

Finn Mackay

Feministyczna rewolucja teraz! Czy feminizm radykalny jest transinkluzywny?

Mamy przyjemność zaprezentować drugi rozdział opublikowanej w 2021 roku książki pt. *Female Masculinities and the Gender Wars: The Politics of Sex*. Osoba autorska książki to dr Finn Mackay, a polski przekład dla Machiny Myśli przygotowała Klara Mendrek. © Finn Mackay, 2021, *Female Masculinities and the Gender Wars: The Politics of Sex*, I.B. Tauris, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc.

Przekład: Klara Mendrek

Korekta przekładu: Nadia Janiczak



MACHINA MYŚLI



Obecne wojny o płęć (*gender wars*) nie są nowym wynalazkiem. Nie rozpoczęły się w 2018 roku wraz z publiczną dyskusją na temat możliwych zmian w brytyjskim prawie dotyczącym uznania płci (*Gender Recognition Act*). Nie rozpoczęły się od genderkrytycznego (*gender-critical*)¹ przebudzenia na brytyjskim forum rodzicielskim Mumsnet, chociaż jest to znaczące miejsce lobbingu oraz wymiany informacji dla feministek i działaczek tego nurtu. „Nurt genderkrytyczny” to termin używany przez feministki krytyczne wobec tego, co same nazywają „ideologią gender” lub „ideologią trans”, feministki zasadniczo przeciwne liberalizacji przepisów dotyczących uznania płci, jak i włączaniu transpłciowych kobiet do przestrzeni dla kobiet. Obecne wojny o płęć nie zaczęły się też w latach 90. XX wieku wraz z interwencjami filozoficznymi Judith Butler. Nie są one wynalazkiem żadnej konkretnej szkoły feminizmu, choć mają długą historię wewnątrz ruchu i wywodzą się z bogatej spuścizny teoretycznych oraz praktycznych konfliktów i nieporozumień. Feminizm jest ruchem na rzecz sprawiedliwości społecznej i, podobnie jak wszystkie tego typu ruchy, działa w ramach społeczeństwa, które stara się zreformować, jednocześnie ciągle pozostając pod jego wpływem. Nie istnieje i nie może istnieć w próżni. Na kształt feminizmu wpływają relacje władzy, które materializują się między kobietami. Ruch ten jednak zawsze próbuje, przy pomocy różnych metod i z różnym skutkiem, przynajmniej zwrócić uwagę na ich istnienie oraz dążyć do zmniejszenia ich wpływu. To między innymi oznacza przyglądanie się relacjom władzy wzdłuż społecznych pęknięć między rasą, klasą i seksualnością. Cherríe Moraga w swoim klasycznym tekście *La Güera*, napisanym w duchu czarnego feminizmu w 1981 roku, wzywa do tego, by uznać znaczenie takich napięć, a nie negować je bądź żałować, że jeszcze nie odeszły w niepamięć. Jedność jest bowiem krucha i musi być nieustannie konstytuowana na nowo: „W ramach ruchu kobiecego przymierza między kobietami z różnych środowisk i o różnych orientacjach seksualnych były w najlepszym razie kruche”². Oczywiście

1. W polskich środowiskach genderkrytycznych, działaczki tego nurtu używają po prostu angielskiego wyrażenia *gender critical* albo wywodzącego się od niego skrótu GC. Sporadycznie widziałam jednak użycie spolszczonej formy i dlatego zdecydowałam się na takie tłumaczenie. Przyp. KM.

2. Ch. L. Moraga, „La Güera” [w:] *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*, red. G. E. Anzaldúa i Ch. L. Moraga, Kitchen Table Press, New York 1983 [1981], s. 30. Wszystkie cytowane w tym tekście fragmenty, o ile nie zaznaczono inaczej, zostały przetłumaczone na język polski przeze mnie – KM.

budowanie jedności i uznanie relacji władzy nigdy nie było łatwe. Kwestia inkluzji w feminizmie jest znacznie szersza niż sama kwestia inkluzji osób trans. Choć ja w swojej książce skupiam się na tej ostatniej, to jestem świadome³, że mamy do czynienia ze znacznie większymi i mającymi dłuższą historię próbami ignorowania problemów wewnątrz ruchu oraz uciszania sióstr, które na nie wskazują. Ignorancja ta materializuje się między innymi jako alienująca i destrukcyjna powszedniość rasizmu i klasizmu w obrębie feminizmów wszystkich nurtów. Jak twierdzi Moraga, nie możemy jednak milczeć, ponieważ milczenie tylko pogłębia problem. Nie możemy też obierać drużyn i krzyczeć na siebie nawzajem, że stoimy po niewłaściwej stronie barykady. Musimy tworzyć język dialogu oraz kontekstualizować nasze różnice i formy oporu, jednocześnie tworząc przestrzeń do popełniania błędów:

Potrzebujemy nowego języka, lepszych słów, które mogą dokładniej opisać strach i niechęć kobiet wobec siebie nawzajem, języka, który niekoniecznie musi brzmieć tak dogmatycznie⁴.

Zgłębiając historię Drugiej Fali, dochodzę do wniosku, że, wbrew niektórym antyfeministycznym stereotypom, zaangażowane w ówczesny ruch aktywistki były bardzo świadome relacji władzy między kobietami oraz potrzeby działania na tym polu. Rzeczywiście, często prowadziło to do konfliktów, które ja nazwałam „feministycznymi załomami (*feminist faultlines*)”⁵. Nie trzeba również dodawać, że Druga Fala nie zdołała trwale wykorzenić relacji władzy – nie zakończyła rasizmu, klasizmu czy homofobii wewnątrz ruchu, lecz nie udało się to również żadnej z kolejnych fal. To samo dotyczy też różnic między feministkami w podejściu do tematu, który czasami nazywano „kwestią transseksualną” lub „kwestią transwestytów”, a który wyłonił się w czasie Drugiej Fali. Termin „Druga Fala” jest wykorzystywany jako odniesienie chronologiczne, po to, by nazwać feministyczne przebudzenie i wynikające z niego protesty, które rozprzestrzeniły się po zachodnich demokracjach od lat 60. do późnych lat 80. XX wieku. W tym

3. Finn Mackay w języku angielskim używa zaimków they/them, co na język polski przekładam unikając form gramatycznych zarówno rodzaju męskiego, jak i żeńskiego np. świadome, napisało, osoba doktorska itp. – KM.

4. Tamże.

5. F. Mackay, *Radical Feminism: Feminist Activism in Movement*, Palgrave, London 2015.



historycznym momencie feministki nie zgadzały się ze sobą co do inkluzji transpłciowych kobiet do kobiecych grup, kolektywów, komun, czy biznesów. Dla feminizmu kwestia różnic i podobieństw między kobietami jest skomplikowana. Nie możemy więc mówić o istnieniu jednego, wyjątkowego, feministycznego stanowiska w sprawie inkluzji osób trans.

W sferze publicznej feminizm coraz częściej posądza się jednak o transfobię. Dotyczy to w szczególności jednej z jego szkół: feminizmu radykalnego, który stał się niemal synonimem bigoterii. Transfobia jest uważana za produkt feminizmu radykalnego bądź sam fundament tego nurtu. Pod pojęcie feminizmu radykalnego podciąga się zarówno feministki i aktywistki genderkrytyczne, jak i transfobicznych konserwatystów oraz różnych działaczy antytrans – niezależnie od tego, czy osoby te identyfikują się jako feministki, a tym bardziej jako feministki radykalne, wszystkie je określa się mianem TERF (*trans-exclusionary radical feminist*)⁶. Nuanse takie jak różnice między politycznym lesbijstwem, kulturowym feminizmem i separatyzmem, czy między punktem widzenia nurtu genderkrytycznego, a stanowiskiem abolicjonizmu płciowego, nie są łatwe do uchwycenia i nie mieszczą się w ramach głównonurtowej dyskusji na temat gender. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z mizoginią, seksizmem i ageizmem⁷, które napędzają wszechobecne wyśmiewanie i krytycyzm wobec radykalnofeministycznej teorii, jak również rozmyślną ignorancję na jej temat. „Druga Fala” stała się w wielu kręgach tożsama z wulgarną zniewagą, a feminizm radykalny symbolem przestarzałego, politycznie niepoprawnego i sztywnego feminizmu, który, gdy wreszcie wymrze, nie będzie przez nikogo opłakiwany. Jednak radykalne – w rewolucyjnym sensie tego słowa – polityka i teoria nigdy nie wygasną. W rzeczywistości są one ciągle obecne w teorii queer i queerowym aktywizmie, co jednoznacznie udowadnia, że, mimo upływu czasu, wciąż utrzymują swoją krytyczną przenikliwość oraz pozycję.

6. TERF (od ang. *trans-exclusionary radical feminist*) – radykalna feministka wykluczająca osoby trans. Przyp. KM.

7. Ageizm (wym. ejdżyzm, od ang. *age* – wiek) – wykluczenie i dyskryminacja ze względu na wiek. Najczęściej ofiarami tego uprzedzenia padają osoby starsze i dzieci. Przyp. KM.

Znaczna część klasycznej radykalnofeministycznej teorii proponowała stanowiska na temat płci biologicznej i społeczno-kulturowej, które, jak możemy dzisiaj stwierdzić, przypominają pozycje teorii queer. Prace te miały głęboko progresywny charakter, chociaż oczywiście nie zostałyby uznane za „teorię queer” w latach 60. i 70. XX wieku, na długo przed tym, gdy w ogóle pojawiło się takie sformułowanie. Wpływowe teoretyczki feminizmu radykalnego – Andrea Dworkin, Shulamith Firestone, czy Kate Millett – z pełną nadziei werwą prowadziły badania nad społeczną konstrukcją ról płciowych. Dekonstruowały płęć, pisały pozytywnie o androgynii, jak również doszły do wniosku, że płęć biologiczna nie jest ani tak binarna, ani tak stała, jak wcześniej zakładano. Innym przykładem byłaby francuska feministka radykalna Monique Wittig – to bowiem na jej pracach opiera się znaczna część wywodu teoretycznego klasycznej książki Judith Butler *Uwikłani w płęć*⁸. Gdyby wszystkie teorie radykalnofeministyczne były bez wyjątku antytrans, a radykalnofeministyczny aktywizm przeciwny inkluzji osób transpłciowych, to nie byłoby potrzeby stosowania żadnego konkretnego terminu, który odróżniałby aktywistki popierające inkluzję osób trans od tych, które są jej przeciwnie. Terminem namiętnie dziś stosowanym jest oczywiście TERF – transekskluzywna radykalna feministka. Akronim ten stał się tak rozpowszechniony w mediach społecznościowych i dziennikarstwie głównego nurtu, że został już wypruty ze swojego pierwotnego znaczenia. Stosuje się go bowiem do każdego, kto wyraża transfobiczne, oparte na uprzedzeniach, reakcyjne lub w inny sposób wykluczające poglądy na temat trans mężczyzn, trans kobiet oraz innych osób transpłciowych czy transseksualnych. Określenia TERF używa się w stosunku do kobiet, które nie są nawet feministkami i nigdy nie określiłyby się jako feministki. Nazywa się nim kobiety, które może i są feministkami, ale z pewnością nie radykalnymi. To już wyrwało się spod kontroli. Teraz TERF jest po prostu synonimem osoby o transfobicznych poglądach i chociaż używa się go głównie w stosunku do kobiet, to obito mi się o uszy, że przymiotnika „terfiarski” używa się również wobec mężczyzn.

Jak wskazałam we wstępie do niniejszej książki, akronim „TERF” pojawia się najprawdopodobniej na początku XXI wieku. Uznaje się, że jako pierwsza użyła go

8. J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.



w 2008 roku australijska feministka radykalna, blogerka i dziennikarka Viv Smythe. Na swoim blogu, który służył popularyzowaniu teorii feministycznych, Smythe użyła akronimu TERF w artykule omawiającym dyskusje wokół Michigan Womyn's Music Festival w Stanach Zjednoczonych, o którym ja piszę w kolejnym rozdziale tej książki. Chodziło jej po prostu o to, by nie musieć za każdym razem dokładnie opisywać, kogo ma na myśli, gdy chciała poruszyć temat feministek radykalnych przeciwnych włączaniu transpłciowych kobiet do niektórych bądź wszystkich przestrzeni tylko dla kobiet⁹. Co interesujące, a zarazem bardzo istotne dla moich rozważań na temat wojen o płć, w swoim oryginalnym wpisie Smythe zasugerowała, że niektóre z kobiet przyjmujących stanowisko zgodne ze znaczeniem akronimu „TERF” mogłyby być lepiej określane jako separatystki lub TES – transekskluzywne separatystki (*trans-exclusionary separatists*). To rozróżnienie odnosi się do wywodzącego się z Drugiej Fali konfliktu pomiędzy feminizmem radykalnym, a tym, co zostało uznane za feminizm kulturowy, jak również do oskarżeń o esencjalizm, które są stawiane przeciwko obu nurtom, choć w szczególnie niesprawiedliwy i niewłaściwy sposób przeciwko pierwszemu z nich. W tym rozdziale wyjaśnię niektóre z istotnych różnic między feminizmem radykalnym, feminizmem lesbijskim, separatyzmem lesbijskim i feminizmem kulturowym. Chociaż Smythe była prawdopodobnie pierwszą osobą, która użyła terminu „TERF” na stronie internetowej na tyle popularnej, że został on zauważony i rozpowszechniony, to sama przyznaje, że zidentyfikowana przez nią rozbieżność stanowisk, a może nawet i sama etykieta, istniała już wcześniej.

Transpłciowe kobiety Drugiej Fali

Niezależnie od stanowiska innych feministek w tej sprawie, kobiety trans były zaangażowane, również w kluczowych rolach, w budowanie dziedzictwa Drugiej Fali feminizmu w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. To kwestia najwyższej wagi, by ten fakt został w końcu wpisany do herstorii feminizmu. Finn Enke, osoba

9. V. Smythe, „I'm Credited with Having Coined the Word »Terf«. Here's How It Happened”, *The Guardian* 2018, https://amp.theguardian.com/commentisfree/2018/nov/29/im-credited-with-having-coined-the-acronym-terf-heres-how-it-happened?__twitter_impression=true (dostęp 13.11.2022).

profesorska historii oraz studiów kobiecych (*Women's Studies*) i studiów nad płcią (*Gender Studies*) na Uniwersytecie Wisconsin–Madison w Stanach Zjednoczonych, wzywa nas do rozważenia zawłości dziedzictwa feminizmu:

[Jak to się stało, że – przyp. KM] „feminizm lat 70.” wszedł do zbiorowej pamięci jako ruch z gruntu wykluczający, odmienny od doświadczeń, praktyk i krytyki feministek koloru, transpłciowych i queerowych osób tej samej epoki? Dlaczego, skoro istnieją zniuansowane narracje, które zapraszają nas do głębszej analizy, to właśnie historie o wykluczeniu i upodleniu tak bardzo nas przyciągają? I co najważniejsze: w jaki sposób możemy zwrócić uwagę na różnorodność w przeszłości, by jednocześnie działać na rzecz mniej spolaryzowanej terażniejszości¹⁰?

Radykalne feministki, które pracują razem z kobietami trans i organizują się wraz z nimi, istniały wtedy i istnieją również dzisiaj.

Mniej znaną uczestniczką wojen o płć jest na przykład Beth Elliott, amerykańska muzyczka i aktywistka, która w kwietniu 1973 roku została wygwizdana podczas swojego występu na *Konferencji Lesbijek Zachodniego Wybrzeża* w Los Angeles. Elliott była jedną z organizatorek wydarzenia, a także była członkinią i wiceprezeską działającego w San Francisco oddziału amerykańskiej, ogólnonarodowej grupy lesbijskiej Córki Bilitis, która publikowała lesbijski periodyk *The Ladder* w latach 1956–1972¹¹. Beth Elliott była feministką lesbijską i piosenkarką folkową, a jej występ znalazł się w planie konferencji. Przy okazji była również transpłciową kobietą. Kilka delegatek zjazdu, w którym uczestniczyło ponad tysiąc kobiet, opowiedziało się przeciwko występowi artystki. Grupa z San Francisco o nazwie Gutter Dyke Collective przygotowała i przyniosła na wydarzenie wydrukowane ulotki informujące delegatki o nowym trendzie w ruchu feministycznym – mężczyznach decydujących, że są kobietami po to, by „atakować i osłabiać” lesbijskie wspólnoty¹². Kiedy nadszedł czas występu Elliott, część uczestniczek

10. F. Enke, „Collective Memory and the Transfeminist 1970s: Toward a Less Plausible History”, *Transgender Studies Quarterly*. TSQ 2018, nr 5 (1), s. 10.

11. W tekście oryginalnym wystąpił błąd w dacie wydawania periodyku *The Ladder*: zamiast lat 1956–1972 Finn Mackay podało lata 1965–1972. Przyp. KM.

12. B. McLean, „Diary of a Mad Organiser”, *The Lesbian Tide* 1973, s. 36.



zaczęła gwizdać i rzucać wyzwiskami. Kate Millett wezwała do zachowania spokoju, a inne znane działaczki feministyczne – między innymi pisarka i historyczka, butch lesbijka i redaktorka czasopisma *The Lesbian Tide*, Jeanne Cordova – próbowały uspokoić widownię. Ostatecznie delegatki zagłosowały nad tym, czy Beth Elliott powinna kontynuować swój występ. Zapadła pozytywna decyzja i to przy znacznej większości głosów¹³. Muzyczka wykonała krótki set, a następnie opuściła konferencję, co po takim doświadczeniu nie jest szczególnie zaskakujące. Następnego dnia Robin Morgan – aktywistka, feministka, pisarka oraz członkini-założycielka New York Radical Women¹⁴ – odniosła się do tego incydentu w trakcie swojego przemówienia. Wypowiedziała się przeciwko obecności intruza, którego nazywała mężczyzną w dragu, transwestytą i transseksualistą o męskim ciele. Nie chcąc, jak sama stwierdziła, sprzyjać dalszej popularyzacji tej osoby, nie wypowiedziała nawet nazwiska Beth Elliott. Oświadczyła, że ta nie jest niczyją siostrą i nie zasługuje ani na żeńskie zaimki, ani na włączenie do kobiecej przestrzeni:

Nie, nie nazwę mężczyzny per „ona”. Przetrwiałam trzydzieści dwa lata cierpienia w tym androcentrycznym społeczeństwie i tym samym zasłużyłam sobie na bycie nazywaną kobietą... A on ośmiela się myśleć, że rozumie nasz ból?! Nie, w imieniu naszych matek i naszym własnym, nie możemy nazywać go siostrą¹⁵!

13. J. Cordova, „Radical Feminism? Dyke Separatism?”, w: *Radical Feminism: A Documentary Reader*, red. B. A. Crow, New York University Press, New York 2000, s. 358–364.

14. New York Radical Women (ang. Radykalne Kobiety Nowego Jorku) – jedna z pierwszych drugofalowych grup feministycznych, zorganizowana jako odpowiedź na zmęczenie męskocentryczną Nową Lewicą, której działacze często traktowali swoje współpracownice w szowinistyczny sposób. Grupa rozślawiła się zaangażowaniem w protest przeciwko konkursowi piękności Miss America w 1968 roku. Samo wydarzenie obrosło w rozmaite mity – to właśnie wtedy feministki miały spalić biustonosze i inne przedmioty, które nazwały „narzędziami tortur wymierzonymi w kobiety”, zob. B.J. Dow, *Feminism*, „Miss America and Media Mythology”, *Rhetoric and Public Affairs* 2003, nr 6, s. 127–149. Przyp. KM.

15. R. Morgan, *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*, Random House, New York 1977, s. 180.

Korzenie terfizmu

Przemówienie to stanowi bardzo istotne tło dla współczesnych wojen o płęć, ponieważ publicznie skryształizowało podnoszone raz po raz pytanie o inkluzję transpłciowych kobiet do feminizmu, a zarazem zaznajomiło około 1200 lesbijskich i feministycznych aktywistek z niektórymi z głównych argumentów do dziś obecnych w dyskusji na temat inkluzji osób trans. Pojawiają się tam znane twierdzenia, między innymi to, że kobiety trans są motywowane chęcią inwazji przestrzeni kobiecych oraz posiadają mentalność gwałcicieli: „Oskarżam go jako oportunistę, infiltratora i niszczyciela o mentalności gwałciciela” – jak mówiła Morgan¹⁶. W 1979 roku Janice Raymond powtórzyła tę myśl w swojej spopularyzowanej książce pod tytułem *The Transsexual Empire*, w której dowodziła, że wszystkie kobiety trans gwałcą ciała kobiet poprzez przywłaszczenie sobie ich tożsamości i cielesności¹⁷. We wczesnym przemówieniu Morgan dostrzegam wiele argumentów używanych w dzisiejszych wojnach o płęć toczonych przeciwko inkluzji osób trans. Jednym z nich jest twierdzenie że transpłciowe kobiety podają się za kobiety tylko po to, by móc uwodzić lesbijki: „Jest to, trzeba przyznać, nowy i pomysłowy sposób mężczyzn na uwodzenie kobiet”¹⁸. Kolejny argument wysuwany przez Morgan to oskarżenie transpłciowych kobiet o podtrzymywanie i wzmacnianie szkodliwych norm płciowych kobiecości (*femininity*):

Ile z nas będzie dalej próbowało zaakceptować – lub nawet dopuścić do naszych organizacji – mężczyzn, którzy celowo uwypuklają role płciowe i którzy parodiują ucisk i cierpienie kobiet¹⁹!

W innym miejscu Morgan twierdzi, że kobiety trans powinny organizować się na własną rękę i nie mogą być akceptowane jako kobiety, ponieważ nie były traktowane jako takie od urodzenia:

16. Tamże, s. 181.

17. J. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Beacon Press, Boston 1979.

18. R. Morgan, dz. cyt., s. 171.

19. Tamże, s. 180.



Jeśli transwestyci lub transseksualni mężczyźni (*transsexual males*) są uciskani, to niech się zrzeszają i organizują przeciwko temu uciskowi, a nie pasożytują na kobietach, które spędziły całe swoje życie jako kobiety w ciałach kobiet²⁰.

Abolicjonistki płciowe (*gender abolitionists*), takie jak feministka lesbijska Janice Raymond, dalej promowały i upowszechniały te poglądy. Raymond, popularyzując uprzedzenia wobec kobiet trans w swojej niesławnej publikacji, powtarzała, że transpłciowe kobiety są obrońcami niebezpiecznych norm płciowych oraz metaforycznymi gwałcicielami przestrzeni kobiecych, którym brakuje doświadczenia socjalizacji stanowiącego o prawdziwej kobiecości. Nie tak dawno temu profesora Sheila Jeffreys, feministka lesbijska i abolicjonistka płciowa, w tym samym duchu twierdziła – i zdaje się do dziś podtrzymywać swoje zdanie – że transpłciowe kobiety są pasożytami przejmującymi kobiece ciała po to, by zdobyć łatwiejszy dostęp do lesbijek i innych kobiet oraz dać ujście swoim perwersyjnym, sadomasochistycznym ciągotom.

W 1973 roku w swoim programowym przemówieniu na *Konferencji Lesbijek Zachodniego Wybrzeża* Morgan wysunęła również twierdzenie, że transwestytyzm, transpłciowa identyfikacja oraz sztuka drag, które właściwie zostają tu zlane w jeden fenomen, należy traktować tak jak rasistowski *blackface*²¹ w wykonaniu osób białych: „Wiemy, co motywuje białych, kiedy obnoszą się z *blackface*. Z tym samym mamy do czynienia, kiedy mężczyźni noszą drag”²². Jest to kolejny argument stale podnoszony przez działaczki transekskluzywne. W 2014 roku kanadyjska genderkrytyczna feministka radykalna Meghan Murphy napisała artykuł do swojego internetowego magazynu, *Feminist Current*, w którym zastanawiała się nad tym, dlaczego drag nie jest postrzegany przez liberałów i członków społeczności LGBTQ jako swoisty *blackface*²³. W 2019 roku, odznaczona Orderem Imperium

20. Tamże, s. 181.

21. *Blackface* – rasistowska, karykaturalna imitacja czarnego koloru skóry i cech wyglądu stereotypowo związanych z osobami czarnymi dokonywana przez osoby białe. Obecnie taki sposób przedstawiania osób czarnych jest powszechnie uznawany za obraźliwy. Przyp. KM.

22. R. Morgan, dz. cyt., s. 180.

23. M. Murphy, „Why Has Drag Escaped Critique from Feminists and the LGBTQ Community”, *Feminist Current* 2014, <https://www.feministcurrent.com/2014/04/25/why-has-drag-escaped-critique-from-feminists-and-the-lgbtq-community/> (dostęp 14.11.2022).

Brytyjskiego genderkrytyczna profesora Kathleen Stock, na łamach magazynu *Standpoint* pytała, dlaczego *blackface* jest postrzegany jako zły, a drag – nie²⁴. Twierdę zatem, że *Konferencja Lesbijek Zachodniego Wybrzeża* z 1973 roku jest znacząca z kilku powodów. Po pierwsze, była punktem zapalnym dla konfliktów znanych już wcześniej wielu aktywistkom Ruchu Wyzwolenia Kobiet oraz organizatorkom i członkiniom lesbijskich społeczności feministycznych. Po drugie, posłużyła jako wprowadzenie do tych konfliktów dla wielu nowych, młodych feministek, wraz z którymi informacje o wojnach o płęć przemierzały Stany Zjednoczone wzdłuż i wszerz, trafiając do różnych lesbijskich i lesbijskofeministycznych społeczności. Po trzecie, owa konferencja stanowi jasny dowód na to, że na początku lat 70. istniało wiele różnych perspektyw na inkluzję transpłciowych kobiet. W niektórych grupach działały one aktywnie i były traktowane jako siostry, a w innych – nie.

Wspomniawszy o Beth Elliott i jej wkładzie w feminizm Drugiej Fali, należy powiedzieć również o działalności innej kobiety trans, która miała ogromny wpływ na dyskurs wokół transpłciowości. Mowa o Sandy Stone, która w 1991 roku napisała odpowiedź na *The Transsexual Empire* autorstwa Raymond²⁵. Stone była członkinią feministycznej, kobiecej wytwórni muzycznej Olivia Records i wchodziła również w skład jej lesbijskiego kolektywu. Olivia została założona w 1973 roku w Waszyngtonie przez pięć aktywistek: Ginny Berson, muzyczkę Meg Christian, Judy Dlugacz, Kate Winter i Jennifer Woodul²⁶. Kolektyw Olivia Records w późniejszym czasie wspierał Sandy Stone, dopłacając do jej operacji korekty płci. Stone była kluczową członkinią grupy – jako producentka muzyczna projektowała i budowała systemy nagłośnienia oraz była odpowiedzialna za technologię produkcji. Kolektyw stanął również po stronie Stone po tym, jak zaczęły się ataki wymierzone w Olivie ze względu na jej transinkluzywną postawę. Pojawiły się groźby użycia przemocy, a pod koniec lat 70. – bojkotu wytwórni. Ostatecznie Stone nie wytrzymała presji i sama wystąpiła z kolektywu. W 1983 roku rozpoczęła studia doktoranckie pod opieką znanej teoretyczki

24. K. Stock, „Blackface is Evil – Why Isn’t Drag?”, *Standpoint* 2019, <https://standpointmag.co.uk/issues/november-2019/blackface-is-evil-why-isnt-drag/> (dostęp 14.11.2022).

25. S. Stone, „The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto” [w:] *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, red. J. Epstein i K. Straub, Routledge, London 2006, s. 280–304.

26. B. Morris, „Olivia Records: The Production of Movement”, *Journal of Lesbian Studies* 2015, nr 19 (3), s. 290–304.



kultury, profesora Donny Haraway²⁷. Znaczna część tej historii zostaje utracona wraz z uznaniem całego feminizmu radykalnego za projekt z gruntu transfobiczny. Jak pisała o tym transpłciowa historyczka i redaktorka fantastycznego internetowego archiwum *TransAdvocate* Cristan Williams: „W popularnych reprezentacjach feminizmu radykalnego gubi się jego długą i odważną historię transinkluzywności”²⁸.

Fiasko Robin Morgan na konferencji lesbijskiej miało jednak delikatnie ironiczne zabarwienie. Feministka domagała się wykluczenia Beth Elliott z konferencji oraz publicznych przeprosin ze strony organizatorek wydarzenia, które w jej ocenie, zapraszając Elliott, obraziły wszystkie obecne na wydarzeniu kobiety. Być może komplikuje to fakt, że samej obecności Morgan i jej statusowi gwiazdy jako głównej prelegentki lesbijskiej konferencji również towarzyszyły kontrowersje. Morgan, która określiła się jako osoba biseksualna w swojej pierwszej grupie podnoszenia świadomości (*Consciousness Raising*), była w tamtym czasie w związku z mężczyzną nazywanym przez siebie „zniewieściałym pedałem (*faggot-effeminist*)”. Miała z nim także dziecko, a ich wspólne rodzicielstwo opisywała zarówno jako doświadczenie z porządku biologicznego, jak i opiekuńczego. W przypisie do swojego przemówienia, zredagowanego i umieszczonego w zbiorze esejów *Going Too Far* (1977), Morgan podaje następującą definicję „zniewieściałego pedała”:

Termin zrozumiałam sam przez się, stworzony przez radykalnych, homoseksualnych mężczyzn, którzy po tym, jak pomogli założyć Front Wyzwolenia Gejów (*Gay Liberation Front*), zerwali z nim, ponieważ wewnątrz ruchu istniała zbyt wielka akceptacja dla opresji kobiet i zniewieściałych mężczyzn²⁹.

Chociaż Morgan identyfikowała się jako osoba biseksualna i twierdziła, że była to adekwatna dla niej etykieta, w 1968 roku na łamach *The New York Times* postanowiła

27. S. Stone, „Sandy Stone on Living Among Lesbian Separatists as a Trans Woman in the 70s”, rozmowa przeprowadzona przez Z. Drucker, Vice 2018, <https://www.vice.com/en/article/zmd5k5/sandy-stone-biography-transgender-history> (dostęp 14.11.2022).

28. C. Williams, „Radical Inclusion: Recounting the Trans Inclusive History of Radical Feminism”, *Transgender Studies Quarterly*. TSQ 2016, nr 3 (1–2), s. 254–259.

29. R. Morgan, dz. cyt., s. 174.

politycznie określić się jako lesbijka³⁰. Nazwała się tak, ponieważ uważała się za miłośniczkę kobiet, ich społeczności i całego ludu kobiecego oraz argumentowała, że wszystkie kobiety są tak naprawdę lesbijkami: „Identyfikuję się jako Lesbijka, ponieważ całym sercem kocham Lud Kobiet, jak i niektóre konkretne kobiety”³¹. W swoim przemówieniu Morgan odnosiła się do kultu Bogini – safickiej tradycji intelektualnego i twórczego życia kobiet oraz ruchów kobiecej duchowości opartych na tradycji *wicca* – a siebie samą nazwała czarownicą. Całą przemowę zamknęła inwokacją do Bogini, której używa się w kręgach, na kowenach i innych spotkaniach osób oddających cześć Bogini oraz wiccan: „Bądźcie błogosławione!”. W jej przemówieniu jest wiele takich rzeczy, które można by zaklasyfikować jako feminizm kulturowy, a nie radykalny.

Zwrot kulturowy. Na Boginię, o co chodzi z feminizmem kulturowym?!

W swojej historii amerykańskiego feminizmu radykalnego *Daring to Be Bad*, profesora historii i studiów nad płcią Alice Echols twierdzi, że feminizm radykalny został zawłaszczony przez nurt kulturowy około roku 1973³². Należy jednak zauważyć, że jej praca obrosła w liczne kontrowersje i była mocno krytykowana przez feministki radykalne, które oskarżały autorkę o celowe naginanie faktów historycznych, jak i wybiórcze cytowanie klasycznych prac feministycznych. Krytyczki argumentowały, że budowanie kobiecych przestrzeni, choć stanowiło istotny element ruchu radykalnofeministycznego, to nigdy nie było uznawane za konieczne ze względu na biologiczne różnice między kobietami a mężczyznami. Feministki radykalne postrzegały raczej podział na kobiety i mężczyzn jako konstrukt społeczny. Za to, co nazywa przejściem od feminizmu radykalnego do kulturowego, profesora Echols obwinia rodzącą się w tamtym czasie w Stanach Zjednoczonych

30. Tamże. Przyp. KM.

31. Tamże.

32. A. Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967 – 1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.



konserwatywną reakcją wymierzoną w feminizm i inne aktywnie działające ruchy na rzecz sprawiedliwości społecznej. Ponadto, wskazuje również na znaczenie rozłamów i podziałów w samym Ruchu Wyzwolenia Kobiet, a przede wszystkim na tak zwany rozłam na linii lesbijki – heteroseksualne kobiety (*lesbian-straight split*). Echols twierdzi, że nurt kulturowy nęcił obietnicą uzdrowienia feminizmu i wzniesienia się ponad ów konflikt, agresywny i szalenie niszczycielski już od wczesnych dni ruchu. Wystarczy przypomnieć, że już w 1966 roku Betty Friedan, założycielka i pierwsza przewodnicząca Narodowej Organizacji Kobiet (*National Organization for Women*) określiła lesbijki w ruchu kobiecym mianem lawendowego zagrożenia (*lavender menace*). W swoim przemówieniu z 1973 roku Robin Morgan często wspomina o rozłamie między lesbijkami a heteroseksualnymi kobietami. Twierdzi jednak, że nie jest to w ogóle prawdziwy problem ruchu. Jej zdaniem feministki powinny bardziej martwić się o to, czy kobiety współpracują z patriachatem, czy też nie, czy przyjmują to, co nazwała „męskim sposobem bycia”, czy aktywnie się mu sprzeciwiają, jak również o to, czy noszą w sercu pasję do gynokratycznego świata, któremu przewodziłby Lud Kobiet: „Nie dla rozłamu na linii lesbijki – heteroseksualistki! Tak dla rozłamu na linii feministki – kolaborantki!”³³. Idea gynokratycznej przyszłości jest fundamentalna dla tego, co niektórzy uważają za feminizm kulturowy, ponieważ opiera się na wyzwoleniu tak zwanego „żeńskigo pierwiastka” (*the female principle*). Jedną z orędowniczek tego ruchu była Roxanne Dunbar, założycielka amerykańskiej grupy feministycznej Cell 16, która wzywała do samczego wyzwolenia (*female liberation*), a nie wyzwolenia kobiet (*women’s liberation*). Takie stanowisko niektóre krytyczki określały wówczas mianem samczego nacjonalizmu kulturowego (*female cultural nationalism*). Pojawiały się również głosy, których przykładem może być krytyka przedstawiona przez słynną feministyczną psychoanalityczkę, profesorkę Juliet Mitchell, wraz z Rosalind Delmar. We wspólnie napisanym artykule na temat Ruchu Wyzwolenia Kobiet w latach 70. XX wieku w Wielkiej Brytanii przestrzegały one przed wychwalaniem i promowaniem tak zwanych atrybutów kobiecości (*feminine attributes*): „Idealizacja atrybutów kobiecości polega na akceptacji rzeczywistości opartej na wyzysku, gdyż nie poddaje w wątpliwość przynależnych jej konceptów”³⁴.

33. R. Morgan, dz. cyt., s. 185.

34. R. Delmar i J. Mitchell, „Women’s Liberation in Britain”, *Leviathan* 1970, nr 2, s. 38.

Echols wspomina również o innym, fundamentalnym dla amerykańskiego feminizmu kulturowego tekście. Chodzi tu o *Fourth World Manifesto*, który został napisany w 1971 roku w formie tekstu konferencyjnego grupy feministek, m.in. Barbary Burris i Kathleen Barry³⁵. „Czwarty świat” to kraina stworzona w oparciu o żeńską (*female*) kulturę, gdzie to, co żeńskie nie jest zdefiniowane jako klasa w sensie politycznym, lecz raczej jako kasta: „samica jest określana przez swój status przynależności kastowej (*sexual caste status*)”. Teoretyczki takie jak profesora Sheila Jeffreys nadal określają kobiety jako płciową kastę (*sex caste*), podczas gdy wiele feministek radykalnych używa raczej pojęcia płciowej klasy (*sex class*) w sensie politycznym. U Jeffreys oba te terminy często mieszają się ze sobą i są używane zamiennie. W swojej wydanej w 2014 roku książce *Gender Hurts* Jeffreys stwierdza, że zaimki żeńskie (ona/jej) są zwrotami grzecznościowymi przynależnymi członkiniom płciowej kasty kobiet, które przetrwały ucisk związany z tym członkostwem³⁶. W 1971 roku Burris i jej towarzyszkę argumentowały, że podziały na klasy polityczne oraz wszystkie inne różnice między kobietami wynikające z relacji władzy, w tym z rasizmu, są zwodniczym wynalazkiem męskiej (*male*) lewicy. Dlatego też wezwały kobiety do odzyskania swojej żeńskiej (*female*) kultury, która miałaby przyznawać pierwszeństwo miłości, emocjonalności i intuicji. Nieżyjąca już Ellen Willis, krytyczka muzyczna, dziennikarka i teoretyczka, w swoim eseju z 1984 roku na temat feminizmu radykalnego i feministycznego radykalizmu stwierdziła, że feminizm kulturowy jest sprzeczny z feminizmem radykalnym:

Zdecydowana większość kobiet, które obecnie nazywają siebie „feministkami radykalnymi”, w rzeczywistości, na płaszczyźnie politycznej, bliższa jest temu, co określa się mianem „feminizmu kulturowego”. Za główny cel feminizmu uznają one bowiem wyzwolenie kobiet od narzuconych im tak zwanych „męskich wartości” oraz stworzenie dla siebie alternatywnej kultury opartej na „wartościach kobiecych”. Feminizm kulturowy jest w swojej istocie zakorzenionym w sferze moralności ruchem kontrkulturowym, którego celem jest wybawienie jego uczestniczek od „męskiego świata”, podczas gdy feminizm radykalny powstał jako ruch polityczny dążący do zniesienia męskiej supremacji we wszystkich obszarach życia społecznego

35. K. Barry, B. Burris i in., „The Fourth World Manifesto” [w:] *Radical Feminism*, red. A. Koedt, E. Levine i A. Rapone, Quadrangle, New York 1973, s. 332–357

36. S. Jeffreys, *Gender Hurts*, Routledge, London 2014.



i gospodarczego. Całkowicie odrzucał on ideę stawiania w opozycji względem siebie pierwiastków i wartości męskich oraz żeńskich, co uznawał za przejaw seksizmu, a więc część problemu, z którym należy walczyć³⁷.

Opublikowana w 1973 roku *Mother-Right* autorstwa Jane Alpert stanowi jeden z założycielskich tekstów feminizmu kulturowego, doskonale eksponujący jego odmienne od feminizmu radykalnego cechy: pronatalizm, esencjalizm i oparcie w wartościach związanych z macierzyństwem (*maternalism*)³⁸. W tekście Alpert pojawia się wiele esencjalistycznych poglądów i tendencji żywych w tamtym czasie. Ze względu na szeroki odbiór publikacji, poszerzyły one jednak swoje pole oddziaływania. Autorka zyskała tym samym aprobatę wielu feministycznych liderek, między innymi samej Morgan, którą otwarcie się inspirowała:

Przez wieki feministki twierdziły, że zasadnicza różnica między mężczyznami a kobietami nie leży w biologii, lecz raczej w rolach, których odgrywania wymagały od obojga płci społeczeństwa patriarchalne (a więc mężczyźni). Ten argument nie jest jednak całkowicie zgodny z prawdą, ponieważ zaprzecza on naszemu doświadczeniu odczuwania biologicznej różnicy między płciami jako czegoś o niebagatelnym znaczeniu³⁹.

Alpert, która miała wcześniej radykalnie lewicowe poglądy i współpracowała ze skrajnie lewicową organizacją Weathermen, tłumaczy, że kobiety czerpią swoją moc oraz inwencję twórczą z biologicznego potencjału rozrodczego. Pisząc o prehistorycznych społecznościach matriarchalnych i kulcie Bogini, twierdzi ona, że święta, kobieca (*female*) siła znajduje się w genach wszystkich kobiet bez względu na to, czy były one w ciąży i urodziły dzieci, czy też nie:

37. E. Willis, „Radical Feminism and Feminist Radicalism”, *Social Text* 1984, nr 9/10 (Spring/Summer), s. 91–118.

38. J. Alpert, „Mother Right: A New Feminist Theory”, *Ms* 1973.

39. Tamże, s. 5–6.

Wewnętrzna siła, z którą wiele kobiet zaczyna wchodzić w kontakt oraz to, co stanowi duszę feministycznej sztuki, może w rzeczywistości pochodzić z tego samego źródła: żeńskiej biologii, zdolności do rodzenia i wychowywania dzieci⁴⁰.

Alpert uważa, że cechy psychiczne kobiet przypisywane im od starożytności, takie jak: empatia, intuicja, pomysłowość, wrażliwość na innych, emocjonalność oraz umiejętności wychowawcze, nie są starymi, patriarchalnymi stereotypami, lecz rzeczywistą i istotową wewnętrzną siłą wszystkich kobiet. Drogą naprzód według feministek kulturowych jest więc uczynienie z tych żeńskich pierwiastków (*female principles*) nadrzędnych zasad (*principles*) dla całej ludzkości, co ostatecznie położyłoby kres wszelkiemu uciskowi i pomogło zbudować prawdziwie ludzkie społeczeństwo przyszłości.

Inna feministka tego nurtu, profesora teologii Mary Daly, w swoim klasycznym już dziele *Beyond God The Father* prowadziła podobną linię argumentacji – pisała bowiem, że należy wzmacniać więzi między kobietami a duchowością, kobietami a pacyfizmem, oraz kobietami a losami ziemi i zwierząt pozaludzkich⁴¹. W 1973 roku Barbara Burris dodała postscriptum do *The Fourth World Manifesto* napisane na potrzeby antologii *Radical Feminism* pod redakcją Anne Koedt, Ellen Levine i Anity Rapone. Burris daje w nim wyraz swojemu rozczarowaniu tym, jak ów manifest był interpretowany i wykorzystywany:

The Fourth World Manifesto nigdy nie miał na celu gloryfikacji żeńskiego pierwiastka i żeńskiej kultury. Nie zamierzał sugerować, że kobiety posiadają więcej „duszy” ani że są z natury bardziej ludzkie niż mężczyźni⁴².

Burris ostrzega przed esencjalizmem feminizmu kulturowego, krytykując jego przedstawicielki za określanie zachowań lub działań, z którymi się nie zgadzają, mianem męskich (*male*) bądź męskocentrycznych (*male-identified*). Stwierdza również, że ani cechy kobiece, ani męskie w obecnym nierównym, patriarchalnym społeczeństwie nie są wartościami, które komukolwiek zapewnią wolność:

40. Tamże, s. 8.

41. M. Daly, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973.

42. K. Barry, B. Burris i in., dz. cyt., s. 355.



„Byłoby tragedią, gdyby kobiety uczyniły ze swojej opresji cnotę, a zarazem fundament nowego społeczeństwa”⁴³.

Feminizm kulturowy i deseksualizacja lesbijstwa

Kolejnym niefortunnym dziedzictwem feminizmu kulturowego jest deseksualizacja lesbijstwa (*de-sexing of lesbianism*) i odejście od rozumienia go jako orientacji seksualnej (a więc czegoś opartego na aktach i relacjach o charakterze seksualnym) na rzecz politycznej redefinicji lesbijstwa, opartej na kulturowych i duchowych więziach między kobietami. Ze względu na wspomniane przeze mnie napięcia między lesbijkami a heteroseksualnymi kobietami było to jednym z powodów atrakcyjności feminizmu kulturowego. W tym ujęciu problemu nie stanowili mężczyźni *per se*. Problemem nie było nawet to, że kobiety mieszkają z mężczyznami lub wchodziły z nimi w relacje, również seksualne, lecz raczej dominacja męskich zasad i wartości. Jeśli kobieta ich unikała, identyfikowała się z własną kobiecością i kochała inne kobiety pod względem politycznym, to była lesbijką w ścisłym, politycznym znaczeniu tego słowa. O tym właśnie mówiła Robin Morgan w swoim przemówieniu z 1973 roku na *Konferencji Lesbijek Zachodniego Wybrzeża*, a niektóre elementy tych poglądów można zapewne dostrzec w żarliwej argumentacji za feminizmem lesbijskim spotykanej u teoretyczek takich jak Sheila Jeffreys, Mary Daly, czy Janice Raymond. Ta ostatnia pozostaje oczywiście kluczową postacią dla dzisiejszych wojen o płęć. W 1989 roku w artykule dla *Women's Studies International Forum* Raymond potępiła odpolitycznienie lesbijstwa oraz przyjęcie tego, co nazywa „męsko-władzowymi manifestacjami seksualności (*male-power modes of sexuality*)”, a więc między innymi związków i tożsamości femme – butch⁴⁴. Jak wskazałam we wstępie do niniejszej książki, w niektórych feministycznych przestrzeniach już od długiego czasu lesbijski butch traktuje się podejrzliwie i prześmiewczo oraz oskarża o naśladowanie seksistowskich,

43. Tamże, s. 357.

44. J. Raymond, „Putting the Politics Back Into Lesbianism”, *Women's Studies International Forum* 1989, nr 12 (2), s. 149–156.

patriarchalnych praktyk⁴⁵. Myślę, że te z nas, które są butch, mają słuszne powody ku temu by z lekką podejrzliwością traktować dzisiejsze feministyczne nawoływania do solidarności z chłopczycami i lesbijkami butch, o czym powiem więcej w dalszej części tego rozdziału. W artykule pod tytułem „Putting the Politics Back into Lesbianism” Raymond opowiada się za taką lesbijską seksualnością, która byłaby zakorzeniona w wyobraźni, a nie w obiegowych wyobrażeniach i fantazjach oraz definiuje feminizm lesbijski jako równość kobiet wobec siebie nawzajem:

Feminizm lesbijski zdefiniował równość jako bycie równą wobec tych kobiet, które były i są dla innych kobiet, wobec tych kobiet, które żyły i żyją dla wolności kobiet oraz tych, które za nią zginęły, wobec tych kobiet, które walczyły o kobiety i przetrwały dzięki ich sile, wobec tych, które kochały inne kobiety, a także wobec tych kobiet, które są w pełni świadome tego, że międzykobiece relacje powinny być na pierwszym miejscu w życiu⁴⁶.

W swojej wydanej w 2018 roku książce na temat historii feminizmu lesbijskiego Sheila Jeffreys definiuje ów nurt podobnie do Raymond: jako kobiecą energię, którą można znaleźć jedynie w wydzielonych przestrzeniach dla kobiet. Powołując się na Mary Daly, mówi o twórczym, gynenergetycznym przepływie, który wyobraża sobie jako płomień miłości kobiety do kobiety. Stwierdza również, że zazwyczaj nie sposób się mu oprzeć: „Niektóre kobiety opierały się temu płomieniowi, ale wiele z nich nie widziało ku temu żadnego powodu”⁴⁷.

45. Finn Mackay we wstępie do *Female Masculinities and the Gender Wars* zwracało uwagę na to, że w obecnej debacie wokół wojen o płęć figura zmaskulinizowanej butch lesbijki jest wykorzystywana przez transekskluzywną stronę konfliktu, która w transpłciowości dopatruje się zagrożenia dla kobiecych męskości (*female masculinities*). Mackay zwraca uwagę na to, że mimo tak chętnego korzystania z figury butch, nie oddaje się głosu samym zainteresowanym, zmaskulinizowanym lesbijkom. Przypomina również, że te same nurty feminizmu, które obecnie tak chętnie odwołują się do kobiecych męskości, mają niechlubną historię wykluczania zmaskulinizowanych lesbijek z przestrzeni kobiecych jako tych, które naśladują patriarchalną wizję męskości i fetyszyzują seksizm. Przyp. KM.

46. J. Raymond, dz. cyt., s. 152.

47. S. Jeffreys, *Lesbian Revolution*, Routledge, London 2018, s. 60.



Lesbijka butch jako kozioł ofiarny

Cofnijmy się po raz kolejny do 1973 roku, po to by zobaczyć początki tego wszystkiego, z czym mierzymy się dzisiaj. Robin Morgan w swoim przemówieniu do tysięcy słuchających jej feministek lesbijskich głosiła, że miłość kobiet do siebie nawzajem nie jest męską (*male*) miłością, nie jest też umiłowaniem męskiego pierwiastka (*the male principle*) ani męskich wartości. Jest to raczej miłość starożytna, duchowa i święta, transcendentalne umiłowanie poprzez umysł, niewyczerpalne źródło, relacja, której nie upadlają reakcje genitalne:

Każda z obecnych tu kobiet podświadomie rozumie różnicę między swoją seksualnością a seksualnością każdego patriarchalnie wytrenowanego samca, niezależnie od tego, czy jest on homo- czy heteroseksualny. Właśnie to zawsze było źródłem dumy społeczności lesbijskiej, nawet w momentach jej największego cierpienia. To, że uznajemy seksualność genitalną, uprzedmiotowienie, rozwiązłość, brak zaangażowania emocjonalnego i nieczułość za część męskiego (*male*) stylu życia oraz to, że my, jako kobiety, pokładamy największe zaufanie w miłości, zmysłowości, humorze, troskliwości i zaangażowaniu⁴⁸.

To nie przypadek, że w swoim przemówieniu Morgan potępiła akurat lesbijki butch. Podkreślając swoje pragnienie przekształcenia lesbijstwa w duchowe umiłowanie drugiej kobiety, oskarżyła lesbijki butch o reprezentowanie męskiego stylu bycia i męskich wartości pośród innych kobiet. Tym samym przekreśliła długą tradycję faktycznie lesbijskiej społeczności. Co więcej, była ona tworzona przez najbardziej widoczne z lesbijek, które tyle czasu musiały znosić wymierzoną w nie ogólnospołeczną homofobię, a potem zostały ponownie wykluczone przez dużą część ruchu feministycznego Drugiej Fali. Sama Morgan nazywa lesbijki butch polującymi na „smaczny kąsek” „lesbami z baru”:

[Lesbijki butch – KM] w ucieczce przed ustanowioną przez patriarchat toksyczną kobiecością stają się patriarchami na nową modłę: upijają się i kozaczą jak chłopcy oraz piszą o cyckach i tyłkach tak, jakby ich własne siostry były dla nich tylko kawałkami mięsa⁴⁹.

48. R. Morgan, dz. cyt., s. 181.

49. Tamże, s. 182.

Niestety takie uprzedzenia i upraszczające uogólnienia na temat lesbijek butch były wręcz fundamentalne dla myśli wielu teoretyczek Drugiej Fali. Nie przeminęły one z czasem i mają się dobrze do dziś, co zamierzam poddać krytycznemu namysłowi w drugiej połowie tej książki. Z takimi stereotypami spotkało się wiele młodych lesbijek i osób queer, które wzięły udział w moich badaniach. Zwracały one między innymi uwagę na wrogość obecną w przestrzeniach lesbijskich i feministycznych. Dlatego też historia butch, jak również głosy stud⁵⁰, zmaskulinizowanych (*masculine*) lesbijek i queerów muszą zostać ponownie włączone do debaty towarzyszącej dzisiejszym wojnom o płęć.

Deseksualizacja lesbijstwa doprowadziła do tego, że każda kobieta, tak jak Morgan, mogła identyfikować się jako lesbijka. Co więcej, prawdopodobnie stawiała się przez to „czystsza” i „świętsza” niż lesbijki butch albo jakiegokolwiek inne lesbijki, których praktyki seksualne były przygodne, genitalne i „męskie”. Tak więc ta czysta i duchowa lesbijska miłość nie miała nic wspólnego z uprawianiem seksu z innymi kobietami, stanowiła raczej odmianę politycznego i kulturowego separatyzmu. Słowami Ellen Willis:

Liczne feministki, które, zainspirowane separatyzmem lesbijskim, „nawróciły się” na lesbijstwo, nie zrobiły tego po to, by dać wreszcie upust swoim długo skrywanym seksualnym skłonnościom, lecz raczej po to, by przyjąć konkretną tożsamość polityczną i kulturową. Niektóre z tych konwertytek całkowicie zaprzeczały istnieniu korelacji pomiędzy lesbijstwem a kobiecą homoseksualnością i zrównywały odrzucenie przymusowej heteroseksualności z „wyzwoleniem” od seksu jako takiego, a przynajmniej od seksu „zorientowanego na genitalia”. W tej sytuacji lesbijki, które uznawały swoją wolność do wyrażania własnej, niekonwencjonalnej seksualności za integralną część feminizmu, nie bez powodu zaczęły zastanawiać się czy bycie określanymi jako „utożsamiające się z tym, co męskie (male identifier)” stanowi jakiegokolwiek postęp w stosunku do ich poprzedniej etykiety – „zбочzone”⁵¹.

Należy zauważyć, że Robin Morgan wiele lat później przyznała, że być może wypaczyła znaczenie lesbijstwa. Swoje zdanie zmieniła po tym, jak faktycznie doświadczyła

50. Stud – czarna (afroamerykańska) lesbijska tożsamość o zmaskulinizowanych cechach. Przyp. KM.

51. E. Willis, dz. cyt., s. 104.



poważnych relacji z kobietami. W udzielonym w 2001 roku wywiadzie dla czasopisma *Off Our Backs* przyznała, że być może jej dotychczasowy sposób używania etykiety „lesbijka” był powierzchowny i nieprzemyślany⁵².

Feminizm radykalny to nie feminizm kulturowy

Większość kobiet identyfikujących się z feminizmem radykalnym zaprzecza jakimkolwiek powiązaniom z feminizmem kulturowym oraz, rzecz jasna, dystansuje się od esencjalizmu. Często jednak myli się ze sobą te dwa nurty, a komentatorzy błędnie przypisują całemu feminizmowi radykalnemu specyficzną kulturowofeministyczną narrację. Dla przykładu, znany teoretyk studiów nad płcią James Messerschmidt w swojej książce poświęconej męskościom podsumowuje historię feminizmu radykalnego, twierdząc, że to feministki radykalne ukształtowały stanowisko, które „doprowadziło do celebracji domniemanej istoty »kobiecości« (*femaleness*) oraz potępienia esencjonalnie pojmowanej »męskości« (*maleness*)”. W innym miejscu sugeruje nawet, że dla każdej feministki radykalnej „wszystko – od miejsca pracy po sypialnię – jeśli jest »kobiece« (*female*), jest dobre, a jeśli »męskie« (*male*) – automatycznie złe”⁵³. Tak szokujący redukcjonizm jest zdecydowanie zbyt powszechny. W tym samym miejscu Messerschmidt powołuje się nawet na pracę Alice Echols, która przecież sama jasno twierdziła, że rewolucyjny potencjał prawdziwego feminizmu radykalnego został zdławiony przez reakcyjny feminizm kulturowy. Nawet transekskluzywne feministki lesbijskie, takie jak profesora Sheila Jeffreys, nie twierdzą, że męskość i kobiecość (*masculinity and femininity*) powinny być rozumiane esencjonalnie, ani tym bardziej, że wszystko, co kobiece (*female*), czy wszystko, co robi kobieta, jest zawsze dobre. Daleko im do tego. Argumentując za strategicznym separatyzmem lesbijskim, Jeffreys przestrzega przed takim wycofywaniem się ze świata, które uniemożliwia spojrzenie na niego w szerszym wymiarze, jak również przed zamykaniem się na krytykę wymierzoną w same lesbijki i ich praktyki:

52. C.A. Douglas i R. Morgan, „Interview: Robin Morgan, Activist as Ever”, *Off Our Backs* 2001, nr 31 (2), s. 4–14.

53. J.W. Messerschmidt, *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation and Amplification*, Rowman and Littlefield, London 2018, s. 7.

Takie działanie może łatwo przekształcić się w pewien rodzaj dysocjacji, odłączenia od świata, które prowadzi do zapomnienia kontekstu formowania się danych idei i praktyk – a jest nim męska supremacja. Gdy zapomnimy o tym kontekście, wtedy wszystko, co robi lub myśli lesbijka, automatycznie może być uznane za słuszne⁵⁴.

Należy zauważyć, że zarówno Raymond, jak i Jeffreys opowiadają się przede wszystkim za feminizmem lesbijskim, przy czym Jeffreys jest jednocześnie założycielką feminizmu rewolucyjnego (*revolutionary feminism*). To wyjątkowy, brytyjski nurt feminizmu założony w 1977 roku podczas krajowej konferencji Ruchu Wyzwolenia Kobiet w Londynie, na której Jeffreys wezwała do przyjęcia rewolucyjnego podejścia w odpowiedzi na wzrost popularności feminizmu liberalnego. W swoim przemówieniu nazwała ówczesny feminizm bezzębnym tworem, czymś na kształt kuchennej dekoracji, bądź mdłego zebrania kobiecej grupy dyskusyjnej. Uzasadniony gniew skierowany na mężczyzn jako klasę ciemnych jest bowiem tłumiony po to, by ruch stawał się bardziej przystępny dla mas. Choć historia jest bardziej skomplikowana, zarówno Raymond, jak i Jeffreys łączy się najczęściej z feminizmem radykalnym. Bez wątplenia wywodzą się one z tej tradycji, ale jednocześnie ich stanowisko polityczne umieszcza je bliżej feministek lesbijskich, co zazwyczaj jest wymazywane lub wygodnie pomijane. Ich działalność jest natomiast często uznawana za dowód na to, że feminizm radykalny jest z natury transfobiczny. Dziennikarka Katelyn Burns, pisząc dla magazynu *VOX* na temat brytyjskich wojen o płęć, uznaje Jeffreys i Raymond za feministki radykalne, a niesławne *The Transsexual Empire* nazywa biblią „terfizmu”: „W 1979 roku feministka radykalna Janice Raymond, profesora Uniwersytetu w Massachusetts, napisała fundamentalne dla ruchu TERF dzieło”⁵⁵.

Imperium TERF atakuje

Przyjrzyjmy się zatem tej „fundamentalnej dla terfizmu” pozycji. W 1979 roku amerykańska profesora studiów kobiecych i etyki medycznej, radykalna feministka

54. S. Jeffreys, *Unpacking Queer Politics: A Lesbian Feminist Perspective*, Polity Press, London 2003, s. 24.

55. K. Burns, „The Rise of Anti-trans ‘Radical’ Feminists, Explained”, *Vox* 2019, <https://www.vox.com/identities/2019/9/5/20840101/terfs-radical-feminists-gender-critical> (dostęp 14.11.2022).



lesbijska Janice Raymond napisała książkę *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*⁵⁶. Wcześniej studiowała u innej sławnej filozofki i teolożki feministycznej, Mary Daly. Niezależnie od tego, czy większość wojowniczek obecnie toczonych wojen o płć rzeczywiście przeczytała książkę Raymond, czy też nie, jej autorkę uznaje się za sztandarową przedstawicielkę terfizmu oraz reprezentantkę całego pokolenia feministycznych dinozaurów, na których ostateczne wymarcie, wydawałoby się, czeka cały świat. Profesora Sally Hines, kierowniczka Katedry Socjologii na Uniwersytecie w Sheffield, twierdzi następująco:

[P]ozycja, którą obecnie zaczęliśmy określać mianem stanowiska TERF (transekskluzywnych feministek radykalnych), ma swoje źródło w często cytowanej książce Janice Raymond pod tytułem *The Transsexual Empire*⁵⁷.

Choć Raymond, jak wykazałam do tej pory, nie była ani pierwszą, ani jedyną feministką lesbijską, która sprzeciwiała się inkluzji osób trans, to właśnie jej dzieło, jak twierdzi poeta i akademik Cameron Awkward-Rich, miało najbardziej znaczący i długotrwały wpływ na tę kwestię:

Napięcie między separatystkami lesbijskimi a społecznościami osób trans ma swoje korzenie w ruchu kobiecym lat 70. i 80., czego najlepszym dowodem są kontrowersje wokół publikacji *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male* z 1979 roku. Podczas gdy Raymond nie była prekursorką krytyki transeksualności z pozycji feministycznych, to jednak jej praca najmocniej odbiła się na naszym krajobrazie kulturowym⁵⁸.

Raymond przyczyniła się również do odejścia Sandy Stone z Olivia Records. To do Olivii wysłała pierwsze szkice swojego manifestu antytrans, a potem skrytykowała kolektyw w opublikowanej wersji tekstu, oskarżając Stone o patriarchalne praktyki i dzielenie ruchu feministycznego. Profesora Patricia Elliot przyznaje, że popularność

56. J. Raymond, dz. cyt.

57. S. Hines, „The Feminist Frontier: On Trans and Feminism”, *Journal of Gender Studies* 2017, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09589236.2017.1411791> (dostęp 14.11.2022).

58. C. Awkward-Rich, „Trans, Feminism: Or, Reading like a Depressed Transsexual”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2017, nr 42 (4), s. 827.

książki Raymond i jej powiązanie z feminizmem radykalnym doprowadziły do sytuacji, w której cały feminizm stał się podejrzany o transfobię:

[Tak więc – KM] każda krytyka teorii trans z takich pozycji feministycznych, które nie są jednocześnie pozycjami trans, zostaje powiązana z jawnie transfobiczną pracą Janice Raymond, co dusi w zarodku wszelkie interwencje krytyczne, nie pozwalając na ich dokładne rozważenie⁵⁹.

W książce Raymond nietrudno jest znaleźć transfobiczne wypowiedzi. Autorka w okrutny i przesadnie rozseksualizowany sposób opisuje ciała osób trans i interwencje medyczne, którym się poddają. Ostatecznie oskarża transpłciowe kobiety zarówno o bycie ofiarami straszliwego patriarchalnego kłamstwa, jak i o świadome wspieranie wymazywania kobiet „urodzonych jako kobiety”. Zaskakującym faktem jest to, że między takimi stwierdzeniami, w *The Transsexual Empire* znajdują się również wypowiedzi zaskakująco bliskie stanowisku niektórych aktywistek trans⁶⁰. Można to zauważyć przy uważnej lekturze rozdziałów poświęconych rozwojowi przemysłu medycznego i krytyce uniwersyteckich klinik tożsamości płciowej (*gender identity clinics*). Należy jednak zwrócić uwagę na pozycję, z której wypowiadały się wspomniane osoby aktywistyczne. Kobiety i mężczyźni trans krytykowali ówczesny przemysł medyczny ze względu na własne, negatywne doświadczenia z nim związane. Ich historie trafiały zatem do innych osób transpłciowych, które przechodziły przez to samo, co oni i one. Raymond natomiast komentowała tę sytuację z boku, jednocześnie zagłuszając głosy osób przechodzących tranzyt medyczną.

Można jednak argumentować, że Raymond w swojej książce walczyła nie tyle z osobami transpłciowymi, co z samym przemysłem medycznym – koniec końców to on jest tym tytułowym, szkodliwym imperium. Niektóre z jej krytyczek dostrzegają tę subtelną różnicę. Queerowa bohaterka i transpłciowa aktywistka Kate Bornstein stwierdza, że „książka Raymond jest warta przeczytania, głównie ze względu na jej przemyślaną krytykę zdominowanej przez mężczyzn medycyny i utrzymywanej

59. P. Elliot, „Who Gets to Be a Woman? Feminist Politics and the Question of Trans-inclusion”, *Atlantis* 2004, nr 29 (1), s. 14.

60. J. Raymond, dz. cyt.



przez przemysł medyczny kontroli nad transseksualną chirurgią⁶¹. Z kolei pisarz i akademik Patrick Califia zauważa, że „duża część książki Raymond wymierzona jest w lekarzy i terapeutów zapewniających hormony i operacje korekty płci, których autorka przedstawia jako złowrogie imperium technologicznych agentów patriarchy⁶². Brytyjska socjolożka Carol Riddell dochodzi do podobnych wniosków w swojej głośnej, napisanej w 1980 roku krytyce książki, a zarazem stanowiska politycznego Raymond: „Janice Raymond atakuje naukowców, którzy według niej służą wzmocnieniu patriarchalnych ról płciowych⁶³. W końcu w bardzo podobnych słowach mówi o tej kwestii sama oskarżona: „Znaczącą rolę klinik tożsamości płciowej, jak i całego medycznego przemysłu psychiatrycznego, jest wzmacnianie stereotypów dotyczących ról płciowych⁶⁴.

Wiele mężczyzn i kobiet trans, bazując na własnych, przykrych doświadczeniach, wyrażało się w podobnym tonie o placówkach medycznych lat 70. i 80.⁶⁵. Jedną z takich osób była Sandy Stone, autorka zmyślnie zatytułowanej i prawdopodobnie najśłynniejszej riposty do pracy Raymond, „The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto⁶⁶. Stone zauważyła, że w amerykańskich klinikach tożsamości płciowej często dokonuje się stereotypizacji kobiet trans oraz arbitralnie stwierdza, która z nich rzeczywiście ma szansę uchościć (*pass*) za prawdziwie kobietą, co przecież bezpośrednio przekłada się na dostęp do niezbędnych interwencji medycznych:

Klinika [tożsamości płciowej – KM] przyjęła dodatkową rolę „kliniki upiększania” bądź „szkoły dobrego wychowania”, ponieważ, zgodnie z oceną lekarzy, mężczyźni, którzy przedstawiali chęć zostania kobietami, nie zawsze „zachowywali się tak, jak na kobiety przystało⁶⁷.

61. K. Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Routledge, New York 1994, s. 46.

62. P. Califia, *Sex Changes: The Politics of Transgenderism*, Cleiss Press, San Francisco 1997, s. 96.

63. C. Riddell, „Divided Sisterhood: A Critical Review of Janice Raymond’s *The Transsexual Empire*” [w:] *The Transgender Studies Reader*, red. S. Riggle i S. Stryker, Routledge, New York 2006, s. 144–158.

64. J. Raymond, dz. cyt., s. 91.

65. C.J. Heyes i J.R. Latham, „Trans Surgeries and Cosmetic Surgeries”, *Transgender Studies Quarterly*. *TSQ* 2018, nr 5 (2), s. 174–189.

66. S. Stone, dz. cyt.

67. Tamże, s. 291.

Transpłciowy mężczyzna Zachary I. Nataf w 1996 roku opisał, jak konserwatywne pod względem płciowym były również brytyjskie kliniki płci (*gender clinics*):

Kliniki płci utrwalają konwencjonalne, konserwatywne i stereotypowe wyobrażenia na temat płci oraz jednoznaczności, stałości i spójności tożsamości płciowej, chociaż, jak wynika z doświadczeń większości osób transpłciowych, w rzeczywistości tożsamość podlega ciągłej ewolucji i zmianie⁶⁸.

Teoretyczka Talia Mae Bettcher z ironią zauważa, że teoria queer, choć wychodzi z innych pozycji, dochodzi do podobnych wniosków co Raymond:

To naprawdę interesujące, a wręcz perwersyjne, że powstałe w latach 90. polityki transpłciowości powtarzają wiele argumentów Raymond. Między tymi dwoma pozycjami występuje zgodność w kwestii tego, że panujący medyczny model transseksualności służy jedynie utrwalaniu seksistowskich norm płciowych, a sama transseksualność nie jest stanem patologicznym, lecz raczej jedną z konsekwencji istnienia opresyjnego systemu płciowego. Oba te stanowiska są nawet zgodne w tym, że dysforia cielesna, która motywuje interwencje chirurgiczne, zaniknie w społeczeństwie pozbawionym ucisku ze względu na płeć⁶⁹.

Wbrew powszechnemu mniemaniu, w swojej najsłynniejszej książce profesora Raymond nie przedstawia wcale biologicznej definicji kobiecości – nie stwierdza bowiem, że to zdolność do reprodukcji lub dane genitalia czynią kogoś kobietą. Jednak z jakiegoś powodu właśnie to stanowi rdzeń krytyki wysuwanej pod adresem całego feminizmu radykalnego, który, jak wspomniałem już wcześniej, często oskarża się o esencjalizm. Raymond twierdzi jednak, że tym, co czyni kogoś kobietą, jest bycie traktowaną jak kobieta ze względu na zaobserwowane przy urodzeniu cechy płciowe – wewnętrzny układ rozrodczy i zewnętrzne narządy płciowe. To, co łączy wszystkie kobiety, to doświadczenie bycia traktowanymi jako takie w ramach patriarchalnego społeczeństwa, co zazwyczaj zaczyna się jeszcze przed narodzinami. Raymond nazywa to „historią ogólną tego, co znaczy być kobietą lub mężczyzną w społeczeństwie, które

68. Z.I. Nataf, *Lesbians Talk Transgender*, Scarlet Press, London 1996, s. 20.

69. T.M. Bettcher, „Intersexuality, Transgender and Transsexuality” [w:] *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, red. L. Disch i M. Hawkesworth, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 412



traktuje kobiety i mężczyzn inaczej w zależności od ich płci biologicznej”⁷⁰. W tej analizie płeć (*gender*) – rozumiana jako męskość i kobiecość (*masculinity and femininity*) – nie jest wcale zakorzeniona w biologii. To stanowisko, które podzielają zarówno teoretyczki queer, jak i abolicjonistki płciowe oraz genderkrytyczne feministki. Osoby, które twierdzą, że feminizm radykalny jest z założenia esencjalistyczny albo stanowi formę biologicznego determinizmu, pomijają jednak tę istotną kwestię.

Diane Richardson zwróciła uwagę na to nieporozumienie w swoim tekście opublikowanym w redagowanej przez Diane Bell i Renate Klein antologii *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*:

Jednym z najczęstszych błędnych odczytań myśli radykalnofeministycznej jest uznanie jej za esencjalistyczną bądź twierdzenie, że umieszcza ona źródło kobiecego podporządkowania w upłciowionej biologii (*in female biology and/or male biology*)⁷¹.

W najnowszym, wydanym w 2019 roku, zbiorze poświęconym relacjom władzy w praktykach codzienności, związany ze studiami nad seksualnością badacz praw człowieka Dan Irving przedstawia wojny o płeć jako konflikt między transekskluzywnymi feministkami radykalnymi (terfkami) a feministkami trans, tym samym błędnie przypisując feminizmowi radykalnemu esencjalistyczne podstawy:

Stanowisko feministek radykalnych jest zakorzenione przede wszystkim w determinizmie biologicznym. Bycie kobietą (*womanhood*) definiują one poprzez wzajemne powiązania genitaliów i innych widocznych znaczników kobiecego (*female*) ucieleśnienia z socjalizacją płciową do roli kobiety⁷².

Często sugeruje się, że radykalnofeministyczna teoria i działanie polityczne definiują rolę kobiet w społeczeństwie jako coś opartego na posiadaniu żeńskiego układu

70. J. Raymond, dz. cyt., s. 18.

71. D. Richardson, „»Misguided, Dangerous and Wrong«: On the Maligning of Radical Feminism” [w:] *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, red. D. Bell i R. Klein, Spinifex, Victoria 1996, s. 143.

72. D. Irving, „Trans/gender” [w:] *Power and Everyday Practices*, red. D. Brock, University of Toronto Press, Toronto 2019, s. 113.

rozrodczego czy na przykład żeńskich chromosomów. Jak pisała profesora Sally Hines w 2019 roku: „Raymond twierdzi, że płeć kulturowa jest wyrazem płci biologicznej (*gender is an expression of biological sex*), a ta ostatnia jest zależna od chromosomów”. Dalej Hines opisuje coś, co nazywa stanowiskiem Raymond na temat „stałości płci biologicznej i kulturowej (*the fixity of sex and gender*), która stoi w bezpośredniej opozycji wobec tożsamości oraz ekspresji transpłciowych kobiet i mężczyzn”⁷³. Hines oskarża Raymond o jednoznaczny esencjalizm biologiczny: „Z tego założenia wynika, że płeć kulturowa i biologiczna są całkowicie ze sobą związane oraz niezmiennie od urodzenia”⁷⁴. Również Kathryn Mackay, bioetyczka związana z Uniwersytetem w Sydney, w artykule na temat ektogenezy podsumowuje to, co nazywa „punktem widzenia terfek”:

Argument terfek i wszystkich innych, którzy twierdzą, że każda, która ma, lub kiedykolwiek miała, penisa nie może być kobietą, jest dowodem na to, że niektóre grupy kierują się głównie genitaliami w ocenie tożsamości innych osób⁷⁵.

Jednak tak esencjalistyczne poglądy w rzeczywistości byłyby sprzeczne z całą radykalnofeministyczną myślą, w tym lesbijskofeministyczną myślą Raymond, która stwierdza jasno: „Jednym z głównych dogmatów ruchu kobiecego było twierdzenie, że tak zwane różnice w tożsamości płciowej nie są ani naturalne, ani stałe”⁷⁶.

Płeć kulturowa nie równa się płci biologicznej

W ujęciu radykalnofeministycznym płeć kulturowa nie nabiera stałości dzięki umocowaniu w czysto biologicznych cechach płciowych, nie jest też raz na zawsze przypisana przy urodzeniu. W ramach tej szkoły myśli nie uważa się jej za coś

73. S. Hines, dz. cyt.

74. Tamże.

75. K. Mackay, „The »Tyranny of Reproduction«: Could Ectogenesis Further Women’s Liberation?”, *Bioethics* 2020, s. 3, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/bioe.12706> (dostęp 15.11.2022).

76. J. Raymond, dz. cyt., s. 64.



naturalnego, a tym bardziej za ekspresję płci biologicznej. Żadna feministka radykalna nie stwierdziłaby, że bycie samicą (*female*) równa się naturalnej kobiecości (*a natural femininity*), a bycie samcem (*male*) – naturalnej męskości (*a natural masculinity*). Płeć kulturowa, jako czysto społeczny konstrukt, nie jest uważana za coś wrodzonego ani obecnego już przy urodzeniu – może dopiero zostać wytworzona. W książce Raymond cechy płciowe ciał (*bodily sexed characteristics*) są rzeczywiście postrzegane jako stałe i niezmiennie, ale jednocześnie błędem jest sugerowanie, że autorka *The Transsexual Empire* uważała również płeć kulturową za wrodzoną. Raymond jako abolicjonistka płciowa (*gender abolitionist*) nie wierzyła w to, że ktokolwiek jest naturalnie lub biologicznie upłciowiony (*gendered*), co więcej – zachęcałaby raczej do porzucenia ról płciowych i odmowy uczestnictwa w instytucji płci (*the institution of gender*). Jej atak na przemysł medyczny wynikał właśnie z dogłębnego poczucia, że coraz mocniej gruntuje on i instytucjonalizuje płeć. Z takiego punktu widzenia problemem nie byłaby ani osoba o męskich cechach płciowych przy urodzeniu (*sexed as male at birth*), która pragnęłaby uczestniczyć w kobiecości (*femininity*), ani osoba o żeńskich cechach płciowych przy urodzeniu (*sex as female at birth*), która pragnęłaby uczestniczyć w męskości (*masculinity*), lecz raczej męskość i kobiecość jako takie. Według Raymond przemysł medyczny, farmaceutyczny i psychiatryczny narzucają osobom trans normę spójności między upłciowionym ucieleśnieniem a rolą społeczną (*congruent sex and gender norms*), co w konsekwencji prowadzi do umocnienia owych norm dla wszystkich kobiet i mężczyzn, niezależnie od ich identyfikacji z transpłciowością. Co więcej, autorka *The Transsexual Empire* dodaje, że każda osoba konformistyczna płciowo (*gender-conforming person*) jest tak samo jak osoby trans zanurzona w ideologii gender. Dlatego też, zdaniem Raymond, każda [cispłciowa – KM], „kobieca” kobieta (*feminine woman*) również wykonuje tę pracę [umacniania ról płciowych – KM], a więc też jest transseksualna, o tyle, o ile wspiera ten patriarchalny twór, którym jest sama kobiecość (*femininity*). Raymond stwierdza, że społeczeństwo tak bardzo normatywne płciowo i seksualnie jak nam współczesne, po prostu „wytwarza” osoby trans. Dla niej oczywistą rzeczą jest to, że w konserwatywnym, binarnym systemie płci, znajdują się ludzie, którzy nie zechcą dostosowywać się do przypisanych im od urodzenia ról płciowych. W rzeczywistości Raymond uznaje tak zwaną „krzyżową identyfikację płciową (*cross-sex and cross-gender identification*)” za normalny sposób wyrażania siebie oraz uważa, że ludzie

z natury dysponują szerokim wachlarzem osobowości i cech, które nie zależą wcale od ich płci biologicznej. Jej zdaniem to imperium medyczne zadaje tej różnorodności śmiertelny cios.

Imperium wyrusza do ataku

Być może, w obliczu obecnie toczonych wojen o płć, moja lektura jest zbyt prostą i udelikatnioną wersją wcześniejszej deklaracji wojennej Raymond. Zdaję sobie sprawę z tego, że każda dogłębna analiza jej myśli może nie mieć takiego znaczenia w czasie, gdy wojny o płć wydają się stale przybierać na intensywności, zagarniając kolejne dziedziny życia: od publicznych toalet, przez sport, aż po kolonie. W mainstreamowym przekazie, tak jak w mediach społecznościowych, najczęściej widzimy ludzi walczących o to, kto jest kobietą, a kto nie. Możemy to zaobserwować na przykładzie kampanii prowadzonych w Wielkiej Brytanii przez Fair Play for Women, Standing for Women i samą założycielkę tej organizacji panią Keen-Minshull, jak również przez katolicką aktywistkę antyaborcyjną Caroline Farrow (dyrektorkę organizacji CitizenGo), czy inne widoczne w mediach działaczki otwarcie sprzeciwiające się inkluzji osób trans. Znaczące jest to, że mniej walk toczy się o to, kto jest mężczyzną, a kto nie, choć do tej pory nie uznaliśmy jasno roli seksizmu w milczeniu na temat transpłciowych mężczyzn. Natomiast linia frontu związana z pytaniem o to, kto jest kobietą, a kto nie została wyraźnie wytyczona już jakiś czas temu. Miałyśmy z nią do czynienia podczas lesbijskiej konferencji z 1973 roku oraz wtedy, gdy przyglądałyśmy się doświadczeniom Sandy Stone w Olivia Records i innych lesbijskich kolektywach feministycznych. Również w Wielkiej Brytanii można znaleźć relacje z wczesnych bitew toczonych na tym froncie, opowieści, z których jasno wynika, że inkluzja kobiet trans była kwestią, o którą rozbijało się wiele grup feministycznych ze względu na brak ujednoczonej linii politycznej w tej sprawie. Jednocześnie, gdy czytamy takie świadectwa, możemy zauważyć, że zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i w Stanach Zjednoczonych, transpłciowe kobiety były od początku zaangażowane w drugofalowy Ruch Wyzwolenia Kobiet. Niestety, transekskluzywne feministki wykorzystwały przykłady sporów i wewnętrzne różnice zdań do promocji własnej agendy, według której kobiety trans dzielą ruch kobiecy i starają się skupiać całą uwagę na sobie, co miałyby wskazywać na ich męskie poczucie upoważnienia (*male entitlement*).



Kilka przykładów z archiwów potwierdza, że wśród referatów wygłoszonych na radykalno- i rewolucyjnofeministycznej konferencji, która odbyła się w Leeds we wrześniu 1979 roku, znajdował się również referat aktywistki Lal Coveney poświęcony kwestii „transseksualistów w Ruchu Wyzwolenia Kobiet”. Swoje wystąpienie Coveney kończy stwierdzeniem, że transpłciowe kobiety zawsze będą mężczyznami, ponieważ bycie kobietą opiera się na doświadczeniu bycia traktowaną jako kobieta od urodzenia:

Należy głośno i wyraźnie stwierdzić, że bycie kobietą jest doświadczeniem długotrwałym, którego nie da się zredukować do posiadania kobiecych genitaliów przykrytych odpowiednim ubraniem⁷⁷.

Powtarzając podobne argumenty do tych przedstawionych już wcześniej w tym rozdziale, Coveney stwierdza, że transpłciowym kobietom nie można ufać oraz oskarża je o karykaturowanie „prawdziwych” kobiet i przywłaszczanie sobie kobiecości. Takie poglądy zostały oczywiście spopularyzowane w książce Raymond, ale są również trwałym dziedzictwem argumentów Morgan, która łączyła rasistowski *blackface* z tożsamością kobiet trans: „Istoty te przedstawiają męską karykaturę mnie. Nie odczuwam względem nich ani współczucia, ani siostrzeństwa; czuję się jedynie osaczona przez wrogów”⁷⁸.

Innym przykładem może być artykuł z 1985 roku zatytułowany „Are You a Real Woman?” opublikowany w magazynie *Spare Rib*, brytyjskim feministycznym periodyku działającym w latach 1972–1993⁷⁹. Autorka tekstu Rosalind A. Tubb zauważa, że do jej grupy podnoszenia świadomości należy również pewna kobieta trans. Tubb krytykuje feministki, które chciałyby wykluczyć jej transpłciową siostrę i oskarża je o to, że nie różnią się niczym od patriarchalnych mężczyzn, którzy wyznaczają granice tego, kim mogą być i jakie mogą być kobiety. Wie, że sama jest kobietą, wie również, że jej koleżanka też nią jest: „Jestem kobietą nie ze względu na moje ciało, lecz dlatego,

77. L. Coveney, „Transsexuals in the Women’s Liberation Movement”, dokumenty konferencji Rad/Rev, Leeds 1979, s. 1, dostępne na stronie *The Feminist Archive South*: <http://feministarchivesouth.org.uk/> (dostęp 15.11.2022).

78. Tamże, s. 1.

79. R.A. Tubb, „Are You a Real Woman?”, *Spare Rib* 1985, nr 161, s. 8.

że określam siebie w ten sposób”⁸⁰. Te spory terytorialne, obecne w tamtych latach i wpływające na to, co nadeszło później, zostały oczywiście dogłębnie omówione w książce Raymond z 1979 roku. Jak słusznie zauważyło wielu jej krytyków, Raymond rzeczywiście twierdzi, że transpłciowe kobiety nie są „prawdziwymi” kobietami. Łatwo więc zrozumieć niezgodę czytelników i czytelniczek na język, którego używa ona w tej kwestii:

Żaden mężczyzna nie może mieć historii bycia urodzoną i umiejscowioną jako kobieta w tej kulturze. Może mieć historię pragnienia bycia kobietą i zachowywania się jak kobieta, ale to doświadczenie płci jest doświadczeniem transseksualisty, a nie kobiety... Operacja może wytworzyć imitacje zewnętrznych i wewnętrznych żeńskich narządów płciowych, ale nie może wytworzyć historii bycia urodzoną jako kobieta w tym społeczeństwie⁸¹.

Takie stanowisko jest wyraźnie przestarzałe, częściowo ze względu na długoletnie oddziaływanie teorii queer, w znacznej mierze uformowanej przez feminizm. To dzięki niej poddajemy w wątpliwość wiedzę o tym, co to znaczy być „prawdziwą” kobietą lub „prawdziwym” mężczyzną. Jeśli chodzi o role społeczne, praktycznie każda i każdy z nas próbuje w jakimś stopniu dopasować się do obiegowych stereotypów na temat tego, co jest kobiece, a co męskie, bądź tego, co powinna robić kobieta, a co powinien robić mężczyzna. Nawiasem mówiąc, sama Raymond przyznaje, że te role są jedynie konstruktem społecznym.

Pomimo godnego pochwały wezwania do różnorodności ludzkiej ekspresji, które często pada w *The Transsexual Empire*, jego autorka nie wydaje się dążyć do uczynienia świata przyjaźniejszym dla ekspresji trans. Raymond dąży jedynie do całkowitego pozbycia się ról płciowych (*sex and gender roles*). Jej celem jako feministki-abolicjonistki płciowej jest więc zniesienie płci kulturowej jako systemu płciowej hierarchii (*abolish gender as a sex rank system*). W związku z tym Raymond nie opowiada się za przejmowaniem, odzyskiwaniem, ani wyolbrzymianiem ról płciowych, niezależnie od tego czy robią to osoby trans, czy ktokolwiek inny. Abolicjonizm płciowy stosuje do wszystkich,

80. Tamże.

81. J. Raymond, dz. cyt., s. 114.



ponieważ uważa, że każda osoba powinna być wolna od ograniczeń płci kulturowej. Twierdzi, że w tej kwestii nie ma miejsca na zabawę, queerowanie, czy odzyskiwanie płci (*gender*), bądź pogrywanie sobie z nią. Niezależnie od tego, jak ocenia się abolicjonizm płciowy, trzeba chociaż przyznać, że Raymond jest niesamowicie spójna w swojej myśli. Uderza ona bowiem równie mocno we wszystkie osoby, niezależnie od tego, czy identyfikują się jako trans mężczyźni, trans kobiety, osoby trans, queer, czy nawet jako dorosłe samice rodzaju ludzkiego (*adult human females*).

Eliminacja męskiego przywileju i rozróżnienia ze względu na płeć (*sex distinction*): feministki radykalne uderzają w płeć biologiczną i kulturową

Janice Raymond pomogła przypieczętować związek między feminizmem radykalnym a transekskluzywnością, ale nie była jedyną lesbijskofeministyczną teoretyczką, która pisała o płci kulturowej i biologicznej oraz o roli transpłciowych kobiet w ruchu kobiecym. Stanowisko Raymond, jak i podobne stanowisko przeciwnej inkluzji osób trans profesorki Sheili Jeffreys, zawsze było tylko jedną z możliwych feministycznych pozycji. Choć obie teoretyczki są wpływowe i ważne, to z pewnością nie prezentują jedynego słusznego punktu widzenia w ramach feminizmu radykalnego. W rzeczywistości istnieje wiele innych, często przeciwstawnych poglądów, które mają swoje korzenie w radykalnofeministycznej teorii i aktywizmie. Większość feministek radykalnych zgodziłaby się, że nie ma jednej definicji feminizmu radykalnego, tak jak nie ma też jednego, ujednolitego rozumienia feminizmu jako takiego. Ta otwartość ma oczywiście swoje wady. Po pierwsze, umożliwia kapitalizmowi wykorzystywanie feminizmu jako marki po to, aby sprzedawać kobietom więcej produktów. Po drugie, kobiety u władzy, a więc te odpowiedzialne za politykę, która znacząco bardziej negatywnie odbija się na życiu ogółu kobiet, mogą twierdzić, że są feministkami tylko dlatego, że są kobietami i zajmują się polityką lub biznesem. Musimy naprawdę źle myśleć o kobietach i ich potencjale skoro uznajemy, że każda kobieta, która ma dużo pieniędzy lub wysoką pozycję w biznesie musi polegać na zadziornej feministycznej misji, a nie po prostu mieć dużo pieniędzy lub umieć grać w głównonurtową, korporacyjną grę. Z drugiej strony, ta otwartość definicyjna jest

również siłą feminizmu, inspirującą płynnością sprzeciwiającą się wszelkiej maści ustalonym dogmatom, które zawsze były wrogie wszystkim feminizmom. Mam na myśli chociażby religijne i konserwatywne ideologie, które starały się ograniczyć kobiety i ich potencjał definiując je jedynie jako matki, tym samym ograniczając ich życie do sfery domowej. Termin „radykalny” w feminizmie radykalnym oznacza przejście do korzeni problemu, odejście od zajmowania się samymi symptomami nierówności na rzecz poszukiwania jej przyczyn, a następnie ich usuwania. Feminizm radykalny wyrasta z tradycji kobiecego teoretyzowania na temat własnego życia i walki – tego, co później stało się znane pod pojęciem podnoszenia świadomości. Cechą feminizmu radykalnego jest również przeświadczenie, że każda teoria polityczna powinna wyrastać z praktyki codziennego życia kobiet i wyzwań, które stają im na drodze.

Dwie słynne feministki radykalne i pisarki, Kate Millett i Shulamith Firestone, w swoich klasycznych pracach twierdziły, że celem feministycznej rewolucji musi być wymazanie samej różnicy płci jako zasady organizacyjnej (*sex difference itself as an organizing principle*). W przeciwieństwie do Raymond przedstawiały jednak swoje argumenty, nie skupiając się na sprowadzaniu kobiet trans do roli kozła ofiarnego. W rzeczywistości znaczna część radykalnofeministycznej teorii sprzeciwia się rozumieniu płci biologicznej jako przeznaczenia (*sex as destiny*), mówiąc o tym, że płeć przy urodzeniu (*sex at birth*) nie powinna być (wy)znacznikiem podziału ludzi na dwie różne kategorie czy płci (*genders*). Sugerowałoby, że jest to podstawą większości odłamów feminizmu radykalnego, który podobnie jak feminizm w ogóle od dawna walczy z ideologią polityczną przyporządkowującą odpowiednie role płciowe kobietom i mężczyznom, co uzasadniane jest bądź biologiczną adekwatnością, bądź społeczną funkcjonalnością. Nieżyjąca już wielka artystka, pisarka, aktywistka i uczona Kate Millett mówiła o tym wprost:

Niezależnie od tego, jakie mogą być „prawdziwe” różnice między płciami (*sexes*), najprawdopodobniej nie poznamy ich, dopóki płcie nie będą traktowane inaczej, to znaczy równorzędnie. Niestety, na razie nam to nie grozi⁸².

82. K. Millett, *Sexual Politics*, Abacus, London 1970, s. 29.



Podobnie twierdziła Firestone:

Ostatecznym celem rewolucji feministycznej musi być – w przeciwieństwie do tego, co głosił pierwszy ruch feministyczny – nie tylko eliminacja męskiego przywileju, ale również zniesienie samego rozróżnienia ze względu na płeć (*sex distinction itself*), tak by różnice genitalne między ludźmi straciły jakiegokolwiek znaczenie kulturowe⁸³.

Już w 1969 roku za tym samym opowiadała się inna feministka radykalna, Ti Grace-Atkinson:

Wierzę, że zarówno męskie, jak i żeńskie role płciowe (*sex roles of both male and female*) muszą zostać zniszczone. To one są problemem, a nie osoby, które akurat mają penisa lub pochwę, jedno i drugie, czy żadne z nich⁸⁴.

Inne znane zachodnie feministki radykalne, takie jak nieżyjąca już aktywistka Andrea Dworkin, czy prawniczka Catharine MacKinnon, wypowiadały się w podobnym tonie. Pierwsza z nich podobnie jak Raymond twierdziła, że każde sztywno binarne pod względem płciowym społeczeństwo koniec końców wytworzy osoby, które nie będą w stanie dostosować się do jego zasad i w związku z tym będą starać się przesunąć dozwolone pozycje i etykiety bądź funkcjonować pomiędzy nimi. Dworkin postrzega bycie człowiekiem jako z definicji płynne, a więc zwyczajnie ludzkim jest dla niej niedopasowanie do nieludzkich ograniczeń i norm:

Transseksualność (*Transsexuality*) można zdefiniować jako jedną z takich form naszej ogólnej wielopłciowości (*multisexuality*), która nie jest w stanie naturalnie się rozwijać z powodu wyjątkowo niekorzystnych warunków społecznych⁸⁵.

Oczywiście wiele feministek może twierdzić, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć jakie stanowisko przyjąłaby Dworkin wobec współczesnych wojen o płeć, ponieważ tej feministycznej legendy już z nami nie ma, a wszystkie interpretacje jej prac

83. S. Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case of Feminist Revolution*, Quill, New York 1993, s. 19.

84. T.-G. Atkinson, „Radical Feminism” [w:] *Radical Feminism: A Documentary Reader*, red. B.A. Crow, New York University Press, New York 2000, s. 86.

85. A. Dworkin, *Woman Hating*, Plume, New York 1974, s. 186.

w obecnym kontekście są tylko interpretacjami⁸⁶. Na pewno znajdą się więc feministki, które nie zgodzą się ze mną w tej kwestii.

Tak czy inaczej, Andrea Dworkin, znana i podziwiana ze względu na swój niestrudzony aktywizm wymierzony w branżę pornograficzną i walkę o prawa pracujących w niej kobiet, twierdziła, że w sztywnie binarnym pod względem płciowym społeczeństwie, które sama nazywała „stanem wyjątkowym”, operacje korekty płci powinny być uznane za prawo człowieka, zapewniane na zasadzie wspólnotowej i darmowe. Jak pisała:

Każdy transseksualista i każda transseksualistka mają prawo do przetrwania i życia na własnych warunkach. Oznacza to, że każdy i każda z nich ma prawo przejść operację zmiany płci, której zapewnienie powinno należeć do podstawowych funkcji wspólnoty. To środek wyjątkowy – przystający do obecnego stanu wyjątkowego⁸⁷.

Dworkin wyobraża sobie również androgyniczną, panseksualną, niebinarną przyszłość, w której tożsamość trans mogłaby występować rzadziej:

[W]spólnota zbudowana na androgynicznej tożsamości przyniesie koniec transseksualności w jej obecnej formie. Tak więc albo transseksualiści i transseksualistki będą mogli rozszerzyć swoją seksualność w stronę płynnej androgynii albo, skoro znikną role [płciowe – KM], zjawisko transseksualności również zniknie, a towarzysząca mu energia zostanie przekształcona w zupełnie nowe formy tożsamości i zachowań seksualnych⁸⁸.

Raymond została skrytykowana za całkiem podobne stanowisko, a jej krytycy i krytyczki twierdzili, że autorka *The Transsexual Empire* postuluje eksterminację kobiet transpłciowych bądź doprowadzenie do ich wymarcia. Pisząc na łamach *The Guardian* w 2011 roku, pisarka i dziennikarka Roz Kaveney podsumowała tę kwestię następująco: „Feministka radykalna Janice Raymond pragnęła tego, by »na poziomie

86. J. Stoltenberg, „Andrea Dworkin Was a Trans Ally”, *Boston Review* 2020, <https://www.bostonreview.net/articles/john-stoltenberg-andrew-dworkin-was-trans-ally/> (dostęp 15.11.2022).

87. A. Dworkin, dz. cyt., s. 187.

88. Tamże.



moralnym dokonać eksterminacji transseksualności»⁸⁹. Jeśli jednak umieścimy podany cytat w jego pierwotnym kontekście – aneksu do *The Transsexual Empire* – to odkryjemy, że w swojej argumentacji Raymond nie różniła się zbytnio od Dworkin. Twierdziła bowiem, że spolaryzowane pod względem płciowym społeczeństwo powinno zostać zniszczone, a gdy to nastąpi, w społeczeństwie przyszłości, nie będzie istnieć pragnienie upłciowienia swojego ciała przy pomocy hormonów i operacji, ponieważ upłciowienie nie będzie już funkcjonować jako praktyka (*gendering would no longer be practised by anyone*). W ten sposób, przemysł medyczny i chirurgiczny przestałyby istnieć, a to właśnie stanowi ostateczny cel Raymond. W przeciwieństwie do Dworkin twierdzi ona jednak, że operacje korekty płci nie powinny być powszechnie dostępne ani społecznie finansowane, klasyfikuje je bowiem jako niepotrzebne okaleczanie ciał. Na swojej stronie internetowej wyjaśnia to następująco:

Nie wierzyłam wtedy [gdy pisałam swoją książkę – KM] i nie wierzę teraz, że fundusze federalne lub stanowe powinny być przeznaczane na czyjąś transseksualną operację, ponieważ moim zdaniem takie operacje nie są konieczne i stanowią formę medycznego okaleczania⁹⁰.

Jak zaznaczyłam już na początku tego rozdziału, w książce Raymond nie jest trudno znaleźć przykłady bigoterii i uprzedzeń wobec osób trans. Nic więc dziwnego, że tak wielu krytykowało ją wyłącznie za to.

Teoretyczka Andrea Dworkin również chciała ujrzeć koniec binaryzmu płciowego i instytucji heteroseksualności, opowiadała się jednak za rozwojem androgynii i panseksualności. Rozumiała to jako stanowisko polityczne dążące do wykorzenia relacji władzy w społeczeństwie:

89. R. Kaveney, „When a Writer’s Words Have Unintended Consequences”, *The Guardian* 2011, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/aug/06/anders-behring-breivik-melanie-phillips> (dostęp 15.11.2022).

90. J. Raymond, „Fictions and Facts About The Transsexual Empire”, *Janice Raymond Official Author Site*, brak daty, <https://janiceraymond.com/fictions-and-facts-about-the-transsexual-empire/> (dostęp 15.11.2022).

Jeśli damy radę stworzyć androgyniczną wspólnotę, to damy też radę doprowadzić do całkowitej rezygnacji z władzy jako rzeczywistości społecznej (*abandon power altogether as a social reality*). Właśnie to stanowi ostateczną i najważniejszą konsekwencję androgynii⁹¹.

Dworkin zauważa również, że binarnie pojmowane cechy płciowe ciał (*binary sexed bodily characteristics*) nie muszą wcale być tak stałe, jak zakładamy obecnie:

Jesteśmy bez wątplenia gatunkiem wielopłciowym (*multi-sexed species*), a nasza seksualność rozchodzi się po rozległym, płynnym kontinuum, w ramach którego cechy nazywane męskimi i kobiecymi nie stanowią wcale dwóch przeciwstawnych sobie biegunów⁹².

Dworkin zastanawia się również nad tym, czy w bardziej równościowym społeczeństwie cechy takie jak wzrost lub umięśnienie nie musiałyby podlegać polaryzacji ze względu na płeć przypisaną przy urodzeniu. Przewiduje, że wówczas badania naukowe będą raczej wskazywać na podobieństwa między ciałami z męskimi i żeńskimi cechami płciowymi (*between male and female sexed bodies*):

Możemy więc przypuszczać, że w temacie ludzkiej seksualności pozostaje jeszcze bardzo wiele do odkrycia, a nasze wyobrażenie o dwóch odrębnych biologicznie płciach trzeba będzie zmienić⁹³.

Takie stanowisko jest całkowitym przeciwieństwem pozycji feministek kulturowych, które wierzą nie tylko w samo istnienie dwóch niezmiennych płci biologicznych, ale również w wyrastające z nich dwie role, czy też dwie ideologie. Celem feminizmu kulturowego jest więc odzyskanie i dowartościowanie pierwiastka żeńskiego. Zamiast podążać tą ścieżką, Dworkin kusi nas inną wizją przyszłości. Jak sama stwierdza, obecnie trudno jest ją sobie nawet wyobrazić:

91. A. Dworkin, dz. cyt., s. 191.

92. Tamże, s. 183.

93. Tamże, s. 181.



[Zapoczątkujmy – KM] proces niszczenia zindywidualizowanych ról płciowych i ustalonej tożsamości erotycznej (*fixed erotic identity*). W miarę kultywowania płynnej, androgynicznej tożsamości, ludzie rozwiną również odpowiednie dla niej formy wspólnotowości. Na ten moment nie możemy sobie nawet wyobrazić, jak miałyby to wyglądać⁹⁴.

Profesora prawa i feministyczna bohaterka Catharine MacKinnon, która przez wiele lat współpracowała z przetrwanką (*survivor*) i aktywistką Andreeą Dworkin, zwłaszcza w kampaniach przeciwko przemysłowi pornograficznemu i prostytutce, wyjaśniała ostatnio, że „ma w głębokim poważaniu” tak zwane wojny o płęć i ani trochę nie przeszkadza jej transpłciowa kobieta, która akurat korzysta z sąsiedniej toalety:

Wiele transpłciowych kobiet po prostu żyje sobie jako kobiety – no kto by pomyślał?! – a teraz nagle mamy się przejmować tym, że korzystają one z toalet dla kobiet? Powinniśmy podobno czuć się zagrożone tym, że mogą znajdować się w kabinie obok. Ja tak się nie czuję i nic mnie to nie obchodzi. Naprawdę mam to w głębokim poważaniu⁹⁵.

Inne znane feministki, niekoniecznie związane z feminizmem radykalnym, również wypowiadały się w podobnym tonie. Słynna współzałożycielka magazynu *Ms.*, Gloria Steinem, pisząc dla *The Advocate* w 2013 roku, zwracała uwagę na prawa osób trans, w tym prawo do autoidentyfikacji:

Powiem wprost, bez miejsca na dwuznaczności: wierzę, że życia osób transpłciowych, w tym osób, które przeszły tranzycję, są w pełni autentyczne. Życia te powinny być dowartościowane, a nie kwestionowane. Ich decyzje dotyczące opieki medycznej powinny należeć wyłącznie do nich. To, co pisałam przed laty, nie odzwierciedla

94. Tamże, s. 189.

95. C.A. MacKinnon, „Sex, Gender, and Sexuality: An Interview with Catharine A. MacKinnon”, rozmowa przeprowadzona przez C. Williams, *TransAdvocate* 2015, <http://radfem.transadvocate.com/sex-gender-and-sexuality-an-interview-with-catharine-a-mackinnon/> (dostęp 15.11.2022).

tęgo, co wiemy dzisiaj, w momencie, w którym odchodzimy od binarnych etykietek określających „męskość” czy „kobiecość” i zaczynamy żyć wzdłuż całego kontinuum tożsamości i ekspresji przynależnych człowiekowi⁹⁶.

W całym tym rozdziale staram się wykazać, że feminizm radykalny jest często nieuczciwie przedstawiany jako inherentnie transfobiczny i transekskluzywny nurt. Często myli się go lub zlewa z feminizmem bądź separatyzmem lesbijskim, czy też z feminizmem kulturowym. Wszystkie te nurty, tendencje i szkoły myślenia są jednak całkowicie różne. Ogólnie rzecz biorąc, znaczna część feminizmu radykalnego wyrasta z lewicowej samoorganizacji oraz antywojennych i antyrasistowskich ruchów politycznych. W pewnym momencie kobiety w tych grupach zdały sobie sprawę z tego, że lewica musi się zradykalizować w kwestii praw kobiet, a obecność kobiet na czele postępowych ruchów społecznych i ich przywództwo jest niezbędne do osiągnięcia pozytywnej zmiany. Feminizm radykalny uznawał znaczenie samoorganizacji w przestrzeniach tylko dla kobiet, zwłaszcza w zdominowanych przez mężczyzn, przesiąkniętych seksizmem ruchach na rzecz sprawiedliwości społecznej. Nie oznaczało to jednak separatyzmu jako wycofania się ze społeczeństwa. Separatyzm był ruchem strategicznego oddzielenia się kobiet, które, na tyle na ile było to możliwe, starały się żyć tylko w otoczeniu innych kobiet, na przykład tworząc komuny dla kobiet, zakładając przedsiębiorstwa i przestrzenie wspólnotowe tylko dla kobiet, a czasami wręcz ustanawiając kobiece enklawy (*women's land movements*). Feministki radykalne brały oczywiście udział w wielu z tych przedsięwzięć ramię w ramię z innymi feministkami i lesbijkami, z którymi często nie zgadzały się ideologicznie. Separatyzm rozumiany jako życie w oddzieleniu [od mężczyzn – KM] nie był jednak ani znakiem rozpoznawczym feminizmu radykalnego, ani koniecznym rozwinięciem jego teorii. Feministki radykalne wspierały kobiecą samoorganizację i uznawały ją za coś bardzo ważnego. Było to jednak zawsze, jak przyznaje nawet feministka lesbijska Sheila Jeffreys, pewne taktyczne oddzielenie, separatyzm, który nie opiera się na eskapistycznym wycofaniu się ze świata, lecz dąży do rzeczywistej zmiany stosunków społecznych⁹⁷. Janice Raymond opowiadała się za podobnym, strategicznym

96. G. Steinem, „On Working Together Over Time”, *The Advocate* 2013, <https://www.advocate.com/commentary/2013/10/02/op-ed-working-together-over-time> (dostęp 15.11.2022).

97. S. Jeffreys, dz. cyt.



podejściem do separatyzmu. Zarówno ona, jak i Jeffreys, starały się zdystansować od wszelkich form feminizmu kulturowego:

Nie krytykuję odłączania się jako zbierania się kobiet w swoim wyłącznym gronie po to, by następnie oddziaływać jakoś na „prawdziwy świat”. Krytykuję takie odłączanie się, które zakłada całkowite wycofanie się ze świata⁹⁸.

Tak jak wskazała profesora Jeffreys, feministki lesbijskie opowiadały się za strategicznym, czy też taktycznym, separatyzmem. Zajmowały się organizowaniem przestrzeni społecznych i kulturalnych tylko dla kobiet bądź tylko dla lesbijek, tworzeniem kobiecych przestrzeni mieszkalnych i biznesów, a także działaniem na rzecz rozbudowy feministycznej infrastruktury w szerokim sensie, a więc dla wszystkich kobiet, nie tylko tych żyjących w oddzieleniu. Dla feministek lesbijskich bycie lesbijką było tożsamością w sensie politycznym, nie tylko seksualnym lub romantycznym. Lesbijskie życie i lesbijski aktywizm umożliwiały taki strategiczny separatyzm, a wiele feministek lesbijskich w życiu codziennym decydowało się nie wchodzić w interakcje z mężczyznami. Zazwyczaj nie oznaczało to jednak całkowitego separatyzmu jako życia w oddzieleniu. W rzeczywistości wiele feministek lesbijskich krytycznie odnosiło się do traktowania tworzenia społeczności tylko dla lesbijek jako przyjęcia pewnego stylu życia i wycofania się ze świata. Dla nich było to bowiem działanie polityczne, które w danym, rewolucyjnym momencie pozwalało budować lepszą przyszłość. Feminizm lesbijski jest jednak często mylony z tym, co nazywa się politycznym lesbijstwem. Owszem, istnieje pewien obszar wspólny obu tym nurtom. Dla przykładu, feministki lesbijskie, zresztą tak jak i feministki radykalne, miały znaczący wpływ na kształt teoretycznej krytyki heteroseksualności. Debaty na ten temat miały miejsce w całym Ruchu Wyzwolenia Kobiet i nierzadko towarzyszyły im kontrowersje.

Zacznijmy od przykładu Leeds Revolutionary Feminist Group i ich niesławnej broszury na temat politycznego lesbijstwa wydanej w 1979 roku, a następnie przedrukowanej

98. J. Raymond, *A Passion For Friends: Toward a Philosophy of Female Affection*, Beacon Press, Boston 1986, s. 25.

w OnlyWomen Press pod tytułem „Love Your Enemy?”⁹⁹. Feminizm i separatyzm lesbijski były również krytykowane przez czarne feministki, które wskazywały, że czarne lesbijki współpracują przeciw z czarnymi mężczyznami w walce przeciwko rasizmowi, a jednocześnie piętnują seksizm w ruchach antyrasistowskich. Być może najśłynniejsza krytyka separatyzmu lesbijskiego znajduje się w czarnym, feministycznym, lesbijskim manifestie napisanym w Stanach Zjednoczonych w 1977 roku przez Combahee River Collective:

Jak już zaznaczyliśmy, odrzucamy stanowisko separatyzmu lesbijskiego, ponieważ w naszym odczuciu nie proponuje ono ani funkcjonalnej analizy, ani strategii politycznej. Pomija zbyt wiele, nie uwzględniając zbyt wielu ludzi, a przede wszystkim czarnych mężczyzn, kobiet i dzieci¹⁰⁰.

Szczególnie istotne dla niniejszego wywodu jest to, jak manifest Combahee River Collective krytykuje biologiczny determinizm, wskazując na to, że biologia nie wytwarza płci ani ról płciowych (*does not produce gender or gender roles*), a więc nie stanowi również przyczyny przemocy tak często łączonej z samą definicją męskości (*connected to and defined as masculinity*):

Czujemy ogromne pokłady pogardy do owoców męskiej socjalizacji i w ich stronę kierujemy naszą krytykę. Jesteśmy przeciwne temu, co mężczyźni popierają, temu, jak się zachowują, oraz jakimi są ciemiężycielami. Nie uważamy jednak, żeby to męskość sama w sobie – biologiczna męskość (*biological maleness*) – czyniła mężczyzn tym, kim są. Jako czarne kobiety uznajemy każdy rodzaj biologicznego determinizmu za szczególnie niebezpieczną i reakcyjną podstawę do budowania polityki¹⁰¹.

Czasami w politycznym lesbijstwie mniej chodziło o samą lesbijskość, a bardziej o priorytetowe traktowanie separatyzmu jako działania politycznego. Wydaje mi się,

99. Leeds Revolutionary Feminist Group, *Love Your Enemy?: The Debate Between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism*, OnlyWoman Press, London 1981.

100. Combahee River Collective, *Combahee River Collective Statement. Black Feminist Organising in the Seventies and Eighties*, Kitchen Table Press, New York 1977, https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf (dostęp 15.11.2022).

101. Tamże.



że lepszą nazwą dla tego ruchu byłby po prostu polityczny separatyzm, jako że mniej było w nim refleksji na temat seksu i romansu między kobietami, czy seksu i romansu w ogóle, a więcej samego kierowania uwagi na kobiety i emocjonalnego wycofywania się z relacji z mężczyznami w kontekście domowym, opiekuńczym, finansowym i seksualnym. Duża część feministek lesbijskich wierzyła, że polityczny separatyzm stanie się fundamentem feminizmu jako takiego, a rewolucja feministyczna nastąpi dopiero wtedy, gdy kobiety fizycznie i psychicznie odetną się od mężczyzn. Leeds Revolutionary Feminist Group podkreślała, że wybór politycznego lesbijstwa nie musi oznaczać dążenia do uprawiania seksu z innymi kobietami, a sam celibat jest wystarczająco słuszną i odważną opcją.

Feminizm radykalny to nie feminizm kulturowy, ponieważ nie postrzega on mężczyzn i kobiet jako różnych gatunków o wrodzonych i niezmiennych cechach. Feminizm radykalny zawsze utrzymywał, że rewolucyjna zmiana jest możliwa ze względu na zdolność jednostek do zmiany i brak biologicznego uwarunkowania męskiej (*male*) przemocy seksualnej. Grupa społeczna, jaką są mężczyźni, została skonstruowana jako klasa w sensie politycznym, jako klasa ciemężycieli na osi nierówności płciowych (*sex inequality*) – a to jest kwestią polityczną, nie naturalnym stanem rzeczy. Celem feminizmu radykalnego było więc zaradzenie skutkom męskiej supremacji, zmniejszenie jej zakresu i ostatecznie usunięcie patriarchy jako systemu opresji. Organizowanie przestrzeni tylko dla kobiet i kobiece przywództwo były narzędziami do realizacji tego celu, a nie celem samym w sobie. Istniało wszakże założenie, że lojalność wobec starej klasy ciemężców można osłabić, bo prawdziwie postępowi mężczyźni zbuntują się wobec patriarchy. W końcu zarówno mężczyźni, jak i kobiety mogą wiele zyskać we wspólnej, równościowej przyszłości. Właśnie z tych powodów uważam się za feministkę radykalną.

Owszem, można łatwo wymienić transekskluzywne pozycje w ramach feminizmu radykalnego, ale jednocześnie nie brakuje w nim transinkluzywnych teoretyczek i organizacji. Feministki lesbijskie i radykalne, które popierają wykluczenie osób trans z ruchu, często czynią to, jak wspomniałem wcześniej, definiując bycie kobietą (*womanhood*) jako bycie osobą o żeńskich cechach płciowych przy urodzeniu (*being sexed as female at birth*). W takim rozumieniu, osobę traktuje się jako kobietę przez całe życie, co w obecnym świecie oznacza przynależność do podrzędnej kategorii

(*second class*). W świecie męskiej supremacji, praca kobiet, w tym praca cielesna (*bodily labour*) związana z porodem i wychowaniem dzieci, jest poddawana wyzyskowi. Ciała kobiet (*women's bodies*) są uprzedmiotawiane i wykorzystywane seksualnie. Nie dzieje się to jednak ze względu na ich kobiece cechy płciowe (*because they have female bodies*). W patriarchacie używa się ciał kobiet dlatego, że patriarchat ustanawia kobiety istotami podrzędnymi. Ciała kobiet, które nie mogą zająć w ciąży, są nadal wykorzystywane. Kobiety, które nie doświadczają przemocy seksualnej, są nadal na rozmaite sposoby dyskryminowane w pracy, sferze domowej i wielu innych aspektach życia społecznego. Nie są one jednak ciężej ze względu na biologię – patriarchat nie pojawił się znikąd w momencie, w którym pierwsi ludzie stanęli na dwóch nogach i zaczęli przemierzać ziemię odsłaniając swoje genitalia i inne cechy płciowe. Posiadanie ciała z penisem lub ciała z pochwą nie oznacza, że matka natura działa jak polityczna tiara przydziału oddzielająca rządzących od rządzonych. To społeczeństwo skonstruowało symbolikę wiążącą cechy ciał z określonymi pozycjami w płciowej hierarchii. Należy pamiętać, że świat nie musi wcale tak wyglądać. Chciałbym zaznaczyć, że feminizm radykalny skłania nas do prawdziwie rewolucyjnego zadania – przeformułowania tego, jak rozumiemy i postrzegamy „płeć biologiczną”, co pogłębiłam już w rozdziale pierwszym mówiąc o samej konstrukcji płci biologicznej¹⁰². Nie doprowadzi to wcale do zniknięcia ciała

102. W pierwszym rozdziale książki Finn Mackay zwraca uwagę na to, w jakich warunkach społecznie konstruowana jest płeć biologiczna (*sex*). Zgadza się w tym z klasyczkami teorii queer (m.in. Judith Butler). Opierając się na teorii płci opracowanej przez francuskie feministki materialistyczne (m.in. Monique Wittig i Christine Delphy), pisze więc o tym, jak hierarchia płciowa tworzona jest przez opresję o charakterze ekonomicznym, politycznym i ideologicznym, a nie odwrotnie – jak wielu (w tym wiele feministek) chciałoby uznawać. Słowa samej Wittig: „[N]ie ma płci biologicznej (*sex*). Jest tylko płeć, która jest uciskana oraz płeć, która uciska (*sex that is oppressed and sex that oppresses*). To ucisk tworzy płeć, a nie na odwrót” (M. Wittig, „The Category of Sex” [w:] *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, s. 2). Jednocześnie Mackay podkreśla, że chociaż płeć jest konstruowana społecznie, to jednak nie można oddzielać jej od materialnego doświadczenia ciał, które cierpią w wyniku opresji nakładanej na nie przez płciową hierarchię. Kolonialny, patriarchalny i kapitalistyczny konstrukt, jakim jest płeć, wpływa na to, jak ludzie odczuwają własną płeć biologiczną oraz jak kształtuje ona ich doświadczenie upłciowionej cielesności i postrzeganie ciał innych osób. Za rozważaniami Delphy, Mackay przypomina więc: by zmienić to, jak w dzisiejszym społeczeństwie konstytuowana jest płeć biologiczna, należy dążyć ku odrzuceniu symbolicznej otoczki nakładanej obecnie na ludzkie genitalia oraz reprodukcję. Korzystając z teorii Pierre’a Bourdieua, Mackay tworzy



(body). Nasze ciała wciąż będą potrzebowały konkretnych działań medycznych, między innymi opieki ginekologicznej, czy opieki związanej z ciążą i porodem, lecz same znaczenia ciał mogłyby się zmienić. Właśnie to każą nam sobie wyobrazić takie radykalnofeministyczne teoretyczki jak Andrea Dworkin czy Shulamith Firestone.

Feminizm radykalny nie stoi w sprzeczności do inkluzji osób trans. Podążamy śladami kobiet takich jak te, które zdenerwowały Robin Morgan, nazywając Beth Elliott swoją siostrą na *Konferencji Lesbijek Zachodniego Wybrzeża* w 1973 roku. Kobiet takich, jak jedna z organizatorek tej konferencji, Barbara McLean, która stwierdziła: „Nie! Nie możemy i nie będziemy odnosić się do niej jako do mężczyzny. Nie znamy jej jako mężczyzny”¹⁰³. Kobiet takich, jak Patty Harrison i Robin Tyler, które rzuciły się na scenę by bronić Elliott. Kobiet takich jak te, które podczas Drugiej Fali uznały Sandy Stone za „swoją” w lesbijskich komunach i kobiecym przedsiębiorstwie muzycznym Olivia Records. Takich przypadków było i będzie dużo więcej. Listy nadsyłane do *Spare Rib*, artykuły w biuletynach i czasopismach feministycznych, referaty z ogólnokrajowych konferencji feministycznych i inne materiały z epoki wskazują na to, że inkluzja osób trans była na tapecie lokalnych organizacji feministycznych i grup podnoszenia świadomości, co zaświadcza o transinkluzywności przynajmniej niektórych z tych grup. Historia feminizmu nie jest naznaczona powszechnym wykluczeniem osób trans. To historia, która wymaga znacznie więcej zaangażowania i uwagi. Nic dziwnego, że nie dostała ich wystarczająco – w końcu zarówno kobiety, jak i społeczności trans nie są uznawane za wartościowe podmioty współtworzące historię. Nie jest to jednak prawda.

również pojęcie habitusu płci (*gender*), który nakłada na upłciawiane ciała obowiązek performowania oczekiwanej od nich przez społeczeństwo płci kulturowej. Ta natomiast, prędzej czy później, staje się na tyle znaturalizowana, że dochodzi do jej „złania się” z tym, co zwykle nazywa się płcią biologiczną. Wówczas konstytuowanie płci rozpoczyna się od początku. Przyp. KM.

103. B. McLean, dz. cyt., s. 36.

Płeć przy urodzeniu oznacza klasę płciową do śmierci (*Sex at birth is sex class forever*)

Wiele powtarzanych dziś argumentów przeciwko inkluzji osób trans opiera się na definicji bycia kobietą (*womanhood*) zbudowanej na byciu klasyfikowaną jako kobieta (*female*) od urodzenia i byciu traktowaną w ten sposób przez całe życie. Doświadczenie seksizmu i męskiej przemocy oraz oporu przeciwko nim jest tym czymś, co łączy wszystkie kobiety. Zgodziłbym się z tym. Uważam właściwie, że w całej naszej różnorodności i w obliczu różnych przejawów patriarchy na całym świecie, zarówno kobiety, jak i wszystkie te osoby, których cechy płciowe zostały określone jako żeńskie przy urodzeniu, łączy doświadczenie seksizmu i stawiania mu oporu. Tutaj pragnę jednak zauważyć, że na co dzień doświadczenie to jest często uwarunkowane przypisaniem do danej kategorii, które odbywa się w oparciu o naszą ekspresję płciową, dowód osobisty, czy inne dokumenty umożliwiające formalne rozpoznanie naszej tożsamości, na przykład gdy ubiegamy się o jakąś usługę, dostęp do opieki zdrowotnej, bądź pracę. Znacznik płci w dokumentach – M jak mężczyzna lub K jak kobieta – może wyznaczać dostanie pracy lub nie, utrzymanie zatrudnienia lub zwolnienie, niższe lub wyższe zarobki. Bycie postrzeganą jako kobieta może prowadzić do molestowania seksualnego lub przemocy, marginalizacji w miejscu pracy i wykluczenia. Jest to jednak mocno związane z rasą i klasą przetrwanki, ponieważ rasizm i dyskryminacja klasowa wpływają nie tylko na wiktyimizację poszkodowanej, ale również na dostępne zasoby i formy pomocy, które kształtują możliwości zdrowienia. Sprawcy przemocy seksualnej zazwyczaj nie zatrzymują się po to, by zmierzyć nasze poziomy hormonów lub sprawdzić nasze geny. Nie potrzebują nawet widzieć naszych genitaliów. To oznacza, że kobiety trans, które są czytane społecznie jako kobiety, też zostaną poddane wszystkim wyżej wymienionym formom opresji płciowej. Ponadto, tam, gdzie ich historia transpłciowości jest znana, może je spotkać również transfobia. Niestety wiele transpłciowych kobiet doświadczyło różnych form przemocy seksualnej w przestrzeni publicznej. Kilka publicznie rozpoznawalnych w Wielkiej Brytanii kobiet trans, między innymi Munroe Bergdorf¹⁰⁴, otwarcie mówiło o swoich doświadczeniach prześladowania i gwałtu.

104. M. Bergdorf, „Why I Talk About Being Raped”, *BBC3. Health and Wellbeing* 2017, <https://www.bbc.co.uk/bbcthree/article/a60e4103-97ab-4926-8022-7055df4d52de> (dostęp 15.11.2022).



Amerykańska pisarka Julia Serano również opowiedziała o swoich doświadczeniach nękania i próby gwałtu na randce¹⁰⁵. Musimy też wziąć pod uwagę fakt, że niezależnie od poglądów różnych ludzi na tę kwestię, mężczyźni i kobiety trans przechodzą tranzycję także w młodszym wieku. Może to być tak zwana tranzycja społeczna – zmiana imienia i zaimków – bądź interwencje medyczne w celu tłumienia skutków dojrzewania, a następnie, być może, rozpoczęcie terapii hormonalnej czy dążenie do operacji korekty płci w wieku dorosłym, który w Wielkiej Brytanii liczony jest od osiemnastego roku życia. Ciągłe zmieniające się cechy demograficzne grupy społecznej mężczyzn i kobiet trans podważają zasadność definiowania bycia kobietą (*womanhood*) jako doświadczenia bycia traktowaną jako kobieta przez całe życie. Co to w ogóle znaczy „przez całe życie”? Co na przykład z kobietami trans, które przeszły tranzycję dziesiątki lat temu i od tego czasu żyją jako kobiety? Co z młodymi dorosłymi, którzy już w dzieciństwie zaczęli przechodzić tranzycję społeczną, a w wieku nastoletnim również medyczną? Czy dekada bycia traktowaną jako kobieta wystarcza, by umieścić kogoś w obozie „kobiet”? Albo pięć lat? Dwa?

Jeśli bycie kobietą (*womanhood*) definiowałoby się poprzez posiadanie upłciowionych żeńsko genitaliów (*sexed as female genitals*) lub drugorzędowych cech płciowych uznawanych za żeńskie, to wszystkie kobiety trans po operacji korekty płci automatycznie byłyby do takiej definicji włączone. Osoby sprzeciwiające się inkluzji osób trans mogą wówczas poruszyć kwestię męskiego przywileju. W końcu transpłciowe kobiety, nawet jeśli nigdy nie czuły się komfortowo z tym określeniem, to były przez pewien czas, we wczesnym okresie życia, traktowane przez świat jako chłopcy i/lub mężczyźni. Być może korzystały więc z pewnych patriarchalnych korzyści takich jak: wyższe wynagrodzenia, mniejsze ryzyko doświadczenia przemocy seksualnej, awans w miejscu pracy, czas na komfortowe budowanie doświadczenia w dziedzinach zdominowanych przez mężczyzn (*male-dominated fields*) itp. Bez wątpienia tak wyglądała sytuacja w przypadku niektórych kobiet trans, zwłaszcza tych, które ujawniły się i rozpoczęły tranzycję

105. J. Serano, „Transgender People and »Biological Sex« Myths”, *Medium* 2017, <https://juliaserano.medium.com/transgender-people-and-biological-sex-myths-c2a9bcdb4f4a> (dostęp 15.11.2022).

w późniejszym etapie życia. Transpłciowe kobiety jako grupa społeczna nie są jednak monolitem. Dla przykładu, brytyjska dziennikarka Paris Lees przyznaje, że przeszła „inne” wychowanie:

Nie jestem kobietą w takim sensie, w jakim jest nią moja matka. Nie doświadczyłam bycia dziewczynką (*female childhood*). Nie mieszkuję. Nigdy nie urodzę dziecka. Tak, nie mam pojęcia, jak to jest być inną kobietą. Ale nie wiem też, jak to jest być innym mężczyzną. Jak ktokolwiek może wiedzieć, jak to jest być kimś innym niż sobą samym? ¹⁰⁶.

Fakt, że wiele transpłciowych kobiet nie było wychowywanych jako dziewczynki – co, jak wspomniałam wyżej, ulega obecnie zmianie – nie musi wcale oznaczać, że wszystkie te osoby wiodły swoje życie po prostu korzystając z męskiego przywileju. Można raczej założyć, że jednostki, które nie przyjmują narzucanych od najmłodszych lat ról społecznych, prędzej czy później zostają za to ukarane. Jak podkreśla pisarka i aktywistka Celeste West:

Podczas gdy to oczywiste, że niektóre transpłciowe kobiety korzystają z jakichś elementów męskiego przywileju przed tranzycją, inne nie są w stanie wystarczająco dobrze dopasować się do przypisanej im płci, żeby móc to robić ¹⁰⁷.

Homofobia i transfobia niszczą życia młodych ludzi, którzy odrzucają normy płciowe (*sex and gender norms*), niezależnie od tego, jak ci młodzi ludzie faktycznie się określają lub identyfikują. Obejmuje to między innymi przemoc fizyczną i seksualną, gwałt, odrzucenie przez rówieśników czy rodzinę. Jeśli spojrzymy na przeżywane doświadczenie seksizmu i oporu wobec niego, to transpłciowe kobiety z pewnością zostaną uznane za „prawdziwe”. Przyjmując, że kobiet nie da się zredukować do posiadania układu rozrodczego i zdolności do reprodukcji ani sprowadzić do tego,

106. S. Crawford, J. Fae, P. Lees i CL Minou, „Why I’m trans... and a feminist”, dyskusja panelowa opublikowana w *The Guardian* 2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jan/18/trans-feminist-panel> (dostęp 15.11.2022).

107. C.R. West, „Trans Women in Feminism: Nothing About Us Without Us”, *Open Democracy* 2013, <https://www.opendemocracy.net/en/5050/trans-women-in-feminism-nothing-about-us-without-us/> (dostęp 15.11.2022).



czy są w stanie miesiączkować bądź urodzić dziecko, uznajemy więc, że kobieta jest czymś „więcej”. Sugerowałoby, że w feminizmie chodzi właśnie o to „więcej”. Feminizm jest bowiem polityczną jednością kobiet w warunkach patriarchy. Tak więc wszystkie osoby, które są traktowane przez patriarchy jako kobiety, powinny mieć swoje miejsce w tej jedności. Choć wiele definicji kobiecości (*definitions of female classification*) skupia się na cechach ciał, to przecież wszystkie kobiety, nie tylko transpłciowe, mogą mieć różne i zmienne w czasie relacje ze swoimi ciałami i ich cechami. W drugiej połowie książki rozwijam tę kwestię przyglądając się kobiecym męskościom oraz queerowemu i lesbijskiemu upłciowieniu (*female masculinity, queer and lesbian gender*).

Siostrzeństwo jest polityczne, a nie biologiczne

To ironia losu, że osoby trans są czasami oskarżane o wymazywanie kategorii płci biologicznej i udawanie, że cechy płciowe ciał (*sexed bodily features*) nie istnieją. Przecież to właśnie osoby trans, które decydują się na tranzycję, przechodzą przez tak wiele, by zmienić cechy płciowe, z którymi się urodziły i przekształcić je w bliższe im samym ciało (*a more liveable body*). Jak twierdzi pisarka Julia Serano:

Zapewniam, że osoby trans są w pełni świadome biologicznych różnic płciowych (*biological sex differences*). Fakt, że tak wiele z nas dokonuje tranzycji medycznej, potwierdza tylko, że uznajemy istnienie pewnych dymorficznych cech płciowych i że mogą one być dla niektórych osób ważne¹⁰⁸!

Dla niektórych feministek płeć przy urodzeniu oznacza płeć do śmierci (*sex at birth is sex forever*). Niezmiennosc chromosomów i DNA w danym ciele jest często przywoływana jako fizyczny dowód niemożliwości dokonania zmiany płci (*impossibility of changing sex*), o czym mówiłam więcej w pierwszym rozdziale. Nawet jeśli uznaje się, że cechy płciowe i genitalia nie są niezmiennie, to jednak klasę płciową postrzega się w tym ujęciu jako ustaloną w momencie narodzin. Tak więc zmiana płci-klasy (*sex-class change*) jest niemożliwa. Feministki, które przyjmują tak mocne stanowisko,

108. J. Serano, dz. cyt.

raczej nie zmienią zdania w tej sprawie. Reszta z nas niech pomyśli o niezliczonych sposobach, na jakie różne kobiety w różny sposób uderza seksizm i niesprawiedliwe traktowanie w patriarchacie. To zakłada rozważenie między innymi krzyżowych opresji (intersekcji) rasizmu, ucisku klasowego, homofobii, czy podejścia do chorób i niepełnosprawności oraz pracy opiekuńczej. Feminizm zawsze miał bolesną świadomość istnienia różnic między kobietami, nawet gdy próbował udawać, że wcale ich nie ma, by budować wyobrażenie wspólnoty oraz pewien aspirujący do zjednoczenia, a zarazem poważany i solidny front. Jako feministki musimy zastanowić się, w jaki sposób krzyżowe (*intersectional*) wykluczenia bądź seksizm i niesprawiedliwe traktowanie pod rządami patriarchy wpływają na transpłciowe kobiety. Nie ma sensu udawać, że tak się nie dzieje. Dla mnie siostrzeństwo jest polityczne, a nie biologiczne.

W tym rozdziale zarysowałam korzenie współczesnych wojen o płęć toczonych na linii feminizm *versus* trans. Wspomniałam również o książce Raymond oraz o Michigan Womyn's Music Festival. Wydarzenie to pojawia się często w komentarzach na temat feminizmu radykalnego i wykluczenia osób trans; bywa przywoływane jako kolejny dowód na wrodzoną transfobię przedstawicielek tego nurtu. Festiwal ów pełni istotną rolę w historii wojen o płęć, jednak jego historię opowiada się zazwyczaj w okrojonej wersji, z pominięciem części faktów. Miałam szczęście osobiście uczestniczyć w festiwalu i mam swoją własną perspektywę na temat tego, co on dla nas oznaczał i co symbolizował. W rozdziale trzecim przybliżę Wam więc historię tego festiwalu, wyjaśniając w jaki sposób Michfest stał się aż tak znaczący dla „kwestii trans” w feminizmie. Jak się okaże, nawet w tym przypadku nie istniało jedno monolityczne stanowisko feministyczne w sprawie inkluzji osób trans.