

Joanna Sieracka

ORCID: 0009-0007-4167-7949

Uniwersytet Wrocławski

Feminizm zwykłych kobiet? O próbach zwrotu ku lewicowemu populizmowi we współczesnym feminizmie w Polsce

Abstrakt: Artykuł stanowi diagnozę i analizę dyskursywnej zmiany w polskim feminizmie, noszącej znamiona zwrotu ku lewicowemu populizmowi i stanowiącej lokalną, ale wpisującą się w globalny trend strategię oporu wobec neoliberalnego antifeministycznego populizmu. Zestawiam ze sobą trzy teksty, powstałe między pierwszymi Czarnymi Protestami, które wybuchły w 2016 roku w sprzeciwie wobec próby zaostrzenia prawa aborcyjnego w Polsce a Strajkami Kobiet zainicjowanymi w 2020 roku w reakcji na wyrok Trybunału Konstytucyjnego uznającego dopuszczalność aborcji z przyczyn embriopatologicznych za niezgodną z konstytucją. Wszystkie one stawiają postulaty zmiany w postaci nadejścia „feminizmu zwykłych kobiet” czy czwartej fali feminizmu. Odpowiadam na pytanie, czy takie gesty mają szansę skonstruować sprawczy pluralistyczny podmiot feministycznego lewicowego populizmu, czy raczej funkcjonują jako narzędzia dyscypliny i wykluczenia wewnątrz debaty feministycznej. Wskazuję na ryzyka związane z wdrażaniem populistycznego „feminizmu zwykłych kobiet”, a także rozważam, w jaki sposób analizowane dyskursywne przesunięcie przekształca feministyczne imaginaria i wyznacza horyzont przyszłości, o którą warto walczyć.

Słowa kluczowe: lewicowy populizm, Czarne Protesty, Strajki Kobiet, feminizm w Polsce, czwarta fala feminizmu

Czarne Protesty, które wybuchły w 2016 roku w reakcji na próbę zaostrzenia prawa aborcyjnego w Polsce, oraz Strajki Kobiet z lat 2020–2021, stanowiące odpowiedź na wyrok Trybunału Konstytucyjnego zakazujący przerywania ciąży ze względów embriopatologicznych, zostały uznane za kamienie milowe w historii polskiego ruchu kobiecego. Były konceptualizowane jako początek masowego

feminizmu w Polsce¹, rewolucja², przebudzenie kobiet³, przekształcenie tego, co wspólne⁴, czy zerwanie potransformacyjnego kontraktu społecznego⁵. Narracja o ich rewolucyjnym charakterze uzasadniana jest ich oddolnym, inkluzywnym charakterem, a zwłaszcza zaangażowaniem w nie kobiet z małych miejscowości, ze wszystkich klas społecznych, często pozbawionych doświadczenia aktywistycznego⁶. Wprost wyrażane jest wyobrażenie o polskim ruchu kobiecym jako „feminizmie 99 procent”⁷ czy feministycznym lewicowym populizmie⁸, który ma być jedyną skuteczną odpowiedzią na święcący triumfy prawicowy neoliberalny populizm⁹.

Chciałabym się przyjrzeć początkom tej zmiany, których upatruję w przejściu kategorii „zwykłej kobiety” przez wyobraźnię feministyczną oraz głoszeniu nadejścia „feminizmu zwykłych kobiet”, mającego diametralnie zmienić nie tylko ich sytuację, ale i oblicze demokracji. Przełom ten wiąże z Czarnymi Protestami, a właściwie ich specyficzną recepcją¹⁰. Organizatorki i uczestniczki tej mobilizacji często określane są przez różne grupy jako „zwykłe”, przy czym „ta zwykłość ma różne funkcje i znaczenia, zależnie od tego, w jakim pojawia się kontekście, na jakich dychotomiach się opiera i przez kogo jest postulowana”¹¹. W roku 2017 odbyło się również wiele otwartych dla publiczności wydarzeń organizowanych pod szyldem „feminizmu zwykłych kobiet”. Na przykład w sierpniu w Warszawie Elżbieta Korolczuk, Anna Ptak i Ewa Majewska właśnie pod tym kątem rozmawiały o książce tej ostatniej. W październiku w Katowicach

¹ E. Majewska, *Tramwaj zwany uznaniem. Feminizm i solidarność po neoliberalizmie*, Warszawa 2017, s. 25.

² A. Czarnacka, K. Kądziała, *Rewolucja i co dalej?*, [w:] *Rewolucja i co dalej? Ruchy kobiece w poszukiwaniu nowych form polityczności. Raport 2017*, red. A. Czarnacka, Warszawa 2017, s. 6–7.

³ E. Korolczuk et al., *Mobilizacja kobiet w latach 2016–2018: przyczyny, konteksty i perspektywy badawcze*, [w:] *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, red. E. Korolczuk et al., Gdańsk 2019, s. 29.

⁴ E. Majewska, *Tramwaj zwany uznaniem*, s. 33.

⁵ A. Graff, *Coś w Polsce pękło, coś się wylało. Jak młodzi zerwali Wielki Kompromis z Kościołem*, „OKO.press”, 5.11.2020, <https://oko.press/jak-mlodzi-zerwali-wielki-kompromis-z-kosciolem-graff/> (dostęp: 2.05.2022).

⁶ E. Korolczuk, *Explaining mass protests against abortion ban in Poland: The power of connective action*, „Zoon Politikon” 2016, nr 7, s. 91–113; K. Murawska, Z. Włodarczyk, *Nam się zaczęło pod dupą, palić... Czarny protest w perspektywie organizatorek*, Warszawa 2017.

⁷ C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *Feminism for the 99%: A Manifesto*, New York 2019.

⁸ A. Graff, E. Korolczuk, *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2022; J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, *Nie/zwykle kobiety. Populizm prawicy, wola ludu a kobiecy suweren*, [w:] *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, s. 83–117; J. Gunnarsson Payne, *Kobiety jako „lud”*. *Czarne Protesty jako sprzeciw wobec autorytarnego populizmu w perspektywie międzynarodowej*, [w:] *ibidem*, s. 155–183.

⁹ C. Mouffe, *W obronie lewicowego populizmu*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2020.

¹⁰ Zob. J. Sieracka, *‘Strong, independent women who know their worth and shrug at the very idea of discrimination’: The black protest in the context of changing ideals of femininity in Poland*, „Władza Sądzenia” 2018, nr 14, s. 14–29.

¹¹ J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, *Nie/zwykle kobiety*, s. 85.

zorganizowano spotkanie z Agnieszką Dziemianowicz-Bąk zatytułowane *Feminizm zwykłych kobiet. Co sądzić o aktywizmie oraz feminizmie życia codziennego?*. Z kolei w grudniu w Krakowie za pomocą podobnego hasła promowano dyskusję na temat zredagowanej przez Teresę Vetter broszury *Dlaczego jesteśmy feministkami?*¹².

Przez kilka ostatnich dekad figura zwykłej kobiety była stosowana jako narzędzie dyscyplinujące ruch feministyczny. Jak wspominają Claudia Snochowska-Gonzalez i Jennifer Ramme:

jedną z bolączek grup feministycznych, które zaczęły powstawać w Polsce od lat osiemdziesiątych XX wieku, było to, że przedstawiano je jako niemające nic wspólnego z problemami „zwykłych kobiet”. Choć w swoich działaniach starały się — z różnym powodzeniem — poruszać problemy dotyczące wielu kobiet, takie jak dyskryminacja na rynku pracy, przemoc ze względu na płeć, alimenty czy prawa reprodukcyjne, szczególnie w prawniczym w obiegu medialnym [...] były opisywane często [...] jako reprezentantki wyalienowanych elit i kobiety z klasy średniej z wielkich miast, oderwane od codziennego życia¹³.

W 2017 roku, czyli już po pierwszej fali Czarnych Protestów, Julia Kubisa wzywała do „zaprzestania używania figury zwykłej kobiety”:

kim jest zwykła kobieta? Na ile jest to fascynacja ludem, na ile wiedza o realnych problemach kobiet, których feminizm nie uwzględnia, a na ile potrzeba dyscyplinowania feministek? Obstawiam przede wszystkim to trzecie. Argument interesów zwykłej kobiety pojawia się wyłącznie po to, by wskazać, że feministki zajmują się nie tym, co trzeba. [...] zwykła kobieta nie jest specjalnie rozpoznana w kategoriach jej realnych potrzeb. Jest raczej fantazmatem, a wręcz straszakiem służącym do dyscyplinowania ruchu feministycznego¹⁴.

Wydawałoby się, że te słowa trafnie podsumowują to, jak feministkom udało się rozpoznać figurę zwykłej kobiety jako pustego znaczącego, dyskursywnego narzędzia wykorzystywanego do kontrolowania ruchu oraz wzmacniania jego stereotypowego wizerunku jako elitarnego, wielkowiejskiego, akademickiego,

¹² *Feminizm zwykłych kobiet*, Wyborcza.pl/Cojestgrane, <http://cojestgrane24.wyborcza.pl/cjg24/Warszawa/1,45,460567,Feminizm-zwyklych-kobiet.html> (dostęp: 15.05.2023); *Katowice — feminizm zwykłych kobiet*, Partia Razem, 23.10.2017, <https://partiarazem.pl/2017/10/katowice-feminizm-zwyklych-kobiet/> (dostęp: 15.05.2023); *Feminizm zwykłych kobiet. Dlaczego jesteśmy feministkami*, Kraków Culture. Karnet, <http://karnet.krakow.pl/24753-krakow-feminizm-zwyklych-kobiet-dlaczego-jestesmy-feministkami> (dostęp: 15.05.2023). We wszystkich tych wydarzeniach jako goście czy prowadzące brały udział osoby związane z partią Razem, choć większość z nich nie występowała z pozycji przynależności partyjnej (część nawet jej nie ujawniała). Być może zatem odwoływanie się do feminizmu zwykłych kobiet na fali kobiecych mobilizacji było próbą wprowadzenia do debaty publicznej populistycznej retoryki w celach strategicznych partii — Gunnarsson Payne sugeruje, że Razem spełnia warunki lewicowej populistycznej partii przedstawione przez Mouffe (J. Gunnarsson Payne, *Kobiety jako lud*, s. 163).

¹³ J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, *Nie/zwykłe kobiety*, s. 93.

¹⁴ J. Kubisa, *Zwykły feminizm*, [w:] *Ruch feministyczny w Polsce a kwestia socjalna*, red. E. Korolczuk, J. Kubisa, D. Szelewa, Warszawa 2017, s. 5.

skupionego na kwestiach obyczajowych (w odróżnieniu od tych socjalnych) i oderwanego od problemów większości społeczeństwa.

Mimo tego rozpoznania wezwanie Kubisy nie zostało wysłuchane. Stało się wręcz przeciwnie, zdyskredytowana kategoria coraz częściej przejmowana jest przez same feministki, głoszące nadejście „feminizmu zwykłych kobiet”. Analizując przykłady jej użycia w takim kontekście, chciałabym rozstrzygnąć, czy odwoływanie się do niej konstruuje podmiot feministycznego lewicowego populizmu, czy raczej pozostaje „dyscyplinującym straszakiem”, tym razem wewnątrz debaty feministycznej. Tym samym spróbuję odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób owo dyskursywne przesunięcie przekształca feministyczne imaginaria i wyznacza horyzont przyszłości, o którą warto walczyć.

Przejmowanie kategorii „zwykłych kobiet” przez feministki i wprowadzanie jej do polskiej debaty publicznej jest w moim przekonaniu wypadkową kilku czynników:

Po pierwsze, to pokłosie umasowienia feminizmu, które zostało zainicjowane przez Czarne Protesty, a także trybu ich recepcji w dyskursie feministycznym. Niemal jednogłośnie zinterpretowano je jako spektakularny sukces niehierarchicznej, oddolnej, masowej mobilizacji kobiet i ich sojuszników, rewolucjonizujący debatę publiczną na temat praw kobiet w Polsce i inicjujący nowy feminizm zwykłych kobiet.

Po drugie, stanowi przejaw przekształcenia narracji tożsamościowej, scalającej środowiska feministyczne w Polsce, które proponuję określić mianem zwrotu socjalnego. Postrzegam go jako serię heterogenicznych praktyk i tekstów kultury, krytycznych wobec nacechowanego płciowo neoliberalizmu. W takim rozumieniu ów zwrot sięga drugiej połowy pierwszej dekady lat dwutysięcznych i opiera się na próbie zakwestionowania opozycji między redystrybucją a uznaniem, rozpoznaniu wartości troski, opieki i pracy reprodukcyjnej, lobbowaniu za politycznym maternalizmem i postulowaniu włączenia do agendy feministycznej kwestii socjalnej. Często skutkuje to wdrożeniem interseksyjności jako z jednej strony perspektywy badawczej, a z drugiej — strategii budowania ruchu społecznego, opartej na tworzeniu szerokich sojuszy.

Wiele autorek przekonuje, że ruch kobiecy w Polsce nigdy nie był skupiony tylko na kwestii uznania; jednak zarówno inne problemy, jak i głosy krytyczne wobec kapitalizmu oraz neoliberalizmu (np. kwestionujące obrany model transformacji) nie miały szans przedostać się do debaty publicznej. Jedynym odłamem feminizmu reprezentowanym w mainstreamowych mediach był ten liberalny, niestawiający oporu logice kapitalistycznej i niepodjmujący kwestii socjalnej. W celu zakwestionowania wizerunku ruchu feministycznego jako służki kapitalizmu¹⁵ w ramach zwrotu maternalistycznego podejmowane są liczne działania

¹⁵ N. Fraser, *How feminism became capitalism's handmaiden — and how to reclaim it*, „The Guardian”, 14.10.2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal> (dostęp: 12.05.2023).

rewizjonistyczne, takie jak badanie historii kobiet i ruchów kobiecych w PRL¹⁶ czy polemika z przyjętym modelem transformacji¹⁷ i mitem założycielskim feminizmu powstałym w latach dziewięćdziesiątych¹⁸. Krytyce podlega liberalna wersja feminizmu reprodukowana w mediach¹⁹ i wszelkie inicjatywy mające świadczyc o elitarności ruchu kobiecego czy też jego romansie z neoliberalizmem. Feministki liberalne, medialne czy „własnościowe”²⁰ są krytykowane poprzez przeciwstawienie ich zwykłym kobietom, które są przedstawiane jako właściwy podmiot ruchu feministycznego.

Po trzecie, kategoria feminizmu zwykłych kobiet pojawia się w kontekście nie tylko Czarnych Protestów, ale również #metoo i szerszego ruchu społecznego, który mimo swojej decentralizacji, rozproszenia, braku zbiorowej tożsamości oraz instytucjonalnej reprezentacji, często jest nazywany czwartą falą feminizmu. Przeniesienie aktywizmu do Internetu, a zwłaszcza mediów społecznościowych wykorzystywanych również jako sieci wsparcia i podnoszenia świadomości, duży nacisk na oddolność, inkluzywność i oddawanie głosu grupom najbardziej zmarginalizowanym ma sprawić, że ruch jest maksymalnie dostępny i może być współtworzony przez wszystkie zainteresowane osoby.

Po czwarte, wzrost popularności kategorii feminizmu zwykłych kobiet, jak i szerzej rozumiany zwrot socjalny noszą pewne cechy zmiany pokoleniowej w polskim ruchu feministycznym, co być może stanowi analogię do pokoleniowego charakteru kolejnych fal feminizmu na Zachodzie.

Po piąte, „feminizm zwykłych kobiet” jest odpowiedzią na globalne nastroje nieoliberalne i populistyczne oraz próbą wykorzystania zdefiniowanego przez Mouffe momentu populistycznego do ożywienia i pogłębienia demokracji. Zdaniem filozofki w obecnej koniunkturze może się to udać tylko dzięki lewicowemu populizmowi, czyli dyskursywnej strategii, która

¹⁶ M. Grabowska, *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*, Warszawa 2018; A. Mrozik, *Architektki PRL-u. Komunistki, literatura i emancypacja kobiet w powojennej Polsce*, Warszawa 2022; M. Fidelis, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, przeł. M. Jaszczurowska, Warszawa 2010; K. Stańczak-Wislicz et al., *Kobiety w Polsce 1945–1989. Nowoczesność, równouprawnienie, komunizm*, Kraków 2020.

¹⁷ I. Desperak, *Płeć zmiany. Zjawisko transformacji w Polsce z perspektywy gender*, Łódź 2013.

¹⁸ A. Mrozik, *Akuszarki transformacji. Stosunek do PRL-u jako element polityki tożsamości polskiego feminizmu po 1989 roku*, [w:] *Opowiedzieć PRL*, red. K. Chmielewska, G. Wołowicz, Warszawa 2011, s. 145–158; A. Graff, *Gdzie jesteś, polski feminizmie? Pochwała sporu i niejasności*, „Krytyka Polityczna”, 12.06.2014, <http://krytykapolityczna.pl/kraj/graff-gdzie-jestes-polski-feminizmie-pochwala-sporu-i-niejasnosc/> (dostęp: 12.05.2023); M. Grabowska, *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*, Warszawa 2018.

¹⁹ M. Staško, N. Broniarczyk, *Kto posiada polski feminizm?*, „Nowy Obywatel” 2018, nr 27 (78), <https://nowyobywatel.pl/2018/09/24/kto-possida-polski-feminizm/> (dostęp: 12.05.2023).

²⁰ *Ibidem*.

ma na celu skupienie demokratycznych żądań w postaci zbiorowej woli, by skonstruować „my”: „lud” stawiający czoła wspólnemu przeciwnikowi — oligarchii. To wymaga ustanowienia łańcucha ekwiwalencji między żądaniami pracowników, imigrantów i prekaryjnej klasy średniej, a także innymi demokratycznymi żądaniami, na przykład ze strony społeczności LGBT. Celem takiego łańcucha jest utworzenie nowej hegemonii, która pozwoli na radykalizację demokracji²¹.

W odróżnieniu od prawicowego populizmu, wymaga on równości, pluralizmu i skonstruowania „ludu” w radykalnie inkluzywny sposób. W polskich feministycznych tekstach i wypowiedziach, które, jak twierdzą, próbują realizować zaproponowaną przez Mouffe strategię, „lud” przybiera postać „zwykłych kobiet”.

Jak wskazuje przedstawione wyżej zestawienie, przemiany, których ilustracją jest wzrost popularności kategorii feminizmu zwykłych kobiet, leżą na przecięciu pewnych lokalnych zjawisk oraz globalnego wzrostu popularności lewicowego populizmu i nastania „feministycznego *Zeitgeistu*” określanego niekiedy mianem czwartej fali feminizmu²². To splątanie może być postrzegane jako paradygmatyczna strategia oporu wobec neoliberalnego antyfeministycznego populizmu i stanowić inspirację dla ruchów walki o prawa kobiet oraz mniejszości i próby odnowienia demokracji na całym świecie.

Aby prześledzić to dyskursywne przesunięcie, przeanalizuję trzy różne wypowiedzi z lat 2017–2020, powstałe po pierwszych Czarnych Protestach, ale przed ogłoszeniem wyroku Trybunału Konstytucyjnego uznającego dopuszczalność aborcji z przyczyn embriopatologicznych za niezgodną z konstytucją oraz Strajkami Kobiet, które wybuchły jesienią 2020 roku. Wybrałam takie teksty, w których kategoria feminizmu zwykłych kobiet została wpisana w narrację zmiany.

Czarne Protesty, czyli zwykły lud w proteście²³

Pierwszy przykład pochodzi z książki filozofki i aktywistki Ewy Majewskiej *Tramwaj zwany uznaniem. Feminizm i solidarność po neoliberalizmie*. Autorka bezpośrednio łączy nadejście feminizmu zwykłych kobiet z sukcesem Czarnych Protestów, dzięki którym „rozpoczął się w Polsce feminizm. Nie ekskluzywny ruch kobiet z klasy średniej, z wielkomiejskich elit, ale ogólnokrajowa,

²¹ C. Mouffe, *W obronie lewicowego populizmu*, s. 27.

²² Zob. R. Gill, *Post-postfeminism? New feminist visibilities in postfeminist times*, „Feminist Media Studies” 16, 2004, nr 4, s. 610–630; R. Gill, *The affective, cultural and psychic life of post-feminism: A postfeminist sensibility 10 years on*, „European Journal of Cultural Studies” 20, 2017, nr 6, s. 606–626; N. Rivers, *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave: Turning Tides*, London 2017.

²³ Sformułowanie „zwykły lud w proteście” zostaje użyte w analizowanym rozdziale książki Ewy Majewskiej, *Tramwaj zwany uznaniem. Feminizm i solidarność po neoliberalizmie* (E. Majewska, *Tramwaj zwany uznaniem*, s. 42).

a następnie również międzynarodowa, mobilizacja kobiet w kilku krajach świata na rzecz naszych praw”²⁴.

Przekształcenie „ekskluzywnego ruchu kobiet z klasy średniej” w masowy, oddolny feminizm było możliwe dzięki słabemu oporowi, niewymagającemu heroizmu i spektakularnych działań, lecz praktykowanemu w zwyczajnych, codziennych sytuacjach i dostępnemu dla wszystkich; oporowi „słabych i bezsilnych, w którym poświęcenie ustępuje miejsca solidarności, heroizm — współpracy, zaś wyjątkowość — zwyczajności”²⁵. Taka koncepcja radykalnie zrywa z charakterystycznym dla polskiej tradycji neoliberalnym — a zarazem romantycznym — rozumieniem oporu jako heroicznego i wymagającego indywidualnego poświęcenia²⁶.

Warte uwagi jest to, że autorka nie łączy „początku feminizmu w Polsce” z kulminacją czarnoprotestowej mobilizacji, czyli Czarnym Poniedziałkiem z 3 października 2016 roku, kiedy to dziesiątki tysięcy kobiet protestowały na ulicach całego kraju. Wskazuje na datę 21 września²⁷, czyli na moment powstania hasztagu #Czarnyprotest, który szybko podbił Internet. Tym samym podkreśla wagę mediów społecznościowych, dostępności narzędzi służących do słabego oporu i masowej mobilizacji zwykłych kobiet: „Dziesiątki tysięcy kobiet w dowolnym wieku, o dowolnym stopniu fizycznej sprawności, przebywających w dowolnych miejscach na Ziemi, zamieszczały swoje zdjęcia z karteczkami »czarny protest« w internecie”²⁸. Zwyczajność i dostępność narzędzi oporu dla wszystkich, również tych słabych i wykluczonych, również tych będących „zwykłym ludem”²⁹ przyczyniły się do powszechności Czarnych Protestów. Koncepcja feminizmu zwykłych kobiet opiera się zatem na wieloznaczności angielskiego słowa *common*, które odnosi się do tego, co zwyczajne, tego, co powszechne, tego, co wspólne, oraz tego, co charakterystyczne dla „zwykłego ludu” właśnie.

Wiązanie feminizmu zwykłych kobiet ze słabym oporem może jednak stać się gestem dyskursywnego wykluczenia. Majewska bowiem nie dostrzega tego, że praktyki niewymagające od niektórych kobiet dużego wysiłku, od innych będą wymagały poświęcenia i narażania własnego bezpieczeństwa. Na Czarne Protesty składały się liczne przypadki oporu heroicznego, polegające między innymi na aktywności kobiet z małych miejscowości, które często pozbawione zasobów

²⁴ *Ibidem*, s. 25. W samym tekście Majewskiej nie pojawia się sformułowanie „feminizm zwykłych kobiet”. O tym, że książka „zapowiada” jego „nadejście” można się jednak dowiedzieć z jej okładki. Sformułowanie to pada też w jej zapowiedziach w Internecie i w tytule wspomnianego na początku artykułu spotkania promującego publikację. Użycie tej figury retorycznej być może zatem było przemyślaną strategią promocyjną.

²⁵ *Ibidem*, s. 27.

²⁶ *Ibidem*, s. 29.

²⁷ *Ibidem*, s. 25.

²⁸ *Ibidem*, s. 27.

²⁹ *Ibidem*, s. 42.

oraz wsparcia organizowały protesty w nieprzychylnym, konserwatywnym środowisku, wychodziły na ulice niemal w pojedynkę, narażając się na ostracyzm ze strony otoczenia, stygmatyzację czy postępowanie dyscyplinarne w miejscu pracy. Pominięcie takich przypadków i niewzięcie pod uwagę niedostępności narzędzi słabego oporu dla wszystkich wskazuje na wielkomięską perspektywę autorki oraz ograniczenia koncepcji ludowego feminizmu.

Z podobnymi ograniczeniami wiąże się przekonanie o mobilizacji feministycznego pluralistycznego „my” za pomocą mediów społecznościowych, idealizowanych jako demokratyczne, dostępne dla wszystkich bez względu na płeć, sprawność, seksualność, etniczność i klasę społeczną. Akcja hasztagowa czy informacje o protestach publikowane w sieci są niedostępne dla osób wykluczonych cyfrowo, ale też tych o niskim kapitale kulturowym i społecznym. Majewska nie podejmuje również problematycznej kwestii wzmacniania przez internetowy aktywizm wielkich monopolii medialnych, wykorzystujących treści wytwarzane przez użytkowniczki, a także problemu bezpłatnej i niewidocznej pracy założycielek i administratorów facebookowych grup.

Opisane wyżej pułapki są w moim przekonaniu zagrożeniem charakterystycznym dla wielu współczesnych inicjatyw feministycznych na całym świecie, rozwijanych w oparciu o media społecznościowe, a przede wszystkim prostotę, elastyczność i dostępność internetowych narzędzi oporu³⁰. Chociaż Majewska nie przywołuje tej kategorii, ogłaszany przez nią feminizm zwykłych kobiet nosi wiele cech charakterystycznych dla działań często określanymi mianem czwartej fali. Podkreśla, że jest on „zarazem queerowy i kontestujący przywileje klasowe, rasowe, społeczne i płciowe”³¹, wskazując na jego interseksjonalność i inkluzywność. Szybko rozprzestrzenił się poza granice kraju i zainspirował podobne ruchy na całym świecie, tak jak inne kobiece mobilizacje nowego typu. Majewska przedstawia Czarne Protesty niemal jako kobiecą międzynarodówkę, przepowiadając ich globalną lewicową recepcję. Cincia Arruzza, filozofka i jedna z organizatorek Międzynarodowego Strajku Kobiet w Stanach Zjednoczonych wymienia je wśród mobilizacji inicjujących nową globalną falę socjalistycznego feminizmu:

obecna feministyczna fala zrodziła się z „peryferii” — Argentyny i Polski — i błyskawicznie rozprzestrzeniła się na poziom globalny, przybierając masowy zasięg w krajach najbardziej dotkniętych kryzysem oraz politykami oszczędności i redukcji zadłużenia (Włochy, Hiszpania, Brazylia, Chile)³².

³⁰ K. Cochrane, *All the Rebel Women: The Rise of the Fourth Wave of Feminism*, London 2013; E. Munro, *Feminism: A fourth wave?*, „Political Insight” 4, 2013, nr 2, <https://www.psa.ac.uk/psa/news/feminism-fourth-wave> (dostęp: 12.05.2023).

³¹ E. Majewska, *Tramwaj zwany...*, zapowiedź na okładce książki.

³² C. Arruzza, *From women's strikes to a new class movement: The third feminist wave*, „Viewpoint Magazine”, 3.12.2018, <https://www.viewpointmag.com/2018/12/03/from-womens-strikes-to-a-new-class-movement-the-third-feminist-wave/> (dostęp: 12.05.2023).

Z kolei manifest „feminizmu dla 99 procent” (*Feminism for the 99%: A Manifesto*), autorstwa Arruzzi, Tithi Bhattacharyi i Nancy Fraser został zadedykowany „polskim i argentyńskim feministycznym strajkującym, które przecierają nowe szlaki”³³.

Wymienione autorki łączą z Majewską przekonanie o tym, że Czarne Protesty nie tylko wpłynęły na doraźną politykę, ale i renegocjują warunki demokracji i torują drogę „głębokim przeobrażeniom społecznym na rzecz bardziej sprawiedliwego społeczeństwa”³⁴. Ich postulaty szybko zaczęły wykraczać poza listę praw reprodukcyjnych i stały się — by użyć języka zaproponowanego przez Mouffe — nośnikiem łańcucha ekwiwalencji między różnymi demokratycznymi żądaniem. Choć żadna z wymienionych autorek w przytoczonych tekstach nie odnosi się bezpośrednio do kategorii lewicowego populizmu, postulowane przez nie ruchy³⁵ w dużej mierze spełniają warunki strategii przedstawionej przez Mouffe.

Nadchodząca — czy też właśnie trwająca — globalna fala demokratycznych ruchów kobiecych, niezależnie od tego, czy nazwana feminizmem dla 99 procent³⁶, trzecią³⁷ czy czwartą falą feminizmu³⁸, ma mieć zatem charakter lewicowy i populistyczny. Gunnarsson Payne wprost pisze o progresywnym, populistycznym i globalnym feminizmie ludowym, zainicjowanym przez Czarne Protesty. Podobnie do wyżej wymienionych autorek podkreśla przede wszystkim jego transnarodowy charakter, a także zdolność do artykulacji różnorodnych ekwiwalentnych żądań demokratycznych i performowania pluralistycznej zbiorowej podmiotowości „feministycznego ludu”³⁹.

Zdaniem Majewskiej „bezsilni”, „zwykły lud” czy „zwyczajne kobiety” zyskały głos i polityczną sprawczość w wyniku wyjścia polskiego feminizmu „poza słabo w gruncie rzeczy ukrywany elitaryzm”⁴⁰. Populistyczna opozycja elita kontra lud zatem pojawia się w propozycji Majewskiej, ale nie jest centralna. Jedną z kategorii, która służy do ugruntowania koncepcji słabego oporu i opartego na nim feminizmu zwykłych kobiet jest zapożyczona od bell hooks (tak! — przyp. J.S.) idea siostrzeństwa. hooks, odrzucając drugofalowy koncept „siostrzeństwa w opresji” i krytykując brak solidarności między kobietami, pisze:

Porzucenie idei siostrzeństwa jako wyrazu politycznej solidarności osłabia i pomniejsza ruch feministyczny. Solidarność wzmacnia ruch oporu. Nie może być masowego ruchu

³³ C. Arruzza et al., *Feminism for the 99%*.

³⁴ E. Korolczuk et al., *Mobilizacja kobiet w latach 2016–2018*, s. 34.

³⁵ We wszystkich trzech cytowanych pracach granica między opisem już rozwijającego się ruchu a projektem feministyczno-socjalistycznych utopii się rozmywa.

³⁶ C. Arruzza et al., *Feminism for the 99%*.

³⁷ C. Arruzza, *From women's strikes to a new class movement*.

³⁸ K. Cochrane, *At the Rebel Women*; N. Rivers, *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave*.

³⁹ J. Gunnarsson Payne, *Kobiety jako „lud”*.

⁴⁰ E. Majewska, *Tramwaj zwany uznaniem*, s. 20.

feministycznego na rzecz zniesienia seksistowskiej opresji bez zjednoczonego frontu — kobiety muszą przejąć inicjatywę i pokazać siłę solidarności. Dopóki nie pokażemy, że bariery dzielące kobiety mogą zostać wyeliminowane, że solidarność ma rację bytu, nie możemy mieć nadziei na zmianę i przekształcenie społeczeństwa jako całości⁴¹.

Bardzo szybko nadarzyła się okazja, aby siostrzeństwo, zrodzone zdaniem Majewskiej podczas Czarnych Protestów, przetestować. Niecałe trzy tygodnie po największych demonstracjach popularna wokalistka Natalia Przybysz opublikowała piosenkę o swojej aborcji oraz udzieliła wywiadu dla „Wysokich Obcasów”, w którym przedstawiła szczegóły tego doświadczenia⁴². To wyznanie spotkało się z falą agresywnych komentarzy od osób zaangażowanych w zryw, oskarżeniami o egoizm i sprzeniewierzenie się idei protestów. Taka reakcja moim zdaniem świadczy o tym, że nie ukonstytuował się żaden „zjednoczony front” ani solidarność między kobietami. Test na siostrzeństwo został obłany. Nakreślony przez bell hooks warunek *sine qua non* zniesienia seksistowskiej opresji nie został spełniony.

Paradoksalnie „bariery dzielące kobiety”, które wspierają tak inkluzywną i masową mobilizację, okazały się oparte na klasowym resentymencie. Jak komentuje Leder:

sprawa Natalii Przybysz ujawniła też konflikt klasowy — czy społeczny — tkwiący w tle kwestii dostępu do aborcji. [...] Agresja, którą ta wypowiedź wywołała, ma moim zdaniem charakter odwetu na „elitach”. Mści się to, że ogromne różnice społeczne, które istniały w ciągu ostatnich dwudziestu paru lat, były niedostrzegane albo lekceważone, a demokrację budowano przede wszystkim dla klasy średniej. Ta zaś problemy innych grup ignorowała — i one jej teraz wystawiają za to rachunek⁴³.

Przybysz, ekonomicznie i kulturowo uprzywilejowana, w oczach wielu — w tym uczestniczek Czarnych Protestów — nie miała dobrego powodu, żeby zakończyć ciążę. Aborcja, nadal wyobrażana w kategoriach moralnych, jest postrzegana jako grzech, którego popełnienie musi być odpowiednio uzasadnione; grzech, który można wybaczyć tylko ofiarom: przestępstw seksualnych, choroby czy — ewentualnie — trudnej sytuacji finansowej. Doświadczenie, którym podzieliła się Przybysz, było doświadczeniem osoby z klasy średniej, mogącej sobie pozwolić, w przeciwieństwie do wielu kobiet w Polsce, na terminację ciąży za granicą. Ponadto jej pozycja społeczna pozwala na poczynienie takiego wyznania. Jest to zatem — zdaniem Ledera — położenie osoby, dla której „problem braku dostępu do

⁴¹ b. hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. E. Majewska, Warszawa 2013, s. 82.

⁴² N. Przybysz, *Aborcja — mój protest song*, wywiad przepr. P. Reiter, „Wysokie Obcasy”, 25.10.2016, <http://www.wysokieobcasy.pl/akcje-specjalne/7,156847,20861449,natalia-przyszbysz-aborcja-moj-protest-song.html> (dostęp: 10.08.2019).

⁴³ A. Leder, *Czarny Protest. Andrzej Leder: sprawa Natalii Przybysz ujawniła konflikt klasowy*, wywiad przepr. M. Kicińska, „Wysokie Obcasy”, 18.03.2017, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,127763,21491678,czarny-protest-andrzej-leder-sprawa-natalii-przybysz.html> (dostęp: 12.05.2023).

aborcji nie istnieje”⁴⁴. Kobiety pozbawione takich przywilejów, czyli te, „których ta sytuacja dotyczy, które muszą »nieść swój krzyż«, nie chcą darzyć sympatią osób, którym pewne sprawy przychodzą — w ich odczuciu — zbyt łatwo”⁴⁵.

Konserwatywna reakcja na wyznaczenie Natalii Przybysz opiera się na opozycji między kobiecym ludem a elitą w postaci uprzywilejowanej piosenkarki, doskonale ilustrując zagrożenia wiążące się z bezkrytycznym traktowaniem lewicowego populizmu jako feministycznej strategii. Wydaje się bowiem, że żadna ze stron tej dychotomii nie została trafnie rozpoznana. Z jednej strony Przybysz nie jest wroginią praw kobiet, a z drugiej: feministyczny lud nie powinien się konstytuować na zasadach ustanowionych przez hegemoniczną ideologię, na podstawie wspólnej gotowości do poświęcenia⁴⁶, głęboko zinternalizowanego „masochistycznego wzoru polskiej kultury”⁴⁷, współdzielonej opresji czy pozycji ofiary. Jak pisze hooks, patronka idei siostrzeństwa, na której opiera się proponowany przez Majewską feminizm zwykłych kobiet:

Aby rozwinąć polityczną solidarność między kobietami, działaczki feministyczne nie mogą tworzyć więzi na zasadach ustanowionych przez dominującą ideologię kulturową. Musimy ustanowić nasze własne zasady. Powinnyśmy wiązać się ze sobą raczej na podstawie naszego politycznego zaangażowania w ruch feministyczny, który ma na celu zniesienie seksistowskiej opresji, niż na podstawie wspólnej wiktyimizacji czy też w odpowiedzi na fałszywe poczucie wspólnego wroga⁴⁸.

W intencji Majewskiej jednak zwykłość czy zwyczajność zdaje się oderwana od retoryki tożsamościowej. Przestaje wskazywać na to, kto ma prawo reprezentować ruch kobiecy, a zaczyna odnosić się do praktyki. Jako jedna z niewielu autorek filozofka odchodzi od potocznego znaczenia zwykłości i problematyzuje to pojęcie. Akcent kładzie nie na „zwykłe kobiety”, ale na praktykę (zwykłe czynności, strategie, sytuacje) oraz powszechność, dostępność i masowość feminizmu opartego na takiej strategii. Tak rozumiana, przypomina zaproponowane przez Mouffe rozumienie ludu, który ma nieesencjalistyczny, performatywny charakter⁴⁹. Pomimo kilku zagrożeń, które upatruję w koncepcji słabego oporu, związanych z niedostrzeganiem niepełnej inkluzywności i dostępności tej strategii zależnej od indywidualnego usytuowania w lokalnej sieci relacji władzy, zwykłość w perspektywie Majewskiej staje się drogą do politycznej sprawczości i wykształcenia się stawiającej opór zbiorowej podmiotowości: *the common in revolt*, czyli wspólnoty w proteście, która jest zarazem zwykłym ludem w proteście⁵⁰.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ A. Zawadzka, *Czarny Protest i pleć*, „Zadra” 2016, nr 3–4, s. 8.

⁴⁸ b. hooks, *Teoria feministyczna*, s. 86.

⁴⁹ C. Mouffe, *W obronie lewicowego feminizmu*, s. 60.

⁵⁰ E. Majewska, *Tramwaj zwany uznaniem*, s. 42.

Ogłaszamy zmianę warty:
czas na powszechny i bezkompromisowy
feminizm zwykłych kobiet⁵¹

Punktem wyjścia dla zawartego w kolejnym tekście postulatu feminizmu zwykłych kobiet również jest mobilizacja, do której doszło za sprawą mediów społecznościowych. Tym razem chodzi o #metoo, postrzegane jako sztandarowa czwartofalowa akcja, i list otwarty *Feministyczna zmiana warty! Czas na prawdziwą solidarność*, zainicjowany przez ówczesne działaczki partii Razem: Annę Adamczyk, Joannę Grzymałę-Moszczyńską, Magdalenę Malińską, Magdalenę Mips, Izę Palińską, Kingę Stańczuk oraz Martę Tycner, podpisany przez 91 osób i opublikowany na łamach wp.pl w 2018 roku. Autorki postulują tytułową „feministyczną zmianę warty”, czyli „powszechny i bezkompromisowy feminizm zwykłych kobiet i ich sojuszników”⁵² w reakcji na brak jednoznacznej solidarności środowisk liberalnych i feministycznych starszego pokolenia z uczestniczkami akcji #metoo — osobami doświadczającymi przemocy seksualnej i ją ujawniającymi.

Wyrażając swoje rozczarowanie ich postawą, autorki wymieniają nazwiska Agnieszki Graff, Kazimierzy Szczuki, Monik Płatek, ale również Elizy Michalik, a nawet Agaty Bielik-Robson, czyli osób o bardzo różnym stopniu zasług dla feminizmu oraz o różnym do niego stosunku. Wszystkie jednak zostają zidentyfikowane jako „tzw. feministyczne autorytety”, „dyżurne feministki” oraz „bohaterki środowiska, które po 1989 roku budowało polski feminizm”⁵³. Różny jest również stopień ich przewin: od bezpośredniej obrony mężczyzn ujawnionych jako sprawcy molestowania i wyśmiewania ofiar, przez podpisanie listu otwartego w sprawie standardów proceduralnych i etycznych w kontekście #metoo, po wyrażenie ogólnych wątpliwości na temat przebiegu czy konsekwencji akcji niezwiązanych z konkretnymi świadectwami. Wszystkie te reakcje zostają jednak zrównane z „przyzwoleniem na przemoc i molestowanie”⁵⁴.

Po krytyce skompromitowanej elity następuje przedstawienie swoistego dekalogu feminizmu zwykłych kobiet w postaci instrukcji postępowania w przypadku ujawnienia przemocy seksualnej — ma być ono oparte przede wszystkim na bezwzględnej, bezkompromisowej solidarności z osobą ją ujawniającą oraz zrezygnowaniu z wszelkiej krytyki, która mogłaby podważać jej świadectwo. Ta instrukcja jest niemal jedyną pozytywną charakterystyką postulowanej feministycznej

⁵¹ Tytuł jest cytatem pochodzącym z analizowanego w tej części tekstu manifestu. A. Adamczyk et al., *Feministyczna zmiana warty! Czas na prawdziwą solidarność*, Wiadomości WP.pl, 12.01.2018, <https://wiadomosci.wp.pl/feministyczna-zmiana-warty-czas-na-prawdziwa-solidarnosc-6208578687879297a> (dostęp: 12.05.2023).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

zmiana warty. Zwykłość, w przeciwieństwie do analizowanego wcześniej przypadku, nie jest problematyzowana i w znacznie większym stopniu dotyczy kwestii reprezentacji. Co więcej, zostaje scharakteryzowana w większości *via negativa*, za pomocą silnie akcentowanej opozycji między zwykłymi kobietami, czyli nową wartą, a „dyżurnymi feministkami” z liberalnych elit.

Elitarność jest przedstawiona jako uprzywilejowana pozycja, która pozwala na „zachowywanie dystansu” i „dobre samopoczucie”⁵⁵ uniemożliwiające podjęcie słusznej walki. Chęć obrony swojego przywileju wiąże się z uleganiem kompromisom, „lojalnością środowiskową”⁵⁶, nawet za cenę przyzwolenia na przemoc. Feminizm zwykłych kobiet z kolei ma cechować radykalna „bezkompromisowość” i chęć walki o zmianę. Ma być życiową postawą, manifestującą się w praktyce, na co dzień, a nie zestawem akademickich teorii czy wyuczonym zawodem, praktykowanym bez empatii i wycucia. Sprzeciw wobec profesjonalizacji i akademickości to kolejny czwartofalowy element postulatu feministycznej zmiany warty.

Agata Bielik-Robson, odnosząc się do wywołującego ją manifestu na łamach „Wysokich Obcasów”, nie dostrzegła w nim populistycznego przeciwstawienia elity i ludu, ale wpisała go w ramy konfliktu pokoleniowego między intelektualistkami jej generacji a „młodymi feministkami”⁵⁷. Takie rozumienie owego sporu może prowadzić do jego odpolitycznienia i spersonalizowania, czyli typowej dla mediów głównego nurtu trywializacji politycznych różnic wewnątrz feminizmu i przedstawienia ich jako niekonstruktywnej, ale skandalizującej i atrakcyjnej dla odbiorcy kłótni między kobietami⁵⁸. Jednak rama konfliktu pokoleniowego została wprowadzona już przez same autorki manifestu. Podkreślają one, że krytykowane przez nie „dyżurne feministki” należą do „starszego pokolenia”⁵⁹. Postulując konieczność „feministycznej zmiany warty”, wskazują jednocześnie na ciągłość polskiego ruchu feministycznego: krytykowane feministki starszego pokolenia to „osoby, których teksty niejednokrotnie były dla nas źródłem inspiracji, czy wręcz sygnałem do feministycznego przebudzenia”; „w wielu sprawach walczyłyśmy ramię w ramię, jak pokolenia sufrażystek i feministek przed nami”⁶⁰. W mojej interpretacji ten gest stanowi polityczne matkobójstwo analogiczne wobec tego, które charakteryzowało retorykę początków trzeciej fali na Zachodzie. Takiego gestu w historii polskiego feminizmu do tej pory nie było. Być może jego warunek konieczny stanowiło umasowienie ruchu, tym razem możliwe dzięki nowym,

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ A. Bielik-Robson, *Jeśli do głosu dochodzi młode pokolenie feministek, dla których kultura prawa jest tym samym co kultura gwałtu — to mamy problem*, „Wysokie Obcasy”, 3.02.2018, wysokie-obcasy.pl/wysokie-obcasy/7,163229,22955969,kultura-gwaltu.html (dostęp: 12.05.2023).

⁵⁸ D. Baker Beck, *The “f” word: How the media frame feminism*, „NWSA Journal” 10, 1998, nr 1, s. 144–145.

⁵⁹ A. Adamczyk *et al.*, *Feministyczna zmiana warty!*.

⁶⁰ *Ibidem*.

typowym dla czwartej fali strategiom oporu i mobilizacji. Korolczuk, negatywnie odnosząc się do nadmiernej personalizacji i odpolitycznienia wewnętrznych podziałów w polskim ruchu feministycznym, również bierze pod uwagę taką hipotezę: „Być może, jak twierdzą niektórzy, ten konflikt to po prostu pokoleniowa walka o władzę, która się nasila, bo ruch stał się masowy, a więc kwestia reprezentacji stała się ważniejsza”⁶¹. Na pokoleniowy charakter nowej fali wskazuje również socjolożka Julia Schuster prowadząca badania nad ruchem kobiecym w Nowej Zelandii. Jej zdaniem przeniesienie dużej części feministycznej debaty i aktywizmu do Internetu „wyklucza osoby nieużywające nowych mediów, i w ten sposób przyczynia się do wzmocnienia pokoleniowych podziałów między kobietami angażującymi się w feminizm”⁶². Jak zauważa kulturoznawczyni Ealasaid Munro, wiele badaczek o pozycji pozwalającej im na prowadzenie i publikowanie badań na temat feminizmu przynależy do starszego pokolenia, przed którym nowa feministyczna polityka rozgrywająca się w sieci pozostaje ukryta⁶³. Matkobójczy wydźwięk manifestu feministycznej zmiany warty i pokoleniowy charakter czwartej fali wskazują na to, że postulowany feminizm zwykłych kobiet może paradoksalnie stać się feminizmem dostępnym tylko dla młodszego pokolenia.

Populistyczna opozycja między zwykłymi kobietami a liberalną elitą jest centralną strategią retoryczną manifestu. Nie jest to jednak strategia przekonująca. Tym, co łączy „dyżurne feministki”, jest głównie dostęp do mediów — mają go jednak również autorki listu, o czym świadczy jego publikacja na popularnym portalu. Na liście podpisanych pod manifestem zdecydowaną większość stanowią pracownice i pracownicy umysłowi, a nie kobiety pracujące fizycznie czy w nisko opłacanych usługach, niemające dostępu do mediów. Mimo to autorki listu piszą o sobie: „jest nas coraz więcej i feminizm traktujemy nie jako specjalizację zawodową czy naukową, ale życiową postawę”⁶⁴, sugerując, że to one są zwykłymi kobietami. Nie wyjaśniają, skąd czerpią legitymizację do ich reprezentowania. Nie podejmują tematu swojego usytuowania, nie zdają sprawy ze swojej uprzywilejowanej pozycji, nie ujawniają również swojej przynależności do partii politycznej. Jak przytomnie komentują Staško i Broniarczyk, „O ile w latach 90. feministki zastanawiały się, jak włączyć »zwykłe kobiety« w swoje działania, o tyle po 2016 roku zastanawiają się, jak zostać częścią zwykłych kobiet. Bieguny się odwróciły”⁶⁵.

⁶¹ E. Korolczuk, *Zaprośmy do rozmowy o #MeToo kobiety, które do tej pory w niej nie uczestniczyły: pracownice supermarketów, rolniczki, emerytki*, „Magazyn Wyborczej”, 2.05.2018, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,23387572,zaprosmy-do-rozmowy-o-metoo-kobiety-ktore-do-tej-pory-w-niej.html> (dostęp: 12.05.2023).

⁶² J.K. Schuster, *Invisible feminists? Social media and young women's political participation*, „Political Science” 65, 2013, nr 1, s. 24.

⁶³ E. Munro, *Feminism: A fourth wave*.

⁶⁴ A. Adamczyk *et al.*, *Feministyczna zmiana warty!*.

⁶⁵ M. Staško, N. Broniarczyk, *Kto posiada polski feminizm?*.

Zwykła kobieta — dyscyplinujący straszak czy pluralistyczne feministyczne „my”?

Opozycja między dyżurnymi feministkami starszego pokolenia a zwykłymi kobietami, organizująca cały tekst manifestu *Feministyczna zmiany warty! Czas na prawdziwą solidarność*, choć w duchu populistyczna, moim zdaniem nie spełnia warunków lewicowego populizmu. Mouffe wielokrotnie podkreśla, że podmiot konstruowany przez ten dyskurs z konieczności jest pluralistyczny. Nie można wyeliminować jego wewnętrznych różnic i wielości jego politycznych żądań. Ponieważ „demokratyczne różnice można traktować wymiennie tylko w tym zakresie, w którym sprzeciwiają się one siłom przeczącym im wszystkim naraz”, „utworzenie woli zbiorowej poprzez łańcuch ekwiwalencji wymaga wyznaczenia przeciwnika”⁶⁶. Krytykowane feministyczne autorytetki nie mogą spełnić roli owego przeciwnika zwykłych kobiet, ponieważ nie sprzeciwiają się wszystkim ich dążeniom. Wręcz przeciwnie — przyklasną dużej części przedstawionych przez autorki postulatów.

Sposób zarysowania tej opozycji nie jest w moim przekonaniu zaproszeniem do charakterystycznego dla demokracji agonistycznego pluralizmu⁶⁷, ale raczej gestem antagonistycznego wykluczenia. Figura zwykłej kobiety, zamiast interpeLOWać feministyczne ludowe „my”, pełni swoją tradycyjną funkcję dyscyplinującego straszaka, tym razem wewnątrz feministycznej debaty. Możliwość sporu (na przykład o strategię ujawniania sprawców przemocy seksualnej, pożądane zmiany legislacyjne czy konceptualizację entuzjastycznej zgody jako warunku relacji seksualnej) zostaje ograniczona, a wewnętrzne różnice w ruchu odpolitycznione i spersonalizowane lub sprowadzone do konfliktu pokoleniowego.

Dokonane przez Majewską powiązanie zwykłości z praktyką, a nie tożsamością wydaje się trafnym posunięciem. Gest ten pomaga uniknąć przedstawionych wyżej pułapek i wydaje się bardziej skuteczną strategią konstruowania pluralistycznego feministycznego „ludu”. Wyjście poza retorykę tożsamościową oraz wiązanie zwykłości z powszechnością, dostępnością i masowością jest bliskie autoidentyfikacji organizatorek Czarnych Protestów. Jak wynika z badań Ramme i Snochowskiej-Gonzalez, aktywistki Ogólnopolskiego Strajku Kobiet, przyznające, że strajk był protestem zwykłych kobiet, wskazywały, że oznaczało to różnorodność, działanie ponad podziałami we wspólnym celu oraz masowość, czyli uczestnictwo dużej grupy kobiet, a także łatwość owego zaangażowania⁶⁸. Takie podejście pozwala

⁶⁶ C. Mouffe, *W obronie lewicowego populizmu*, s. 60.

⁶⁷ Zob. C. Mouffe, *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*, „Recykling Idei”, 19.11.2005, <https://web.archive.org/web/20160422065105/http://recyklingidei.pl/mouffe-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna> (dostęp: 15.05.2023).

⁶⁸ W tej części badania organizatorki Ogólnopolskiego Strajku Kobiet (rozumianego tu jako protesty przeciwko zaostrzeniu ustawy aborcyjnej z października 2016 roku) były proszone o otwarte odpowiedzi na pytanie „Czy strajk 3 października 2016 roku był protestem zwykłych kobiet?”.

myśleć o zwykłych kobietach jako podmiocie lewicowego populizmu, pluralistycznym inkluzywnym „my” wspólnie artykułującym swoje demokratyczne żądania. Z drugiej jednak strony w takiej perspektywie niezbyt wyraźnie zarysowuje się polityczny podział między owym „my” a „oni”.

Wiele analiz Czarnych Protestów wskazuje na to, że jeden z czynników ich sukcesu to mobilizacja kobiet, które wcześniej nie były zaangażowane społecznie i politycznie. Respondentki Ramme i Snochowskiej-Gonzalez postrzegają tę cechę jako oznakę zwykłości:

Kobiety, które brały udział w protestach, były „zwykłe”, bo nie były działaczkami (politycznymi, społecznymi, feministycznymi, lewicowymi itp.) i do tej pory zajmowały się raczej życiem prywatnym, a nie publicznym, lub też ich działalność publiczna miała do tej pory inny wymiar (na przykład lokalna pomoc sąsiadka)⁶⁹.

Zdaniem badaczek „takie rozumienie zwykłości może wskazywać na obecność populistycznych dychotomii”⁷⁰. Zaangażowanie byłoby bowiem „cechą przypisywaną elitom raczej niż »zwykłym ludziom«”⁷¹ i jako takie mogłoby stanowić kryterium różnicujące lud i elity. Co ciekawe jednak, jak przyznają autorki, częstość odpowiedzi identyfikujących organizatorki protestu jako te, które wcześniej nie angażowały się politycznie, do pewnego stopnia stoi w sprzeczności z innymi badaniami, które wykazały, że ponad 70 procent organizatorek protestów OSK miało za sobą doświadczenia społecznego czy politycznego zaangażowania⁷².

Zaangażowanie wydaje się zatem kategorią wyobrażoną. Jako takie, w moim rozumieniu — daleko odbiegającym od ustaleń Ramme i Snochowskiej-Gonzalez, a także Majewskiej — może być projektowane nie tyle na feministyczną elitę (która w tym przypadku artykułuje takie same lub ekwiwalentne żądania i nie jest politycznym przeciwnikiem, tylko raczej częścią „my”), ile na prawicowy nieliberalny rząd czy hierarchów kościelnych. Tym samym zaangażowanie może być rozumiane jako wtargnięcie tego, co polityczne w to, co prywatne czy intymne, nieuprawnioną ingerencję państwa, Kościoła i organizacji *anti-choice* w wolność obywaterek do decydowania o własnej rozrodczości. Takie wyobrażenie zaangażowania projektowanego na skorumpowaną elitę wiąże się też

Badaczki komentują wyniki następująco: „Argumenty na rzecz tezy, że strajk OSK był protestem »zwykłych kobiet«, można pogrupować według najważniejszych wartości, do których [respondentki — przyp. J.S.] się odwoływały. Były to: uczestnictwo kobiet, które nie były wcześniej aktywne (31 wskazań); różnorodność, działanie ponad podziałami (29 wskazań); wspólny cel (17 wskazań), wszystkie kobiety, większość, duża grupa (11), niski próg wejścia — łatwo się zaangażować (2)”. J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, *Nie/zwykłe kobiety*, s. 98.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 99.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, s. 98.

z przekonaniem o jej wielkich — i niedostępnych drugiej stronie sporu — zasobach: sporych funduszach, dużego zaplecza organizacyjnego i możliwości szerokiej manipulacji⁷³.

Nadchodzi czwarta fala feminizmu

Kolejna analizowana przeze mnie wypowiedź różni się od poprzednich tym, że nie odwołuje się bezpośrednio do kategorii zwykłej kobiety. Sporo ją jednak łączy z przypadkami, którym się przyglądam.

Choć Maja Staśko w artykule *Kocham Totohoker i Kitty Tease. I Maksyma Wolczyka też* opublikowanym w 2020 roku na łamach „Krytyki Politycznej” nie głosi bezpośrednio pojawienia się feminizmu zwykłych kobiet, obwieszcza nadejście czwartej fali feminizmu. Posługuje się zatem interesującą mnie narracją radykalnej zmiany w polskim ruchu kobiecym. Ponadto wyraźnie zarysowuje populistyczną opozycję między zbliżającą się czwartą falą, z którą się utożsamia, a oderwaną od prawdziwych problemów feministyczną elitą.

Staśko charakteryzuje obwieszczany zwrot następująco:

W ramach czwartej fali feminizmu nie mówimy „precz z przemocą”, tylko #metoo — „ja też doświadczyłam przemocy i nie chcę więcej”. Nie mówimy „aborcja ma być rzadka”, tylko „moja przyjaciółka zrobiła aborcję i ja też chcę móc ją zrobić zawsze wtedy, gdy będę potrzebowała”. Nie mówimy „pracę seksualną trzeba kryminalizować”, tylko „pracownik seksualny w Anglii dostaje na rok leki przeciwko wirusowi HIV i szkoda, że w Polsce nie mógłbym na to liczyć”. Nie mówimy „wyzysk jest istotą kapitalizmu”, tylko „poświęcam 3 godziny dziennie na dojazd do pracy, praca zżera mi większość czasu i nie daje pieniędzy na przeżycie ponad podstawowe potrzeby. [...] Krzyczymy o tym, co czujemy i jak reagujemy — a nie o tym, czego wymagają od nas teoretyczki, które przeczytały i napisały na ten temat kilka książek⁷⁴.

Punktem wyjścia dla nowego feminizmu ma być ujawnianie osobistych doświadczeń i indywidualnych potrzeb. Do ich artykulacji, podkreśla Staśko, nie potrzeba eksperckiego szkieleta i oka, krytycznego słownika czy rozbudowanej feministycznej świadomości. Reprezentantkom czwartej fali przeciwstawione są „akademiczki, dziennikarze czy polityczki”, które i którzy zajmują się „opisywaniem z zewnątrz teoretycznych abstraktów”, „teoretyczki, które przeczytały i napisały na ten temat kilka książek⁷⁵. Stanowisko Staśko jest zatem

⁷³ A. Graff, *Angry women: Poland's Black Protests as „populist feminism”*, [w:] *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, red. G. Dietze, J. Roth, Bielefeld 2020, s. 242.

⁷⁴ M. Staśko, *Kocham Totohoker i Kitty Tease. I Maksyma Wolczyka też*, „Krytyka Polityczna”, 25.02.2020, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/marta-linkiewicz-maksym-wolczyk-maja-stasko-czwarta-fala-feminizmu/> (dostęp: 12.05.2023).

⁷⁵ *Ibidem*.

charakterystycznym dla feministycznego populizmu głosem za feminizmem opartym na wiedzy ucieleśnionej i afektywnej, a przeciwko temu profesjonalizowanemu, akademickiemu i alienującemu⁷⁶.

Przedstawiona przez autorkę charakterystyka czwartej fali feminizmu wskazuje na to, że jest on zbieżny z opisanym wcześniej feminizmem dla 99 procent, raczej socjalnym, a nie liberalnym, interseksyjnym, inkluzywnym i dostępnym dla wszystkich. Trudno jednak uznać, że trafnie wskazane zostały jej przedstawicielki i przedstawiciel. Tym, co łączy te postaci, jest prowadzenie publicznych kanałów w mediach społecznościowych, otwarte wypowiedanie się na temat własnej seksualności i — w przypadku Totohoker, Wołczyka i Kitty Tease — pracy seksualnej.

Agata Sikora, rozważając sprzeczności tkwiące w feministycznym haśle „prywatne jest polityczne”, zwraca uwagę na to, że

wyrasta [ono — przyp. J.S.] z kontrkultury lat sześćdziesiątych, w ramach której autentyczna jednostka ma wyzwolić siebie spod presji systemu, konwencji, społeczeństwa. Stąd waga przykładana do seksualności, wciąż traktowanej jako paradygmatyczne pole represji. Język, a może jeszcze bardziej ciało, służy „wyrażaniu siebie”, a ono samo zostaje uznane za akt polityczny. Cienka granica dzieli tu zatem obywatelskie zaangażowanie od narcyzmu⁷⁷.

W moim przekonaniu w przypadku medialnej działalności opisanych przez Staśko przedstawioelek i przedstawioelaa czwartej fali mamy do czynienia z tym ostatnim.

W narracji Totohoker i Maksyma Wołczyka, youtuberów opowiadających o realiach swojej pracy seksualnej, ich ciała nie prezentują się jako „akt polityczny” czy pole emancypacji. Rozwijana przez nich wizja seksualności wydaje się pozostawać „paradygmatycznym polem represji”. Oboje doświadczyli zgwałcenia w pracy, a wpisując przemoc seksualną w ryzyko zawodowe, normalizują ją⁷⁸. Totohoker przedstawia seks jako przykry obowiązek; uważa, że wszyscy mężczyźni zdradzają swoje partnerki, a gdyby nie korzystali z usług seksualnych, to gwałciliby kobiety⁷⁹.

Ich ciała i seksualność zostają zinstrumentalizowane jako narzędzia do zarabiania pieniędzy. Można by jednak argumentować, że samo publiczne artykułowanie owej instrumentalizacji jest aktem politycznym. Jak twierdzi bowiem Staśko, dzięki temu „konsekwentnie występują z pozycji pracowniczej”⁸⁰, co ma świadczyć o socjalnej twarzy czwartej fali. Staje się ona domyślnie feminizmem

⁷⁶ Zob. A. Graff, E. Korolczuk, *Kto się boi gender?*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2022, s. 306.

⁷⁷ A. Sikora, *Wolność, równość, przemoc, czyli czego nie chcemy sobie powiedzieć*, Kraków 2019, s. 156.

⁷⁸ M. Rutkowski, *Nie kocham ksenofobów z parciem na szkło*, „Krytyka Polityczna”, 7.03.2020, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/maciek-rutkowski-maja-stasko-polemika-linkiewicz-wolczyk/> (dostęp: 12.05.2023).

⁷⁹ Totohoker, *Wywiad z Totohoker*, wywiad przepr. A. Momot, YouTube, 25.10.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=ftLboiaXglA&t=930s> (dostęp: 24.05.2021).

⁸⁰ M. Staśko, *Kocham Totohoker i Kitty Tease*.

zwykłych kobiet, widzianych jako te, których „ciała są wykorzystywane do pracy”: „Wkładamy produkty na półki, dźwigamy, przewijamy pieluchy dzieciom lub starszym osobom, skanujemy przedmioty, tańczymy, uprawiamy seks albo stukamy w klawisze. Zarabiamy bardzo różnie”⁸¹.

Podkreślając wagę perspektywy pracowniczej dla właśnie nadchodzącej nowej fali, Staśko zaznacza, że Totohoker i Wołczyk „działają razem — nakręcili razem filmik o pracy seksualnej, na którym porównują swoje warunki i dzielą się doświadczeniami”⁸². W mojej interpretacji jednak ich wspólne działanie nie jest świadectwem zrzeszania się na rzecz praw osób, których „ciała są wykorzystywane do pracy”, tylko raczej próbą połączenia ich publiczności i zwiększenia zasięgów w mediach społecznościowych.

Z kolei zinstrumentalizowanie ciała i seksualności, podkreślanie, że służą one jedynie do zarabiania pieniędzy, ujawnia jeszcze jeden, charakterystyczny dla dyskursów postfeministycznych, trop: emancypację przez hiperkonsumpcję. Jest to szczególnie widoczne w wypowiedziach Maksyma Wołczyka (zarabia on znacznie więcej niż Totohoker, wykonując taką samą pracę w tym samym mieście, co świetnie ilustruje nierówności płacowe kobiet i mężczyzn), który zdaje się sugerować, że odpowiednio wysokie wynagrodzenie jest w stanie zrekompenzować złe traktowanie — czy najczęściej po prostu przemoc — ze strony klientów. Jego sposobem na radzenie sobie z doświadczeniem przemocy są zakupy. Opowieść o załamaniu nerwowym, które miał przeżyć po tym, jak został potraktowany przez swojego „najgorszego klienta” kończy słowami: „Jak dostałem te pieniądze od niego, to na następny dzień od razu poszedłem na zakupy. Kupiłem sobie kilka par butów, bluzki, bluzy, koszulki i czułem, że muszę wydać trochę pieniędzy, żeby poczuć się lepiej i rzeczywiście tak po tygodniu mi przeszło” oraz demonstracją najnowszego nabytku, czyli drogich, kojarzących się ze zbytkiem, butów Gucci⁸³. Wołczyk często demonstracyjnie pokazuje swoje bogactwo i podkreśla konsumpcyjny styl życia, świadomie prowokując kontrowersje. Na czołówce pojawiającej się w jego filmach zostaje wykorzystany wizerunek Paris Hilton, celebrytki, dziedziczki fortuny, znanej z oderwania od rzeczywistości i skrajnie konsumpcyjnego stylu życia, określanej jako postfeministyczna figura zarówno przez feministyczne badaczki⁸⁴, jak i zajmujących się popkulturą publicystów — Simon Hattenstone na łamach *Guardiana* napisał, że „być może Hilton jest największą postfeministką” (*the ultimate postfeminist*)⁸⁵. W jednym z filmów

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ M. Wołczyk, *Mój najgorszy klient*, YouTube, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=c0c5i888SLs> (dostęp: 12.05.2023).

⁸⁴ A.S. Dobson, *Postfeminist Digital Cultures: Femininity, Social Media, and Self-Representation*, New York 2015, s. 62–64.

⁸⁵ S. Hattenstone, „I get insecure sometimes”, „The Guardian”, 8.07.2006, <https://www.theguardian.com/music/2006/jul/08/popandrock> (dostęp: 12.05.2023).

Wołczyk pokazuje łóżko zasłane banknotami: „Aktualnie śpię na pieniądzach, bo w sumie jest mi tak najwygodniej, najlepiej się wysypiam, czuję że to po prostu najlepiej na mnie wpływa”⁸⁶. Trudno doszukać się w tworzonych przez niego treściach krytyki kapitalizmu, troski o prawa pracownicze, walki czy chociażby dostrzeżenia opresji i nierówności społecznych. Wołczyk wydaje się raczej piewicą konsumpcjonistycznego neoliberalizmu. Trudno też odnaleźć na jego kanałach perspektywę feministyczną. Co więcej, youtuber zdecydowanie i wprost odcina się od feminizmu⁸⁷.

Na kanałach Marty Linkiewicz, innej influencerki okrzykniętej przez Staśko przedstawicielką czwartej fali, również próżno szukać przekazu feministycznego. Pojawiają się na nich głównie zdjęcia: często mocno zseksualizowane, profesjonalnie wykonane, na których Linkiewicz pozuje w kolorowych, przyciągających uwagę strojach z dużą liczbą dodatków. Niektóre z nich przedstawiają ją jako zawodniczkę Fame MMA. Można trafić również na liczne treści reklamowe. Co więcej, zarówno u Linkiewicz, jak i u Wołczyka pojawiają się przekazy ksenofobiczne i rasistowskie; u tej pierwszej dodatkowo również transfobiczne⁸⁸. Przeczy to inkluzywności i interseksjonalności, jaką ma nieść ze sobą czwarta fala feminizmu.

Choć Linkiewicz, Wołczyk i Totohoker, „krzyczą, o tym, co czują i jak reagują”⁸⁹, w mojej interpretacji są figurami postfeministycznymi⁹⁰. Ich osobiste, indywidualne doświadczenia stanowią punkt wyjścia dla ich opowieści czy publicznego wizerunku, ale nie zostają upolitycznione, rozpoznane jako wplątane w stosunki władzy i strukturę patriarchalnej heteronormatywnej opresji. Tym samym nie mogą prowadzić do feministycznej walki.

Choć nie zgadzam się z utożsamieniem z czwartą falą feminizmu wymienionych postaci, uważam, że przedstawiona przez Staśko charakterystyka ujawnia jej szczególnie, ambiwalentny rys. Nie bez przyczyny autorka szuka przedstawicielek i przedstawicieli nowej fali na popularnych i kontrowersyjnych kanałach w social mediach. Punktem wyjścia dla nowego feminizmu ma być nie tyle samo indywidualne doświadczenie, co jego publiczna artykulacja — nawet, a właściwie w szczególności wtedy, kiedy dotyczy cielesności, seksualności i intymności, czyli sfer uznanych za tabu. Czwartą falę cechowałaby zatem pewna szczególna konfesyjność⁹¹. Tak rozumiana niesie ryzyko przekroczenia granicy —

⁸⁶ M. Wołczyk, *Mój najgorszy klient*.

⁸⁷ M. Rutkowski, *Nie kocham ksenofobów z parciem na szkło*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ M. Staśko, *Kocham Totohoker i Kitty Tease*.

⁹⁰ Kitty Tease, również wskazana przez Staśko jako reprezentantka czwartej fali, odróżnia się od pozostałych postaci, bo jako jedyna identyfikuje się z feminizmem i występuje jako rzeczniczka dekriminalizacji i destygmatyzacji pracy seksualnej. Na jej kanałach społecznościowych (głównie na Instagramie) pojawiają się treści typowe dla kont selfie-feministycznych oraz treści reklamowe.

⁹¹ Zob. K. Sikorska, M. Kosińska, *Against theory: Selected „girlhood” feminist artistic practices in Poland*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2019, nr 2 (40), s. 211–228.

by przywołać słowa Agaty Sikory — między obywatelskim zaangażowaniem a narcyzmem, a co za tym idzie „moralnego szantażu”, który „nie wzmacnia demokracji, ale ją sabotuje, uniemożliwiając negocjowanie dobra wspólnego”⁹².

Zakończenie

Każdy z trzech poddanych analizie przypadków wskazuje na zagrożenia związane z przejmowaniem populistycznej retoryki przez wyobraźnię feministyczną. Nietrafne zlokalizowanie wrogiej „elity” nie pozwala na ukonstytuowanie podmiotu oporu ze względu na niezdolność artykulacji opartej na szerokich sojuszach zbiorowej woli, która owej elicie miałaby się przeciwstawić, co jest szczególnie dobrze naświetlone w analizie dyskusji wokół listu otwartego postulującego „feministyczną zmianę warty”. Próba tworzenia „populistycznego my” bez przekroczenia hegemonicznego dyskursu, czyli z jednej strony „masochistycznego wzoru polskiej kultury” (jak w przypadku wielu uczestniczek Czarnych Protestów, protestujących w myśl Majewskiej przy użyciu narzędzi słabego oporu), a z drugiej — neoliberalizmu (jak w przypadku influencerek uznanych przez Staśko za awangardę czwartej fali feminizmu), również jest skazana na porażkę. Z kolei postawienie na konfesyjność i publiczną artykulację intymności, widoczne między innymi w internetowej działalności tych ostatnich, wiąże się z ryzykiem odejścia od obywatelskiego zaangażowania i formułowania feministycznego pluralistycznego podmiotu na rzecz narcyzmu.

Wnioski te w moim przekonaniu nie powinny prowadzić do odrzucenia projektu feministycznego lewicowego populizmu, ale raczej zainspirować do ostrożności zarówno przy interpretowaniu praktyk, zjawisk i wydarzeń za pomocą wyznaczonych przez niego narzędzi, jak i stawianiu postulatów stworzenia „feminizmu zwykłych kobiet” czy wdrażaniu populistycznych strategii.

Analizowane przypadki przejmowania przez wyobraźnię feministyczną figury „zwykłej kobiety” i próby wdrażania lewicowego populizmu, opartego na opozycji lud vs elita, zlokalizowanej wewnątrz ruchu kobiecego, pokazują także, że w polskim feminizmie jest coraz więcej przestrzeni na artykulację różnic. Taki stan rzeczy jest w moim przekonaniu pokłosiem masowych mobilizacji i wzrostu popularności feministycznego języka. Figura „zwykłej kobiety” nie tyle zatem pełni funkcję „dyscyplinującego straszaka”, co stanowi centrum licznych feministycznych sporów, zwłaszcza tych dotyczących reprezentacji (kogo reprezentują feministki, kto ma legitymację do występowania w imieniu wszystkich kobiet), sposobu organizacji ruchu oraz pożądanym strategii politycznych.

Jednocześnie za pomocą tej kategorii formułowane są feministyczne postulaty i utopie, wyznaczany jest horyzont przyszłości, o którą warto walczyć. Do

⁹² A. Sikora, *Wolność, równość, przemoc, czyli czego nie chcemy sobie powiedzieć*, s. 157.

pewnego stopnia horyzont ten stanowił zapowiedź Strajków Kobiet, które wybuchły jesienią 2020 i ustanowionej przez nie efemerycznej, w dużej mierze populistycznej wspólnoty, realizującej — przez praktyki „radikalnej solidarności”⁹³ — wartości wzajemnej troski i siostrzeństwa.

Feminism of ordinary women? Attempts at the turn towards left populism in contemporary feminism in Poland

Abstract

The article comprises a diagnosis and analysis of a discursive change in Polish feminism, which demonstrates many characteristics of a turn towards left populism and is interpreted as a local (albeit consistent with a global trend) strategy of resistance against illiberal anti-feminist populism. It juxtaposes three texts by feminist authors, published between first Black Protests, initiated in 2016 against plans of an abortion ban in Poland and the Women’s Strikes launched in 2020 in reaction to a ruling of the Constitutional Tribunal which actually tightened the already restrictive abortion law. All of them call for a change in the Polish feminist movement: arrival of a “feminism of ordinary women” or fourth wave feminism. The issue of whether such discursive gestures help to construct a powerful pluralist subject of left and feminist populism or rather serve to discipline and exclude other voices and approaches within feminist debate is explored in depth in the course of the analysis. Finally some risks that the implementation of a populist “feminism of ordinary women” might involve are unmasked and the ways in which it transforms the feminist imagery and sets the horizon for the future which is worth fighting for are being pointed to.

Keywords: left populism, Black Protests, Women’s Strikes, feminism in Poland, fourth wave of feminism

Bibliografia

- Adamczyk A., Grzymała-Moszczyńska J., Malińska M., Mips M., Palińska I., Stańczuk K., Tycner M., *Feministyczna zmiana warty! Czas na prawdziwą solidarność*, Wiadomości WP.pl, 12.01.2018, <https://wiadomosci.wp.pl/feministyczna-zmiana-warty-czas-na-prawdziwa-solidarnosc-6208578687879297a>.
- Arruzza C., *From women’s strikes to a new class movement: The third feminist wave*, „Viewpoint Magazine”, 3.12.2018, <https://www.viewpointmag.com/2018/12/03/from-womens-strikes-to-a-new-class-movement-the-third-feminist-wave/>.
- Arruzza C., Bhattacharya T., Fraser N., *Feminism for the 99%: A Manifesto*, New York 2019.
- Baker Beck D., *The “f” word: How the media frame feminism*, „NWSA Journal” 10, 1998, nr 1, s. 139–153.

⁹³ J. Struzik, *Co nam daje wspólnota protestu?*, KlimatUJ, 27.04.2022, <https://web.archive.org/web/20221006102527/https://klimatuj.pl/wspolnota-protestu> (dostęp: 15.05.2023).

- Bielik-Robson A., *Jeśli do głosu dochodzi młode pokolenie feministek, dla których kultura prawa jest tym samym co kultura gwałtu – to mamy problem*, „Wysokie Obcasy”, 3.02.2018, wysokie-obcasy.pl/wysokie-obcasy/7,163229,22955969,kultura-gwaltu.html.
- Cochrane K., *All the Rebel Women: The Rise of the Fourth Wave of Feminism*, London 2013.
- Czarnacka A., Kądziała K., *Rewolucja i co dalej?*, [w:] *Rewolucja i co dalej? Ruchy kobiece w poszukiwaniu nowych form polityczności. Raport 2017*, red. A. Czarnacka, Warszawa 2017, s. 6–7.
- Dobson A.S., *Postfeminist Digital Cultures: Femininity, Social Media, and Self-Representation*, New York 2015.
- Feminizm zwykłych kobiet*, Wyborcza.pl/Cojestgrane, 21.09.2017, <http://cojestgrane24.wyborcza.pl/cjg24/Warszawa/1,45,460567,Feminizm-zwyklych-kobiet.html>.
- Feminizm zwykłych kobiet. Dlaczego jesteśmy feministkami*, Kraków Culture. Karnet, 23.10.2017, <http://karnet.krakow.pl/24753-krakow-feminizm-zwyklych-kobiet-dlaczego-jestesmy-feministkami>.
- Fidelis M., *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, przeł. M. Jaszczurowska, Warszawa 2010.
- Fraser N., *How feminism became capitalism's handmaiden — and how to reclaim it*, „The Guardian”, 14.10.2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalism-handmaiden-neoliberal>.
- Garrison E.K., *U.S. feminism — Grrrr! style! Youth (sub)cultures and the technologies of the third wave*, „Feminist Studies” 26, 2000, nr 1, s. 141–170.
- Gill R., *Post-postfeminism? New feminist visibilities in postfeminist times*, „Feminist Media Studies” 16, 2004, nr 4, s. 610–630.
- Gill R., *The affective, cultural and psychic life of postfeminism: A postfeminist sensibility 10 years on*, „European Journal of Cultural Studies” 20, 2017, nr 6, s. 606–626.
- Grabowska M., *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*, Warszawa 2018.
- Graff A., *Angry women: Poland's Black Protests as „populist feminism”*, [w:] *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, red. G. Dietze, J. Roth, Bielefeld 2020, s. 231–250.
- Graff A., *Coś w Polsce pękło, coś się wylało. Jak młodzi zerwali Wielki Kompromis z Kościołem*, „OKO.press”, 5.11.2020, <https://oko.press/jak-mlodzi-zerwali-wielki-kompromis-z-kosciolem-graff/>.
- Graff A., *Gdzie jesteś, polski feminizmie? Pochwała sporu i niejasności*, „Krytyka Polityczna”, 12.06.2014, <http://krytykapolityczna.pl/kraj/graff-gdzie-jestes-polski-feminizmie-pochwala-sporu-i-niejasnosc>.
- Graff A., Korolczuk E., *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2022.
- Gunnarsson Payne J., *Kobiety jako „lud”. Czarne Protesty jako sprzeciw wobec autorytarnego populizmu w perspektywie międzynarodowej*, [w:] *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, red. E. Korolczuk, B. Kowalska, J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, Gdańsk 2019, s. 155–183.
- Hattenstone S., *„I get insecure sometimes”*, „The Guardian”, 8.07.2006, <https://www.theguardian.com/music/2006/jul/08/popandrock>.
- hooks b., *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. E. Majewska, Warszawa 2013.
- Hryciuk R., Korolczuk E., *Konteksty upolitycznienia macierzyństwa i ojcostwa we współczesnej Polsce*, [w:] *Niebezpieczne związki. Macierzyństwo, ojcostwo i polityka*, red. R. Hryciuk, E. Korolczuk, Warszawa 2015, s. 11–41.
- Katowice — feminizm zwykłych kobiet*, Partia Razem, 23.10.2017, <https://partiarazem.pl/2017/10/katowice-feminizm-zwyklych-kobiet/>.

- Korolczuk E., *Explaining mass protests against abortion ban in Poland: The power of connective action*, „Zoon Politikon” 7, 2016, s. 91–113.
- Korolczuk E., *Zaprosmy do rozmowy o #MeToo kobiety, które do tej pory w niej nie uczestniczyły: pracownice supermarketów, rolniczki, emerytki*, „Magazyn Wyborczej”, 2.05.2018, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,23387572,zaprosmy-do-rozmowy-o-metoo-kobiety-ktore-do-tej-pory-w-niej.html>.
- Korolczuk E., Kowalska B., Nawojski R., Ramme J., Snochowska-Gonzalez G., *Mobilizacja kobiet w latach 2016–2018: przyczyny, konteksty i perspektywy badawcze*, [w:] *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, red. E. Korolczuk, B. Kowalska, J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, Gdańsk 2019, s. 17–41.
- Kubisa J., *Zwykły feminizm*, [w:] *Ruch feministyczny w Polsce a kwestia socjalna*, red. E. Korolczuk, J. Kubisa, D. Szelewa, Warszawa 2017, s. 5–10.
- Leder A., *Czarny Protest. Andrzej Leder: sprawa Natalii Przybysz ujawniła konflikt klasowy*, wywiad przepr. M. Kicińska, „Wysokie Obcasy”, 18.03.2017, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,127763,21491678,czarny-protest-andrzej-leder-sprawa-natalii-przybysz.html>.
- Majewska E., *Tramwaj zwany uznaniem. Feminizm i solidarność po neoliberalizmie*, Warszawa 2017.
- Mouffe C., *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*, „Recykling Idei”, 19.11.2005, <https://web.archive.org/web/20160422065105/http://recyklingidei.pl/mouffe-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna>.
- Mouffe C., *W obronie lewicowego populizmu*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2020.
- Mrozik A., *Architektki PRL-u. Komunistki, literatura i emancypacja kobiet w powojennej Polsce*, Warszawa 2022.
- Munro E., *Feminism: A fourth wave?*, „Political Insight” 4, 2013, nr 2, <https://www.psa.ac.uk/psa/news/feminism-fourth-wave>.
- Murawska K., Włodarczyk Z., *Nam się zaczęło pod dupą palić... Czarny protest w perspektywie organizatorek*, Warszawa 2017.
- Nicholson L., *Feminism in „waves”: Useful metaphor or not?*, „New Politics” 12, 2010, nr 4, https://newpol.org/issue_post/feminism-waves-useful-metaphor-or-not/.
- Przybysz N., *Aborcja — mój protest song*, wywiad przepr. P. Reiter, „Wysokie Obcasy”, 25.10.2016, <http://www.wysokieobcasy.pl/akcje-specjalne/7,156847,20861449,natalia-przyszbysz-aborcja-moj-protest-song.html>.
- Ramme J., Snochowska-Gonzalez C., *Nie/zwykłe kobiety. Populizm prawicy, wola ludu a kobiecy suweren*, [w:] *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, red. E. Korolczuk, B. Kowalska, J. Ramme, C. Snochowska-Gonzalez, Gdańsk 2019, s. 83–117.
- Rivers N., *Postfeminism(s) and the Arrival of the Fourth Wave: Turning Tides*, London 2017.
- Rutkowski M., *Nie kocham ksenofobów z parciem na szkło*, „Krytyka Polityczna”, 7.03.2020, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/maciek-rutkowski-maja-stasko-polemika-linkiewicz-wolczyk/>.
- Schuster J.K., *Invisible feminists? Social media and young women’s political participation*, „Political Science” 65, 2013, nr 1, s. 24–28.
- Siegel D.L., *The legacy of the personal: Generating theory in feminism’s third wave*, „Hypatia” 1997, nr 12 (3), s. 46–75.
- Sikora A., *Wolność, równość, przemoc, czyli czego nie chcemy sobie powiedzieć*, Kraków 2019.
- Sikorska K., Kosińska M., *Against theory: Selected „Girlhood” feminist artistic practices in Poland*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2019, nr 2 (40), s. 211–228.
- Spigel L., *Theorizing the bachelorette: „Waves” of feminist media studies*, „Signs” 30, 2004, nr 1, s. 1209–1221.
- Stańczak-Wiślicz K., Klich-Kluczevska B., Perkowski P., Fidelis M., *Kobiety w Polsce 1945–1989. Nowoczesność, równouprawnienie, komunizm*, Kraków 2020.

- Staško M., *Kocham Totohoker i Kitty Tease. I Maksyma Wołczyka też*, „Krytyka Polityczna”, 25.02.2020, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/marta-linkiewicz-maksym-wołczyk-maja-stasko-czwarta-fala-feminizmu/>.
- Staško M., Broniarczyk N., *Kto posiada polski feminizm?*, „Nowy Obywatel” 2018, nr 27 (78), <https://nowyobywatel.pl/2018/09/24/kto-posiada-polski-feminizm/>.
- Struzik J., *Co nam daje wspólnota protestu?*, KlimatUJ, 27.04.2022, <https://web.archive.org/web/20221006102527/https://klimatuj.pl/wspolnota-protestu>.
- Szelewa D., *Feminizm i kwestia socjalna w Polsce w świetle aktywizmu eksperckiego*, [w:] *Ruch feministyczny w Polsce a kwestia socjalna*, red. E. Korolczuk, J. Kubisa, and D. Szelewa, Warszawa 2017, s. 11–19.
- Totohoker, *Wywiad z Totohoker*, wywiad przepr. A. Momot, YouTube, 25.10.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=fiLboiaXgIA&t=930s>.
- Wołczyk M., *Mój najgorszy klient*, YouTube, 2020, [https://www.youtube.com/watch?v=c0c5i8888SLs](https://www.youtube.com/watch?v=c0c5i888SLs).
- Zawadzka A., *Czarny Protest i pleć*, „Zadra” 2016, nr 3–4, s. 5–9.

* * *

Joanna Sieracka — doktorka nauk o kulturze i religii, absolwentka wrocławskiego kulturoznawstwa, edukatorka. Napisała pracę doktorską o kulturowej specyfice feminizmu w Polsce oraz jego współczesnych przemianach w kontekście Czarnych Protestów i Strajków Kobiet.