych interakcji konstruowana i radykalizowana. Jak mówi Spivak, „biali mężczyźni, próbując uratować brązowe kobiety przed brązowymi mężczyznami, narzucają tym kobietom większe ograniczenia ideologiczne poprzez absolutne utożsamienie, w ramach praktyki dyskursywnej, bycia dobrą żoną z samospaleniem na stosie pogrzebowym męża”⁴⁰.

Przykładów pokazujących, w jaki sposób kolonialne interakcje prowadzą do esencjalizowania – na potrzeby polityczne – kulturowej różnicy skonstruowanej wokół praktyk ze sfery płci i seksualności jest wiele. Warto przywołać w tym kontekście wspomniany już zwyczaj okaleczania kobiecych genitaliów, który – jak pokazuje Susan Pedersen – podobnie jak *sati* w Indiach stał się w Kenii strategicznie istotnym elementem konstruowanej w XX wieku (proto)narodowej tożsamości Kikuju. W swoim tekście *National Bodies, Unspeakable Acts: The Sexual Politics of Colonial Policy-making* Pedersen analizuje proces, który doprowadził do tego, że próby wykorzenienia i delegalizacji „kobiecego obrzezania” podejmowane przez władze kolonialne i chrześcijańskich misjonarzy sprawiły, że obyczaj ten zaczął funkcjonować jako test na polityczną lojalność wobec polityki antykolonialnej. Jak zauważa autorka, „kwestia obrzezania była »użyteczna« dla KCA [Kikuyu Central Association – protonacjonalistycznej organizacji Kikuju] dokładnie dlatego, że mogła być odczytana jako konflikt polityczny jednoczący wszystkich Kikuju przeciwko połączonym siłom brytyjskiego imperializmu”⁴¹. Polityczna gra „kobiecy obrzezaniem” jako element antykolonialnej mobilizacji widoczna jest na przykład w latach pięćdziesiątych podczas powstania Mau Mau, kiedy obyczaj ten przeżywał swój renesans. W oczywisty sposób konstrukcja antykolonialnej tożsamości narodowej wokół określonych praktyk dotyczących płci, a dokładniej – życia kobiet, doprowadziła do tego, że jakiegokolwiek próby redefinicji tych praktyk postrzegane były jako zdrada i kolaboracja z kolonizatorem. Oznacza to, że „brązowe kobiety” z milczących ofiar „brązowych mężczyzn” (narracja kolonialna) stały się równie milczącymi zakładniczkami antykolonialnej walki. „Manichejska” struktura tej walki sprawiła, że dla ich głosu nie było w niej miejsca.

Przykład politycznego grania „kobiecy obrzezaniem”, podobnie jak historia *sati*, zwracają uwagę na jeszcze jedną kwestię, którą warto wyraźnie pod-

⁴⁰ G. Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? ...*, op.cit., s. 305.

⁴¹ S. Pedersen, *National Bodies, Unspeakable Acts: The Sexual Politics of Colonial Policy-making*, „Journal of Modern History” 1991, nr 63, s. 662.

kreślić. Kwestia ta wiąże się z historycznym wpływem procesów kolonizacyjnych, który sprawia, iż określenie jakichkolwiek tubylczych obyczajów jako prawdziwie „tradycyjnych” i „autentycznych” staje się niemożliwe. Ich współczesna postać, definicje i zakres obowiązywania są bowiem *skutkiem* tych procesów, a nie wyrazem lokalnej „autentyczności” czy „tradycji”. Oznacza to na przykład, że podejmowane współcześnie działania „cywilizacyjne”, dążące na przykład do wykorzenienia praktyk okaleczania kobiecych genitaliów, palenia wdów czy przymusowego zasłanianie ciała i twarzy, są nie tyle walką z barbarzyńskimi „tradycjami” pewnych ludów, ile raczej walką ze zjawiskami będącymi w istocie produktem skomplikowanych interakcji między kolonialnymi zabiegami modernizacyjnymi i lokalnymi reakcjami na te zabiegi.

Gender we współczesnych rekonfiguracjach kolonialnej władzy

Naszkiecowane w powyższych analizach powiązanie hierarchii płci i struktur rasowej/etnicznej dominacji, będące integralnym elementem projektu kolonialnego, bynajmniej nie znika wraz z formalną delegitymizacją kolonializmu. Ugenderowany charakter relacji kolonialnych jest czymś, co znajduje swoją kontynuację we współczesnych zjawiskach społecznych i politycznych, które stanowią produkt kolonialnej historii i jako takie nieuchronnie uwikłane są w strukturę rasowych podziałów. Widać to bardzo wyraźnie zarówno w europejskich reakcjach na problemy generowane przez rosnący ruch migracyjny z krajów globalnego Południa, jak i w reakcjach lokalnych społeczności z tego obszaru na współczesne procesy globalizacyjne wytwarzające neokolonialne formy zależności. W obu przypadkach gender stanowi uprzywilejowany idiom, w którym ustanawia się i potwierdza nowe wersje zachodniej dominacji, a także artykułuje wobec niej sprzeciw. W tekście *Globalization and its Mal(e)contents. The Gendered Moral and Political Economy of Terrorism* Michael S. Kimmel zwraca uwagę na to, że fundamentalistyczne i nacjonalistyczne reakcje na procesy globalizacyjne destabilizujące polityczne, ekonomiczne i kulturowe struktury lokalnej władzy, przyjmują na ogół formę „rewolt genderowych” i gwałtownie dążą do ustanowienia czy odbudowania patriarchalnych hierarchii⁴².

⁴² M.S. Kimmel, *Globalization and Its Mal(e)contents. The Gendered Moral and Political Economy of Terrorism*, [w:] S.M. Whitehead (red.), *Men and Masculinities. Critical Concepts in*

W odpowiedzi na niepewność ekonomiczną i rozpad dawnego porządku społecznego grupy, które ciągle w tych strukturach dominują, podejmują próbę odzyskania władzy poprzez potwierdzanie własnej męskości. Polityka protestu tych grup wobec przemian globalizacyjnych jest więc nieodmiennie maskulinistyczna i mizoginiczna (a także homofobiczna i rasistowska), co dobrze ilustrują zarówno przykłady Afganistanu pod rządami Talibów i innych form religijnych fundamentalizmów, jak i charakter zachodnich ruchów skrajnie prawicowych (neonazistowskich), których członkowie rekrutują się głównie z warstw społecznych najbardziej dotkniętych współczesnymi przemianami ekonomicznymi. We wszystkich tych przykładach afirmacja ostrych hierarchii genderowych, wyrażająca się w ograniczeniu praw kobiet, seksizmie, rygorystycznym nakazie zasłaniania ciała i twarzy *etc.*, a także w akcentowaniu męskich atrybutów, takich jak broda czy umięśnione ciało i fizyczna siła wzbudzająca strach, jest formą kompensacji utraty władzy w innych niż tylko sfera relacji między płciami przestrzeniach życia społecznego.

Zapewne jednak najbardziej wyraźnym przykładem ugenderowanego charakteru współczesnej europejskiej polityki, która bezpośrednio dotyczy kwestii będących dziedzictwem kolonializmu, jest stosunek do islamskiej mniejszości i imigracji, zwłaszcza z krajów muzułmańskich. Przyjrzenie się sposobowi, w jaki polityka ta obecnie jest artykułowana przez pryzmat analiz zaprezentowanych powyżej, pozwala zrozumieć, dlaczego jedną z głównych osi tej polityki stała się właśnie kwestia muzułmańskich chust. Zważywszy na marginalność zjawiska, jakim jest obecność chusty w Europie, a tym bardziej zakrywającej całe ciało burki⁴³, rozmiar politycznego i medialnego zainteresowania nim powinien dziwić. Zastanawiać mógłby także fakt, dlaczego walka z nadmierną widzialnością religijnej odrębności muzułmanów w sferze publicznej za swój cel nie wzięła symboli tej odrębności, które dotyczą mężczyzn, czyli na przykład elementów wyglądu, takich jak brody i luźne ubrania, czy zachowań takich jak modlitwy, preferencje żywnościowe czy agresywne deklaracje tożsamości

Sociology, London–New York 2006, s. 146. Zob. również R.W. Connell, *Masculinities and Globalization*, „Men and Masculinities” 1998, nr 1 (1).

⁴³ Jak pisze Joan Wallach Scott, we Francji przed 2004 r. tylko 14% badanych muzułmańskich kobiet nosiło chustę, mimo iż 51% deklaroowało zaangażowanie religijne. W Holandii, gdzie zakazano burek, nosiło je według szacunków od 50 do 100 kobiet ze społeczności muzułmańskiej liczącej około miliona osób. Podobnie było w Wielkiej Brytanii przed propozycją Jacka Strawa, aby ich zakazać. J. Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton 2007, s. 3.

religijnej wyrażane przez aktywistów politycznych⁴⁴. Naszkicowany powyżej kolonialny mechanizm wykorzystywania statusu kobiet do wyznaczania tożsamościowych granic między sobą a „innym”, a także do ustalania kulturowej hierarchii, pozwala jednak przynajmniej częściowo wyjaśnić wyjątkowo intensywne zainteresowanie, jakie skupia się na kwestii muzułmańskich chust traktowanych jako symbol podporządkowania kobiet w islamie. Kontrowersje dotyczące chust można bowiem zinterpretować jako kontynuację klasycznej kolonialnej strategii „ratowania brązowych kobiet przed brązowymi mężczyznami”, która również współcześnie znajduje swoje zastosowanie w próbach potwierdzania europejskiej tożsamości i jej narodowych wariantów w sytuacji kryzysu spowodowanego intensyfikującymi się procesami migracyjnymi i podważającymi narodową suwerenność transformacjami ekonomicznymi. Kluczowy jest tutaj fakt, że dyskurs praw kobiet w procesach potwierdzania tej tożsamości zostaje radykalnie zinstrumentalizowany i regularnie pojawia się także w wypowiedziach tych, którzy poza kontekstem walki z islamem nie wykazują zainteresowania kwestią równouprawnienia kobiet. (Co nie oznacza, że walka z muzułmańską chustą nie staje się celem wielu europejskich feministek).

Problemy związanych z traktowaniem chusty jako uniwersalnego symbolu kobiecego podporządkowania w społecznościach muzułmańskich jest wiele i są one nieustannie podnoszone przez znawców i znawczynię tematu. Jeden z nich polega na tym, że takie traktowanie chusty wiąże się z wyobrażeniem islamu i społeczności islamskich jako homogenicznych całości, które charakteryzuje określony zestaw cech i reguł, niezależnych od specyfiki ich historycznego, społecznego, geograficznego i ekonomicznego usytuowania. Wyobrażenia te są absurdem zarówno w odniesieniu do Europy, jak i świata⁴⁵. Drugi problem, być może bardziej istotny, dotyczy historii i wielości znaczeń kulturowych i politycznych wiążących się z muzułmańską chustą. Jednym z głównych paradoksów chusty, który ujawniają prace historyczne na jej temat, jest to, że dopiero w wyniku działań kolonizatorów staje się ona symbolem muzułmań-

⁴⁴ Ibidem, s. 4.

⁴⁵ Wystarczy przypomnieć o tym, że europejscy muzułmanie pochodzą z tak różnych kultur i regionów, jak Pakistan, Turcja czy Afryka Północna, część z nich, jak Tatarzy, muzułmańska mniejszość w Bułgarii czy na terenach byłej Jugosławii, w ogóle nie jest imigrantami czy potomkami imigrantów. W skali świata istnieje kilkadziesiąt krajów muzułmańskich, które przede wszystkim realizują swoje narodowe interesy i często pozostają w konfliktach politycznych, przy czym wbrew potocznemu utożsamieniu islamu ze światem arabskim, większość wyznawców tej religii nie jest Arabami. F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, Warszawa 2002.

skich społeczeństw, a „jej noszenie [zostaje] przez muzułmanów usankcjonowane w imię islamu, bez odnoszenia się do praktyki kulturowej”⁴⁶. Również w przypadku chusty mamy zatem do czynienia z mechanizmem wspominanym przeze mnie w kontekście *sati* i okaleczenia kobiecych genitaliów, który polega na przejmowaniu przez antykolonialną opozycję kategorii stworzonych przez kolonizatora w celu zanegowania ich i pozytywnego zrewaloryzowania tego, co przez niego zdeprecjonowane. Chusta skonstruowana przez Europejczyków jako symbol islamskiej kultury, a raczej jej niższości i zacofania, zaczyna więc pełnić funkcję wyróżnionego elementu lokalnej tożsamości kulturowej i związanej z nią dumy. Jak pisze Fanon w odniesieniu do Algierii:

Świadomie agresywna kampania kolonizatora wokół haiku ożywia ten element algierskiego dziedzictwa kulturalnego, który był martwy, raz na zawsze, spetryfikowany, niezmienny co do formy i barwy. Widzimy tu ilustracje jednego z psychologicznych praw kolonializmu. [...] Ofensywie kolonizatora na zasłonę naród przeciwstawia kult zasłony. To, co było mało ważnym fragmentem jednorodnej całości, nabiera charakteru tabu, a postawę Algierki wobec problemu zasłony trzeba za każdym razem sprowadzać do jej postawy wobec obcej okupacji⁴⁷.

Ten sam mechanizm opisuje Leila Ahmed w odniesieniu do Egiptu pod rządami Brytyjczyków. Autorka ta zauważa: „o ironio, to właśnie zachodni dyskurs przede wszystkim określił nowe znaczenia chusty i sprawił, że pojawiła się jako symbol oporu”⁴⁸. Takie znaczenie można z pewnością przypisać chustom noszonym przez dziewczęta, które stawały się bohaterkami francuskich debat wokół chust zarówno z roku 1989, 1994, jak i 2003. Dziewczęta te w większości wypadków decyzję o noszeniu chusty podejmowały wbrew lub niezależnie od rodziny. W kilku przypadkach wiązało się to z ich niezależną konwersją na islam, dokonaną ku konsternacji bliskich niedeklarujących związków z religią. Nie można tu więc mówić o presji muzułmańskiej „tradycji”, identyfikacja z islamem była tu raczej świadomie wybraną formą kontestacji⁴⁹.

⁴⁶ H. Hoodfar, *Zasłona w ich umysłach i na naszych głowach: muzułmanki i praktyki zasłaniania*, [w:] *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, red. R.E. Hryciuk, A. Kościńska, Warszawa 2007, s. 230.

⁴⁷ F. Fanon, *Algieria...*, op.cit., s. 21.

⁴⁸ L. Ahmed, *The Discourse of the Veil*, [w:] *Postcolonialism. An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, red. G. Desai, S. Nair, Oxford 2005, s. 332.

⁴⁹ Zob. J. Wallach Scott, *The Politics...*, op.cit., s. 30–33.

Współczesne badania dotyczące chusty pokazują jednak, że jej znaczenie zależy od kontekstów, w których jest noszona, przy czym w wielu z nich chusta jako indywidualny wybór kobiety⁵⁰ okazuje się wzmacniać jej pozycję społeczną i możliwość sprawowania kontroli nad własnym życiem. Pisze o tym Homa Hoodfar, która zauważa, że „kobietom noszącym zasłonę pozwala się na dużo większą swobodę w kwestionowaniu islamskich podstaw wielu patriarchalnych obyczajów podtrzymywanych w imię religii”⁵¹. Kobiety te łatwiej mogą „przeciwstawić się kulturowym praktykom, takim jak aranżowane małżeństwa, lub kontynuować edukację z dala od domu, bez zrażania do siebie swoich rodziców czy społeczności”⁵². Chusta może zatem „odgrywać ważną funkcję mediacyjną i adaptacyjną”⁵³, która konsekwentnie przeoczana jest zarówno przez zwolenników polityki antyislamskiej, jak i przez wiele zachodnich feministek. Przeciwnicy chusty, dążąc do jej delegalizacji, bardzo często przyczyniają się zatem do znacznego ograniczenia realnych możliwości życiowych muzułmańskich kobiet, co zdaje się tylko potwierdzać czysto instrumentalny charakter używanej przez nich retoryki wyzwolenia kobiet⁵⁴.

Wielokrotnie przywoływany już Frantz Fanon zwraca uwagę na kolejny istotny aspekt polityki dążącej do zakazu chust, który pokazuje sygnalizowany przeze mnie powyżej ambiwalentny charakter związków między feminizmem i kolonializmem. Fanon stwierdza bowiem, że u źródeł europejskiej niechęci do muzułmańskiej zasłony leży między innymi niezgoda białych mężczyzn na wymykanie się zasłoniętych kobiet spod władzy męskiego, europejskiego spojrzenia.

Kobieta, która widzi nie będąc widzianą – mówi Fanon – powoduje w Europejczyku uczucie frustracji. Nie ma tu żadnej wzajemności. Kobieta nie poddaje się, nie oddaje, nie wychodzi naprzeciw. [...] Europejczyk spotykający Algierkę chce widzieć. I reaguje gwałtownie

⁵⁰ Zob. np. zjawisko *new veiling movement*, [w:] B. Kowalska, *O upadku Imperium, republice i zasłonie. Zmagania kobiet tureckich o autonomię*, w: *Gender. Kobieta w kulturze i społeczeństwie*, red. B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka, Kraków 2009.

⁵¹ H. Hoodfar, *Zasłona w ich umysłach...*, op.cit., s. 252.

⁵² Ibidem, s. 253.

⁵³ Ibidem, s. 251.

⁵⁴ Hoodfar opisuje m.in. dramatyczne konsekwencje, jakie dla kobiet z niższych, miejskich warstw społecznych miał zakaz noszenia zasłon w Iranie pod rządami Szaha Pahlawiego. Zob. ibidem, s. 239–247.

na ograniczenia stawiane jego pragnieniu. Frustracja i agresywność rozwijają się tutaj w nieoczekiwanej harmonii⁵⁵.

W tym kontekście muzułmańska zasłona okazuje się praktyką umożliwiającą przeciwstawienie się charakterystycznemu dla zachodniej kultury uprzedmiotowieniu kobiecego ciała. Kampanie dążące do zniesienia chust stają się natomiast nie tyle projektami „cywilizowania” zacofanych muzułmańskich społeczności i kobiecej emancypacji, ile raczej narzędziem ustanawiania w nich specyficznym nowoczesnych, europejskich form męskiej dominacji oraz formą uzyskiwania dostępu do odsłoniętych ciał kobiet ze społeczności kolonizowanych. Pisze o tym Leila Ahmed, która analizując kampanię prowadzoną przeciwko zasłonie przez brytyjskich kolonizatorów w Egipcie w początkach XX wieku, zauważa, że ani zachodni przeciwnicy zasłony, zwalczający ją jako przejaw zacofania i opresji kobiet w muzułmańskich społecznościach, ani jej lokalni obrońcy, dla których stała się jednym z kluczowych symboli odrębnej kulturowej i religijnej tożsamości, nie byli w istocie zainteresowani losem kobiet⁵⁶. Obie strony działały bowiem w imię takich wizji porządku społeczno-kulturowego, w których dominacja mężczyzn nad kobietami pozostała faktycznie niezakwestionowana. Status kobiet był więc tylko narzędziem walki między dwoma konkurującymi modelami patriarchy, co zapewne można porównać do współczesnej sytuacji, w której napiętnowanie „muzułmańskich praktyk” dotyczących sfery płci pozwala odwrócić uwagę od zachodnich form podporządkowania kobiet. Niefortunnym skutkiem tej sytuacji jest fakt, że dokonana przez kolonizatorów, a obecnie przez zwolenników polityki antyislamskiej, instrumentalizacja języka praw kobiet – przy akceptacji niektórych zachodnich feministek – poważnie utrudnia i ogranicza potencjalnie feministyczne inicjatywy w obrębie muzułmańskich społeczności⁵⁷.

⁵⁵ F. Fanon, *Algieria...*, op.cit., s. 19.

⁵⁶ Leila Ahmed zwraca uwagę na symptomatyczny przykład lorda Cromera, wieloletniego konsula, zarządcy kolonii brytyjskiej w Egipcie w latach 1883–1907, który walcząc z muzułmańską zasłoną, wykorzystywał retorykę feministyczną, a jednocześnie był jednym ze współzałożycieli działającej w Wielkiej Brytanii organizacji o nazwie Liga Mężczyzn Sprzeciwiających się Prawu Wyborczemu dla Kobiet. Jest on także odpowiedzialny za zamknięcie szkół medycznych, które na równi z mężczyznami kształciły w Egipcie kobiety lekarzy. Jego argumentem było to, że „w cywilizowanym świecie opiekę medyczną zapewniają mężczyźni”. L. Ahmed, *The Discourse...*, op.cit., s. 323.

⁵⁷ Ibidem, s. 335.

Anatomia fałszywych alternatyw

Współczesne europejskie kontrowersje wokół chust działają jak soczewka, w której skupia się szereg problemów poruszonych przez mnie w powyższym tekście. Są to więc przede wszystkim kwestie dotyczące nieuchronnie ugendrowionego charakteru kolonialnej dominacji, która we współczesnym – formalnie postkolonialnym – świecie znajduje swoją kontynuację w strukturze globalnych nierówności (będącej podstawą dobrobytu społeczeństw Północy). Warunkiem utrzymywania tej struktury, której jednym z niechcianych produktów jest migracja z krajów Południa, podobnie jak warunkiem podtrzymywania porządku kolonialnego, było i jest ustanawianie i strzeżenie różnic/hierarchii rasowych (co nie oznacza, że znaczenie samego pojęcia rasy nie przeszło od czasów kolonizacji znaczących transformacji). Jak starałam się pokazać, kluczowym medium, poprzez które ustanawiane są te różnice/hierarchie, jest porządek genderowy, a dokładniej hierarchiczna struktura męskiej dominacji. Współzależności między hierarchiami rasowymi i hierarchiami genderowymi stanowią zatem kluczowy element kolonialnej dominacji i jej współczesnych rekonfiguracji. Spory o muzułmańską chustę są doskonałą ilustracją tej współzależności, pokazują one bowiem, w jaki sposób kwestia statusu kobiet w islamie zostaje podporządkowana dyskursowi wytwarzającemu czy potwierdzającemu „muzułmańską inność”, która zostaje następnie zesencjalizowana i urasowiona⁵⁸. Cały dyskurs służy natomiast afirmacji odrębności/wyższości tego, co „europejskie” i legitymizacji polityki ograniczającej prawa muzułmańskich mniejszości w Europie. Nieprzypadkowo więc przywoływana już Homa Hoodfar, podobnie jak i wielu innych autorów, uważa, że traktowanie chusty jako oczywistego symbolu opresji kobiet w islamie jest równoznaczne z wpisaniem się w rasistowski dyskurs europejskiej supremacji wywodzący się z okresu kolonizacji. Jak zauważa Hoodfar, uderzającą konsekwencją tego dyskursu jest fakt, że zmusza on muzułmanki, a także wszelkich innych uczestników życia publicznego, „do wyboru pomiędzy walką z rasizmem a walką z seksizmem”⁵⁹. Struktura tego dyskursu wymaga bowiem opowiedzenia się *albo* za ochroną

⁵⁸ Mamy tu zatem do czynienia ze zjawiskiem tzw. rasizmu kulturowego, które polega na tym, że zreifikowana, esencjalistycznie rozumiana kultura staje się „funkcjonalnym ekwiwalentem rasy”. Zob. G.M. Fredrickson, *Racism. A Short History*, Princeton 2002, s. 7 oraz J. Blaut, *Teoria rasizmu kulturowego*, „Lewa noga” 2003, nr 15.

⁵⁹ H. Hoodfar, *Zasłona w ich umysłach...*, op.cit., s. 254.

praw kobiet, co musi pociągać zakwestionowanie i odrzucenie islamskiej kultury i religii jako wyimaginowanych zesencjalizowanych całości, albo za ochroną praw i integralności mniejszości muzułmańskiej, co ma oznaczać walkę z dyskryminacją religijną/kulturową za cenę akceptacji istniejącej w nich opresji kobiet i wykluczeń ze względu na seksualną odmienność. Zważywszy na to, że wybór ma być dokonany w kontekście dyskusji o kształcie europejskiej tożsamości, która definiuje się przez odniesienie do nowoczesnych ideałów emancypacji i praw jednostek, albo też, w innej wersji, przez odniesienie do chrześcijańskich korzeni, alternatywa ta jest pozorna i nieuchronnie prowadzi do napiętnowania urasowionej „inności” muzułmanów. Na podobny problem zwraca uwagę Judith Butler, która w tekście *Polityka płci, tortury i czas świecki* pokazuje, w jaki sposób język wolności seksualnej zostaje zinstrumentalizowany we współczesnej polityce antyimigracyjnej i służy do ataku na muzułmańskie mniejszości⁶⁰. „Specyficznego rodzaju postępowa na pokaz polityka płci – mówi Butler – sankcjonuje się jako logiczne zwieńczenie postępu świeckich swobód – podczas gdy ta sama idea świeckiej wolności służy za normę wykluczenia lub przynajmniej ograniczenia szans na to, by społeczności imigrantów z Północnej Afryki, Turcji i Bliskiego Wschodu mogły kiedykolwiek uzyskać status legalnej współprzynależności”⁶¹. Paradoksalnie więc, najbardziej „emancypacyjne” dyskursy nowoczesnej Europy zostają tu wykorzystane do sankcjonowania dyskryminacji i odpodmiotowienia całych grup społecznych (których członkowie są zresztą często formalnie równoprawnymi obywatelami europejskich państw). Rozwiązaniem nie jest tu oczywiście romantyzowanie „inności” islamu czy negowanie opresji, jakiej w wielu muzułmańskich społecznościach poddawane są różne kategorie jednostek. Nie ulega tutaj jednak wątpliwości fakt, że punktem wyjścia dla poszukiwań tego rozwiązania musi być uświadomienie sobie, że dyskurs, w którym – jak mówi Judith Butler – „żąda się od

⁶⁰ Judith Butler omawia przykład „egzaminu z integracji obywatelskiej” (wprowadzonym w Holandii jako obowiązkowy w 2006 r.), któremu poddawani są imigranci i który polega na oglądaniu zdjęć całujących się mężczyzn. Imigranci mają „następnie odpowiedzieć, czy uważają te zdjęcia za obraźliwe, czy rozumieją, że wyrażają one swobody osobiste, i czy życzą sobie żyć w systemie demokratycznym, który wysoko stawia prawo gejów do otwartej i swobodnej ekspresji” (s. 43). Butler zwraca jednak uwagę na to, że zwolnieni z egzaminu są: obywatele Unii Europejskiej, azylanci i pracownicy wykwalifikowani z dochodami powyżej 45 tys. euro rocznie, jak również obywatele Stanów Zjednoczonych, Australii, Nowej Zelandii, Kanady, Japonii i Szwajcarii. J. Butler, *Polityka płci, tortury i czas świecki*, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, red. E.H. Oleksy, Warszawa 2008, s. 42–43.

⁶¹ Ibidem, s. 45.

nas, abyśmy odłączyli walkę o wolność seksualną [i równouprawnienie płci] od walk przeciw rasizmowi i nastrojom antyislamskim”⁶², jest dyskursem w istocie uniemożliwiającym *zarówno* realną walkę z rasizmem, *jak i* walkę z hierarchią płci i homofobią.

GENDER, RACE, SEXUALITY IN COLONIAL ECONOMIES OF POWER

Summary

This paper focuses on the issue of the gendered character of colonial domination and the role of the intersection of gender and race hierarchies in the structuring of colonial power. The author claims that these hierarchies not only intersected but also participated in constituting each other. The paper shows the multiple implications of this constitutive intertwining ranging from the impossibility of creating unitary subjects of anti-colonial, anti-racist or anti-patriarchal struggle to the cynical instrumentalisation of *women's* rights by colonial and neocolonial discourses carried out for the sake of asserting the *race* difference (on which those discourses invariably depend). Discussing the gendered character of colonial and neocolonial encounters, the author points out that both colonial domination and anti-colonial resistance is often articulated in a gender idiom of asserting or regaining one's masculinity. The issue of the instrumentalisation of women's rights is illustrated by the example of contemporary anti-Islamic discourse, especially the headscarf controversy, that uses the status of women to assert the racialised inferiority of Muslims. The author points out that one of the contemporary consequences of the intertwining of race and gender hierarchies is that we are confronted with the false alternative of choosing between fighting against racism *or* fighting against gender subordination. The author concludes that it is only by transgressing this false alternative that we can start to dismantle both gender and race hierarchies.

⁶² Ibidem, s. 44.