

Queerowanie historii, czyli dlaczego współcześni geje nie są niczymi dziećmi.

Magda Szczęśniak

Magda SZCZEŚNIAK

Queerowanie historii, czyli dlaczego współcześni geje nie są niczymi dziećmi

W badaniach archeologicznych powojennego męskiego podmiotu gejowskiego badacze bezustannie natykają się na kryjówki pełne płyt z nagraniami musicali. Jak uważają naukowcy, były one wykorzystywane w rytuale dojrzewania, który – mimo że odprawiany w samotności i wstydzie – był tak szeroko rozpowszechniony, że przez wiele pokoleń był właściwie normą wśród gejów, pozostając praktycznie nieznanym heteroseksualistom.

D.A. Miller *Place for us. Essay on the Broadway musical*¹

Normatywnie o nienormatywności

W instalacji *Some gay-lesbian artists and/or artists relevant to homo-social culture born between c. 1300-1870* (2007) duński artysta Henrik Olesen powtórzył archiwalny gest Aby'ego Warburga z Atlasu *Mnemosyne* – zebrał, uporządkował i wystawił reprodukcje powstałych na przestrzeni kilku wieków dzieł przedstawiających podobne motywy. Kilkaset obrazów i towarzyszących im opisów, wycinków gazetowych i autorskich notatek wisi na siedmiu planszach, obitych – jak *Mnemosyne* Warburga przed sfotografowaniem i złożeniem w atlas – czarnym płótnem i podzielonych na trzydzieści jeden grup. Każda z nich posiada tytuł, wypisany na panelach białą kredą. Plansze Olesena wypełnione są obrazami rozmaicie związanymi z homoerotycznością. Niektórym towarzyszą wycięte z nieznanymi źródłami i czasów teksty, opisujące związki miłosne artystów, ich otwartą bądź skrywaną

¹ D.A. Miller *Place for us. Essay on the Broadway musical*, Harvard University Press, Cambridge–London 1998, s. 11.

Opinie

„homoseksualną tożsamość” czy zainteresowanie motywami homoerotycznymi. Inne obrazy prezentowane są same, bez opisów, a czasem nawet bez podpisu informującego o autorze, tytule czy dacie powstania. Większość łączona jest w grupy tematyczne z bardzo różnych porządków: potwory i sodomici; ojcowie; łaźnie; zniewieściały syn; pokoje dziewcząt; kobiece stowarzyszenia, amazonki, mity itd. Tytułowy nacisk na homoseksualną tożsamość artystów został więc w samej pracy zastąpiony poszukiwaniem wizualnych oznak homoerotyczności, zawartej w ciałach, gestach, spojrzaniach, pozach.

Ekspozowane archiwum Olesena mieści obrazy pochodzące z różnych epok, wskazując figurę powtórzenia jako nadrzędną kategorię porządkującą. Poprzez powtórzenie i podobieństwo, a więc h o m o-właściwości obrazów, Olesen konstruuje lub rekonstruuje wielowątkową historię homoerotyczności sztuki zachodniej. Na powierzchni atlasu widnieje jednak widoczny autorski gest – notatki, oznaczenia, wycinki przyklepione taśmą do plansz. Dyskursywną ramę sztuki (a nie, jak w przypadku Warburga, historii sztuki) ostatecznie potwierdza umieszczenie instalacji w galerii. Archiwum Olesena jest wehikułem, artystyczną konstrukcją czy, jak pisze Philippe-Alain Michaud o Atlasie *Mnemosyne*, „narzędziem orientacji, zaprojektowanym do śledzenia migracji figur w historii reprezentacji – migracji poprzez różne obszary wiedzy”². Michaud zwraca uwagę, że wyjątkowość atlasu Warburga, której instalacja Olesena stanowi rozpustne powtórzenie, polega na tym, że nie opiera się jedynie na geście porządkującym, lecz na widocznym geście reprodukcji obrazów w medium fotografii. „Atlas nie ogranicza się więc do opisanie migracji obrazów w historii reprezentacji. On je reprodukuje. [...] używa figur nie w celu wyrażenia znaczeń, ale wytwarzania efektów”³.

Szósta plansza instalacji duńskiego artysty nosi tytuł *Some Faggy Gestures* i, zgodnie z obietnicą, prezentuje kilka pedalskich gestów. Pierwsze dwa obrazy planszy przedstawiają ptaki: dumnego pawia wraz z towarzyszącą mu ptasią świtą oraz martwego koguta powieszonoego za nogę. Kolejne obrazy to portrety białych (poza jednym wyjątkiem) mężczyzn o różnym statusie społecznym. Olesen podzielił je na osiem grup. Każda z nich przedstawia mężczyzn sportretowanych w jednej pozie: opierających się prawą ręką o murek, lewą trzymających na wygiętym biodrze; opierających się lewą ręką o murek, prawą trzymających na biodrze; stojących przodem do oglądającego i opierających jedną ręką na biodrze; wystawiających lewy półprofil i lekko wyglądających w kierunku widza, i tak dalej. Z fotograficznego portretu umieszczonego w dolnej części planszy spogląda Freddie Mercury, prawdopodobnie jedyny mężczyzna ze wszystkich tu zebranych, który ucieszyłby się z włączenia go do tej grupy nieznajomych facetów. Co stanowi o pedalskości gestów, póź czy nawet nakryć głowy (jedną z grup obrazów przedstawia mężczyzn w, dla dzisiejszego oka, nietypowych nakryciach głowy)? Pedalskość kryje się rzecz

² P.A. Michaud *Przekraczanie granic. Mnemosyne – pomiędzy historią sztuki a kinem*, przeł. Ł. Zaremba, „Konteksty” 2011 nr 2, s. 149.

³ Tamże.

jasna wyłącznie w montażowym geście artysty i spojrzeniu widza. Nie w przedstawionych na obrazach detalach – monotonnie powtarzającym się wygiętym biodrze i miękkim nadgarstku – lecz w moim spojrzeniu, dzięki któremu dziś zobacze w przedstawionych detalach przegięcie, niewidoczne być może dla pierwotnej publiczności oglądającej choćby arystokratyczne portrety. W projekcie Olesena przyjemność i satysfakcja (obecna, jak się wydaje, niezależnie od osobistego nastawienia widza do odmienności seksualnej) płynąca ze wspólnego anachronicznego rozpoznania pedalskości gestów portretowanych mężczyzn, zakłócana jest przez powszechność tych gestów, każącą zwrócić uwagę na kulturowy charakter naszego rozpoznania. Czy moje paranoiczne spojrzenie, oznaczające ciała portretowanych mężczyzn jako pedalskie, nie pracuje także w innych, pozagaleryjnych sytuacjach, naznaczając nie tylko reprezentacje, lecz również rzeczywiste ciała napotymane w przestrzeni publicznej? Czy nie pracuje wreszcie również w historycznych poszukiwaniach tożsamości homoseksualnej na przestrzeni wieków?

Praca Olesena prowokuje serię pytań powracających w dyskusji na temat badania i pisania historii homoseksualizmu – pytań o skalę elastyczności terminu i figury homoseksualisty/ki, ale także o konsekwencje ich używania. Warto zauważyć, że – według tytułu pracy – poszukiwania Olesena kończą się w 1870 roku – roku, który Michel Foucault w *Historii seksualności* oznacza jako „datę narodzin” medycznej kategorii homoseksualizmu⁴. Projekt Olesena mógłby więc uchodzić za zaprzeczenie rozpoznań francuskiego filozofa, gdyby nie tytuł – rozpadający się na dwie części, sygnalizujący dwa modele badania historii nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych. Pierwsza z nich anachronicznie definiuje podmiotowość artystów urodzonych między 1300 a 1870 rokiem jako tożsamość gejowską i lesbijską (*gay and lesbian artists*). Druga, przywołując pojęcie homospołeczności oraz wpływ treści kulturowych na społeczność (*artists relevant to homo-social culture*) odżegnuje się od idei stałych tożsamości, idąc za rozróżnieniem dokonany przez Michela Foucaulta, który w słynnym fragmencie *Woli wiedzy* wskazał na cenzurę w dyskursywnym definiowaniu aktów seksualnych pomiędzy mężczyznami. O ile przed drugą połową XX wieku czyny świadczyły jedynie same o sobie, o tyle po 1870 roku były już świadectwem homoseksualnej tożsamości⁵. W pozornie niewielkiej różnicy, ledwie zasygnalizowanej w tytule pracy Olesena spójnikami „i/lub”, kryje się konflikt pomiędzy tradycyjną historią homoseksualizmu a, ciągle kształtującą się, historiografią *queer*. Istotą i osią konfliktu jest właśnie, wydobyte przez artystę, pytanie o to, kogo właściwie badamy i kogo szukamy w przeszłości, oraz jakiego typu narrację budujemy z wyników naszych poszukiwań.

⁴ M. Foucault *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 38.

⁵ Na temat dyskusji wokół rozbieżnych interpretacji rozróżnienia na czyny i tożsamości u Foucaulta (w polskim wydaniu *Historii seksualności* tłumacze zdecydowali się na użycie słowa „osobowość”) por. D.M. Halperin *Forgetting Foucault. Acts, identities and the history of sexuality*, „Representations” 1998 no 63.

Opinie

Nienormatywne zachowania i relacje seksualne stanowią rzecz jasną jeden z tematów czy jedno z pól badawczych historii. Wynika z tego z kolei zarówno to, że pisanie historii takich zachowań należy odnosić do pisania historii innych, być może bardziej mainstreamowych, zagadnień, jak i to, że pewne krytyczne rozpoznania dotyczące pisarstwa historycznego (mam tu na myśli zwłaszcza nurt meta-historii) mogą okazać się pomocne przy krytycznej analizie historii nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych. Dodatkowo jednak, jak sądzę, krytyka normatywnego – jak je będę nazywać – pisania historii nienormatywności może na nowo naświetlić bardzo ogólne założenia dominujących nurtów pisarstwa historycznego. Od przełomowej dla dziedziny historii książki *Metahistory: The historical imagination in nineteenth century Europe* z 1973 roku, Hayden White pozostaje wierny tezie o narracyjnej strukturze pisarstwa historycznego⁶ i wywiedzionym z pism Nietzschego rozpoznaniom o niemożliwości dotarcia do prawdy doświadczenia historycznego. Historia jest więc konstrukcją, powtarza za Nietzszchem White, sposoby jej językowego oddawania amerykański historyk analizuje zaś za pomocą systemu tropów retorycznych (tropologia). Ze zgody na tezy White'a – na których szczegółową charakterystykę nie ma tu miejsca – musi wynikać rozpoznanie, że polemika z normatywną historiografią nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych nie może opierać się na kategorii prawdy. Moim celem będzie więc przede wszystkim zwrócenie uwagi na konsekwencje stosowania określonych kategorii przez normatywną historiografię nienormatywności, na ich charakter i strukturę oraz – obecne w każdym tekście historycznym – umocowanie ideologiczne. Aby wskazać, dlaczego krytyka sposobów pisania historii nienormatywnych relacji seksualnych wydaje się istotna, być może wręcz kluczowa dla bieżącej polityki ruchu LGBT, można ponownie przytoczyć słowa White'a. Odpowiadając na zarzuty o całkowitą dewaluację pisarstwa historiograficznego płynącą z podważenia kategorii prawdy w historii, White pisze: „Tak czy owak, czy ktokolwiek naprawdę wierzy, że mit i fikcja literacka nie odnoszą się do świata rzeczywistego, nie objawiają prawd o nim i nie dostarczają użytecznej wiedzy na jego temat?”⁷. I – dodajmy – czy historia jako mit nie wpływa na charakter współczesnych tożsamości, czy nie determinuje postrzegania siebie jako części grupy, czy nie wyznacza wreszcie polityki poszczególnych grup społecznych?

Główną kategorią dyskusji toczoną zresztą zarówno w obszarze badania historii nienormatywności seksualnej, jak i w bieżącej polityce mniejszości seksualnych, jest

⁶ H. White *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, przeł. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2000. Zmieniają się jednak oczywiście zarówno sposób badania, jak i kategorie, którymi posługuje się White. Na temat przemian w pisarstwie White'a por. E. Domańska *Przyczynek do biografii intelektualnej Haydena White'a*, w: H. White *Proza historyczna*, red. E. Domańska, przeł. R. Borysławski, Universitas, Kraków 2009.

⁷ H. White *Teoria literatury i pisarstwo historyczne*, przeł. T. Dobrogoszcz, w: tegoż *Proza historyczna*, s. 54.

już od dłuższego czasu kategoria tożsamości (zwłaszcza tożsamości homoseksualnej). Prowadzone od końca lat 70. XX wieku badania nad historią homoseksualności opierały się na założeniu, że istnieje względnie stała, transhistoryczna tożsamość homoseksualna, możliwa do uchwycenia i wytropienia, pozwalająca na rozpisanie linearnej genealogii losów mniejszości seksualnych. Cele uprawiania tak zdefiniowanej historiografii determinowane są rzecz jasna także przez bieżące potrzeby polityczne (w szerokim rozumieniu tego słowa). Zarówno podkreślanie faktu istnienia gejów i lesbijek „od niepamiętnych czasów”, jak i wskazanie na stopniową poprawę „ich” losu wraz z „rozwojem cywilizacji”, zmierzającej ku pełnej emancypacji w (nie-dalekiej) przyszłości, posiadało istotny wymiar polityczny. Założenia tej odmiany historiografii nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych bodaj najlepiej oddaje długi tytuł niedawno przetłumaczonej na język polski książki Johna Boswella z 1980 roku *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*⁸; widoczne są również w tomie *Geje i lesbijki. Życie i kultura*, opisującym „ewolucję tożsamości gejowsko-lesbijskiej, od starożytnej Grecji i Rzymu aż po czasy współczesne”⁹.

Normatywne badania historii nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych popełniają więc zazwyczaj klasyczne błędy „nawnej” historiografii i antropologii, z których najpoważniejszym bodaj jest błąd anachronizmu – wykorzystywanie pojęć, kategorii i struktur ukształtowanych w epoce innej niż opisywana. Jeżeli przyjmiemy za Michelelem Foucaultem, że homoseksualista jako szczególna i odrębna tożsamość rodzi się w ramach dyskursu medyczno-prawnego w XIX wieku, stosowanie tej kategorii w stosunku do początku ery chrześcijańskiej wydaje się niezgodne z rzeczywistością kulturową Imperium Rzymskiego. Zagrożenia wynikające z takiego zabiegu są wielorakie – jednym z nich jest z pewnością pominięcie lub zawłaszczenie całej gamy pośrednich, bądź też całkowicie odmiennych, jednopłciowych relacji seksualnych i emocjonalnych, charakterystycznych dla danego momentu historycznego czy kręgu kulturowego. Interpretowanie wszystkich jednopłciowych relacji jako przejawów represjonowanego homoseksualizmu umożliwia jednak zbudowanie linearnej opowieści o, nierzadko heroicznym, przodkach współcześnie żyjących gejów i lesbijek. Wiara w „transhistoryczną esencję homoseksualizmu”¹⁰ utrwała także tożsamości seksualne istniejące współcześnie. Konflikt pomiędzy „esencjalistami” a „konstruktywistami” w ramach badań nad tożsamością seksualną (obecny w całej humanistyce) rozgrywał się więc również w odniesieniu do przeszłości. Przypominając ten konflikt, Ross Chambers pisze:

⁸ J. Boswell *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, przeł. J. Krzyszczyński, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006.

⁹ Cytat z okładki. Por. *Geje i lesbijki. Życie i kultura*, red. R. Aldrich, przeł. P. Nowakowski, Universitas, Kraków 2009.

¹⁰ E. Kosofsky Sedgwick *Epistemology of the closet*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1990, s. 44.

Opinie

esencjaliści [...] obawiali się, że [...] konstrukcjonizm zostanie wykorzystany w homofobicznych majaczeniach prawicy, zawsze gotowej zdefiniować homoseksualizm jako perwersyjny „styl życia”, który każdy, zależnie od swojej woli, może przyjąć lub odrzucić. Według esencjalistów, homoseksualizm mógł zostać uznany za prawdziwy (a więc zarazem za uprawniony do istnienia) dopiero wtedy, gdy istniały dowody nadające mu uniwersalną formę, można powiedzieć, wbudowaną w ludzką biologię – i z tego powodu czyniący go zjawiskiem naturalnym.¹¹

Budowanie ewolucyjnej narracji miało więc na celu udowodnienie trwałości tożsamości homoseksualnej zarówno na przestrzeni wieków, jak i współcześnie. Jak wskazuje jednak Eve Kosofsky Sedgwick w kanonicznej już książce *Epistemology of the closet*, również badacze świadomi zróżnicowanego charakteru historycznych nienormatywnych relacji seksualnych (uznający więc rozróżnienie Michela Foucaulta na „czyny” i „osobowości”), wpadają w pułapkę esencjalizowania tożsamości. Według Sedgwick,

[...] motyw „homoseksualizmu takiego, jaki znamy dziś” [...] dostarczył wielu badaczom niezbędnego punktu oparcia w badaniach denaturalizujących historię. Niefortunnym efektem ubocznym tego zabiegu było jednak wynikające z niego założenie, że „homoseksualizm taki, jaki znamy dziś” sam w sobie zawiera spójne, możliwe do zdefiniowania pole, a nie przestrzeń nakładających się na siebie sprzecznych i skonfliktowanych sił.¹²

Wydaje się więc, że problematyczność opisywanych narracji polega nie tylko na rzutowaniu współczesnej kategorii w przeszłość, lecz być może na normatywnym charakterze samej narracji historycznej – jej przyczynowo-skutkowej konstrukcji, która – mówiąc wprost – nadaje jej rys heteronormatywny, oparty bowiem na produktywności i reprodukcji. Jak pisze amerykańska teoretyczka *queer* Elizabeth Freeman, wykładając ukuty przez siebie termin chrononormatywności:

[...] w posiadanie życia wpisana jest umiejętność ujmowania go w ramę narracji [...] powieściowej: jako zorganizowanego wokół wydarzeń, zorientowanego na cele, intencjonalnego i kulminującego w chwilach oświecenia lub wielkich przełomach. Logika produktywnego czasu staje się w tym porządku logiką powtarzalnego systemu przyczynowo-skutkowego: przeszłość wydaje się bezużyteczna, o ile nie przewiduje przyszłości i nie staje się dla niej tworzywem [podkreślenie – M.Sz.].¹³

Heteronormatywna jest więc nie tylko kategoria homoseksualizmu (zdefiniowana zawsze w opozycji do powszechniejszego heteroseksualizmu), lecz sam porządek opowiadania historii za pomocą produktywnej osi czasowej i związanych z nią

¹¹ R. Chambers *Strategic constructivism? Sedgwick's ethics of inversion*, w: *Regarding Sedgwick. Essays on queer culture and critical theory*, ed. S.M. Barber, D.L. Clark, Routledge, New York 2002, s. 167.

¹² E. Kosofsky Sedgwick *Epistemology of the closet*, s. 45.

¹³ E. Freeman *Time binds. Queer temporalities and queer histories*, Duke University Press, Durham, s. 5.

Szcześniak Queerowanie historii, czyli dlaczego...

założeń: o dziedziczeniu (przejmowaniu, wynikaniu, przekazywaniu), podporządkowanej mu reprodukcji (przywołującej porządek biologiczny, paradoksalny w przypadku relacji jednopłciowych) oraz integralnie z nimi związanym przeświadczeniu o wspólnej istocie¹⁴.

Jak więc pisać historię nienormatywnych seksualności? Jak squeeerować historiografię – tę opartą na logice ciągłości, reprodukcji, wierze w postęp – tak, by o nienormatywności nie opowiadała normatywnie? Jak badać istnienie mniejszości seksualnych bez powtarzania języka i obrazów przemocy (wszak i słowo nienormatywność budzi wątpliwości)? Jak ujmować tworzone przez przedstawicieli mniejszości relacje, by nie popadać w patetyczny lament nad represjonowaną seksualnością? Jak równocześnie mówić o bolesnych momentach, by nie ulegać mitologizującej sile narracji historycznej? Być może wyjściem jest przetrącenie linearnej narracji badań, skupiając się raczej na pokazywaniu i opisywaniu historii częściowych, fragmentarycznych, przegiętych? Może innym rozwiązaniem mogłoby być rozpoczęcie poszukiwań poza ścisłymi ramami pisania historiografii, wykonanie ruchu podobnego do tego, na który zdecydowali się badacze traumy, a więc skorzystanie z rozwiązań proponowanych przez sztukę?

Przyjemność a pragnienie, czyli podpowiedzi Michela Foucaulta

Sądę, że szukanie odpowiedzi należy zacząć od powrotu do świętego Foucaulta – by przywołać tytuł biografii autorstwa Davida Halperina – patrona historii seksualności¹⁵. Moim celem nie będzie jednak ani analiza zwrotu ku „trosce o siebie”, wykonanego przez francuskiego filozofa w ostatnich latach życia (choć związany był on zarówno z erotycznością, jak i z historią), ani przytaczanie wybitnych

¹⁴ Teoretycy historiografii *queer*, której założenia postaram się przybliżyć w dalszej części tekstu, proponują redefinicję kategorii wykorzystywanych do badania przeszłości oraz celów, dla których te badania są realizowane. Z kolei Lee Edelman, w pracy rozpoczynającej tzw. zwrot anty-społeczny w teorii *queer*, postuluje odrzucenie kategorii przyszłości (antropomorfizowanej przez figurę Dziecka), wyznaczającej cele bieżącej polityki. Jak pisze Edelman, „Figura Dziecka (nie mylić z rzeczywistym doświadczeniem dzieci w jakimkolwiek rzeczywistym momencie historycznym) służy regulowaniu politycznego dyskursu – ustalaniu tego, co będzie liczyło się jako dyskurs polityczny – poprzez zobowiązanie tego dyskursu do przyjęcia z góry istnienia kolektywnej przyszłości, na której wyłącznie figuratywny status nie pozwala się nam zwracać uwagi, ani się z nim zmierzyć”. Równoczesne odrzucenie linearnego badania przeszłości oraz podporządkowania się polityce zorientowanej na przyszłość znacznie ogranicza pole działania teorii *queer*, ale wydobywa również tkwiący w niej potencjał radykalnego przededefiniowania relacji społecznych. Por. L. Edelman *No future. Queer theory and the death drive*, Duke University Press, Durham 2004, s. 11.

¹⁵ D.M. Halperin *Saint Foucault – towards a gay hagiography*, Oxford University Press, New York 1995.

Opinie

analiz innych badaczy na temat metodologii Foucaulta (choćby tekstów Haydena White'a¹⁶). Zamiast tego skupię się na rozmowie z Foucaultem przeprowadzonej w 1978 roku przez francuskiego aktywistę Jeana Bitoux dla powstającego wtedy gejowskiego magazynu przewrotnie zatytułowanego „Gai Pied”¹⁷. W ciągu kilku lat rozmowa stała się tekstem kultowym wśród aktywistów LGBT, jednak nie ze względu na swoją treść, gdyż ta pozostawała nieznana. Jako że Foucault nie zaakceptował dokonanych przez Bitoux skrótów redakcyjnych, tekst ostatecznie nigdy nie został opublikowany w „Gai Pied”. Bitoux nieopatrznie wysłał jednak odrzucony przez autora *Historii seksualności* zapis rozmowy do grupy holenderskich działaczy gejowskich, która po dokonaniu jeszcze większych skrótów i dodaniu fragmentów z innych źródeł opublikowała tekst bez zgody rozmówców. Dalsza historia rozmowy jest równie zawiła – Bitoux kolejno bowiem zgubił taśmę i opublikował odrzucony przez Foucaulta skrócony zapis w piśmie „Mec” w 1988 roku, by następnie siedem lat później odnaleźć oryginalną kasetę w archiwach i, po dokonaniu dokładnej tym razem transkrypcji, opublikować rozmowę w kolejnym efermerycznym czasopiśmie gejowskim zatytułowanym „La Revue H”, a dziesięć lat później – w zbiorze wywiadów. Szerszej publiczności akademickiej tekst w angielskim tłumaczeniu został udostępniony dopiero w 2011 roku w czasopiśmie „Critical Inquiry”¹⁸.

Le Gai Savoir jest rozmową inspirującą z kilku powodów – jednym z nich jest z pewnością sama jej historia, ujawniająca zarówno zróżnicowanie gejowskiej sfery publicznej w latach 70. i 80. w krajach zachodnich, jak i potrzebę posiadania patrona w osobie Foucaulta, żywioną przez aktywistów LGBT oraz teoretyków powstających wtedy studiów gejowsko-lesbijskich. Foucault był zresztą często krytykowany przez działaczy pracujących na rzecz emancypacji mniejszości sek-

16 Por. H. White *Dyskurs Foucaulta: historiografia antyhumanizmu*, przeł. M. Wilczyński, w: tegoż *Poetyka*.

17 *Gai pied* – dosłownie fr. gejowska stopa, lecz również homonim słowa *guêpier*, oznaczającego gniazdo szerszeni, a w przenośni pułapkę.

18 Szaloną historię rozmowy zatytułowanej *Le Gai Savoir* przytaczam za Jeanem Bitoux i Davidem Halperinem. W tekście poprzedzającym opublikowaną po raz pierwszy po angielsku rozmowę Halperin opisuje swoją styczność z różnymi wersjami wywiadu oraz starania o jego publikację. Jak zaznacza Halperin, rozmowa nie została włączona do redagowanego przez Daniela Deferta i François Ewalda czterotomowego zbioru pism filozofa *Dits et écrits 1954-1988*, wydanego w 1994 roku. Decyzją pominięcia tekstu najprawdopodobniej wiązała się z tym, że Foucault nigdy nie zredagował rozmowy. Halperin spotkał się z Bitoux w sprawie tłumaczenia *Le Gai Savoir* w 1996 roku, tekst został jednak opublikowany w „Critical Inquiry” dopiero piętnaście lat później. Por. J. Le Bitoux *At the source of thought, silence and laughter*, „Critical Inquiry” 2011 no 3. D.M. Halperin *Michel Foucault, Jean Le Bitoux and the gay science lost and found*, „Critical Inquiry” 2011 no 3. M. Foucault *The gay science*, „Critical Inquiry” 2011 no 3. Ostatnia opublikowana wersja rozmowy w oryginale por. M. Foucault *Le Gai Savoir*, w: *Entretiens sur la question gai*, ed. J. Le Bitoux, H&O, Béziers 2005.

Szcześniak Queerowanie historii, czyli dlaczego...

sualnych – za niedostatecznie wyraźne wyjście z szafy, za zbyt słabą walkę o prawa mniejszości, rzadkie wypowiedzi wspierające ruch gejowski¹⁹. Autor *Historii seksualności* nie pisał wiele o współczesnych mu praktykach seksualnych czy ruchach społecznych związanych z tożsamością seksualną; był o nie jednak regularnie pytany.

Legendarna rozmowa różni się jednak znacząco od zachowanych tekstów i wypowiedzi francuskiego filozofa – Foucault jest tam bezpośredni, swobodny, żartobliwy, wylewny, „niezredagowany”. Pozwala sobie na żarty z amerykańskich macho-gejów („Musi mieć co najmniej trzydzieści pięć lat, być zbudowany jak gracz baseballa, mieć wąsy i kłaczki wszędzie”), używa niecenzuralnych słów na określenie aktów seksualnych, chwali anonimowy seks w łaźniach (jak sam przyznaje, wygłasza „mowę pochwalną na cześć łaźni”), ujawnia znajomość klubów gejowskich w różnych częściach świata. Rozmowa o współczesnych praktykach seksualnych i ich potencjale emancypacyjnym zanurzona jest jednak w szerszym historycznym kontekście. Poprzez włączenie w przestrzeń jednej rozmowy praktyk takich, jak anonimowy seks w paryskich saunach w latach 70. i transwestytyzmu w armiach w okresie wczesnej nowożytności, Foucault i Bitoux wydobywają historyczny charakter o b u p r a k t y k – ich uwikłanie w dyskursywny i kulturowy porządek swoich czasów. Równocześnie autor *Historii seksualności* pokazuje historyczne umocowanie współczesnych kategorii politycznych – uporczywie nastaje na konieczność uhistoryczniania używanych pojęć, wskazując tym samym na bezpośrednie skutki działania dyscypliny historii. Jako historyk Foucault chce być przydatny ruchowi gejowskiemu, jego przydatność jednak jest nieco przekorna – zamiast ujednoclić kategorię, na której ów ruch się opiera, podważa ją, zadając serię niewygodnych pytań. Rolą historiografii w ujęciu Foucaulta jest więc nie uspołnianie, a podważanie współczesnych kategorii. Odpowiadając na prowokacyjne pytanie Bitoux o destrukcyjny wpływ jego tekstów na emancypacyjne starania ruchu gejowskiego, Foucault odpowiada:

Myślę, że teraz trzeba będzie, w pewnym sensie, wykonać skok w tył [...], zadać pytanie o to, czym właściwie jest to pojęcie seksualności? Bo, o ile rzeczywiście umożliwiło nam ono walkę, przyniosło równocześnie wpisane weń rozmaite zagrożenia. W pojęciu seksualności jest mnóstwo psychologizmu, mnóstwo biologizmu, a za tym idzie możliwość przejścia seksualności przez [...] normalizujące autorytety. [...] Czy nie trzeba zaproponować czegoś innego? Na przykład praw przyjemności? [...] Musimy wyzwolić się od pojęcia seksualności. To właśnie ten ruch starałem się opisać, ruch prowadzący nie do wyłamania się z walki, lecz odwrotnie – chodzi o propozycję rozszerzenia pola walki, swego rodzaju zmianę zaplecza, zmianę osi konfliktu.²⁰

¹⁹ Jedną z hipotez na temat odrzucenia przez Foucault rozmowy *Le Gai Savoir* mówi o strachu filozofa przed tak otwartą prezentacją opinii na temat gejowskich praktyk seksualnych. Według Halperina, Bitoux zdecydowanie zaprzeczał takiej interpretacji.

²⁰ M. Foucault *The gay science*, s. 367-368.

Opinie

Kolejnym powodem, dla którego *Le Gai Savoir* wydaje się niezwykle ważnym elementem dziedzictwa Foucault, jest jej usytuowanie na styku dwóch etapów myślenia filozofa o seksualności. Obecne już w wydanym w 1976 roku pierwszym tomie *Historii seksualności* przekonanie o obosieczności dyskursywnych narodzin homoseksualisty (kategoria ta nadaje widzialność nienormatywnym tożsamościom seksualnym – z jednej strony więc ich stygmatyzuje, z drugiej jednak, może im nadać podmiotowość polityczną) przekształca się w chęć wykroczenia poza kategorię seksualności ku kategorii przyjemności, zasygnalizowanej już w ostatnich akapitach *Woli wiedzy*²¹, analizowanej zaś w kolejnych tomach *Historii seksualności* (obu wydanych w 1984 roku). W samej rozmowie Bitoux i Foucault przyglądają się pojęciu przyjemności: „Dlatego właśnie teraz, jeśli pozwolisz, w sposób wyłącznie szkicowy proponuję kategorię przyjemności, której nie potrafię jeszcze na tę chwilę wypełnić treścią”²², mówi niepewnie Foucault, by w dalszej części skonkretyzować rozróżnienie na przyjemność i pragnienie – podział, który traktować możemy zarówno jako metodologiczną, jak i polityczną wskazówkę. Zawiera ono w sobie bowiem całą serię przeciwstawięń – pragnienie ma charakter teleologiczny oraz zaświadcza o tożsamości; przyjemności nie da się przyporządkować stałej tożsamości. Pragnieniu można zaprzeczyć („nie pragniesz tego naprawdę”), przyjemności nie da się podważyć. Pragnienie jest zorientowane na podmiot, przyjemność jest „jedynie” zdarzeniem²³. Co niezwykle istotne, zwrot ku przyjemności w myśleniu Foucaulta następuje zarówno w sferze badania historii seksualności (czego dowodem jest przededefiniowanie projektu kolejnych tomów *Historii seksualności*²⁴), jak i w sferze bieżących projektów politycznych. *Le Gai Savoir* pokazuje zaś współlistnienie tych dwóch sfer – w rozmowie przeplatają się wątki historyczne i współczesne, ich zderzenie zaś ujawnia zarówno wpływ historii na politykę teraźniejszości, jak i teraźniejszości na rozpoznania historyczne.

21 Na ostatnich stronach *Woli wiedzy* Foucault pisze: „Trzeba się wy dostać spod instancji seksu, jeżeli przez taktyczne odwrócenie rozmaitych mechanizmów seksualności chcemy siłom przeciwstawić ciała, a przyjemności wiedzę – w ich wielorakości i możliwości oporu. W kontrataku na urządzenie seksualności nie seks-pragnienie ma być punktem oparcia, lecz ciała i przyjemności”. Por. M. Foucault *Historia seksualności*, s. 108.

22 M. Foucault *The gay science*, s. 388.

23 Na temat różnicy pomiędzy pragnieniem a przyjemnością u Foucault por. A.I. Davidson *Foucault, psychoanalysis and pleasure*, w: *Homosexuality and psychoanalysis*, ed. T. Dean, Ch. Lane, University of Chicago Press, Chicago 2001.

24 Por. T. Komendant *Testament Michela Foucaulta*, w: M. Foucault *Historia seksualności*.

„Chcemy porno, a nie ormo. Wiwat homo, precz zomo”²⁵,
czyli projekty queerowej/klirowej historiografii

Przeniesienie nacisku ze stałej tożsamości seksualnej determinowanej przez to, kogo pragnę, na nieświadczącą o osobowości i ustanawianą w relacjach przyjemność, stanowi jeden z najważniejszych postulatów historiografii *queer*. Ma ona więc wymiar afektywny – przygląda się nie faktom, lecz strukturom uczuć, zachowanym w tekstach i obrazach, oraz uczuciom żywionym przez badaczy wobec badanych. Jak pisze Heather Love w książce *Feeling backward. Loss and the politics of queer history*, w ostatnich kilku latach zmienił się charakter pytań stawianych przez teoretyków badających historię nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych. Zamiast pytać o to, czy w przeszłości istnieli geje i lesbijki, zastanawiają się, czemu właściwie tak bardzo interesuje nas to, czy geje i lesbijki istnieli w przeszłości, a nawet – jaką relację mamy nadzieję nawiązać z tymi postaciami²⁶. Przyznanie się do całej gamy emocji – od melancholii, przez pragnienie, po ból – wpływających na kształt poszukiwań, odbiera pozycji badacza/badaczki obiektywność, odsłaniając skalę i mechanizmy ich uczuciowego zaangażowania w analizowany materiał. W oczywisty sposób tworzy też nienormatywne relacje w przestrzeni tekstu – między badaczkami a poetkami²⁷, badaczami a odwiedzającymi pikiety mężczyznami²⁸, czy nieokreślającymi swojej płci teorety(cz)kami a XIX-wiecznymi figurami potworów²⁹. Opisywanie afektywnych relacji posiada jednak wymiar nie tylko indywidualny, ma bowiem również na celu otworzenie wyobrażonej wspólnoty między nienormatywnymi podmiotami – wspólnoty opartej nie na stałych tożsamościach seksualnych, lecz na różnicowanych, sprawiających przyjemność praktykach oraz wspólnym poczuciu wyizolowania i odrzucenia przez normatywną większość. Kategoria wspólnoty i wspólnotowości pozostaje jednak kontrowersyjnym pojęciem w ramach teorii *queer*, przez wielu badaczy uznawana jest bowiem za opartą na mechanizmach wkluczania i wykluczania³⁰.

²⁵ Cytat pochodzi ze slajdów z kolekcji Ryszarda Kisiela, przedstawionej w filmie *Kisieland* Karola Radziszewskiego (2012), który opisuję w dalszej części tekstu.

²⁶ H. Love *Feeling backward. Loss and the politics of queer history*, Harvard University Press, Cambridge–London 2007, s. 31.

²⁷ V. Traub *The Renaissance of lesbianism in early modern England*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2002.

²⁸ M.W. Turner *Backward glances. Cruising the queer streets of New York and London*, Reaktion Books, London 2003.

²⁹ J. Halberstam *Skin shows: Gothic horror and the technology of monsters*, Duke University Press, Durham 1995.

³⁰ Por. np. M. Joseph *Against the romance of community*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002. Lauren Berlant i Michael Warner zamiast kategorii wspólnoty proponują pojęcia queerowej przeciwpubliczności i kultury *queer*. „Mówiąc «kultura queer» mamy na myśli projekt tworzenia świata, w którym świat, [...] różni się od

Opinie

Zawieranie i poddawanie refleksji relacji między badaczami a badanymi wpływa na naruszenie linearności narracji. Badacz nie jest już obiektywnym historykiem, cofającym się w nierozpoznaną przeszłość. Historiografia *queer*, a także wiele związanych z nią projektów, nienależących definicyjnie do dziedziny historii (do atrakcyjności takich działań dla projektu historii kultury *queer* jeszcze przejdziemy), stara się więc przetrząść normatywną czasowość, odwołując się często do Derridiańskiej koncepcji nawiedzania, istnienia resztek historii w terażniejszości. We wstępie *Widm Marksa* Derrida wyjaśnia nękającą go potrzebę zwrócenia się ku widmom i duchom, nawiedzającym pozornie uporządkowaną terażniejszość:

Żadna sprawiedliwość [...] nie jest możliwa, ani nawet do pomyślenia bez założenia jakiejś odpowiedzialności – przekraczającej żywą aktualność; istniejącej w obrębie tego, co rozczłonkowane aktualność – wobec duchów tych, którzy jeszcze się nie narodzili, albo tych, którzy już nie żyją: czy to ofiar wojennych, ofiar przemocy politycznej i innych rodzajów przemocy, nacjonalizmu, rasizmu, kolonializmu, seksizmu czy innych rodzajów eksterminacji, ofiar przemocy kapitalistycznego imperializmu lub wszelkich innych form totalitaryzmu. W sytuacji innej niż taka, gdy żywa terażniejszość jest niewspółczesna z samą sobą; takiej, gdy nic nie podważa jej sekretnie, gdy nie istnieje ta odpowiedzialność i szacunek dla sprawiedliwości w odniesieniu do tych, których tu nie ma, tych, których już tu nie ma lub których nie ma tu jeszcze jako żywych, jaki sens miałyby pytania „gdzie?”, „gdzie jutro?”, „kiedy?”³¹

Czas u Derridy jest przetrącony, zwichnięty – terażniejszość nie jest sobie współczesna, nawiedzają ją bowiem nieustannie duchy przeszłości, ale także duchy nigdy nienarodzonej przyszłości, niespełnionych rewolucji, niedokonanych przewrotów. Nietrudno więc zgadnąć, czemu „widmologia” Derridy powraca w tak wielu pracach poświęconych historii nienormatywnych zachowań i relacji seksualnych. Nie tylko bowiem przełamuje linearną czasowość, w której współczesność rozmawia jedynie z tymi duchami, które wybrała sobie do zasiadania w panteonie pamięci, ale również zwraca uwagę na etyczny aspekt uprawiania historiografii – na odpowiedzialność wobec tych, którzy do panteonu nie należą. Interwencja Derridy – sama silnie zakotwiczona w konkretnym momencie historycznym, momencie

wspólnoty czy grupy, ponieważ w jego skład wchodzi więcej ludzi niż może zostać zidentyfikowanych, więcej przestrzeni niż można zmieścić na mapie, na której znajdzie się jedynie kilka punktów odniesienia, oraz reakcje uczuciowe, które nie są wrodzone, lecz których trzeba się nauczyć. [...] Tworzenie świata, czy to w ramach *dirty talk*, czy dokonujące się w zapośredniczonych przez druk reprezentacjach, rozproszone jest w tak wielu rejestrach, że niemożliwa jest jego realizacja w ramach ograniczonych do jednej wspólnoty czy tożsamości”. Jednym z rejestrów kultury *queer* mogłaby więc być historia. Por. L. Berlant, M. Warner *Sex in public*, „Critical Inquiry” 1998 no 24, s. 558.

³¹ J. Derrida *Spectres de Marx*, Editions Galiléé, Paris 1993. Tłumaczenie za: tegoż *Specters of Marx. The state of debt, Work of Mourning and the New International*, trans. P. Kamuf, Routledge, New York London 1994, s. xviii.

Szcześniak Queerowanie historii, czyli dlaczego...

pozornego odejścia i odrzucenia bohatera *Widm Marksa*³² – staje się więc również ramą teoretyczną dla badania afektów pozornie zamierzchłych, pochodzących sprzed epoki wyzwolenia gejów i lesbijek Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, a więc afektów takich, jak wstyd, nieśmiałość, rozpacz, zażenowanie. Emocje te – oficjalnie odrzucone przez retorykę dumy ruchu LGBT – powracają i nawiedzają współcześnie żyjących przedstawicieli nienormatywnych seksualności³³.

D.A. Miller wskazuje sztuczność podziału ustanowionego przez zmitologizowany moment wybuchu emancypacyjnego – wydarzenie znane jako Stonewall³⁴ – dzielącego historię ruchu gejowsko-lesbijskiego na „przed” i „po”. Zgodnie z tym podziałem uczucia samotności, wyizolowania czy wstydu zostają wyparte – w narracji historycznej ruchu LGBT, ale i w życiu każdego geja i lesbijki, dla których wyjście z szafy ma działać niczym prywatne Stonewall – i zastępuje je duma, otwartość, oparcie we wspólnocie. Jak wskazuje Miller, zmiana ta jest jednak sztuczna i niepełna (czy możliwe jest ostateczne i całkowite wyjście z szafy?). W eseju Millera *Place for us* broadwayowski musical staje się metonimicznym obiektem gejowskiego zacofania – reprezentującym niemożliwe do wyeliminowania struktury uczuciowe, które niczym musicalowe albumy i afisze zostają „wciśnięte do szafy, zajmując miejsce zwolnione przez erotyczne zabawki przeniesione na stolik koło łóżka”, ciągle istnienie tych struktur zamienia jednak geja w „żywy relikw”³⁵. Normatywna historiograficzna teza o przełomie i postępie zostaje więc przetrącona przez zalegające uczucia, stale nawiedzające nienormatywne podmioty. Podobne nienormatywne zacofanie, opieranie się wartkiemu nurtowi postępu, opisuje w *Lubiewie* Michał Witkowski. Opublikowana w 2004 roku powieść przełamuje zarów-

³² *Widma Marksa* czytać możemy rzecz jasna między innymi jako odpowiedź na *Koniec historii* Francisa Fukuyamy.

³³ Na temat miejsca wstydu w polityce gejowsko-lesbijskiej por. np. D. Crimp *Co za wstyd, Mario Montezie!*, przeł. T. Basiuk, B. Żurawiecki, w: *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Quaestiones”*, red. M. Bryl, P. Juskiewicz, P. Piotrowski, W. Suchocki, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009. D.M. Halperin, V. Traub *Beyond gay pride*, w: *Gay shame*, ed. D.M. Halperin, V. Traub, University of Chicago Press, Chicago 2009.

³⁴ Zamieszki w nowojorskim barze Stonewall Inn w dzielnicy Greenwich Village, które miały miejsce 28 czerwca 1969 roku, wyznaczają dla wielu historyków początek nowoczesnego ruchu gejowskiego. „Stonewall” szybko nabrało charakteru przełomowego wydarzenia historycznego, stanowiącego początek walki o emancypację, równe prawa i widoczność w sferze publicznej. Wydarzenia w Stonewall Inn świętowane są co roku w Nowym Jorku na paradzie Gay Pride. Jak twierdzą niektórzy krytycy, m.in. Douglas Crimp i Michael Warner, Stonewall i „parady dumy” stały się podstawą bezproblemowej, emancypacyjnej narracji środowisk gejowskich i lesbijskich, opierającej się na konformizmie, deseksualizacji polityki *queer* i niepodjęwaniu niewygodnych tematów społecznych, takich jak epidemia AIDS.

³⁵ D.A. Miller *Place for us*, s. 26.

Opinie

no emancypacyjną narrację mniejszości seksualnych, jak i zwięzłą narrację transformacji ustrojowej, proponując niepoprawną politycznie – w wąskim sensie systemu politycznego i w szerszym znaczeniu polityki jako zespołu norm i ideologii – opowieść o tęsknocie za minionymi czasami i ograniczoną widzialnością. Przepelnione cierpką nostalgią opowieści Patrycji, Lukrecji i innych starych ciot krążą wokół rozmaitych wrocławskich przestrzeni publicznych – koszar radzieckich żołnierzy, parków, szaletów, dworców i kawiarni, w których mężczyźni szukali innych mężczyzn, mniej lub bardziej chętnych do uprawiania seksu. Stopniowe zanikanie tych przestrzeni, wypieranych przez świadectwa transformacyjnego postępu i triumfu wolnego rynku (takich jak centra handlowe), pozbawia cioty miejsc działania: „Teraz to już nie jest to. Nie ma żołnierzy, nie ma parku, a pedały bawią się w nowym i nowoczesnym barze [...]”³⁶. Cioty zderzają się – w słynnym fragmencie spotkania na plaży w Lubiewie – z wyemancypowanymi i wyzwolonymi gejami, których tęgie, opalone ciała wyznają jedynie monogamiczne stałe związki, uprawiając bezpieczny seks w prywatnych przestrzeniach³⁷.

Lubiewo pozornie wyznaczyło queerowy zwrot w szeroko rozumianych badaniach historii nienormatywnych relacji i zachowań seksualnych w Polsce. Pozornie, ponieważ niewiele polskich badaczy i twórców podążyło tropem zasugerowanym przez Witkowskiego³⁸, zakładającym queerowanie i przeginanie historii, rozumianych nie tylko jako uwidacznianie obecności nienormatywnych seksualności w przeszłości, lecz również jako refleksję nad sposobami opowiadania i pokazywania przeszłości³⁹. Kolejnym splotem problemów, który należałoby bowiem rozwikłać, jest specyfika polskiej/wschodnioeuropejskiej czasowości – zupełnie innej od zachodniej. Joanna Mizielińska w tekście *Travelling ideas, travelling times*.

³⁶ M. Witkowski *Lubiewo*, Korporacja Ha!Art, Kraków 2006, s. 36.

³⁷ Tamże, s. 147.

³⁸ Przykładem opisywanej wcześniej normatywnej historii mniejszości są według mnie prace publicystyczne Krzysztofa Tomasika. Zarówno w *Homobiografiach*, jak i *Gejerelu* (obie książki wydane po *Lubiewie*) Tomasik wykonuje serię anachronicznych ruchów. W *Homobiografiach* siłą wyciąga polskich pisarzy z szafy („Mam wrażenie, że w tej kwestii jesteśmy na poziomie, na którym zacząć trzeba od podstaw, od powiedzenia głośno: on/a to osoby homoseksualne”), zawiązując złożone i skomplikowane relacje i identyfikacje pisarzy (żyjących od 1842 do 2001 roku) do binarnej opozycji homo/hetero. W *Gejerelu* postępuje podobnie, tropiąc dowody homoseksualizmu (lub strachu wobec niego) w rozmaitych tekstach kultury, traktowanych jednakowo niezależnie od gatunku, do którego należą (od reportażu sądowego przez film do wspomnień i plotek). Por. K. Tomasik *Homobiografie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008. K. Tomasik *Gejeler. Mniejszości seksualne w PRL-u*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012. Por. również M. Szcześniak *Normatywnie o nienormatywności*, „Dwutygodnik.com” 2012 nr 89.

³⁹ *Lubiewo* może być interpretowane jako przegięta powieść również na poziomie konstrukcji – kwiecisty styl, dygresje, gramatyczne pomieszanie rodzajowe (płciowe), zawieszania i zapętlenia temporalne.

Szcześniak Queerowanie historii, czyli dlaczego...

On the temporalities of LGBT and queer politics in Poland and the „West” zwraca uwagę, że zachodnie kategorie czasowe opisujące emancypacyjny postęp – na Zachodzie liczone „falami” – nie przystają do kontekstu polskiego, w którym ruch LGBT (ale też, dopowiedzmy, ruch feministyczny) przyswoił jednocześnie w latach 90. treści różnych fal i nie posiada przełomowego wydarzenia, na którym mógłby oprzeć mitologizującą narrację⁴⁰.

Trudno bowiem powiedzieć, żeby rok 1989 – najbardziej oczywisty z przełomów ostatnich kilkudziesięciu lat polskiej historii – mógł być postrzegany jako moment przełomowy w procesie emancypacji mniejszości seksualnych. W oczywisty sposób pozostaje jednak momentem odniesienia, choć czasem, na szczęście, w sposób przewrotny. Przykładem mogą być dwa działania badawczo-artystyczne, dostrzegające nieprzystawalność normatywnych i nienormatywnych osi czasowych – ósmy numer magazynu „DIK Fagazine” (2011) oraz bezpośrednio wynikający z badań przeprowadzonych w „DIK-u” film *Kisieland* (2012) Karola Radziszewskiego. Ósmy numer „DIK Fagazine”, zatytułowany *Before '89*, jest zbiorem rozmów między redaktorami magazynu a mężczyznami, w większości wymienionymi z imienia i nazwiska, o ich życiu (z naciskiem na życie seksualne) w krajach komunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej. Wbrew pozorom, stwarzanym przez dość tradycyjny (choć bezpretensjonalny) wstęp – „[...] przekopaliśmy archiwa i objechaliśmy Europę w poszukiwaniu prawdy. [...] wraz z tym numerem [...] cofamy się w czasie, szukamy swoich korzeni”⁴¹ – autorów *Before '89* nie krępują sztywne gorsety tożsamościowe, obraz kultury gejowskiej wyłaniający się z rozmów przełamuje zaś model linearnego postępu. W tekście reasumującym założenia Foucaultowskiej historii seksualności David Halperin apelował: „Jeśli, nawet przy pomocy akademickiego rygoru, nie potrafimy wyswobodzić się z konceptualnej tyranii homoseksualizmu [...], powinniśmy przynajmniej śledzić rozpad współczesnych definicji, dokonujący się w procesie odtwarzania ich przeszłości”⁴². Tym tropem zdają się podążać redaktorzy „DIK Fagazine” – gdy cofają się wraz z rozmówcami w czasie, kategorie tożsamości luzują się, jeśli nie całkowicie rozpadają. Jednym z elementów wzmocniających taki efekt jest z pewnością wybrana przez redaktorów metoda badania oraz prezentowania przeszłości, zbliżona być może najbardziej do metody historii mówionej. Dzięki formie wywiadu, rozmówcy nie są zmuszeni do całkowitego porządkowania wspomnień ani odczuć – swobodnie poruszają się zarówno w czasie, jak i przestrzeni, naginając ramy dekad, zderzając ze sobą nieprzylegające momenty, skacząc pomiędzy latami 60. a 80. i z powrotem, budując porównania oparte na skojarzeniach afektywnych. Prowadzący wy-

⁴⁰ J. Mizielińska *Travelling ideas, travelling times. On the temporalities of LGBT and queer politics in Poland and the „West”*, w: *De-centering Western sexualities: Central and Eastern European perspectives*, ed. R. Kulpa, J. Mizielińska, Ashgate, Farnham 2011.

⁴¹ *Intro*, „DIK Fagazine” 2011 no 8, s. 4.

⁴² D.M. Halperin *How to do the history of male homosexuality*, „GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies” 2000 no 1, s. 90.

Opinie

wiady pozwalają zaś rozmówcom na niedopowiedzenia i prywatne oznaczenia czasu. Na pytanie, o to, kiedy dowiedział się o istnieniu AIDS, Piotr Glados odpowiada na przykład: „Pamiętam, że byłem wtedy z Misiuro”, czytelnik/czytelniczka nie dowiaduje się jednak, kiedy dokładnie Glados był z owym Misiuro. Wspominając elementy charakterystyczne dla polskiej rzeczywistości roku 1986, Douglas Crimp ubezpiecza się zwrotem „jeśli to możliwe”, podkreślającym rolę emocji w strukturyzowaniu wspomnień.

Zapewne większość rozmówców „DIK-a” dziś określiłaby swoją tożsamość seksualną jako homoseksualną, zadawane im pytania często jednak rozbijają się o niespójność tej kategorii, jej płynność i różnorodność. „Miałeś poczucie, że się oszukujesz?”, pyta Karol Radziszewski Piotra Gladosa, który przez pewien czas był żonaty. „Nie, ja byłem zakochany w mojej żonie!”, odpowiada Glados i nie ma powodu, żeby mu nie wierzyć. Na pytanie Pawła Kubary o to, czy mężczyźni, z którymi uprawiał seks w pociągach byli homo czy hetero, Glados rzuca z kolei: „Słuchaj, nie było nawet gadania”. Kategorie sztywnej tożsamości nie przylegają, niektórych historycznych szczegółów nie da się ustalić, nie dlatego jednak, że nie ma świadków opisywanych wydarzeń, lecz dlatego, że nie zawsze podlegały one konceptualizacji w tych samych, co dziś ramach.

Before '89 zaburza narrację linearnego rozwoju i postępu również ze względu na zawarty w nim ładunek emocjonalny i nostalgiczne nastawienie autorów numeru widoczne w sposobie prowadzenia rozmów oraz ciągłym zwracaniu uwagi na zanikające po 1989 roku elementy życia „gejowskiego”. Powracają więc rozsiane po miastach pikiety, w których można było zażyć anonimowego seksu w miejscu publicznym, zaskakuje też mnogość sfer życia gejowskiego – od prywatek, przez kawiarnie, po knajpy. Jak mówi Alin Florescu z Rumunii, „dziś na Zachodzie istnieje wielki gejowski rynek, nawet język, którego się używa, jest komercyjny. Mnie wydaje się to strasznie nudne. Ale to oczywiście tylko moja opinia, gejowskie życie w tych czasach jest po prostu mniej ciekawe, wszędzie widzi się to samo”⁴³. Zwraca się również uwagę na paradoksalny efekt niewidoczności gejów przed 1989 rokiem – niewidzialność oznaczała czasem większe bezpieczeństwo. Jak twierdzi jeden z rozmówców – choć oczywiście jego opinia nie aspiruje do miana niepodważalnej – „było bezpieczniej, zdecydowanie. Pod tym względem nie było wcale dużo gorzej za czasów komuny, a może nawet lepiej. Wtedy była mniejsza świadomość, że to istnieje, nie przychodziło to ludziom do głowy”⁴⁴.

Wydawca magazynu, artysta Karol Radziszewski, w filmie *Kisieland* rozbudowuje przestrzeń spotkania, tworząc film o szczególnym bohaterze przedemancypacyjnego ruchu gejowskiego. Ryszard Kisiel i redagowany przez niego pierwszy wschodnioeuropejski magazyn gejowski „Filo” pojawiają się już w bodaj najciekawszej rozmowie *Before '89*, której towarzyszą przedrukowane makiety „Filo”

⁴³ Alin Florescu. Interview by Paul Dunca, „DIK Magazine” 2011 no 8, s. 96.

⁴⁴ Anonymous. Interview by Kamil Julian, tamże, s. 93.

Szcześniak Queerowanie historii, czyli dlaczego...

oraz slajdy z sesji fotograficznych Kisiela⁴⁵. O ile rozmowa obracała się jednak wokół historii i sposobów funkcjonowania magazynu (w tym, co najbardziej interesujące, wokół sposobów wyobrażania i wytwarzania sobie przez Kisiela publiczności w sytuacji zamkniętego i cenzurowanego obiegu), o tyle *Kisieland* interpretować można jako performatywną interwencję w prywatne „archiwum” Kisiela.

Kisieland nie jest filmem dokumentalnym, nie jest również jedynie rejestracją inscenizacji sesji fotograficznych organizowanych przez Ryszarda Kisiela w drugiej połowie lat 80. w prywatnym mieszkaniu w Gdańsku. Jest raczej filmem-spotkaniem, ożywiającym przepastne – choć nieuporządkowane i zebrane na małej przestrzeni gdańskiej kawalerki – archiwum Kisiela, gromadzące slajdy z sesjami fotograficznymi, plakaty i ulotki, gazetki i rysunki, makiety i naklejki. Film oscyluje pomiędzy dwoma przestrzeniami – mieszkaniem Kisiela a warszawską pracownią Radziszewskiego. Podczas gdy maleńka kawalerka jest (dosłownie) żyjącym archiwum – z szafek wylewają się papiery, a w łazience grzyb zaczyna ożywiać wiszące na ścianach plakaty kulturystów (m.in. znanego polskiego kulturysty Pawła Przedlackiego) i playboyów – studio Radziszewskiego staje się wygodną przestrzenią do prezentowania wybranych uprzednio elementów archiwum. Tutaj Kisiel prezentuje slajdy z wymyślnie zatytułowanych sesji („Indianka Szaman-ka”, „Badziewianka”, „Fakir”), podczas których on i jego chłopak Waldek przebierali się, a czasem po prostu rozbierali. Prezentacja slajdów przeplata się w filmie z ponowną ich inscenizacją, podczas której Kisiel, z pomocą dokumentującego sesję Radziszewskiego, przebiera i maluje młodego modela. Ostatnią ramę filmu stanowi, pojawiająca się zazwyczaj jako audialne tło slajdów, opowieść bohatera filmu, przybliżającego widzom kontekst „historyczny” i osobisty.

Przedstawiona przez Kisiela wersja historii zaskakuje, przeczy bowiem (podobnie jak wiele rozmów w *Before '89*) potocznej wiedzy na temat sytuacji homoseksualistów w czasach PRL. Traumatyczna dla wielu akcja „Hiacynt” (skala tej, przeprowadzonej w 1986 roku, akcji Milicji Obywatelskiej jest do tej pory nieznana) zostaje przez Kisiela przedstawiona jako mobilizująca do działania i wyzwalająca.

Milicja obywatelska zrobiła mi *coming out*. Stąd poszedłem na całość, zacząłem realizować jakieś tam moje pomysły, czy to artystyczne, czy to pornograficzne i właśnie tak stworzyłem ten cykl slajdów, właściwie zaraz po akcji Hiacynt. To było jakieś takie otwarcie się, samoistny wybuch własnej tożsamości homoseksualnej,

opowiada Kisiel. Na poziomie konstrukcji filmu opowieść zostaje zaś skontrastowana z fenomenalną sesją Kisiela – serią zdjęć parodiujących czołówkę filmową z napisami wyklejonymi charakterystyczną czerwoną czcionką na różnych częściach męskiego ciała (m.in. „Kameraman – Aleksis Vidal; dystrybucja – Cioty na licencji firmy Coty; sekretarka planu – Henia Klaps-Nielatucha”). „Nieprzyjemna”

⁴⁵ Na temat działalności i archiwum Ryszarda Kisiela por. również T. Basiuk *Uwagi na temat projektu „Kisieland” Karola Radziszewskiego*, w: *Archiwum jako projekt*, red. K. Pijarski, Fundacja Archeologia Fotografii, Warszawa 2011.

historia konfrontowana jest więc z osobistymi przyjemnościami, sam Kisiel zaś wprost wypowiada się przeciwko uogólniającemu przedstawianiu historii PRL, w którym wszelka swoboda obyczajowa była represjonowana. Wskazuje także na pewną przepuszczalność systemu oraz możliwości wytwarzania alternatywnych (queerowych) sfer, sytuujących się na pograniczu sfery prywatnej i publicznej.

Ożywienie archiwum Kisiela, zarówno przez inscenizację slajdów, jak i przez uchwycenie i zaprezentowanie jego przestrzennej formy, wydobywa równocześnie dwa, niezwykle istotne aspekty projektu queerowej historiografii. Pierwszym z nich jest samo spotkanie – dosłownie możliwe w przypadku tak niedawnej przeszłości, w badaniach dalszej historii przybierające inne formy. Spotkanie Radziszewskiego z Kisielą nie tylko zostaje zarejestrowane przez film, ale sam film jest również spotkaniem – wizualnego stylu artysty z materiałami prezentowanymi przez Kisielę. Efekt sesji w warszawskiej pracowni nie zostaje z kolei zaprezentowany widzom. Choć widzimy Radziszewskiego utrwalającego fotograficznie ostateczne, ustawione przez Kisielę, pozy, same zdjęcia nie są nam dane do oglądania, co jedynie potęguje wrażenie, że najważniejszą częścią filmu jest samo spotkanie.

Kolejnym aspektem jest zaś specyfika oryginalnych slajdów, które Kisiel jak najwierniej stara się odtworzyć podczas warszawskiej sesji z modelem. Nieprzypadkowo miejscem poszukiwań kostiumów jest, ciasna i duszna, damska garderoba Teatru Dramatycznego. Kostiumy są za ciasne, więc nie da się ich dopiąć. Sukienka udaje spódnicę, firanka bolerko, a paczka kończy się tuż nad pośladkami wysokiego modela. Sesja wydaje się więc śmieszna, jednak zderzona z oryginalnymi slajdami ujawnia specyfikę polskiej queerowości – lub raczej kłiowości – w okresie PRL, a może nawet kłiowe cechy samego PRL. Na oryginalnych slajdach widzimy fantazje „artystyczne, a może nawet pornograficzne” Ryszarda Kisiela, realizowane jednak za pomocą techniki wschodnioeuropejskiego brikolażu mody. Nie oglądamy więc, jak przyznaje sam autor sesji, profesjonalnego spektaklu *drag queen*, którego celem jest jak najdokładniejsze zbliżenie się do kobiecego ideału w celu podważenia binarności i stałości płci. W przedstawianych sesjach Kisiel wypracowuje swój własny, „bliższy grotesce” model, wynikający zapewne (jak każda praktyka kulturowa) zarówno z pewnej charakterystycznej dla danej sytuacji kulturowej wrażliwości, jak i z tego, co w tej sytuacji możliwe i dostępne. „To nie jest sukienka, tylko poszczególne jakieś prosto ze sklepu materiały, typu resztki właśnie, kawałki tkanin, nawet nieobszyte, tylko jakoś poupychane za pas”, lub – dopowiedzmy – materiały w ogóle nieprzeznaczone do noszenia, na przykład zasłony i firanki. W pewnym sensie więc, dokonywane przez Tomasza Basiuka porównanie slajdów Kisiela do „estetyki improwizacji” Nan Goldin, „wyszukanej kompozycji” prac Jamesa Bidgooda, czy „eksperymentalnej sztuki lat 80. [...] w nowojorskim East Village i londyńskim East End”⁴⁶, wydają się nie tyle chybione (być może bowiem na poziomie ikonograficznym dałoby się takie porównania

Szcześniak Queerowanie historii, czyli dlaczego...

wykonać), ile po prostu niewnoszące wiele, odbierające sesjom Kisiela ich wyjątkowe ulokowanie historyczno-kulturowe.

Lubiewo, Before '89, Kisieland odpowiadają na potrzebę przyjrzenia się losom nienormatywnych podmiotów, nie zamykając ich jednocześnie w ryzach sztywnych i współczesnych tożsamości. Wytwarzając przestrzeń spotkania ożywiają archiwa opowieści i gromadzonych przedmiotów, przysłuchując się nie tylko historiom dawnych krzywd, ale także ciągle pamiętanych cielesnych przyjemności. Projekt polskiej historiografii kłir domaga się jednak snucia ich dalej, uzupełniania o inne formy – przede wszystkim te kobiece – i obrazy. Aby na koniec zatoczyć koło, przypomnijmy więc apel Michela Foucaulta o ciągłą pracę nad projektowaniem „nowych możliwości związanych z uczuciami i relacjami, nie tyle w oparciu o wrodzone cechy homoseksualisty[tki], ile o zajmowaną przez niego [nią] «ukośną» pozycję, o, ujawniające owe możliwości, przekątne linie, które może więc w społecznej tkance”⁴⁷.

Abstract

Magda SZCZEŚNIAK
University of Warszawa

Queering the history

The dominating strands of historiographical writing on non-normative sexual behaviors and relations are based on a need to identify historical ancestors of contemporary minority groups. This assumption is most often essentialist and defines identity as a stable, immutable, an almost biological entity. Drawing attention to the critique of historical writing (Hayden White), queer theory (Elizabeth Freeman, David Halperin, Eve Kosofsky Sedgwick), and Michel Foucault's well-known theses on the history of sexuality, this article aims at uncovering the anachronistic character of the above described model and proposing a new non-normative history of non-normative sexual behaviors and relations. This new model will be analyzed with regard to literary and artistic works (Michał Witkowski, Karol Radziszewski).

⁴⁷ M. Foucault *De l'amitié comme mode de vie: Un Etrétien avec un lecteur quinquagénaire*, „Gai Pied” 1981 no 25. Tłumaczenie za: tegoż *Friendship as a way of life*, w: tegoż *Ethics. Subjectivity and truth. The essential works of Michel Foucault 1954-1984*, ed. P. Rabinow, The New Press, New York 1997, s. 138. Cytat pochodzi z innej, tym razem opublikowanej rozmowy przeprowadzonej dla „Gai Pied”. Czytelnicy oryginalnego wydania rozmowy, której podtytuł brzmiał „Wywiad z czytelnikiem po pięćdziesiątce”, dopiero pod koniec dowiadywali się, że tajemniczym czytelnikiem po pięćdziesiątce był Michel Foucault.