

Monika Bobako
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza)

POSTKOLONIALNE REKONFIGURACJE. FEMINIZM, RELIGIA, POSTSEKULARYZM*

Dla znacznej części zachodniego feminizmu krytyka religii czy też niechęć wobec niej dystans jest jednym z kluczowych wyznaczników feministycznej tożsamości politycznej. Mimo okazjonalnych eksperymentów z problematyką religijną, które dokonywały się na marginesach feministycznej refleksji, religia pojawia się w niej przede wszystkim jako czynnik stabilizujący patriarchalny i heteronormatywny porządek społeczny. W ostatnich latach ten utrwalony obraz zaczyna być jednak coraz częściej kwestionowany. Zmiana ta ma bardzo różne źródła i przejawia się na różne sposoby. W niektórych przypadkach owocuje kontrowersyjnymi przedsięwzięciami intelektualnymi, które prowadzą do zatarcia granicy między (neo)konserwatywnymi i emancypacyjnymi wizjami rzeczywistości społecznej. We wszystkich jednak swoich wariantach współczesne rewizje feministycznego stosunku do religii stanowią symptom poważniejszego konceptualnego problemu, który dotyczy tego, jak w aktualnym kontekście polityczno-intelektualnym należy rozumieć emancypację i upodmiotowienie kobiet. Wraz z rozwojem teorii feministycznej i przemianami społeczno-politycznymi ostatnich dekad pojęcia te straciły bowiem swoją wcześniejszą (względna) oczywistość. Szczególną rolę w tej pojęciowej destabilizacji odegrała perspektywa teoretyczna rozwijana pod hasłem „teorii postkolonialnej”. „Teoria” ta ma za sobą kilka dekad rozwoju, także w powiązaniu z refleksją feministyczną, jednak dopiero stosunkowo niedawno przedmiotem jej zainteresowania stała się problematyka religijna. Punktem wyjścia poniższego tekstu jest spostrzeżenie, iż aplikacja perspektywy postkolonialnej, w jej późnej, postsaidowskiej postaci, do analizy fenomenu religii ma zasadnicze konsekwencje dla teorii (a także polityki) feministycznej i stanowi szczególnie istotny czynnik stawiający feminizm wobec konieczności przemyślenia jego stosunku do religii (a tym samym – zrewidowania wielu jego teoretycznych i politycznych założeń). Jednym z celów proponowanej niżej analizy, łączącej kwestie religii, feminizmu i postkolonializmu, jest zatem zademonstrowanie krytycznego, transformacyjnego potencjału teorii postkolonialnej w działaniu, a dokładniej – w zderzeniu z feministycznymi ujęciami problematyki religijnej.

* Tekst powstał w ramach projektu badawczego, który został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS1/01693.

POSTKOLONIALIZM I DEKOLONIZACJA (ZACHODNIEGO) FEMINIZMU

Główną siłą napędową krytyki postkolonialnej – jako szczególnego wariantu „hermeneutyki podejrzeń” – jest dążenie do uwidocznienia relacji władzy i mechanizmów dominacji/oporu, które funkcjonują w dyskursach i praktykach społeczeństw naznaczonych doświadczeniem zachodniego kolonializmu. Przy czym chodzi tu zarówno o doświadczenia „kolonizatorów” i „skolonizowanych”, jak i całego spektrum podmiotów „hybrydycznych”, na różne sposoby usytuowanych w kolonialnych topografiach władzy i tożsamości¹. Celem jest tu przede wszystkim odsłonięcie symbolicznej, a także całkiem namacalnej, przemocy, która umożliwiła nie tylko polityczną i ekonomiczną hegemonię „Zachodu”, ale także dominację stworzonych przez niego sposobów konceptualizowania i reprezentowania rzeczywistości (pojawiających się w dyskursach politycznych i instytucjonalnych, w nauce i humanistyce, w literaturze i sztuce, w codziennych sposobach postrzegania świata oraz w indywidualnych i grupowych strategiach autoidentyfikacji). Przyjrzenie się tym sposobom konceptualizacji i reprezentacji rzeczywistości przez pryzmat krytyki postkolonialnej sprawia, iż tracą one niewinność, ujawniają swoje ukryte założenia i „performatywne sprzeczności”, a także wskazują na będące ich warunkiem możliwości wyparcia i przemilczenia². To właśnie ta dekonstrukcyjna moc postkolonialnej krytyki sprawia, że aby zachować integralność pewnych obrazów świata, trzeba albo tę krytykę całkowicie odrzucić, albo zmierzyć się z ujawnionymi przez nią niespójnościami. Ta druga opcja oznacza konieczność transformacji i często bolesnej redefinicji własnych założeń.

Jednym z obszarów, na których krytyka postkolonialna spowodowała szczególnego rodzaju transformacje, jest feminizm. Interakcje między postkolonializmem i feminizmem są o tyle interesujące, że oba te nurty łączy wiele wspólnych cech i filozoficznych inspiracji, spośród których zapewne najważniejszą jest to, że oba są krytycznymi projektami teoretyczno-politycznymi kontestującymi różnego rodzaju hierarchie władzy. Nie oznacza to jednak, że aplikacja perspektywy postkolonialnej do feminizmu jest procesem bezbolesnym – zachodni feminizm w znacznej części nie zdecydował się na konfrontację z tą perspektywą lub przyjął ją naskórkowo³. Krytyczna autorefleksja i zmiana dokonała się tylko w tej części feminizmu, w której istniała gotowość do zmierzenia się ze sprzecznościami i teoretyczno-politycznymi przeoczeniami cechującymi feministyczne programy i konceptualizacje. Krytyka postkolonialna ujawniła bowiem występujące

¹ Zob. np. S. Hall, *Tożsamość kulturowa a diaspora*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2; A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Universitas, Kraków 2005.

² Zob. np. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2; A.W. Nowak, *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.

³ M.Ch. Talpade, *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, w: *Theories of Race and Racism. A Reader*, red. L. Back, J. Solomos, Routledge, London – New York 2000; S. Mahmood, *Religion, Feminism, and Empire: The New Ambassadors of Islamophobia*, w: *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, red. L.M. Alcoff, J.D. Caputo, Indiana University Press 2011.

w narracjach feministycznych uprzedzenia dotyczące rasy, etniczności czy klasy⁴. Obnażyła także uwikłanie feminizmu w projekty (neo)kolonialne i pokazała tkwiące w feminizmie ambiwalencje związane z oświeceniowym rodowodem jego głównych kategorii pojęciowych⁵. Wymusiła tym samym na feminizmie – a raczej tylko na jego szczególnie autokrytycznych wariantach – uwzględnienie innych niż tylko gender struktur dominacji i napiętnowała pewne modele kobiecej emancypacji jako ufundowane na wykluczeniu i podporządkowaniu nieuprzywilejowanych grup kobiet. Niewątpliwie jest to, że inspirowana m.in. krytyką postkolonialną redefinicja feministycznych założeń jest raczej procesem niż jednorazowym aktem teoretycznego oświecenia. Oznacza to, że stopniowo przedmiotem swoistej „dekolonizacji” stają się kolejne kategorie feministycznego namysłu postrzegane wcześniej jako względnie niekontrowersyjne. Jednym z etapów tego procesu jest właśnie „dekolonizacja” feministycznego stosunku do religii.

FEMINIZM I RELIGIA – REWIZJE

Współczesne argumenty na rzecz rewizji feministycznych ujęć religii mają bardzo różny charakter. Dla części z nich punktem wyjścia jest fenomen odrodzenia religijnego, obserwowany w ostatnich dekadach, głównie w świecie pozaeuropejskim, choć dotyczący także kobiet żyjących na Zachodzie⁶. Odrodzenie to przejawia się m.in. w narastającej polityzacji religii, która z jednej strony funkcjonuje jako tradycyjny instrument (neo)konserwatywnej polityki, z drugiej – staje się językiem protestu wykluczonych grup społecznych (w tym kobiet), a także – niewątpliwie ambiwalentnym i kontrowersyjnym – medium ich emancypacji⁷. Sytuacja ta stawia feminizm wobec konieczności zajęcia się religią jako istotnym elementem aktualnej polityki, każe także przemyśleć samą możliwość formułowania projektów emancypacyjnych w języku religijnym. Zdaniem badaczek konieczność zrewidowania stosunku do religii ma jednak także wyni-

⁴ Zob. np. H.V. Carby, *White Women Listen!*, w: *Theories of Race and Racism...*; R. Johnston, *Gender, rasa, klasa i seksualna orientacja. Teoretyczne ujęcia interseksjonalności*, tłum. E. Charkiewicz, Biblioteka online Thinktanku Feministycznego <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0068johnson.pdf> (dostęp 02.05.2014); P.H. Collins, *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006; bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Pluto Press, London – Winchester 1990.

⁵ Zob. np. L. Gandhi, *Postkolonializm a feminizm*, w: *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008; M. Bobako, *Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26/27, zwłaszcza podrozdział *Misja cywilizacyjna i brzemień białej kobiety*, s. 97–101.

⁶ Zob. np. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2005; S. Bracke, *Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency. Contours of a 'Post-secular' Conjuncture*, „Theory, Culture & Society” 2008, November, vol. 25, no. 6.

⁷ Zob. współredagowany przeze mnie numer tematyczny czasopisma internetowego „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2(8) zatytułowany *Teologie emancypacyjne*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/numery/pt-282013> (dostęp 02.05.2014).

kać z wewnętrznej logiki rozwoju teorii feministycznej. Chodzi tutaj głównie o konsekwencje ambiwalentnego usytuowania feminizmu wobec tzw. wielkich opowieści nowoczesności i tworzących je konceptów filozoficznych (tj. Rozum, Podmiot, Postęp, Historia). Jak postuluje Amy Newman, krytyka tych ambiwalentnych z feministycznego punktu widzenia kategorii, pokazująca ich rolę w tworzeniu specyficznie nowoczesnych form podporządkowania kobiet, powinna rozciągnąć się na wyrażaną za ich pomocą krytykę religii (co jednak dzieje się w teorii feministycznej niezwykle rzadko)⁸. Ruch ten oznaczałby konieczność sproblematyzowania sekularyzacyjnej ramy pojęciowej, w której religia definiowana jest jako zanikający relikw przednowoczesnego rozdziału ludzkiej historii i traktowana jako antyteza racjonalności, wolności, postępu i indywidualnej autonomii.

Newman pokazuje, iż feministyczny stosunek do religii domaga się rewizji także na gruncie metodologicznym. Ma ona na myśli konieczność konsekwentnego stosowania antyesencjalistycznych sposobów analizy, które z jednej strony od kilku dekad są kluczowym instrumentem krytycznym w teorii feministycznej, z drugiej – rzadko stosowane są w odniesieniu do religii. W wyobrażeniach feministycznych religia pojawia się bowiem na ogół w swoim najbardziej opresyjnym, patriarchalnym wariacie i przedstawiana jest jako zesencjalizowany monolityczny fenomen o niereformowalnie androcentrycznym charakterze. Konieczność sproblematyzowania esencjalistycznych ujęć religii pojawia się także na gruncie teorii interseksyjności, która postuluje łączną analizę rozmaitych wymiarów kobiecej tożsamości i podważa samą ideę uniwersalnego kobiecego podmiotu. Jak zauważa Saba Mahmood, perspektywa interseksyjna znacznie uwrażliwiła teorię feministyczną na takie osie różnicy, jak rasa, klasa, etniczność, orientacja seksualna, sprawność fizyczna czy wiek, jednak ciągle niewystarczająco uwzględniła kwestię kobiecych identyfikacji religijnych⁹. Według Amy Newman dostrzegalna w feminizmie niechęć do poważnego zajęcia się religią wiąże się z wpływem, jaki na feministyczną percepcję tej kwestii miało rozumienie religii jako formy fałszywej świadomości, zawarte w teoriach marksistowskich¹⁰.

JUDITH BUTLER: MIĘDZY MUŻULMAŃSKĄ HOMOFOBIA A LIBERALNYM RASIZMEM

Konieczność rewizji feministycznego stosunku do religii w najbardziej dramatyczny sposób ujawnia się jednak w kontekście tego, co można nazwać „postkolonialną kondycją” współczesnych społeczeństw zachodnich. Mam tutaj na myśli przede wszystkim wyzwania polityczne, teoretyczne i tożsamościowe, jakie dla tych społeczeństw – a zatem także dla funkcjonujących w nich ruchów feministycznych – tworzy istnienie islamu i muzułmańskich mniejszości w Europie.

⁸ A. Newman, *Feminist Social Criticism and Marx's Theory of Religion*, „Hypatia” 1994, Vol. 9, No. 4, Autumn, s. 15.

⁹ S. Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, New Jersey 2005, s. 1.

¹⁰ A. Newman, *Feminist Social Criticism...*, s. 19.

Będąc strukturalnym efektem kolonialnej historii, prowokuje ono szereg pytań o współczesne znaczenie obywatelstwa i równouprawnienia, o konstytucję sfery publicznej i demokratycznej wspólnotowości, o zakres wolności słowa i prawa mniejszości. Postkolonialny wymiar „kwestii islamskiej” w Europie sprawia, iż wywoływane przez nią pytania, dotyczące zawsze – wprost lub pośrednio – miejsca religii w zachodnich społeczeństwach późnej nowoczesności, nie są jedynie powrotem do historycznych dylematów, które towarzyszyły wykuwaniu się świeckich zasad regulujących funkcjonowanie modernizujących się europejskich wspólnot politycznych. Współczesna „kwestia islamska” z racji swojego uwikłania w historię europejskiej dominacji kolonialnej, a także usytuowania w kontekście zglobalizowanych (asymetrycznych) relacji ekonomiczno-politycznych i równie zglobalizowanych form religijnej wspólnotowości sprawia, że problem religii pojawia się obecnie w zupełnie nowej odsłonie i w powiązaniu z zupełnie nowymi stawkami politycznymi. Zważywszy na silne ugenderowanie problematyki religii, widoczne szczególnie w przypadku dyskursów dotyczących islamu w Europie, powyższa sytuacja okazuje się mieć istotne konsekwencje dla zachodniego feminizmu.

Zapis feministycznej świadomości tego problemu można znaleźć m.in. w tekstach Judith Butler, która nie tylko stara się zdiagnozować – w języku teorii – wyzwanie, jakim dla zachodniego feminizmu jest „kwestia islamska”, ale także podejmuje to wyzwanie w sferze działalności publicznej. Kluczowym punktem odniesienia jest tutaj jej tekst *Polityka seksualna, tortury i sekularne ujmowanie czasu*, zamieszczony w pracy *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?* W tekście tym Butler problematyzuje opierającą się na pojęciu „nowoczesności” i „postępu” liberalną ramę pojęciową, która – w jej ujęciu – apoteozuje wolność seksualną jako szczególny wyraz cywilizacyjnego zaawansowania i wolności w ogóle i jednocześnie implikuje radykalną deprecjację religijnych tożsamości muzułmanów (a zwłaszcza muzułmańskich emigrantów w Europie). Tożsamości te bowiem postrzegane są w niej jako synonim kulturowego zacofania i przednowoczesnego doktrynalnego zniewolenia, które owocuje zachowaniami i postawami niezgodnymi z cywilizacyjnymi standardami „Zachodu”. Butler stara się zaakcentować paradoks, który kryje się w tej konceptualizacji, będącej zresztą podstawą instytucjonalnych strategii asymilowania muzułmańskich imigrantów w niektórych krajach Europy Zachodniej¹¹, a który polega na tym, że „wymuszone” przyjęcie pewnych norm kulturowych staje się warunkiem wstępnym wejścia w obręb ustroju, który sam siebie definiuje jako emanację *wolności*”¹². Jak stwierdza, problemem jest tutaj fakt, iż „walka o swobodę seksualnej ekspresji pozostaje w ścisłym związku z ograniczaniem

¹¹ Butler przytacza przykład „egzaminu z integracji obywatelskiej” (wprowadzony w Holandii w 2006 r. i zniesiony w 2008 r. jako niezgodny z prawem), któremu poddawani byli imigranci i który polegał na oglądaniu zdjęć całujących się mężczyzn. Imigranci mieli „następnie odpowiedzieć, czy uważają te zdjęcia za obraźliwe, czy rozumieją, że wyrażają one swobody osobiste, i czy życzą sobie żyć w systemie demokratycznym, który wysoko stawia prawo gejów do otwartej i swobodnej ekspresji” (s. 43). Butler zwraca jednak uwagę na to, że zwolnieni z egzaminu byli: obywatele Unii Europejskiej, azylanci i pracownicy wykwalifikowani z dochodami powyżej 45 tys. euro rocznie, jak również obywatele Stanów Zjednoczonych, Australii, Nowej Zelandii, Kanady, Japonii i Szwajcarii. J. Butler, *Polityka seksualna, tortury i sekularne ujmowanie czasu*, w: J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, s. 174–175.

¹² Tamże, s. 176.

i eliminowaniem praw do ekspresji religijnej (jeśli mamy trzymać się liberalnych ram pojęciowych), co skądinąd wytwarza antynomię w obrębie samego liberalnego dyskursu praw¹³. Jedną z podkreślanych przez Butler konsekwencji tej antynomii jest niepokojące dążenie do zachowania kulturowej homogeniczności, która nie tylko pozwala tę antynomię ukryć – choć tylko prowizorycznie – ale także maskuje przemoc warunkującą samo istnienie postępowych, nowoczesnych społeczeństw.

Centralnym punktem Butlerowskiej diagnozy jest jednak to, że sprobmatyzowana przez nią rama pojęciowa, będąca zresztą także podstawowym punktem odniesienia dla znacznej części zachodnich projektów feministycznych i LGBTQ, stawia emancypacyjną politykę wobec tyleż niemożliwej do zaakceptowania, co w istocie fałszywej alternatywy. Jak stwierdza autorka, alternatywa ta dotyczy konieczności oddzielenia walki z homofobią (a także można by dodać – mizoginią i seksizmem) od walk z rasizmem i antymuzułmańską ksenofobią. Zgodnie z logiką liberalnej ramy pojęciowej zajęcie stanowiska antyhomofobicznego (feministycznego, emancypacyjnego) wiąże się z koniecznością zdeprecjonowania muzułmańskich identyfikacji religijnych, które – z racji swojego oporu wobec idei wolności seksualnej – określone są jako antytetyczne wobec nowoczesnego, postępowego „ustroju wolności”¹⁴. Drugim członem alternatywy jest możliwość zajęcia stanowiska antyrasistowskiego, sprzeciwiającego się ksenofobicznej dyskryminacji mniejszości muzułmańskich. Logika liberalnej ramy pojęciowej zdaje się jednak sugerować, iż walka o ochronę i prawa tych mniejszości religijnych może się odbywać tylko za cenę akceptacji istniejącego w nich ucisku mniejszości seksualnych (i kobiet). Butler uznaje tak zdefiniowane pole wyborów politycznych i intelektualnych za nieakceptowalne. Poszukując wyjścia z tej polityczno-konceptualnej pułapki, dochodzi do wniosku, iż niezbędnym krokiem jest tutaj zakwestionowanie hegemonii zachodnich narracji sekularyzacyjnych i sprobmatyzowanie samej relacji między tym, co świeckie, i tym, co religijne. Ten ruch sytuuje ją na terenie specyficznie rozumianego postsekularyzmu¹⁵.

Postsekularyzm Butler jest więc przede wszystkim owocem jej protestu wobec antymuzułmańskiego rasizmu, a także efektem jej niezgody na instrumentalizowanie praw kobiet i mniejszości seksualnych w celu legitymizowania białej, zachodniej (a także chrześcijańskiej) dominacji zarówno w skali poszczególnych społeczeństw zachodnich, jak i w skali geopolitycznej. Postsekularyzm ten wynika z rozpoznania roli, jaką dyskurs świeckości odgrywa w konstruowaniu hierarchii między tym, co postępowe, cywilizowane i zachodnie, a tym, co przednowoczesne, opresyjne i muzułmańskie. Jest przy tym próbą znalezienia alternatywnej ramy pojęciowej, która umożliwiłaby konceptualizowanie polityki sprzeciwiającej się jednocześnie homofobii i antymuzułmańskiemu rasizmowi oraz nie powielalaby kolonialnych, orientalistycznych schematów utrwalających binarną opozycję

¹³ Tamże, s. 179.

¹⁴ Problematyzując tę ramę pojęciową przedstawiam także w moim tekście *Feminizm i pułapka religiofobii. Rozważania na marginesie książki „Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?”*, „Bez dogmatu” 2013, nr 96. Tekst dostępny także na: http://www.academia.edu/4987133/Feminizm_i_pulapka_religiofobii.

¹⁵ Ślad postsekularnych eksploracji Butler powiązanych z „kwestią islamską” można znaleźć także w książce: T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley 2009.

między „światem islamu” i „Zachodem”. W książce *Ramy wojny* Butler za cel swojej krytyki bierze przede wszystkim państwo jako instytucję, która – jak w przypadku opisywanej przez nią Francji czy Holandii – posługuje się tymi schematami w swojej polityce antyimigracyjnej. Jedną z postsekularnych strategii autorki, mających na celu zakwestionowanie (pozornej) oczywistości podziału na to, co religijne, i to, co świeckie, jest tropienie homologii między dyskursami religijnymi a deklaratywnie laicką konstrukcją (francuskiego) obywatelstwa i państwowości (jak się okazuje, w obu przypadkach mamy do czynienia z patriarchalizmem i heteronormatywnością). Ta dekonstrukcja opozycji między świeckością i tym, co religijne, ma w ujęciu Butler przyczynić się do podminowania modernizacyjnych, liberalnych przeciwstawień pojęciowych, które stanowią bazę analizowanych przez nią wersji antymuzułmańskiego rasizmu.

W *Ramach wojny* Butler diagnozuje conceptualne uwarunkowania odpowiedzialne za powstawanie antymuzułmańskiego rasizmu i pokazuje powody, dla których może on wiązać się ze stanowiskami antyhomofobicznymi (a więc z polityką LGBTQ czy feministyczną). W książce nie wychodzi jednak poza obszar abstrakcyjnych rozważań i unika wskazywania na konkretne przejawy takich powiązań. Odmienną strategię przyjmuje w roku 2010, kiedy na obchodach gejowsko-queerowego Christopher Street Day w Berlinie odmawia przyjęcia nagrody za odwagę cywilną. W wygłoszonym do berlińskiej publiczności uzasadnieniu swojej decyzji – które zresztą wywołało ogromne wzburzenie w środowisku LGBTQ – Butler wprost wskazuje na obecność rasistowskich i antymuzułmańskich postaw w tym środowisku i mocno się od nich odcina. Podkreśla przy tym funkcjonalność tych postaw dla dominujących struktur władzy, które instrumentalizują emancypacyjne dążenia ruchów LGBTQ i wykorzystują ich postulaty do legitymizowania własnej polityki antyimigracyjnej, a także militarnych, neokolonialnych interwencji w takich krajach, jak Irak czy Afganistan. Jednocześnie w swoim wystąpieniu wymienia Butler organizacje LGBTQ, które jako zasadę swojego działania przyjmują łączną walkę z homofobią i rasizmem, w tym także antymuzułmańskim¹⁶. W jej ujęciu organizacje te realizują postulat, przedstawiony także w *Ramach wojny*, polegający na przełamywaniu hegemonicznej ramy pojęciowej, która przeciwstawia sobie tożsamości zdefiniowane przez odniesienie do jednego tylko wymiaru podmiotowości, np. orientacji seksualnej lub przynależności religijnej. Jest to postulat „polityki koalicyjnej”, opartej na sojuszach – choćby tylko tymczasowych – i uwzględniającej fundamentalną złożoność ludzkich tożsamości i doświadczeń, które ulegają spłaszczeniu i redukcji w określonych okolicznościach politycznych.

POSTKOLONIALNY POSTSEKULARYZM

Dla znacznej części osób identyfikujących się z feminizmem i ruchem LGBTQ postawa Butler pozostała intelektualnie nieczytelna i politycznie trudna do przy-

¹⁶ Pełny tekst wystąpienia (w tłumaczeniu na język polski) dostępny na: <http://homiki.pl/index.php/2010/06/przemwienie-judith-butler-na-christopher-street-day-w-berlinie> (dostęp 02.05.2014).

jęcia¹⁷. Zwążywszy na siłę obowiązywania liberalnej ramy pojęciowej, która nierozzerwalnie łączy emancypację mniejszości z „nowoczesnością” i „świeckością”, trudno się temu dziwić. Fakt ten pokazuje jednak skalę nieobecności – albo też siłę wyparcia – wrażliwości politycznej i teoretycznej, która rozwinęła się wraz z krytyką postkolonialną. Jak stwierdziła cytowana powyżej Amy Newman, „świeckość zachodniego feminizmu jest prawdopodobnie jego *najbardziej* etnocentryczną cechą”¹⁸. Dopiero jednak perspektywa postkolonialna pozwala uchwycić całość etycznych i politycznych implikacji tego faktu. Pisze o tym także Gayatri Chakravorty Spivak w książce z 1993 r. *Outside in the Teaching Machine*, gdzie zwraca uwagę na powiązania między imperializmem i sekularyzmem oraz wskazuje na potrzebę feministycznej otwartości na głosy posługujące się językiem religijnym¹⁹. Postkolonialna wrażliwość Butler i identyfikujących się z jej postawą teoretyczek oraz teoretyków sprawia, iż mają oni świadomość rasistowskiego i przemocowego potencjału normatywnych narracji sekularyzacyjnych (także w ich wariantach powiązanych z polityką feminizmu i ruchów LGBTQ), zwłaszcza wtedy, gdy wykorzystywane są przeciwko mniejszościom imigranckim w Europie. Z tego powodu niesproblematyzowana apologia sekularyzmu jest w ich ujęciu równoznaczna ze sprzeniewierzeniem się podstawowym ideałom emancypacyjnym. Mając pełną świadomość również przemocowego potencjału tkwiącego w historycznych i współczesnych narracjach religijnych, teoretycy ci uznają, iż niezbędne jest zrewidowanie nie tylko feministycznego czy gejowsko-queerowego stosunku do religii, ale także sproblematyzowanie samej kategorii religii i sposobów jej funkcjonowania w różnych reprezentacjach rzeczywistości społecznej.

Pisząc o roli, jaką perspektywa postkolonialna odgrywa w emancypacyjnych redefinicjach religii i sekularyzmu, trzeba podkreślić istotną ewolucję, która nastąpiła w refleksji postkolonialnej od czasu Edwarda Saïda. Sam autor *Orientalizmu* definiował swoje stanowisko jako świeckie i z tej pozycji przedstawiał krytykę religii. Nigdy jednak nie uczynił problematyki religijnej wyróżnionym przedmiotem swoich badań – zarówno muzułmański charakter Orientu, jak i chrześcijański charakter Europy są u Saïda raczej tylko zasygnalizowane i nie stają się przedmiotem pogłębionej analizy jako znaczący wymiar orientalizmu. Autorzy tacy, jak Ivan Davidson Kalmar, Derek J. Penslar czy Gil Anidjar sugerują jednak, iż Saïdowskie pominięcie religii jest w istocie sprzeniewierzeniem się logice jego własnej teorii. W ich ujęciu orientalizm nie może być interpretowany wyłącznie w powiązaniu z imperializmem czy zachodnią nowoczesnością, powinien być ujmowany także – a może raczej przede wszystkim

¹⁷ Symptomatycznym tego przykładem może być tu np. tekst Małgorzaty Głowani, zamieszczony w czasopiśmie lesbijsko-feministycznym „Furia”. Autorka opisuje niezrozumienie, jakie gest Butler wywołał w środowisku feministycznym i LGBT, a jednocześnie jej własny tekst jest wyrazem tego niezrozumienia. Głowania całkowicie bowiem pomija wyraźnie postawioną przez Butler kwestię politycznej instrumentalizacji ruchu LGBT w polityce militarnej wymierzonej w kraje muzułmańskie i propagowaniu dyskursów antyimigranckich. Przypisuje także Butler twierdzenia, które w jej wystąpieniu się nie pojawiły. Zupełnie też pomija zarzut Butler dotyczący obecności rasizmu w środowisku LGBT i zamiast o nim mówi o „hierarchizacji opresji”. M. Głowania, *Dlaczego Judith Butler odmówiła przyjęcia nagrody ZivildCourage?*, „Furia. Nieregularnik Lesbijsko-Feministyczny” 2011, nr 3.

¹⁸ A. Newman, *Feminist Social Criticism...*, s. 32.

¹⁹ G.Ch. Spivak, *The Politics of Translation*, w: *Outside in the Teaching Machine*, London – New York 1993, s. 194.

– jako dyskurs o charakterze teologiczno-politycznym wyrastający z chrześcijaństwa. Pisząc o zaskakującym przeoczeniu religii przez Saida, Kalmar i Penslar zastanawiają się więc, „czy jako chrześcijanin chronił on swoją religię przed zarzutem współudziału w orientalizmie? Czy też jako świecki myśliciel po prostu nie doceniał wielkiej władzy religii nad dyskursem zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie?”²⁰ Podejmujący ten sam problem Gil Anidjar stwierdza, że Saidowski stosunek do religii, będący miejscem niespójności jego myśli, jest produktem hegemonii kulturowej, w której Said funkcjonował i którą w znacznym stopniu udało mu się zakwestionować. Tym, czego nie udało mu się zrobić, było sprobematyzowanie samego podziału na to, co religijne, i to, co świeckie, a także wskazanie na rolę, jaką podział ten odgrywa w narracjach białej, europejskiej supremacji²¹.

Postsaidowska refleksja postkolonialna stara się nadrobić teoretyczne przeoczenie swojego wielkiego intelektualnego patrona. Podejmuje ona jednak nie tyle refleksję nad religią jako kategorią ogólną i zuniwersalizowanym fenomenem występującym w kulturowo i historycznie zróżnicowanych wariantach, ile raczej problematyzuje całą ramę pojęciową, w której kategoria „religia” zyskuje swój nowoczesny sens. Dobrym przykładem są tutaj prace Gila Anidjara²². Autor podkreśla integralny związek nowoczesnego pojęcia religii z sekularyzmem i twierdzi, iż cała rama pojęciowa, w której religia i sekularyzm wzajemnie się definiują, jest *orientalizmem*, a więc strukturą instytucjonalno-dyskursywną wytwarzającą inność w celu podporządkowania jej temu, co europejskie. Według Anidjara to „chrześcijaństwo wynalazło rozróżnienie religijnego i świeckiego i w ten sposób stworzyło religię”²³. Z różnych historycznych powodów zaczęło samo siebie postrzegać jako *religię pośród innych religii*, tworząc jednocześnie *dyskurs o religiach*, który – jako narzędzie klasyfikacji i hierarchizacji – od samego początku był częścią kolonialnej maszyny władzy. Anidjar akcentuje genealogiczną ciągłość między chrześcijaństwem, orientalizmem, kolonializmem i sekularyzmem (rozumianym jako etap w historii chrześcijaństwa) i z pozycji konsekwentnie postkolonialnych przeprowadza krytykę sekularyzmu, wraz z wytwarzaniem przez niego pojęciem religii. Stąd jego powtarzane hasło „sekularyzm jest orientalizmem”.

Warto w tym kontekście zauważyć, iż postkolonialne wersje postsekularyzmu w rodzaju koncepcji rozwijanych przez Gila Anidjara nie polegają na wypełnianiu pustego miejsca po zdelegitymizowanym sekularyzmem (i chrześcijaństwie) fascynacją, której przedmiotem miałyby być religia „innego” (np. islam). Takie postawy, zadowolające się antyzachodnim czy antyimperialnym nastawieniem, jakie może przyjmować religia „innego”, Melinda Cooper określa jako „odbicie

²⁰ I.D. Kalmar, D.J. Penslar (red.), *Orientalism and the Jews*, Brandeis 2004, s. XXI.

²¹ G. Anidjar, *Secularism*, w: tegoż, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford University Press 2008.

²² Zob. także: T. Asad, *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, w: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993; T. Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press 2003; R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London – New York 1999; T. Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago 2005; M. Dressler, A.-P.S. Mandair, *Secularism and Religion-Making*, Oxford University Press, New York 2011.

²³ G. Anidjar, *Secularism*, s. 47.

lustrzane orientalizmu”²⁴. Jej zarzutem jest, iż w swoim antykolonialnym ferworze postawy te nie tylko reprodukują kolonialną, orientalistyczną ramę pojęciową, ale także okazują się całkowicie ślepe na antyfeministyczny charakter tego zabiegu. W przeciwieństwie do nich postkolonialny postsekularyzm to projekt tyleż postsekularny, co postreligijny²⁵. Jego celem jest problematyzowanie zarówno dyskursów sekularyzacyjnych, jak i religijnych oraz analiza relacji między tymi dyskursami a władzą. Chodzi w nim także o badanie samych procesów „wytwarzania religii” poprzez zachodnie reżimy wiedzy oraz (post)kolonialną praktykę rozmaitych instytucji politycznych, kulturowych czy ekonomicznych – „na Zachodzie” i poza nim. *Postkolonialny* postsekularyzm należy zatem także odróżnić od szerokiego nurtu w zachodniej humanistyce, który pod hasłem „postsekularyzmu” podejmuje próbę przemyślenia podstaw tego, co polityczne, i odnowienia etyki przez zwrócenie się ku judeochrześcijaństwu jako źródłu europejskiej kultury. Ten typ namysłu – który przez jego krytyków postrzegany jest często jako współczesny wariant chrześcijańskiej apologetyki²⁶ – pozostaje głęboko eurocentryczny i nie problematyzuje używanego przez siebie pojęcia religii²⁷. Nie podejmując dialogu z krytyką postkolonialną, nie potrafi też wyjść poza orientalistyczną percepcję islamu, który zresztą lokuje na ogół poza obszarem swojej refleksji²⁸.

*

²⁴ M. Cooper, *Orientalism in the Mirror. The Sexual Politics of Anti-Westernism*, „Theory, Culture & Society” 2008, nr 25.

²⁵ M. Dressler, A.-P.S. Mandair, *Secularism and Religion-Making*, s. 4.

²⁶ Zob. J. Sheehan, *When Was Disenchantment? History and the Secular Age*, w: *Varieties of Secularism in a Secular Age*, red. M. Warner, J. Van Antwerpen, C. Calhoun, Harvard 2009; M. Dressler, A.-P.S. Mandair, *Secularism and Religion-Making*, s. 11–12; A.-P.S. Mandair, *Religion and the Spectre of the West: Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*, New York 2009, szczególnie rozdz. 6.

²⁷ Dotyczy to także podejmujących tematykę postsekularną teoretyków lewicowych czy liberalnych, takich jak Sławoj Żiżek, Alain Badiou czy Jürgen Habermas.

²⁸ Dobrym przykładem tych ograniczeń jest sposób, w jaki postsekularyzm funkcjonuje w Polsce, np. w pracach Agaty Bielik-Robson, która definiuje go wyłącznie przez odniesienie do tradycji judaistycznej, rozważań nad „tezą o sekularyzacji”, renesansem „teologii politycznej” (Schmitt, Derrida, Żiżek), katolickim modernizmem (Newman, Brzozowski, Maritain, Marcel i Péguy) oraz „obecnością argumentów postsekularnych we współczesnej myśli lewicowej (Żiżek, Badiou, Agamben)”. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, w: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Wydawnictwo FA-art., Katowice 2012, s. 32–33. Jak sądzę, teoretyczna ślepotą na pozaeuropejskie tradycje religijne, a zwłaszcza islam, nie jest w pracach Bielik-Robson przypadkowa i wynika nie tylko z nieprzepracowanego eurocentryzmu, ale przede wszystkim z ahistorycznego i asocjologicznego sposobu myślenia o religii, który uniemożliwia jej dostrzeganie mechanizmów władzy w dyskursach o religii i świeckości. Być może jest to także powodem łatwości, jaką autorka ma w wygłaszaniu islamofobicznych stwierdzeń, kiedy występuje w roli publicystki. (Przykładami mogą być tutaj felieton Bielik-Robson, który ukazał się w „Wysokich Obcasach” w lipcu 2013 r., zatytułowany *Szariatyzacja postępuje* czy udzielony przez nią wywiad opublikowany we wrześniu 2014 r. w czasopiśmie „Zwierciadło”. W felietonie autorka posługuje się zesencjalizowanym i zdemonizowanym obrazem islamu jako narzędzia „walki z cywilizacją liberalną”. W jej ujęciu jest on synonimem „zniewolenia” oraz wiarą religijną, która „pęta i zniewala, z góry odmawiając człowiekowi prawa do wszelkiej wolnej decyzji”. W wywiadzie podobnie stereotypizującemu wizerunkowi islamu towarzyszy stwierdzenie autorki, że „nie lubi” ona tej religii).

Spotkanie myśli postkolonialnej w jej postsekularnym wariacie z zachodnim feminizmem owocuje poważną reorientacją w feministycznej teorii i polityce. Z jednej strony reorientacja ta prowadzi do podważenia wielu feministycznych pewników (np. integralnego związku między świeckością i emancypacją), z drugiej – znacznie rozszerza zakres możliwych sojuszy między grupami – kobiecymi, gejowskimi, queerowymi – rozmaicie usytuowanymi w postkolonialnym spektrum pozycji polityczno-kulturowych. Dla autorek takich jak Judith Butler reorientacja ta jest jednak przede wszystkim wyrazem ich wierności wobec najogólniejszej zasady emancypacyjnej polityki, która domaga się walki z opresją, pogardą i niesprawiedliwością. Nie oznacza to, że postkolonialno-postsekularne stanowisko feministyczne wolne jest od ryzyka zawłaszczenia i instrumentalizacji przez siły polityczne niekoniecznie zainteresowane upodmiotowieniem kobiet i mniejszości seksualnych. Wyrafinowane intelektualne gesty dyskursywnych rewaloryzacji tego, co religijne, po przeniesieniu w przestrzeń codziennej polityki, która toczy się w cieniu silnych, patriarchalnych i homofobicznych instytucji religijnych, często nabierają niechcianych znaczeń. Fakt ten po raz kolejny potwierdza jednak tylko kluczowe dla postkolonialnej krytyki spostrzeżenie, iż emancypacyjny sens idei, dyskursów i pojęć jest ściśle zależny od będących ich kontekstem relacji władzy.

POSTCOLONIAL RECONFIGURATIONS. FEMINISM, RELIGION, POSTSECULARISM

Summary

The text is based on the statement that the application of the postcolonial perspective in its late, post-Said form to analyze the phenomenon of religion has fundamental consequences for the feminist theory (and policy).

According to the author, it is a particularly important factor which triggers the need to revise the attitude of feminism towards religion and to consider liberal secularization conceptual categories, used in a considerable part of the feminist political project. Based on Judith Butler's analyses the paper presents how these categories contribute to the building of the false alternative between, on the one hand, the fight against homophobia and misogyny, on the other – the fight against anti-Muslim racism. The attempt made by Butler to cross conceptually that alternative is presented as an example of feminist and postcolonial postsecularism.

Trans. Izabela Ślusarek