

Rafia Zakaria

Wyzwolenie seksualne wyzwoleniem kobiet

„Wyzwolenie seksualne wyzwoleniem kobiet” stanowi przekład piątego rozdziału („Sexual Liberation is Women’s Empowerment”) książki *Against White Feminism. Notes on Disruption* (*Przeciwko białemu feminizmowi. Zapiski zakłóceń*) autorstwa Rafii Zakarii (2021, W. W. Norton & Company). Dziękujemy autorce oraz wydawnictwu za zgodę na publikację przekładu. *Against White Feminism. Notes on Disruption*. Copyright © 2021 by Rafia Zakaria. By arrangement with the author. All rights reserved.

Przekład: Joanna Kołakowska i Ewa Surowicz

Korekta przekładu: Nadia Janiczak



MACHINA MYŚLI



Po raz pierwszy zetknęłam się z feminizmem sekspozytywnym na seminarium doktoranckim, na dużym uniwersytecie w Stanach Zjednoczonych. W każdy wtorek i czwartek długa, pusta sala w podziemiach podniszczonego budynku nauk humanistycznych wypełniała się studentkami chętnymi do rozmów o swoich one-night standach czy fascynacjach erotycznych. Wszystko to odbywało się w atmosferze afirmacji transformacyjnych możliwości aktu seksualnego. Jeśli ktoś nie wie, czym jest feminizm sekspozytywny, to już wyjaśniam: jego idea opiera się na założeniu, że kobiety nie będą w pełni wyzwolone dopóki nie staną się wyzwolone seksualnie. Moje koleżanki ze studiów – w duchu rywalizacji, jaki zawsze towarzyszy seminarium doktoranckim – rozprawiały o swoich trójkątach oraz triumfalnych i bezceremonialnych rozstaniach ze zbyt przywiązаныmi kochankami (bo kto dziś miałby czas na przywiązanie?); w skrócie: seks był na ustach wszystkich. Każde zajęcia stawały się pewnego rodzaju performansem, podczas którego tożsamość seksualna definiowała każdą jego uczestniczkę. Nikt nie chciał być „niewyzwolony”, więc wszyscy kompulsywnie dzielili się swoimi, często bardzo intymnymi, doświadczeniami.

Nasza zadowolona z siebie biała profesorka, z burzą włosów i kolczykiem w nosie, obwieszona szalami i biżuterią, które miały świadczyć o jej obyciu w świecie, zachęcała nas do tego niczym mistrzyni ceremonii. Pytanie o to, jak i kiedy wyzwolenie seksualne stało się dla całego seminarium doktoranckiego nie tylko głównym, ale jedynym aspektem wyzwolenia, nigdy się nie pojawiło. Nie została poruszona kwestia tożsamości seksualnej, nie rozmawialiśmy też o radykalnych myślach politycznych. To był 2006 rok.

Byłam zawiedziona, ale nic nie powiedziałam. Zgadzałam się, że wyzwolenie seksualne jest niezbędną częścią wyzwolenia w ogóle, ale nie byłam przekonana, że stanowi jego całość. Szukałam nurtów politycznych, które poszłyby dalej – takich, które poprzez unaocznienie dominacji cispłciowości, krytykowałyby podobnie opresyjną hegemonię białości oraz zwracałyby uwagę na nierówności w kwestii tego, jakie grupy uznaje się za warte zainteresowania feminizmu. W porównaniu, obsesja mojego seminarium nad seksualnością jako początkiem i końcem feminizmu wydawała się ograniczona i niedojrzała.

Nie byłam wcale starsza niż moje koleżanki ze studiów, ale byłam już po rozwodzie i sama wychowywałam córkę. Opieka nad dzieckiem przy wiecznie napiętym budzecie zajmowała mi tyle czasu, że nie miałam siły na uganianie się za następną przygodą seksualną. Dopiero co wróciłam z Pakistanu i wciąż czułam się poturbowana tłumaczeniem wyborów życiowych rodzinie, która pierwszy raz widziała na oczy rozwód. W Pakistanie martwiłam się, czy nie stracę praw rodzicielskich – tam dzieci postrzegane są jako część rodziny ojca. Z kolei w Ameryce musiałam przekonywać sędziów, że byłam zdolna do opieki nad dzieckiem, mimo że pracowałam i chodziłam na studia dzienne oraz miałam słabą sieć wsparcia. Musiałam udowodnić, że bycie biedną i imigrantką nie czyni ze mnie złej matki.

Świat, w którym żyłam poza uniwersytetem, był zupełnie inny od tego, w którym żyli moi rówieśnicy. Był to świat przetrwania, pełen odpowiedzialności i niepewności. Czułam tę różnicę wyraźnie. Moja brązowa skóra i przydługie tuniki przysyłane z Karaczi były wystarczającym dowodem, a wręcz aktem oskarżenia – ona pochodzi z mniej wyzwolonego seksualnie miejsca, ona musi być uciśniona. Wiele osób, które znało mnie, kiedy dorastałam w Pakistanie, pewnie by się uśmieło, gdyby się dowiedziało, jak niepewnie się czułam przez ten mój rzekomy brak seksualności. W szkole byłam przecież naczelną buntowniczką. Namiętnie robiłam wszystko to, co zakazane: przemycałam szminkę, dzwoniłam do przypadkowych chłopców, flirtowałam z każdym, kto wpadł mi w oko, podwijałam spodnie, żeby odsłonić kostki. Łamałam wszystkie zasady, które tylko dało się złamać. Jeśli coś było mi nakazane, to po prostu nie miałam ochoty tego robić. Nawet w Stanach znajdowałam się wśród garstki samodzielnych matek w moim otoczeniu, zdeterminowanych, by uzyskać dyplom mimo przekonania na mojej uczelni, że „studia prawnicze to nie miejsce dla matek, a już na pewno nie samotnych”.

Ale na tym seminarium, będącym częścią interdyscyplinarnych studiów doktoranckich¹, czułam się osaczona z innych powodów. Bycie muzułmanką, w opinii większości liberalnej kadry akademickiej, a już na pewno osób studiujących, szło w parze z represją seksualności. Niewiele z moich koleżanek miało jakiegokolwiek pojęcie

1. W USA istnieje kierunek prawniczy, po którym otrzymuje się dwa dyplomy. Jeden zawodowy – uprawniający do praktyki prawniczej (JD), jeden naukowy – doktorski (PhD) – przyp. tłum.



o tym, jak wygląda życie w innych kulturach. Na zajęciach regularnie słyszałam, jak zarówno studentki, jak i profesorki przywoływały figurę bezbronnych kobiet uwięzionych przez Islam (nazywając je niepoprawnie „islamskimi kobietami”), co stanowiło sposób na podkreślenie względnego szczęścia zachodnich feministek.

Żeby było jasne, że nie jestem jedną z tych podporządkowanych kobiet ze świata muzułmańskiego, musiałam *performować* swoją seksualność. Od tamtego czasu widziałam wiele innych nie-białych kobiet, które robiły to samo co ja: popisywały się swoim zamiłowaniem do pornografii i sprośnych żartów czy chwaliły się, czego to one nie próbowały w łóżku z mężem czy partnerem. Wszystko to, żeby podkreślić, jak bardzo są wyzwolone seksualnie, a więc wyemancypowane (*empowered*). Mogło im to rzeczywiście sprawiać przyjemność – i dobrze dla nich – jednak nie o to tutaj chodziło: prezentowanie się w ten sposób miało służyć byciu postrzeganą jako równa białym kobietom. Nie miałam zupełnie problemu z tym, że ktoś miał bogate i satysfakcjonujące życie seksualne, czy z tym, że o nim opowiadał. Mój problem dotyczył oczekiwania, które za tym stało: że opowiadanie o życiu seksualnym było niezbędne do otrzymania „legitymacji prawdziwej feministki”.

Teraz już istnieje termin na opisanie tego rodzaju presji: przymusowa seksualność (*compulsory sexuality*). Badaczka Kristina Gupta stworzyła to pojęcie, wzorując się na koncepcji przymusowej heteroseksualności (*compulsory heterosexuality*), którą feministka radykalna Adrienne Rich zdefiniowała jako „system norm i praktyk, które zmuszają kobiety do uczestniczenia w heteroseksualności”². Gupta i inne teoretyczki, pisząc o społeczeństwach tworzących „przymus seksualności”, wymieniają zarówno te, które odmawiają kobietom wolności i wyboru, jak i te rzekomo wyzwolone – na przykład Stany Zjednoczone – które oczekują od nich odgrywania swojej seksualności. W obu przypadkach „przymusowa seksualność” jest narzędziem do dyscyplinowania. Właściwie koncept „aseksualności” wywodzi się częściowo z potrzeby podważenia presji odczuwanej przez tych, którzy nie chcą się identyfikować z seksualizacją i utowarowieniem swojej tożsamości.

2. K. Gupta, „Compulsory Sexuality: Evaluating An Emerging Concept”, *Signs* 41(1), Autumn 2015, s. 131–154.

„Sekspoleczeństwo” (*sexusociety*) to podobny koncept, stworzony przez badaczkę gender Elę Przybyło do opisania przymusowo seksualnego świata³. Trudno zauważyć coś, w czym funkcjonujemy na co dzień, więc Przybyło korzysta z idei aseksualności – przeciwieństwa przymusowej seksualności – by wyjaśnić swój koncept. Kiedy patrzymy z punktu widzenia aseksualności, możemy lepiej zrozumieć w jaki sposób heteroseksualność, a także – choć w mniejszym stopniu – tożsamości LGBTQI, stały się podstawą do napędzania konsumpcji towarów. Bycie uznaną za seksualną czy seksowną zależy od zakupu konkretnych produktów. Każdy wie, że seks – zwłaszcza heteronormatywny seks – dobrze się sprzedaje, ale Przybyło idzie o krok dalej: stawia tezę, że seks jest używany do ukrycia tego, w jakim stopniu kapitalizm przenika nasze myślenie o tożsamości. Dotyczy to przede wszystkim tożsamości heteronormatywnej. Aseksualność funkcjonuje więc nie tylko jako tożsamość seksualna sama w sobie, ale też jako koncept, który uwidacznia przecięcie między kapitalizmem a polityką tożsamości seksualnych. Konsumując, więc jestem seksualna – nasze tożsamości seksualne są więc oparte na kapitalistycznej konsumpcji.

W 2006 roku, kiedy byłam w szkole doktorskiej, nie miałam dostępu do konceptów, które wyjaśniłyby moje poczucie osaczenia i bycia przymuszoną do wyrażania siebie w konkretny sposób. W pełni popierałam ekspresję i wyzwolenie seksualne, ale nie rozumiałam, czemu miałyby one być najbardziej istotną czy widoczną cechą mnie samej. Przez cały semestr spoczywał na mnie ciężar udowodnienia, że nie jestem wcale poddana seksualnej represji i zasługuję na miano feministki, której głos jest wart wysłuchania. Nawet jeśli byłabym w stanie wyjaśnić, w jaki sposób aseksualność pozwala podkreślić utracony antykapitalistyczny potencjał heteroseksualności zanurzonej w konsumpcjonizmie, nie odważyłabym się zabrać głosu. „Biedna” – mogliby pomyśleć moi koledzy – „opresja obecna w jej kulturze wpędziła ją w aseksualność”. W tej narracji, w której wyzwolenie seksualne było tożsame z wyzwoleniem jako takim, nie było przestrzeni na rozmowę o obciążeniu obowiązkowej seksualności.

3. Zob. E. Przybyło, „Crisis and Safety: The Asexual in Sexusociety”, *Sexualities* 14(4), 2011, s. 444–461 – przyp. tłum.



W ramach kursu nie czytaliśmy żadnych muzułmańskich feministek. Nie omówiliśmy ani *Women and Gender in Islam* Leili Ahmed, ani *Qur'an and Woman* Aminy Wadud – tekstów, które pokazałyby jak feminizm w ramach islamu przeciwstawia się patriarchatowi. Nie poświęciliśmy temu zagadnieniu w sumie więcej niż jednej godziny dyskusji. Żadne zajęcia czy seminarium nie są w stanie pokryć wszystkich zagadnień danego tematu, ale brak włączenia jakichkolwiek innych perspektyw niż te najbardziej europocentryczne sprawiał, że nie oferowały one żadnych metod analitycznych, które mogłyby służyć do sproblematyzowania sekspozytywnego feminizmu. Ta jednomyślność wśród moich koleżanek i kolegów nie była rozpoznana jako hegemonia jednej z możliwych perspektyw, bo nasza kadra profesorska nie uważała, że te alternatywne perspektywy stanowią prawowite części kanonu feministycznej teorii i literatury. Głosy – zarówno na seminarium, jak i w tekstach, które czytaliśmy – należały w większości do białych i raczej uprzywilejowanych osób, a syllabus sugerował mi, że to właśnie one mają znaczenie.

Wykluczenie (w szczególności) muzułmańskich feministek z dyskursu o myśli feministycznej stanowi na Zachodzie odwieczne *status quo*. Tylko raz na jakiś czas pojawia się skok zainteresowania „Innymi” feministkami, kiedy to na nich skupią swoją uwagę media.

W swojej opublikowanej w 2015 roku autobiografii *Moje życie w drodze*, Gloria Steinem wymienia dwadzieścia osiem kobiet oraz trzech mężczyzn na swojej liście „najlepszych współczesnych feministycznych autorek/ów”⁴. Nie ma na niej ani jednej feministki muzułmańskiej, która by nie podzielała poparcia Steinem dla inwazji na Afganistan⁵. Nie powinno mnie to szczególnie dziwić – Steinem była feministką liberalną, która kiedyś pracowała dla CIA, wciąż zasiadała w radach

4. New York Times Review of Books, „Gloria Steinem; By the Book”, „New York Times” 2015, <https://www.nytimes.com/2015/11/01/books/review/gloria-steinem-by-the-book.html> (dostęp: 15.01.2025).

Zob. też G. Steinem, *Moje życie w drodze*, tłum. A. Dzierzgowska, Poradnia K, Warszawa 2019.

5. Steinem podpisała list stworzony przez organizację Feminist Majority (Feministyczna Większość), który żądał od prezydenta Busha, by ten „zrobił coś” w sprawie kobiet w Afganistanie po atakach z 11 września 2001 roku.

organizacji wspierających żołnierki i wypowiadała się publicznie jako „czołowa rzeczniczka kobiet w wojsku”⁶.

Muzułmanki uwielbiane przez zachodnie media to te, które odmawiają krytykowania Zachodu i skupiają się jedynie na tym, co jest nie tak z islamem/muzułmanami/społeczeństwami muzułmańskimi, legitymizując tym samym kolonialną tezę, że postęp może pochodzić tylko z Zachodu. Najnowsze publikacje o przeciwdziałaniu ekstremizmowi podtrzymują tę myśl, wplatając aurę orientalistycznej tajemniczości, a wręcz mrocznego erotyzmu, w narrację skupiającą się na muzułmankach jako tych, które podtrzymują i wspierają terroryzm⁷.

Wbrew pozorom, nie tylko prawica szufladkuje wszystkich muzułmańskich mężczyzn jako potencjalnych terrorystów i próbuje obciążyć winą także muzułmańskie kobiety. Być może szczególnie wśród osób określających się jako feministki krąży dziwny przesąd dookoła seksualności muzułmanek i monstrialnej figury muzułmańskiego terrorysty. Dowiedziałam się o tym po napisaniu artykułu „Women and Islamic Militancy” do zimowego wydania lewicowego magazynu „Dissent” w 2015 roku⁸. Głównym tematem mojego tekstu było to, jak niektóre muzułmańskie organizacje bojowe zachęcały do siebie kobiety, wykorzystując retorykę quasi-emancypacyjną. Zwracałam uwagę na to, jak wykluczenie muzułmanek z głównej narracji zachodniego feminizmu nadawało mocy temu przekazowi. Artykuł został uznany przez redaktorów „Dissentu” za tak problematyczny, że ostatecznie został opublikowany wraz z „odповідzią” „prawdziwej” feministki, która nieskutecznie próbowała obalić moje argumenty. Wymieniała wszystkie grzechy Państwa Islamskiego wobec kobiet (jakbym nie miała o nich pojęcia), spekulowała, czy szesnastoletnie rekrutki są wystarczająco dojrzałe, by podejmować decyzje polityczne oraz przytaczała historię tłumienia ruchów kobiecych przez konserwatystów. Niedługo

6. E. Mesok, „Sexual Violence and the US Military: Feminism, US Empire, and the Failure of Liberal Equality”, *Feminist Studies* 42(1), 2016, s. 41–69.

7. A. Belquis i S. Lakhani, „Afghan Women and Violent Extremism: Colluding, Perpetrating, or Preventing?”, United States Institute of Peace 2016, <https://www.usip.org/sites/default/files/SR396-Afghan-Women-and-Violent-Extremism.pdf> (dostęp: 15.01.2025).

8. R. Zakaria, „Women and Islamic Militancy”, „Dissent” 2015, <https://www.dissentmagazine.org/article/why-women-choose-isis-islamic-militancy/> (dostęp: 15.01.2025).



później Michael Walzer, jeden z redaktorów naczelnych „Dissentu” i profesor filozofii polityki na Uniwersytecie Princeton, udzielił wywiadu, w którym oskarżył mnie o „fascynację, a nawet ekscytację” ideą „muzułmańskiej bojowniczki” i ataków terrorystycznych⁹.

To właśnie była liberalna islamofobia – przedstawiała mnie jako nieracjonalną, opanowaną przez emocje i mroczne obsesje, a nie kierującą się ciekawością naukową i krytycznym spojrzeniem. Jeden komentarz wystarczył, żebym została wygnana ze sfery racjonalności jako zbyt kobieca, zbyt muzułmańska i niewystarczająco wykwalifikowana, by zaprosić mnie do dyskusji. W ich oczach byłam pośmiewiskiem, godnym jedynie insynuacji. Tak jak rasizm i mizoginia odegrały wspólną rolę w procesie i prześladowaniach Tituby, zniewolonej kobiety, którą oskarżono o czary w siedemnastowiecznym Salem w stanie Massachusetts, tak też orientalizm, rasizm i mizoginia razem wybrzmiały w opisie moich „fascynacji” autorstwa Walzera.

Jego sugestia, że miałam być w jakiś sposób podniecona terrorem, w mojej interpretacji wywodzi się z orientalistycznego przekonania, że jako muzułmanka jestem zbyt zrepresjonowana, by móc uzyskiwać przyjemność seksualną przez sam seks – i zamiast tego czerpię satysfakcję z fantazjowania o atakach terrorystycznych.

Wyzwolenie seksualne i feminizm nie zawsze były ze sobą tak zlepione. Rewolucja seksualna z lat 60. spopularyzowała ideę, że kobiety, tak jak mężczyźni, mają pragnienia i potrzeby seksualne i powinny mieć swobodę w ich realizacji. Ruch wyzwolenia kobiet, który zawiązał się dużo wcześniej, miał znacznie szersze ambicje: równość płci, dostęp do rynku pracy, koniec przemocy i molestowania w miejscu zatrudnienia oraz w domu. W latach 70. i 80. te dwa ruchy zlały się w jeden, kiedy oba zostały skolonizowane przez kapitalizm. Pojawienie się kobiet jako aktorek ekonomicznych poza gospodarstwem domowym, z portfelami pełnymi pieniędzy, które same zarobiły, stworzyło nową kategorię konsumentki. Niektóre z kobiet

9. M. Walzer, „Debating Michael Walzer’s ‘Islamism and the Left’”, „Fathom” 2015, <https://fathomjournal.org/debating-michael-walzers-islamism-and-the-left/> (dostęp: 15.01.2025).

wspierających ruch wyzwolenia chciały być postrzegane jako seksowne, co oznaczało, że reklamodawcy mogli je przyciągać wizją kobiety wyzwolonej, noszącej konkretny rodzaj bielizny, palącej konkretny rodzaj papierosów i pijącej konkretny rodzaj alkoholu. Reklama zegarków Bulova z 1972 roku przedstawia męską i żeńską rękę z pasującymi do siebie zegarkami „dla niej” i „dla niego” oraz sloganem „Równa płaca, równy czas”; reklama papierosów Virginia Slims ukazuje pochyloną kobietę w obcisłych spodniach i hasło: „Są cieńsze niż grube papierosy palone przez mężczyzn”. Z kolei marka papierosów Newport stworzyła całą kampanię wokół poszukiwania satysfakcji przez wyzwoloną seksualnie i niezależną finansowo kobietę: „Ożywiona przyjemnością”¹⁰.

Energia i uwaga zwykłej kobiety, która kilka lat wcześniej mogłaby wychodzić na ulicę za równością płac, zostały teraz przejęte i przekierowane na spędzanie czasu w nowych centrach handlowych, po to by kupić ten czy inny wyznacznik statusu społecznego. Seks jest dobrym materiałem marketingowym, a seksi feminizm może zostać wykorzystany do sprzedaży rzekomo emancypujących produktów. Ten feminizm jest bardziej zainteresowany jednostką, jej dążeniem do przyjemności i chęcią wybicia się niż interesem „wszystkich” kobiet czy feministyczną solidarnością. To właśnie proces korpokolonizacji ograniczył możliwości polityczne ruchu feministycznego. Transformacja polityczna wyszła z mody, a jej miejsce zajęło zwiększanie siły nabywczej kobiety, tworzenie z niej lepszego przedstawiciela *homo oeconomicus*.

Niechlubna dekada *free love* dobiegała końca, a zapoczątkowana przez nią rewolucja seksualna zdążyła się już zadomowić. W tym kontekście główna teza *Sexual Politics* Kate Millet – akt seksualny jest uwikłany w relacje władzy patriarchalnego społeczeństwa – miała szczególne znaczenie¹¹. Millett rozłożyła na czynniki pierwsze prace ówczesnych „progresywnych” pisarzy: Henry’ego Millera, D.H. Lawrence’a i Normana Mailera. Twierdziła, że to, co oni przedstawiali jako ryzykowne i erotyczne, tak naprawdę

10. C. Hartnett, V. Phifer, D. LaGrande i M. LeTourneau, „Advertising and Gender Roles, 1957–1977”, „Picturing U.S. History” 2018, <https://picturingamerica142762412.wordpress.com/2018/04/18/advertising-and-gender-roles-1957-1977/> (dostęp: 15.01.2025).

11. W polskim przekładzie ukazały się fragmenty wydanej w 1970 roku książki Millett *Sexual Politics*, zob. K. Millett, „Teoria polityki płciowej”, tłum. T. Hołówka [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. T. Hołówka, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 58–111 – przyp. tłum.



normalizowało poniżanie, degradowanie i podporządkowywanie kobiet. Według Millett wyzwolenie seksualne nie mogło doprowadzić do całkowitego wyzwolenia kobiet, ponieważ seks również mógł być przestrzenią do powielania patriarchy. Feminizm nie mógł nie odnieść się do tego obszaru, jeśli chciał rzeczywiście doprowadzić do równości i wykorzystać w pełni potencjał rewolucji seksualnej. Emancypacja kobiet – jak argumentowała Millett – wymagała radykalnych działań politycznych skupiających energię kobiet na rozmontowywaniu struktur kapitalizmu, w podobny sposób zdominowanych przez mężczyzn. Zdaniem Millett, to właśnie rozwikłanie systemów władzy ostatecznie miało doprowadzić do równości płci. Jeśli rewolucja seksualna zauważyła seksualne potrzeby kobiet, to *Sexual Politics* wykazało, jak kobiety były używane jako obiekty seksualne służące zaspokajaniu potrzeb mężczyzn. Rewolucja seksualna chciała, żeby kobiety odzyskały swoją seksualność; Millett marzyła o wyłonieniu się nowej feministycznej świadomości, która krytycznie przyjrzałaby się relacjom płciowym, pragnęła rozwoju radykalnej polityki, która obaliłaby mizoginiczne systemy władzy i kontroli.

Wówczas wydawało się, że taka analiza i krytyczna ocena nierówności władzy w seksie będzie następnym etapem rozwoju ruchu kobiet. Kiedy książka Millett ukazała się w 1970 roku¹², natychmiast stała się bestsellerem, a jej autorka – ulubienicą ruchu feministycznego. Pojawiła się nawet na okładce „Timesa”, a w tamtych burzliwych czasach jej krytyczna analiza seksu brzmiała proroczo.

Ani jej sława, ani znaczenie jej tezy nie przetrwały próby czasu. Być może połączenie aktu seksualnego z opresją kobiet i definiowanie feminizmu jako ruchu inherentnie antykapitalistycznego były za dużą zmianą w zbyt krótkim czasie. Bardziej opłaca się chwalić te kobiety, które pokochały seks, nazywać je pionierkami wyzwolenia, a konsumpcję konkretnych produktów – jak papierosy Virginia Slims albo szminka Maybelline – nazywać ekspresją feministycznej siły. Koniec końców to seksi-korpo-feminizm, łączący wyzwolenie z rozbuchaną konsumpcją, wygrał w tym starciu. W latach 90. już nikt nie czytał *Sexual Politics*, a żadna instytucja akademicka nie chciała zatrudnić Kate Millett na stałe. W pewnym

12. W oryginalnej wersji tekstu pojawia się rok 1979, w rzeczywistości jednak książka *Sexual Politics* po raz pierwszy ukazała się w 1970 roku – przyp. tłum.

sensie jej los przypominał los radykalnych myśli politycznych, które kiedyś były filarem feministycznego działania.

Pierwsza era białego feminizmu, zwana „pierwszą falą”, skupiała się na walce o prawa wyborcze¹³. Czasy drugiej fali, do której należała Millett, cechowało jednoczesne pojawienie się radykalnych myśli antysystemowych i ogromnej liczby nowych możliwości ekonomicznych. Na tym tle, w obrębie drugiej fali wytworzyły się dwa nurty: feminizm radykalny, który walczył o reformę struktur społecznych i politycznych oraz feminizm skupiony na karierze kobiet i wykorzystywaniu pojawiających się nowych możliwości. W latach 90., kiedy nadszedł czas trzeciej fali, z radykalnych nurtów w feminizmie nie zostało już nic. Gdy pokolenie X przejmowało pałeczkę, by kontynuować pracę rozpoczętą przez drugą falę, było już oczywiste, który z nurtów wygrał. Karierowiczka zastąpiła radykałkę.

Kobietą, która położyła fundamenty pod rozwój feminizmu przyjaznego korporacjom była Helen Gurley Brown. Siedem lat przed publikacją *Sexual Politics* wydano jej bestseller *Sex and the Single Girl*. W tej książce Brown, zdeteminowana przyjezdna z Arkansas, zalecała młodym kobietom, żeby stały się niezależne finansowo i uprawiały seks przed ślubem. Podobno pomysł na książkę powstał, gdy ówczesny mąż Brown poradził jej, żeby rozważyła napisanie poradnika romansowania dla młodej singielki. Gdy *Sex and the Single Girl* sprzedała się w milionach egzemplarzy, Brown wydała kolejną książkę: *Sex and the Office*, w której daje wskazówki, jak wykorzystać swoją kobiecość i seksualność do wybicia się w pracy.

Brown miała platformę, która umożliwiała jej dotarcie do domów Amerykanek klasy średniej, szczególnie tych, które właśnie wchodziły na rynek pracy. Do 1997 roku była redaktorką „Cosmopolitana” i z tej pozycji promowała „obrotny” feminizm skupiony na zamiłowaniu do seksualnych przygód (zawsze heteronormatywnych) i sprytnym wykorzystywaniu kobiecej seksualności do osiągnięcia swoich celów, tak jak ona sama to robiła. Brown, jako jedna z pierwszych, zaszczepiła w głowach

13. Używam tutaj podziału na „fale” feminizmu, aby chronologia wydarzeń była łatwiejsza do zrozumienia dla czytelniczek. Nie zgadzam się jednak z tym paradygmatem, ponieważ pozycjonuje on białe, zachodnie kobiety i ich ruch jako centralne punkty historii całego feminizmu.



młodych Amerykanek wizję, że mogą mieć wszystko – „wszystko” czyli miłość, seks i pieniądze. Przelewała tę ideę na strony magazynu, kreując postać *Cosmo Girl*, którą „New York Times” opisywał jako „niezależną, seksowną i nad wyraz ambitną”¹⁴. *Cosmo Girl* „wyglądała zjawiskowo, modnie się ubierała, a gdy zdejmowała ubrania, za każdym razem świetnie się bawiła”.

Tego rodzaju feminizm się sprzedawał. Helen Gurley Brown była mistrzynią bezwstydnego konsumpcji. Feminizm *Cosmo Girl* nie wywodził się ze sporów i protestów feministek radykalnych z ruchu kobiet. Reklamy wypełniały (i wciąż wypełniają) strony magazynu, wciskając nam ubrania, perfumy, torebki i wszystko inne, co kobiety, teraz przemienione w producentki i konsumentki, powinny posiadać. To wszystko w towarzystwie niekończących się wskazówek na temat tego, jak zadowolić mężczyznę w łóżku.

Randkowanie oraz znalezienie i zatrzymanie przy sobie właściwego mężczyzny były głównymi tematami poruszonymi w „Cosmopolitanie” pod redakcją Brown. Kobiety były zachęcane, żeby rozpatrywać relacje romantyczne w kategoriach pewnego rodzaju transakcji, co zdradzał między innymi finansowy żargon używany w magazynie. Jak zauważyła Moira Weigel w swojej książce *Labor of Love*, zachęty skierowane do kobiet brzmiały: „przetestuj różne opcje”, „nie zadowolaj się łatwo”, „graj niedostępna”¹⁵.

Seks w „Cosmopolitanie” nie miał żadnych podtekstów politycznych czy intelektualnych – to był po prostu kolejny produkt, coś, w co kobiety mogły się zaangażować, a jednocześnie coś, co skupiało się przede wszystkim na byciu atrakcyjną dla mężczyzn (z pomocą marek reklamujących się na stronach magazynu). Fałszywe skupienie na wolności seksualnej ujarzmiło bardziej radykalną wersję feminizmu – żeby ten koncept mógł spełniać wymogi kapitalistycznego społeczeństwa. Zamiast angażować się w skomplikowaną kwestię tego, jak seks może odtwarzać patriariat, uczyniono go produktem – dla niego

14. M. Fox, „Helen Gurley Brown, Who Gave ‘Single Girl’ a Life in Full, Dies at 90”, „New York Times” 2012, <https://www.nytimes.com/2012/08/14/business/media/helen-gurley-brown-who-gave-cosmopolitan-its-purr-is-dead-at-90.html> (dostęp: 15.01.2025).

15. Zob. M. Weigel, *Labor of Love: The Invention of Dating*, Farrar, Straus & Giroux-3pl, New York 2016 – przyp. tłum.

i dla niej. Jeśli rozumieć seks jako towar, który kobiety decydują się konsumować, to moralnie problematyczne uprzedmiotowienie kobiet mogło być zastąpione przez niby neutralne uprzedmiotowienie seksu. To kobiety *decydują się* kupić makijaż, wysokie obcasy czy większe piersi – nie po to, żeby podobać się mężczyznom, ale by poprawić swoją samoocenę i jeszcze bardziej cieszyć się z wolności seksualnej. W tym samym czasie uwaga przesunęła się z opresyjnych instytucji państwa i prawa na kobietę jako jednostkę, a przede wszystkim jako konsumentkę. W swoim portfelu nosiła ona niezależność i moc samostanowienia.

Problemem było to, że dostępne jej „wybory” były w większości konstruowane przez kapitalistyczny rynek. Kobiety, teraz widziane jako konsumentki, zaczęły być nieustannie napastowane pytaniami: którą torebkę wolisz, którą szminkę? Podczas gdy zasypywano je tymi spreparowanymi wyborami, rzeczywistość ich pula kurczyła się. Nawet jeśli miały coraz więcej władzy jako konsumentki, czy w sferach profesjonalnych, ich możliwość definiowania własnych wyborów malała. Kobiety mogły przebierać między różnymi rodzajami proszków do prania, ale nie organizowały się, żeby walczyć o powszechną i darmową opiekę nad dziećmi.

Kapitalizm konsumencki oszalał na wyborami. Ich wielość i nieustanna możliwość spełniania zachcianek, które są istotą zakupów, tworzą iluzję władzy i kontroli. Zakupowiczka jest pojedynczą kobietą. Może wybrać, czy kupi ten, czy inny samochód lub dom, podczas gdy kolektywna sprawczość kobiet, wykraczająca poza wybory konsumenckie, znika. Kapitalizm opiera się na jednostce i to ją wartościuje najwyżej. Ruchy polityczne razem z ich agitacją i kolektywizmem są więc dla niego zagrożeniem, przeszkodą na drodze do skolonizowania całej aktywności ludzkiej – są więc demonizowane. W walce między dwoma nurtami feminizmu – feministkami radykalnymi, które organizowały się i wspólnie stawiały żądania równości oraz konsumentkami typu *Cosmo Girls*, zainteresowanymi głównie gromadzeniem władzy w formie kapitału ekonomicznego – wygrały te drugie. Do roku 1997, kiedy Helen Gurley Brown przeszła na emeryturę, radykalne idee całkowicie zniknęły z głównego nurtu feminizmu.



Kult jednostki, wraz z towarzyszącymi mu ekspresjami władzy poprzez wybory konsumenckie i akumulację kapitału, stał się normą. Feminizm zmienił swoje zainteresowania. Zamiast dążenia do konsensusu i budowania solidarności na podstawie tego, co dobre dla wszystkich kobiet, nagradzano, a nawet celebrowano te, które skupiały się na swoim interesie. Według zachodniego mitu o karierze i sukcesie, niezależna kobieta rozwijała się, aby móc zająć miejsce obok niezależnego mężczyzny. Ale podczas gdy ilość wyborów konsumenckich rosła, wielkie korporacje zmonopolizowały rynki produktów używanych przez kobiety, a zyski ze sprzedaży i związana z nimi władza trafiały do rąk kilku dyrektorów ogromnych międzynarodowych firm¹⁶. Nawet gdy jako jednostka byłaś sprawcza i mogłaś kupić co chcesz, twoja władza jako pracownicy jednego z tych korporacyjnych gigantów nie istniała. W międzyczasie mnożyły się poradniki dla kobiet. Wspólnymi siłami przekonywały one czytelniczki, że wszelkie poczucie niezadowolenia jest wyłącznie ich indywidualnym problemem, który można rozwiązać tak, jak wszystkie inne – kupując coś. Nawet Gloria Steinem napisała tego rodzaju poradnik zatytułowany *Revolution from Within: A book of Self-Esteem*¹⁷. Steinem zdystansowała się w nim od politycznego organizowania się, przechodząc do określania problemu jako wewnętrznego, wynikającego z kobiecej samooceny.

Seks pozostał w centrum wyobrażenia o współczesnej feministce, tworząc łatwy do przełknięcia pop-feminizm, którego esencją był hitowy serial *Seks w wielkim mieście*. Zwłaszcza postać Samantha, kobiety o niezaspokojonym libido, miała być świadectwem równości, którą rewolucja seksualna „wywalczyła” dla kobiet. Popularność *Seksu w wielkim mieście* nie słabła; serial został uznany za tak ważny kamień milowy feministycznego postępu, że białe, zachodnie feministki zaczęły używać go jako punktu odniesienia do mierzenia poziomu emancypacji innych krajów. W 2018 roku, prawie piętnaście lat po zakończeniu emisji *Seksu w wielkim mieście*, „New York Times” opublikował recenzję ghańskiego komediodramatu

16. J. Dean, „Critique or Collectivity? Communicative Capitalism and the Subject of Politics” [w:] *Digital Objects, Digital Subjects: Interdisciplinary Perspectives on Capitalism, Labour and Politics in the Age of Big Data*, red. D. Chandler i Ch. Fuchs, University of Westminster Press, London 2019, s. 171–182.

17. Zob. G. Steinem, *Revolution from Within: A Book of Self-Esteem*, Open Road Media, New York 2012 [1992].

An African City, w którym pięć kobiet szuka miłości w Akrze. „Times” zachwycał się faktem, że bohaterki serialu idealnie „wpisują się w typ Carrie lub Mirandy” i są „równie wolne i postępowe jak ich amerykańskie poprzedniczki”¹⁸. Innym podobieństwom poświęcono mniej uwagi; w artykule nie wspomniano, że styl życia bohaterek jest w mniejszym lub większym stopniu wytworem fantazji, dla większości widzek niemożliwym do osiągnięcia pod względem ekonomicznym. Twórców *Seksu w wielkim mieście* i jego następców nie martwią jednak problemy klasowe. Dopóki bohaterki zachowują się prowokacyjnie i promują nieograniczoną konsumpcję, kto chciałby się martwić o realia ich życia? Prześnione aspiracje do stylu życia białych kobiet z wyższej klasy średniej w mieście z jednymi z największych nierówności społecznych, których głównym osiągnięciem jest odgrywanie mitu o wolności seksualnej i pusty feminizm oparty na konsumpcjonizmie ze szczyptą wyzwolenia seksualnego dorzuconą dla niepoznaki – to właśnie amerykański produkt eksportowy.

Źródłem popularności *Seksu w wielkim mieście* jest przekonanie białych feministek, że to właśnie one odkryły przyjemność seksualną kobiet i jej wyzwolńczy potencjał. Według tej mitologii, kobiety na całym świecie były uciśnione aż do momentu, w którym białe feministki odkryły kobiecą przyjemność z seksu i obrały sobie za cel uświadomienie całej reszty kobiet w tej kwestii. Nawet pomijając ograniczenia tej indywidualistycznej, konsumpcjonistycznej wersji feministycznego postępu, kolejnym problemem z eksportem wyzwolenia seksualnego przez białe feministki jest ich zawzięte przekonanie, że naprawdę niosą kaganek seksualnej oświaty w miejsca, gdzie nikt nigdy nie słyszał o słowie „seks” zanim biała kultura nie przybyła, by obalić tabu. W 2019 roku „New York Times” zrecenzował senegalski serial pod tytułem *Mistress of a Married Man*. Jego charakter dobrze ukazują sceny takie jak ta, w której główna bohaterka Mareme wskazuje na swoje krocze i mówi: „To jest moje. Daję to komu chcę”. Robiąc daleko idące założenia na temat Senegalu, publicysta „Timesa” przeciwstawia rewolucyjny, podważający normy model wyzwolenia seksualnego w wydaniu Carrie i Samantha „kulturze, w której seksualność kobiet jest ukryta

18. J. Smith, „A ‘Sex and the City’ for African Viewers”, „New York Times” 2016, <https://www.nytimes.com/2016/08/14/fashion/an-african-city-sex-and-the-city.html> (dostęp: 15.01.2025).



za zasłoną milczenia”¹⁹. Tyle że Senegal, niegdyś francuska kolonia, był znacząco bardziej liberalny i otwarty seksualnie niż Stany Zjednoczone czy Europa. W XIX wieku francuska administracja kolonialna lamentowała nad tamtejszymi lekkimi obyczajami i „demoralizującym wpływem lokalnej populacji”²⁰.

Nie lepiej traktuje się Indie, kraj, który stworzył jedno z najstarszych znanych świata tekstów o seksie. „Dużo seksu bez zobowiązań na ekranie” – w ten sposób recenzentka „New York Timesa” zachwyca się nad indyjskim serialem *Four More Shots Please!* i, zgodnie z przewidywaniami, opisuje go jako indyjski *Seks w wielkim mieście*. Dziennikarka uznaje jednak za konieczne wspomnieć, że „konserwatywni widzowie narzekali na zbyt dużo seksu na ekranie”²¹. Dzięki temu hierarchia „codzienności” Zachodu i ograniczonego „postępu” Indii pozostaje niezachwiana.

Seks w wielkim mieście dokłada się do mitu, że wyzwolenie seksualne zostało „odkryte” przez białe pionierki, które lubią wysokie obcasy i spotykają się z niedostępnymi emocjonalnie mężczyznami. Zakłada się, że w miarę rozwoju społeczeństwa, staje się ono bardziej wyzwolone seksualnie – kraje zachodnie są rozwinięte, a więc bardziej postępowe niż te niezachodnie. Przecież to ten sam konserwatyzm, który jest traktowany jako znak zacofania nie-białych społeczeństw, został im sprezentowany przez białe mocarstwa kolonialne. Teraz biali Europejczycy ochoczo rwą się do wyzwolania kobiet z więzów pruderyjności i seksualnej opresji, choć zaledwie półtora wieku wcześniej z podobnym zapałem wprowadzali ograniczenia seksualne w kolonizowanych przez siebie kulturach.

Przed brytyjską kolonizacją niemonogamiczne relacje były w Indiach normą. Istniały odłamy hinduizmu, w których kobiety miały wielu partnerów, jak również muzułmanie, którzy mieli wiele żon czy wchodzili w czasowe małżeństwa dla krótkiego romansu. Wszystkie te modele relacji unaoczniały ograniczenia

19. J. Turkewitz, „Bold Women. Scandalized Viewers. It’s ‘Sex and the City,’ Senegal Style”, „New York Times” 2019, <https://www.nytimes.com/2019/08/22/world/africa/senegal-mistress-of-a-married-man.html> (dostęp: 15.01.2025).

20. Tamże.

21. A. Haridasani Gupta, „With ‘Four More Shots Please!’ India Gets Its Own ‘Sex and the City’”, „New York Times” 2020, <https://www.nytimes.com/2020/05/08/arts/television/four-more-shots-please.html> (dostęp: 15.01.2025).

monogamicznych małżeństw, jedynej formy związku znanej kolonizatorom z Europy i narzucanej przez nich. Oczywiście funkcjonowały też inne formy konsensualnych relacji między dorosłymi – zamożnego kupca z tancerką czy owdowiałej bądź nigdy niezamężnej bogaczki z młodszym kochankiem. Relacje homoseksualne oraz transpłciowość również istniały i były respektowane, co szokowało brytyjskich kolonizatorów. Niektóre osoby transpłciowe pracowały w kobiecych częściach zamożnych domów. Część z nich pracowała też w czerwonych dzielnicach indyjskich miast takich jak Lucknow czy Delhi, w których dwór Mogołów swego czasu zapewniał stałych klientów.

W tym samym czasie w Wielkiej Brytanii jedyną akceptowalną formą relacji seksualnych były te w obrębie monogamicznego, heteroseksualnego małżeństwa. W przeciwieństwie do wielowyznaniowych Indii, Wielka Brytania była w owym czasie państwem religijnym, które miało bliską relację z Kościołem anglikańskim. Heteroseksualna monogamia była częścią chrześcijańskiej – a nie, jak bezmyślnie zakładają niektórzy biali, „naturalnej” – moralności. Podczas dwustuletniej okupacji Indii Brytyjczycy uparli się, żeby „cywilizować” swoje terytoria poprzez narzucanie swoich norm społecznych i kulturowych – w tym tych dotyczących seksu²². Gdyby brytyjscy kolonizatorzy mieli stworzyć serial na podstawie swoich norm i przekonań, nazwaliby go raczej *Kara za seks w wielkim mieście*. Tak jak współcześni Europejczycy stereotypizują seksualność niezachodnich społeczeństw jako wręcz groteskowo zacofaną, ich dziewiętnastowieczni przodkowie uważali te same społeczeństwa za zbyt rozwiązłe.

W obu przypadkach celem nie było i nie jest prawdziwe zrozumienie i poznanie innej kultury; właściwie to nie chodzi nawet o seks. Chodzi o dominację nad innym. Z braku jakichkolwiek dowodów na to wyobrażone zagrożenie, biali kolonizatorzy po prostu zmienili zasady gry i tworzyli nowe kategorie „przestępstw”, o które można było oskarżyć lokalnych mieszkańców. Kategoryzowanie miejscowych kobiet jako dewiantek seksualnych legitymizowało kolonizację jako reformę w oczach brytyjskiej opinii publicznej. Pod kolonialnymi rządami Brytyjczyków w 1864 roku przyjęto Edykt o dzielnicach wojskowych (*Cantonment Act*) a w 1868 roku –

22. J. Turkewitz, dz. cyt.



Edykt o chorobach zakaźnych (*Contagious Diseases Act*). Te rozwiązania prawne, tworząc przestrzenie segregacji rasowej, kontrolowały i kryminalizowały znaczną część sfery seksualnej Indusek. Edykt o dzielnicach wojskowych zmuszał indyjskie pracownice seksualne, które obsługiwały białych, brytyjskich żołnierzy, do życia w kwaterach przylegających do koszar, po to by były oddzielone od lokalnej społeczności i uprawiały seks wyłącznie z białymi mężczyznami. Brytyjczycy stworzyli też prawną kategorię „prostytcji”, której rozmycie dawało im władzę nad możliwie największą liczbą kobiet. Hinduska poligamia kast wyższych, bramińskie wdowy, kobiece zakony żebracze, różnorodne formy publicznych występów, a nawet muzułmańskie praktyki małżeńskie nagle zaczęły podpadać pod kategorię „prostytcji” – dlatego, że nie naśladowały heteroseksualnego, monogamicznego małżeństwa białych kolonizatorów. Z perspektywy jednego z brytyjskich zarządców, Alexandra Abercrombiego, muzułmanki były „bardziej bezwstydne niż ich hinduskie koleżanki, ze swoim niemożliwym do zaspokojenia libido i niebezpieczną rozwiązłością”²³. „Prostytcja” istniała natomiast jako „rezultat niewyczerpanej chuci hindusek, które z powodu swojego uwielbienia ekscytacji nie były w stanie się powstrzymać pomimo rygorystycznych zasad swojej religii”²⁴.

Brytyjskie podwójne standardy wobec płci zostały odwzorowane w koloniach – aby zapewnić sobie kooperację ze strony miejscowych mężczyzn, ich praktyki (hetero) seksualne nie zostały poddane restrykcjom. W tym samym czasie administracja kolonialna objęła świeżo zdefiniowane „prostytczki” przymusowymi badaniami genitaliów, co sprawiało, że ciała większości indyjskich kobiet znalazły się pod wnikliwą kontrolą brytyjskiej administracji. Podczas gdy w Anglii prawa antyaborcyjne były bardzo rzadko egzekwowane, w Indiach „płodobójstwo” i „dzieciobójstwo” zostały prawnie skategoryzowane jako przestępstwa, za które groziły rygorystycznie stosowane konsekwencje karne²⁵.

23. D. Mitra, *Indian Sex Lives: Sexuality and the Colonial Origins of Modern Social Thought*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2020, s. 74.

24. Tamże, s. 73.

25. Więcej na ten temat w szóstym rozdziale niniejszej książki („Honor Killings, FGC, and White Feminist Supremacy”). Zob. R. Zakaria, *Against White Feminism: Notes on Disruption*, W.W. Norton & Company, New York 2021, s. 140–167.

Podobne regulacje prawne, naruszające prawa człowieka, zostały wprowadzone w brytyjskim Hong Kongu. Kobietom przypisywano konkretne kwatery – w dzielnicy wojskowej lub poza nią – w zależności od tego, jakim mężczyznom „służyły”. Kobiety przydzielone do europejskich żołnierzy były zmuszane do mieszkania w dzielnicach wojskowych i miały ograniczoną swobodę przemieszczania się. Również one były poddawane przymusowym badaniom genitaliów. Takie rozporządzenia funkcjonowały jeszcze w 1939 roku, czasami jako forma kary za protest. W tym samym roku grupa kobiet Herero z centralnej Namibii rozpoczęła protest – oświadczyły, że ich kraj został zainfekowany trucizną, która może być usunięta tylko przez uzdrowiciela. Brytyjczycy uznali, że wspomniana na proteście trucizna jest chorobą weneryczną i szybko wprowadzili prawo, które zmuszało czarne, niezamężne kobiety do poddawania się badaniom genitaliów, aby wykluczyć zakażenie.

W całym imperium brytyjskim, pod pretekstem „cywilizowania” miejscowych kobiet, wprowadzono szereg restrykcyjnych praw kontrolujących ich seksualność. Powodem ku temu, poza jawną mizoginią, było to, że Brytyjczycy potrzebowali współpracy miejscowych mężczyzn, aby utrzymać władzę. Na przykład w armii brytyjskiej służyli indyjscy żołnierze, co umożliwiło funkcjonowanie ogromnej maszyny imperium. Nałożenie ograniczeń na nich sprawiłoby więc kłopot Brytyjczykom, potencjalnie powodując jeszcze więcej buntów pod koniec dziewiętnastego wieku. Dlatego właśnie brytyjska kontrola nad seksualnością indyjskiego społeczeństwa odbywała się niemal wyłącznie poprzez kontrolę i kategoryzację kobiet²⁶.

Sprawa Kally Bewah, hinduski z kast wyższych, jest przykładem tego, jak ciało indyjskiej kobiety nawet po jej śmierci mogło służyć za dowód jej moralnego spaczenia oraz nieudolności jako matki i kobiety. Ta historia pokazuje jak ciała zmarłych kobiet, które mogły zwyczajnie umrzeć w trakcie porodu, stawały się okazami dowodzącymi ich wrodzonego braku moralności.

26. D. Mitra, dz. cyt., s. 69.



Zwłoki Kally Bewah zostały znalezione nagie, w stanie rozkładu, z zakrwawionymi ubraniami podłożonymi pod głowę, porzucone w baraku niedaleko jej domu w kolonialnej Kalkucie. E.M. Chambers, koroner Zachodniego Bengal, przeprowadził sekcję zwłok w okolicy 14 grudnia 1885 roku i streścił swoje wnioski w liście do komisji śledczej²⁷. Chambers ustalił, że Kally Bewah, bramińska wdowa z klasy wyższej, musiała, naturalnie, dopuścić się nieczystego i zakazanego stosunku pozamałżeńskiego, a następnie, próbując zatuszować ten fakt, usiłowała dokonać nielegalnej aborcji. Tak więc jeśli była martwa, to właściwie sobie na to zasłużyła. Jej ciało nie stanowiło podstawy do jakiegokolwiek dochodzenia w sprawie przyczyny jej śmierci, było tylko dowodem na to, że hinduska kultura przemieniała niezaspokojone kobiety w dzieciobójcze dewiantki seksualne.

Nie było więc zaskoczeniem, że ława przysięgłych zgodziła się z tą interpretacją, pisząc: „Jesteśmy zdania, że Kally Bewah rzeczywiście była w ciąży, a zapalenie macicy, przez które zmarła, zostało spowodowane nielegalną aborcją bądź poronieniem”. Ławnicy doszli do wniosku, że Bewah „popełniła czyn pochopny i niedbały, zatem powinna być sądzona z paragrafu 304 Indyjskiego Kodeksu Karnego”, a za „ukrycie porodu” – z osobnego paragrafu.

Kally Bewah już nie żyła, więc oczywiście nie mogła stanąć przed sądem, ale to nie o to przecież chodziło. W tym czasie prawa przeciwko aborcji w Anglii były niezwykle rzadko stosowane, za to w Indiach przestępstwa płodobójstwa i dzieciobójstwa były rygorystycznie ścigane i przedstawiane jako przykłady moralnej różnicy pomiędzy lokalną społecznością a cnotliwym, białym społeczeństwem²⁸. Celem autopsji nie było zdobycie poszlak, by znaleźć mordercę Bewah – chodziło o udowodnienie niższości jej kultury, snucie fantazji o kryminalnej rozwiązłości indyjskich kobiet, które mogły być „zreformowane” tylko przez kolonialną interwencję.

Za domniemaniem nielegalnej aborcji stało ukryte założenie, że nie-białe kobiety były inherentnie złymi matkami skłonny do zaniedbywania czy nawet mordowania swoich dzieci. To założenie o nie-białych matkach, kontrastujące z wiktoriańskim

27. Tamże, s. 100.

28. Więcej na ten temat w szóstym rozdziale niniejszej książki.

archetypem białej matki „o anielskiej dobroci”, funkcjonuje do dziś. W Stanach Zjednoczonych czarne matki są od dekad nazywane „narkomatkami” (*crack mothers*). To po prostu kolejny kryminalizujący stereotyp wykorzystywany do podważania moralnej wartości danej grupy rasowej. Współczesna wersja tego zabiegu retorycznego mówi o biedzie, uzależnieniu i przestępczości jako nieodłącznych cechach niebiałych społeczności, przy jednoczesnym wygodnym przemilczeniu warunków ekonomicznych, które do tego prowadzą i są wytwarzane przez białych ludzi u władzy. W podobny sposób, o latynoskich matkach mówi się, że „rozmnażają się jak króliki”: mają więcej dzieci, niż są w stanie utrzymać. To kolejny symptom opresyjnego systemu ekonomicznego stworzonego przez białych, który potem przez nich samych jest wykorzystywany do udowadniania niższości innych. Według tego samego schematu matki z rdzennych amerykańskich społeczności są stereotypizowane jako alkoholiczki rodzące dzieci z alkoholowym zespołem płodowym (FAS). Biali wyobrażają sobie, że dzieje się to znacznie częściej niż w rzeczywistości i zupełnie pomijają historię zarówno kulturowego, jak i finansowego wywłaszczenia tych społeczności, co stworzyło warunki sprzyjające alkoholizmowi²⁹.

Od kolonializmu po neokolonializm, figura nieodpowiedzialnej niebiałej matki stanowiła dowód moralnej niższości całej społeczności, który miał uzasadniać potrzebę istnienia „zachodniego altruizmu”. Te głęboko zakorzenione uprzedzenia są wykorzystywane przez agencje adopcyjne – na stronie internetowej Adoption Help International znajduje się następujące wyjaśnienie: „aby zrozumieć, jakiego rodzaju dzieci oddaje się do adopcji w Gwatemali, trzeba zdać sobie sprawę z »porzucania« i »zrzekania się«, jakiego one doświadczają”. „Porzucanie”, według tego wpisu, następuje „gdy dziecko zostało porzucone przez swoją biologiczną rodzinę lub gdy prawa rodzicielskie zostały odebrane przez rząd Gwatemali z powodu zaniedbania”, natomiast „zrzeczenie się” – „gdy gwatemalska matka zrzeka się prawnie opieki nad dzieckiem z powodu swojej niezdolności do sprawowania opieki macierzyńskiej”. Niewypowiedziana sugestia jest więc taka, że w Gwatemali szerzy się kryzys macierzyństwa – do tego stopnia, że konieczne było wprowadzenie odpowiedniej

29. R. Shome, „Global Motherhood”: The Transnational Intimacies of White Femininity”, *Critical Studies in Media Communication* 28(5), 2011, s. 388–406.



terminologii. Ma to zachęcać białe matki ze Stanów Zjednoczonych do angażowania się w ratowanie tych dzieci³⁰.

Nie-biała matka (kiedyś i dziś) jest „podporządkowaną inną”, pozbawioną głosu, uwięziona między patriarchalną presją swojej kultury i wyższością Białej Matki. Zachowanie białej kobiety konstruowane jest jako idealnie wyważone w przeciwieństwie do nie-białej matki, która zawsze jest albo zbyt uciśniona, albo zbyt nieokiełznana, by być dobrym wzorem dla własnego dziecka. Wówczas może ono zostać uratowane przez białą kobietę, która tylko na to czeka.

Na zakończenie zajęć o teorii feministycznej w szkole doktorskiej napisałam pracę o wysiłkach zmierzających do zniesienia pakistańskiego prawa, które kryminalizuje zdradę i seks pozamałżeński (jednym z rozporządzeń *hudud*³¹). Dowodziłam tam, że reforma w Pakistanie powinna być ugruntowana w kulturze i religii. Jeden z tekstów, który podałam jako przykład, został napisany przez profesorkę prawa na Uniwersytecie Wisconsin, Asifę Quraishi. Autorka wskazywała w nim, odwołując się do reguł islamu, na poważne błędy w obecnie przygotowywanym projekcie ustawy. W tekście *Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws in Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective*, Quraishi podważa ideę, że prawo islamskie wymaga ścigania zina (cudzołóstwa) w takiej formie, jaka była egzekwowana w Pakistanie, jak również proponuje spojrzenie na to prawo jako narzędzie emancypacji kobiet, a nie ich ucisku. Nawiązałam też do pracy badaczki Koranu Aminy Wadud, która opublikowała wówczas książkę *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, oraz w 2004 roku stała się pierwszą Amerykanką, która poprowadziła muzułmańską modlitwę dla mieszanej płciowo grupy wiernych. Podobnie jak Quraishi, Wadud

30. Tamże.

31. Rozporządzenia *hudud* to prawa wprowadzone w Pakistanie w 1979 roku, jako część paktu islamizacji Pakistanu, przez szóstego prezydenta tego kraju, Muhammada Zię ul-Haqa. Zastąpiły one częściowo kodeks karny obowiązujący podczas kolonizacji brytyjskiej, dodając jednocześnie nowe przestępstwa, takie jak zdrada i seks pozamałżeński, za które groziło biczowanie, amputacja oraz ukamienowanie. Po wielu kontrowersjach i fali krytyki, prawo zostało częściowo zrewidowane w 2006 roku przez Ustawę o ochronie kobiet – przyp. tłum.

argumentowała, że doktryna islamu, interpretowana przez setki lat wyłącznie przez mężczyzn, musi zostać odzyskana przez kobiety, bo w tym właśnie leży potencjał na osiągnięcie równości i emancypacji. Chciałam zwrócić uwagę na głosy tych kobiet, by mogły wybrzmieć i być może nawet zainspirować moją profesorkę do włączenia ich tekstów do syllabusa seminarium.

W odpowiedzi na moją pracę, prowadząca odniosła się przede wszystkim do tego, że nie skorzystałam z tekstów, które omawialiśmy na zajęciach. To prawda – te teksty w dużej mierze omawiały seks z perspektywy przyjemności i indywidualnego wyboru. Wtedy jeszcze nie miałam narzędzi, dzięki którym mogłabym to przeanalizować i pokazać, jak te wyobrażenia powieleły uprzedzenia kolonialne – w czasach kolonialnych Indusi byli zbyt rozpustni, teraz są zacofani i niewyzwoleni. Starłam się dowieść wielu rzeczy w tym eseju, przede wszystkim tego, że wyzwolenie seksualne jest konieczną, ale nie jedyną częścią wyzwolenia (*empowerment*). Zamiast korzystać z języka seksualnego konsumpcjonizmu, czy przedstawić muzułmańską wersję *Monologów waginy*³², używałam takiego dyskursu feministycznego, który rzeczywiście odnosił się do doświadczeń muzułmanek. Odrzucałam ideę, że feminizm powinien obracać się wokół przyjemności seksualnej.

Reakcja mojej profesorki była przykładem tego, jak pomijanie i ignorowanie pracy muzułmańskich feministek prowadzi do instytucjonalnej marginalizacji i wymazywania ich obecności oraz dzieł. Dziś, nawet jeśli prace czarnych, innych nie-białych i muzułmańskich feministek bądź feministek z Azji pojawiają się na zajęciach z teorii gender, to są wtedy raczej przystawką przed daniem głównym – tekstami białych feministek. Gdzie są zajęcia poświęcone płci, które skupią się na pracach czarnych i innych nie-białych feministek?

Te same mechanizmy wykluczenia i wymazywania pojawiają się w aktywizmie. Czarna feministka i akademiczka Treva Lindsay krytykuje narrację o historii ruchu przeciwko gwałtom w Stanach Zjednoczonych. Opowiada się ją bowiem

32. *Monologi waginy* to spektakl Eve Ensler poświęcony seksualności kobiet i postrzeganiu waginy, obecnie związany z globalnym ruchem przeciwko przemocy wobec kobiet (V-day) i walką o prawa seksualne kobiet – przyp. tłum.



jako historię białych feministek, która ma swój początek w latach 70. XX wieku, mimo że czarne kobiety działały na tym polu już od 1866 roku³³. Wtedy to grupa Afroamerykanek zeznawała przed Kongresem w sprawie zbiorowego gwałtu, którego doświadczyły podczas zamieszek w Memphis. Pomimo ich świadectwa, Kongres odmówił ukarania sprawców. Czarne feministki i aktywistki, Ida B. Wells oraz Fannie Barrier Williams, już pod koniec dziewiętnastego wieku przeprowadzały kampanie przeciwko gwałtom. Znacznie później, w ostatnim kwartale dwudziestego wieku, do czarnych kobiet wreszcie dołączyły białe, które dopiero zaczynały zauważać konieczność prowadzenia takich kampanii. Wcześniej nie przyszło im do głowy zawieranie sojuszy z czarnymi kobietami. Mimo, że wówczas czarne kobiety walczyły w tej sprawie już od przeszło stu lat, to w większości feministycznych tekstów i dyskusji zaangażowanie białych kobiet jest nadal przedstawiane jako pionierskie.

Bardziej współczesnym przykładem jest kwestia ruchu *#MeToo*. Poświęcone mu artykuły i dyskusje często pomijają fakt, że ruch ten został zapoczątkowany w 2006 roku przez czarną kobietę, Taranę Burke (a nie Meryl Streep, Alysę Milano czy inne celebrytki). Zazwyczaj nie mówi się też o tym, że w 2018 roku Burke krytykowała ruch za skupianie się na celebrytkach i ignorowanie potrzeb mniej zamożnych kobiet. W przemówieniu wygłoszonym podczas konferencji „Facing Race”, Burke przekonywała uczestniczki wydarzenia – głównie czarne i inne nie-białe kobiety – do ponownego zaangażowania się w ruch. „To, co najczęściej od was słyszę, to to, że ruch *#MeToo* o nas zapomniał”, mówiła, odnosząc się do głosów czarnych, latynoskich i rdzennych kobiet:

Codziennie słyszymy jakąś wersję tego stwierdzenia. A ja chcę wam dzisiaj powiedzieć: ruch *#MeToo* nie jest zdefiniowany przez to, co słyszycie w mediach. To my jesteśmy tym ruchem, więc apeluję: nie porzucajcie *#MeToo* [...] Przekształćmy swoją pracę, by

33. T. Lindsey, „Black Women Have Consistently Been Trailblazers for Social Change. Why Are They So Often Relegated to the Margins?”, „Time” 2020, <https://time.com/5869662/black-women-social-change/> (dostęp: 15.01.2025).

uwzględnić w niej przemoc seksualną. Tak odzyskamy narrację. Przestańmy oddawać białym ludziom władzę³⁴.

W tamtym czasie, kiedy uczestniczyłam w seminarium doktoranckim o teorii feministycznej, niewiele feministek kwestionowało „przymusową seksualność” czy nacisk na interpretację wszystkiego, co dotyczyło płci kulturowej i relacji płciowych przez pryzmat orientacji seksualnej. Po raz pierwszy napisałam o tym dla „The New Republic” w 2015 roku i nawet wtedy był to wciąż dosyć nowy koncept. Po tym, jak artykuł ukazał się w Internecie, otrzymałam wiele listów od kobiet, głównie niebiałych, które entuzjastycznie popierały moje tezy i mówiły, że od dawna czekały na taki głos w dyskusji.

Bez wątpienia nie był to nowy przekaz w bardziej konserwatywnych krajach, takich jak Pakistan, gdzie obsesja zachodniego społeczeństwa na punkcie seksu jest na co dzień krytykowana i ukazywana jako symbol zepsucia moralnego. Ale ja mówiłam coś innego – moje stanowisko nie wynikało z wiary, a raczej z zauważenia słabości „seksi feminizmu” w społeczeństwie, w którym seks został całkowicie skolonizowany przez kapitalizm. Krytykowałam to, jak feminizm tracił umiejętność walki z kapitalizmem. Jednak w świecie białego feminizmu każda krytyka przymusowej seksualności z ust nie-białej muzułmanki może zostać zdyskredytowana jako objaw wypartego dyskomfortu związanego z samym seksem.

Miesiąc przed tym, jak mój artykuł ukazał się w „The New Republic”, publicystka „New York Timesa” Michelle Goldberg zauważyła, że „[w]iele osób nie odnajduje się w obecnym reżimie seksualności, który celebrytuje przyjemność ponad wszystko inne”. Goldberg odnosiła się do pracy Rachel Hills, australijskiej feministki, która spędziła wiele lat, dokumentując następstwa wyzwolenia seksualnego dla pokolenia millenialsów. Jak twierdzi Hills, uprawianie seksu często i dużo stało się nową,

34. R. Riley, „#MeToo Founder Tarana Burke Blasts the Movement for Ignoring Poor Women”, „Detroit Free Press” 2018, <https://eu.freep.com/story/news/columnists/rochelle-riley/2018/11/15/tarana-burke-metoo-movement/2010310002/> (dostęp: 15.01.2025).



opresyjną konwencją seksualną: „[P]rawdziwa autonomia seksualna kobiet wymaga nie tylko prawa do uprawiania seksu bez oceniania czy stygmy – jest to ważne, ale ważne jest również prawo do stawiania warunków i świadomej rezygnacji z niechcianego seksu”.

Hills zaprezentowała opracowania setek przeprowadzonych przez nią wywiadów – w wielu z nich kobiety mówiły, że odczuwają presję, by udawać bardziej seksualne, niż są w rzeczywistości i wpasowywać się w ideał *cool, hip* feministki na czasie. Magazyny kierowane do kobiet – „Cosmopolitan” i jemu podobne – umacniają ten wzorzec, promując pełne przygód życie seksualne, osiągnięcie coraz lepszych orgazmów i ciągłe eksperymentowanie z nowymi rzeczami w łóżku jako podstawę dobrego, „zdrowego” życia seksualnego. To wszystko, podsumowuje Hills, doprowadziło do przekształcenia kobiet z obiektów seksualnych w podmioty seksualne. Podczas gdy te pierwsze były nadzorowane przez innych, te drugie nadzorują same siebie, obserwując i kontrolując swoje zachowania, by dopasować swoją tożsamość do wzorca kulturowego.

Przejmowanie zachodniego feminizmu przez kapitalizm przebrany za wyzwolenie seksualne ma swój odpowiednik w kulturze queerowej. Koncepty takie jak seksspołeczeństwo i przymusowa seksualność pozwalają zwrócić uwagę na powszechne oczekiwanie, żeby feministki uprawiały seks oraz na presję, jaką to wywiera na kobietach aseksualnych, w ten sposób z góry wykluczanych z grona feministek. Pojęcia te pokazują, jak w imię „wyzwolenia seksualnego” kolejne tożsamości ulegają utowarowieniu w późnym kapitalizmie. Orientacja seksualna, w uproszczonej i zawężonej definicji, przeradza się w kategorię grupy konsumentów, którym można sprzedać konkretne produkty. Wolność, w tym wolność seksualna, jest redukowana do wolności konsumowania i ekspresji. Tym samym, kwestie sprawiedliwości, równości i redystrybucji zasobów zostają pominięte. Pole możliwych działań ruchów politycznych, które skupiają się na tych kwestiach jest zalane przez towary produkowane przez korporacje. Uznanie tożsamości LGBTQI nie oznacza już wyłącznie równości w obrębie systemów prawnych, ale również w marketingu kierowanym teraz do członków społeczności. Równość oznacza więc bycie uznanym przez korporacje oraz rozwój konsumpcjonizmu opartego na

produktach zaprojektowanych pod konkretne tożsamości seksualne, a wszystko to nazywa się emancypacją.

Przykładem tego procesu jest przemiana parad równości w konsumpcyjne święta pełne tęczyowych produktów. Jak zauważono w artykule opublikowanym w 2018 roku w „Wired”, teraz „wszyscy”, a zwłaszcza wielkie korporacje, chcą być częścią Miesiąca Dumy³⁵. Target sprzedaje koszulki z napisem „Miłość zwycięża”, Nike – sneakersy z kolekcji Be True („Bądź sobą”). Nawet Burger King wprowadził „Burgery dumy” w niektórych większych miastach. Apple niedawno dołączył do gry z tęczą edycją zegarków Apple Watch, a napój energetyczny Red Bull zaczął reklamować się na billboardach przy pomocy nowego sloganu umieszczonego na tle puszek w kolorach tęczy – „Skrzyyydła dla wszystkich”.

Sprzedawanie tych produktów nie jest złe samo w sobie, zwłaszcza, że normalizuje tożsamości LGBTQI i promuje inkluzywność. Zagrożenie leży w tym, że konsumpcja staje się głównym sposobem, w jaki ludzie mają styczność z tymi tożsamościami. Pozwala to ignorować historię dotkliwego ucisku i wykluczenia, których osoby LGBTQI doświadczają w pełnym uprzedzeń świecie oraz lekceważyć pracę, która wciąż pozostaje do wykonania w wielu społecznościach, aby zapewnić w nich podstawową akceptację, bezpieczeństwo i równość praw dla tych grup. Cytując jednego z krytyków: „Czy Marsha P. Johnson i Sylvia Rivera biły się z policją w Stonewall po to, by sprzedawać T-shirty?”³⁶.

To zjawisko – reklamowanie produktów jako stworzonych dla osób LGBTQI – określa się mianem „rainbow-washingu”. Jest to nowsza wersja „pink-washingu”, który sprawia, że podczas Tygodnia Świadomości Raka Piersi wszystko tonie w różu. Należy zastanowić się, czy rewolucyjny potencjał ruchów wyzwolenicznych nie jest w ten sposób ograniczany, a nawet przejmowany przez korporacje. Kiedy w społeczeństwie opartym na konsumpcji seks dobrze się sprzedaje, to wszystko zaczyna obracać się wokół seksu i konsumpcji. Walka polityczna, zwłaszcza jeśli jest prowadzona w imię

35. „The Problem with the ‘Rainbow-Washing’ of LGBTQ+Pride”, „Wired” 2018, <https://www.wired.com/story/lgbtq-pride-consumerism/> (dostęp: 15.01.2025).

36. Tamże.



intersekcjonalnego feminizmu, prawdziwie akceptującego i włączającego osoby LGBTQI, musi dążyć do prawdziwej sprawiedliwości i równości, nie poprzestając na wolności do wyrażania swojej orientacji seksualnej.

Seks zawsze stanowił kluczowy wymiar tego, jak biały feminizm wywyższał białe kobiety i odgradzał je od nie-białych kobiet. Czarne kobiety były przedstawiane jako drapieżne dewiantki, zbyt prymitywne w wyrażaniu swoich seksualnych potrzeb i pragnień, żeby stać się przyjaznym wzorem do naśladowania. (Zauważcie, że nie ma ani jednej czarnej bohaterki w *Seksie w wielkim mieście*). Podczas gdy wyzwolenie seksualne białych kobiet jest podziwiane, w przypadku czarnych kobiet jest ono zagrożeniem dla systemu, czymś, co musi zostać okiełznane, by mogło zmieścić się w granicach białej przyzwoitości. W 2018 roku Narodowe Centrum Praw Kobiet (*National Women's Law Center*) przeprowadziło badanie, które wykazało, że „czarne dziewczynki są stereotypowo postrzegane przez dorosłych jako bardziej prowokujące ze względu na swoją rasę i przez to chętniej karane za głębszy dekolt czy krótszą spódniczkę” oraz że „w Dystrykcie Kolumbii są one 17,8 razy częściej” zawieszane w prawach ucznia niż białe dziewczynki. Jednym z powodów tej dysproporcji jest to, że dorośli często postrzegają czarne dziewczynki jako starsze i z natury bardziej seksualne niż ich białe rówieśniczki, w związku z czym uznaje się, że potrzebują surowszej dyscypliny³⁷.

Uważa się, że czarne dziewczyny i kobiety są zbyt seksualne i ubierają się zbyt prowokacyjnie. Z drugiej strony przyjmuje się, że amerykańskie muzułmanki, również te o czarnej skórze, za bardzo się zakrywają i oczekuje się od nich zdejmowania swoich chust. Kiedy Najah Aqeel, czarna muzułmanka i uczennica liceum, odmówiła zdjęcia chusty w trakcie meczu swojej drużyny siatkarskiej, skończyło się to dla niej dyskwalifikacją³⁸. Od innej licealistki domagano się zdjęcia hidżabu i udowodnienia

37. „Dress Coded: Black Girls, Bodies, and Bias in D.C. Schools”, „National Women's Law Center” 2018, https://nwlc.org/wp-content/uploads/2018/04/5.1web_Final_nwlc_DressCodeReport.pdf (dostęp: 15.01.2025).

38. A. Elassar, „A Muslim Athlete Was Disqualified from Her High School Volleyball Match for Wearing a Hijab”, „CNN” 2020, <https://www.cnn.com/2020/09/27/us/hijab-volleyball-disqualified-nashville-trnd/index.html> (dostęp: 15.01.2025).

swojej wiary³⁹. W stanie Michigan, podczas protestów Black Lives Matter, które wybuchły po morderstwie George'a Floyda, pewna muzułmanka została zmuszona do zdjęcia chusty przez policję w Detroit, która fałszywie utrzymywała, że jest to jej obowiązek przy procedurze wykonywania zdjęcia policyjnego⁴⁰.

Sekspozytywny feminizm narzuca normy zachowania kobietom w Ameryce i oczekuje, że kobiety w innych częściach świata będą artykułowały swoje cele tak samo jak one, w ten sam sposób utożsamiając wyzwolenie z sekspozytywnością. Gdy podporządkowane „Inne” tworzą swoje narracje o wyzwoleniu, muszą one być opowiadane tym samym językiem i traktować przyjemność seksualną oraz dążenie do niej jako esencję feminizmu. Tylko wtedy można je uznać za heroiczne, warte solidarności. Nie jest to niewinne oczekiwanie.

Odpolitycznienie feminizmu przez korporacje zostało umożliwione przez pojawienie się w ruchu nurtów, które z zasady nie oceniają decyzji kobiet ani ich politycznego znaczenia. „Feminizm wyboru” (*choice feminism*) to termin ukuty przez profesorkę filozofii Lindę Hirshman, która użyła go do opisanego „rozpowszechnionego w Stanach Zjednoczonych przekonania, że feminizm wyzwolił kobiety po to, by mogły dokonywać takich wyborów, jakich tylko zapragną”⁴¹. W swojej teorii Hirshman skupia się na wyborach dokonywanych przez kobiety w kwestiach pracy zarobkowej oraz nieodpłatnej pracy domowej, jednak feminizm wyboru jest dziś o wiele szerszym zjawiskiem.

Feminizm wyboru, podobnie jak feminizm sekspozytywny, z zasady nie krytykuje żadnego wyboru w obawie przed krytyką za bycie zbyt radykalnym i oceniającym. Nie chcąc „mieszać się do polityki”, nie podważa *status quo* i całkowicie powstrzymuje się od jakiegokolwiek oceny wyborów kobiet – nawet jeśli są one szkodliwe dla

39. M. Carter, „Student Says Principal Forced Her to Remove Hijab and Prove Religion”, „ABC News”, <https://www.wkbw.com/news/local-news/student-says-principal-forced-her-to-remove-hijab-and-prove-religion> (dostęp: 15.01.2025).

40. A. Elassar, „Muslim Woman Arrested at Black Lives Matter Protest Forced to Remove Hijab for Mugshot”, „CBS 12” 2020, <https://cbs12.com/news/local/muslim-woman-arrested-at-black-lives-matter-protest-forced-to-remove-hijab-for-mugshot> (dostęp: 15.01.2025).

41. L.R. Hirshman, *Get to Work: . . . And Get a Life, Before It's Too Late*, Penguin Books, New York 2007.



ogółu⁴². Kolejnym problemem z feminizmem wyboru jest to, że pozwala on wygodnie utrzymywać, że prywatne nie jest polityczne i nie wymagać zmian od bliskich osób. Gdy wszystko staje się feministyczne, ostatecznie nic feministyczne nie jest – nic nie wymaga zmiany ani poświęcenia własnego interesu dla wspólnego dobra.

Ocenianie, wykluczanie i domaganie się zmian są nieodłączną częścią ruchów politycznych. Jeśli feministki nie chcą się całkowicie wycofać ze sceny politycznej, to muszą zmierzyć się z trudnościami związanymi z pozostawaniem na niej. Żądania polityczne są stronnice, ale to ich stronniczość daje nadzieję na zmianę. Przekonanie, że podważanie jakichkolwiek idei czy pomysłów jest z zasady złe, odgrywa kluczową rolę w odpolitycznieniu polityki.

Zarówno feminizm sekspozytywny, jak i feminizm wyboru umniejszają i lekceważą potrzeby nie-białych i biednych kobiet, dla których zmiana *status quo* jest niezbędną. Te nurty priorytetyzują potrzeby i przekonania białych feministek oparte na indywidualnym wyborze. Dążenie do kolektywizmu, tworzenie koalicji czy dyskusja polityczna nie prowadzą do realizacji ich celów. Jak na ironię, w rzeczywistości feminizm wyboru sprawia, że ci, którzy nie czerpią korzyści ze *status quo* – nieskrępowanej możliwości wyrażania siły i indywidualizmu, które wiążą się z białym przywilejem – nie dostaną żadnej innej możliwości wyboru. Tak więc, u swych podstaw, feminizm wyboru to biały feminizm. Nie ulega wątpliwości, że kobiety powinny mieć możliwość dokonywania wyborów, w tym wyborów seksualnych, i mieć pełną władzę nad swoimi ciałami, wolną od ingerencji państwa. Jednocześnie, bronienie możliwości dokonywania wyborów przez kobiety nie musi oznaczać rezygnacji z krytyki tych wyborów w celu zbudowania istotnego politycznego ruchu. Ważne jest również, aby wolność dokonywania wyborów nie ograniczała się do wyborów związanych z seksem. Prawo do podejmowania swoich własnych decyzji przez kobiety jest niezbędne, tak samo jak feministyczne kwestionowanie tych wyborów, gdy utrudniają one antykapitalistyczną walkę i polityczną solidarność.

42. M.L. Ferguson, „Choice Feminism and the Fear of Politics”, *Perspectives on Politics* 8(1), 2010, s. 247–253.

Chciałabym móc napisać to wszystko w mojej pracy zaliczeniowej na seminarium. Złamałam chyba każdą z norm płciowych, w których byłam wychowana, wybrałam edukację i niezależność wraz ze wszystkimi trudnościami, jakie się z nimi wiązały, mimo niewielkiego wsparcia. To seminarium i jego zaabsorbowanie przyjemnością – zamiast politycznymi wymiarami seksualności – wydawały się być tak dalekie od feminizmu, w którym chciałam wychować swoją córkę. Chciałabym móc wtedy wiedzieć, że nie jestem sama, usłyszeć głosy muzułmanek i innych nie-białych feministek takich jak ja, walczących na pierwszej linii frontu z terroryzmem, fundamentalizmem religijnym i patriarchalną dominacją, a mimo to wykluczonych z dyskursu białych feministek.

Minęło wiele lat od tamtego seminarium w sali w podziemiach, a ja jestem bardziej zaniepokojona niż kiedykolwiek, gdy patrzę, jak feminizm sekspozytywny unicestwia krytykę amerykańskiego imperializmu i zachęca do celowego pomijania wszystkich pozostałych języków wyzwolenia tylko dlatego, że nie powtarzają one za nim: wolność to zasadniczo tylko i wyłącznie wolność do uprawiania seksu.