WORKING PAPERS

W poszukiwaniu „pamięci użytecznej”.

Konstruowanie pamięci w polskim ruchu aktywistycznym LGBTQ +

10

Piotr Malinowski

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
WYDZIAŁ SOCJOLOGII

Seria **„Working Papers”** Wydziału Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego (WS UW) to publikacje prac i osiągnięć studentów Wydziału, zgłoszonych do konkursu, ocenionych i wybranych do ich wydania przez Radę Dydaktyczną WS UW. Publikowane opracowania podlegały recenzji przez jednego samodzielnego pracownika naukowego.

Recenzja naukowa: dr hab. Joanna Wawrzyniak, prof. ucz.
Redaktor tomu: dr hab. Mikołaj Lewicki

Niniejsza publikacja jest udoskonaloną wersją pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem dr hab. Joanny Wawrzyniak, prof. ucz.

ISBN: 978-83-978763-1-6

Informacje o wydawcy i finansowaniu:
Publikacja została sfinansowana ze środków Wydziału Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Wydawcą „Working Papers” jest Wydział Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego

Redaktorem serii jest dr Bartosz Ślosarski

Tytuł pracy w języku angielskim:
In Search of 'Useful' Memory: Constructing Memory in the Polish LGBTQ+ Activist Movement.

Spis Treści

Wprowadzenie **4**

Rozdział I. Kontekst historyczny polskiego ruchu LGBTQ+ **7**

LGBT-owe ruchy społeczne? *7*

Historia polskiego ruchu osób LGBTQ+. Zarys rozwoju i kluczowe momenty *8*

Rozdział II. Perspektywa teoretyczna: przeszłość użyteczna w ruchu społecznym **12**

„Wschodni czas zbieżności" i pamięć w ruchu *12*

Rozdział III. Metodologia **15**

Queerowe spowinowacenie? Pozycjonalność badacza *15*

Strategia badawcza i przebieg badań *16*

Dobór próby badawczej *17*

Scenariusz wywiadu i główne wątki badania *18*

Metoda analizy danych *19*

Rozdział IV. Pamięć w ruchu, pamięć o ruchu: aktywiści początków lat dwutysięcznych **20**

„Ale to jest właśnie upamiętnić": pamięć w/o ruchu *20*

Brak słów: pionierskie początki *21*

„Niech nas zobaczą": wspomnienie przełomu *24*

Polskie Stonewall: pamięć ciała *25*

Które wspomnienia przechodzą do kanonu? QueerMuzeum *28*

Rozdział V. Użyteczne wspomnienia: najnowsze pokolenie aktywistów **30**

Gdzie lokować początki ruchu? *30*

Własne początki: krytyka działań poprzedników *32*

Zatrzymanie Margot i Tęczowy Białystok w perspektywie przeszłości użytecznej *35*

QueerMuzeum: pamięć kanoniczna a przeszłość użyteczna *36*

Podsumowanie. Wnioski, interpretacje i dalsze perspektywy **39**

Bibliografia **43**

Aneks **45**

Scenariusz wywiadu *45*

Wprowadzenie

W grudniu 2024 roku otwarto pierwsze w Polsce muzeum poświęcone historii społeczności LGBTQ+. W zamierzeniu ma być ono „prowadzoną oddolnie otwartą przestrzenią spotkań z historią osób i społeczności LGBTQ+, miejscem gromadzenia i udostępniania dokumentów, artefaktów i świadectw", którego celem będzie „uzupełniać historię głównego nurtu, upominać się o to, co zapomniane, wymazane i przemilczane, odzyskiwać i przywracać miejsce historiom mniejszościowym"[1]. Koronną częścią działalności muzeum jest wystawa stała, prezentowana w formie osi czasu obejmującej okres od 1559 roku aż do roku 2003, ukazująca historię przez pryzmat wydruków, oryginałów pism i druków ulotnych, a także artefaktów umieszczonych w gablotach, nagrań audio i video. Oś czasu śledzi obecność osób nieheteronormatywnych w historii przednowożytnej, oświeceniowej, dziewiętnastowiecznej, aż po, najbardziej na wystawie zróżnicowany, wiek dwudziesty.

Ostatnia część osi czasu, zatytułowana pytająco „Przełom?", przedstawia początki zinstytucjonalizowanych działań aktywistycznych i pojawienie się kwestii osób LGBTQ+ w dyskursie politycznym. Ekspozycja zawiera pierwsze numery wysokonakładowej gazety gejowsko-lesbijskiej „Inaczej", telegram informujący o rejestracji Stowarzyszenia Grup Lambda czy zdjęcia ważnych barów i klubów społeczności LGBTQ+.

Kształt wystawy stałej wywołał w środowisku poruszenie, od głosów afirmujących po krytyczne, często wskazujące na pominięcia czy też esencjonalne potraktowanie tożsamości. Kontrowersję wywołało zakończenie ekspozycji na roku 2003 ze względu na ogrom wydarzeń istotnych dla społeczności LGBTQ+ ostatnich 20 lat. Mowa tu przede wszystkim o kilkudziesięciotysięcznych Paradach Równości, wydarzeniach Tęczowej Nocy 7 lipca 2020 roku czy wprowadzanych przez powiaty „stref wolnych od LGBT". Skupienie się na historii XX wieku przy pominięciu najnowszej historii osób LGBTQ+ skłania do refleksji nad miejscem historii oraz pamięci o ostatnich 20 latach zarówno w ruchu aktywistycznym, jak i w społeczności osób nieheteronormatywnych.

Pamięć i sposoby zapamiętywania aktywizmu osób LGBTQ+ w Polsce stanowią punkt wyjścia niniejszej pracy. Szczególne znaczenie ma tu refleksja nad wpływem pamięci na rozwój ruchu społecznego oraz samej społeczności. Podstawę empiryczną stanowią wywiady z przedstawicielami i przedstawicielkami dwóch pokoleń zaangażowanych w działania na rzecz osób LGBTQ+ w ciągu ostatnich dwóch dekad – osób

[1] Strona internetowa QueerMuzeum, https://queermuzeum.pl/o-muzeum/#o_nas, dostęp 15 lipca 2025.

aktywnych na początku lat dwutysięcznych oraz w okresie 2015–2025. Odwołując się do koncepcji pamięci społecznej Maurice'a Halbwachsa oraz do ujęcia pamięci funkcyjnej w ruchach społecznych zaproponowanego przez Ann Rigney, badam, w jaki sposób uczestnicy i uczestniczki opisują siebie oraz swoje doświadczenia historyczne, a także jakie różnice występują między opowieściami reprezentantów obu pokoleń. Na uwagę zasługuje również stopień (roz)zbieżności oddolnych relacji z narracjami instytucjonalnymi. Pytam więc, czy pamięć o przeszłości funkcjonuje jako zasób symboliczny w działaniach ruchu oraz czy stanowi element świadomie kształtowanej strategii aktywistycznej.

Celem badania jest uchwycenie dynamiki zapamiętywania/zapominania historii polskiego aktywizmu osób LGBTQ+, jak również sprawdzenie, czy i w jaki sposób istnieje spójna pamięć zbiorowa o ruchu społecznym osób LGBTQ+. Badam nie tylko zróżnicowanie sposobów zapamiętywania i wyznaczania ważnych dla ruchu momentów, ale też – szerzej – rolę, jaką aktywiści i aktywistki przypisują pamięci o ważnych wydarzeniach w historii ruchu. Próbuję również wyjaśnić, w jaki sposób procesy przywoływania, pomijania, lokowania opowieści o ruchu w konkretnych perspektywach gejowskich, lesbijskich czy queerowych współwystępują w kształtowaniu opowieści o ruchu, poszczególnych jej etapów i punktów zwrotnych.

Po pierwsze interesuje mnie indywidualna historia zaangażowania w aktywizm i usytuowanie wytwarzanej pamięci w konkretnej podmiotowości, materializujące tym samym opowiadaną historię w czasie i przestrzeni. Po drugie koncentruję się na sposobach opowiadania historii ruchu, zwracając uwagę na selekcję przywoływanych zdarzeń, momentów uznawanych za kluczowe, jak i tych, które ulegają zapomnieniu lub marginalizacji. Po trzecie analizuję sieć zależności łączących historię środowiska aktywistycznego z szerszym kontekstem społeczno-politycznym. Uwzględniam zarówno oddziaływanie polityki państwowej, debat publicznych, jak i medialnych reprezentacji osób LGBTQ+, traktując je jako czynniki współkształtujące pamięć i narracje wewnątrz ruchu. Tło to, mimo utrzymującej się opresji wobec osób nieheteronormatywnych, cechuje się dużą dynamiką, wynikającą z szybko zmieniających się warunków. Wreszcie interesuje mnie, czy i w jaki sposób samo opowiadanie historii ruchu staje się czynnikiem wpływającym na kształt współczesnych działań aktywistycznych.

Poznanie i zrozumienie roli pamięci w ruchu społecznym osób LGBTQ+ wymaga połączenia dwóch komplementarnych perspektyw. Pierwsza z nich dotyczy usytuowania aktywizmu w kontekście teorii ruchów społecznych oraz odtworzenia jego historii. W rozdziale pierwszym podejmuję próbę zmapowania polskiego ruchu LGBTQ+, wskazując jego początek, kolejne etapy rozwoju oraz kluczowe momenty, które wpłynęły na formy organizowania się, strategie działania i cele stawiane przez

aktywistów i aktywistki. Podsumowuję i charakteryzuję również działalność organizacji, z którymi związani są badani aktywiści i aktywistki.

Druga perspektywa dotyczy sposobów, w jakie historia ruchu jest zapamiętywana, opowiadana i reinterpretowana. Osadzam analizę w ramach socjologicznych badań nad pamięcią zbiorową, odwołując się m.in. do koncepcji Maurice'a Halbwachsa czy prac Ann Rigney. Szczególną uwagę poświęcam projektom queerstorycznym, rozumianym zarówno jako praktyki archiwizowania i dokumentowania przeszłości, jak i jako forma działania aktywistycznego, w którym produkcja wiedzy historycznej staje się narzędziem politycznym i kulturowym.

W trzeciej części pracy przybliżam przyjętą metodologię badań jakościowych oraz sposób pracy ze zgromadzonym materiałem. Szczególną uwagę poświęcam specyfice zebranego materiału, wynikającej między innymi z pokoleniowego zróżnicowania rozmówców, odmiennych trajektorii ich aktywizmu oraz kontekstów, w których działali. W tym rozdziale wprowadzam również i operacjonalizuję pojęcia teoretyczne, które stanowią ramę interpretacyjną dla moich analiz. Pierwsze z nich to koncepcja „queerowego pokrewieństwa" Jose Estebana Muñoza, rozumiana jako sieć relacji, więzi i solidarności wykraczających poza normatywne modele rodziny i wspólnoty, a istotne dla kształtowania więzi w ruchu społecznym i społeczności osób LGBTQ+ oraz dla sposobów dzielenia się pamięcią. Drugie pojęcie to „prawo do nieprzezroczystości" Edouarda Glissanta, które traktuję jako etyczny i metodologiczny postulat uznania prawa badanych do zachowania elementów swojej tożsamości, doświadczeń i narracji w formie nie w pełni przejrzystej czy całkowicie zrozumiałej dla badacza. Odnoszę te koncepcje zarówno do samego procesu prowadzenia wywiadów, jak i do mojej pozycyjności jako badacza.

W części empirycznej proponuję analizę porównawczą dwóch pokoleń działaczy i działaczek polskiego ruchu LGBTQ+, nadając każdemu z rozdziałów strukturę odpowiadającą wybranym kategoriom analitycznym i formułom pamięciowym rekonstruowanym na podstawie narracji uczestników i uczestniczek badania. Każdy z rozdziałów poświęcony jest jednemu pokoleniu, a jego tytuł odwołuje się do dominującej formuły pamięciowej, którą rekonstruuję na podstawie narracji uczestników. Analizując wypowiedzi przedstawicieli i przedstawicielek obu pokoleń, staram się uchwycić zarówno różnice w strategiach narracyjnych, doborze i hierarchizacji wydarzeń, jak i elementy pamięci, które tworzą przestrzeń międzypokoleniowego porozumienia lub wspólnego dziedzictwa symbolicznego.

Rozdział I. Kontekst historyczny polskiego ruchu LGBTQ+

LGBT-owe ruchy społeczne?

W 2007 roku Jacek Kochanowski rozpoczyna artykuł o polskim ruchu społecznym osób LGBT od stwierdzenia, że jest to ruch w początkowym stadium rozwoju, którego aktywność ograniczona jest do kilku niezbyt licznych organizacji[2]. Kochanowski wskazuje na trudność w wypracowaniu jednej definicji odpowiadającej zróżnicowanemu charakterowi ruchu na rzecz osób LGBTQ+ i próbuje umiejscowić je w istniejących teoriach ruchów społecznych. Definicja Piotra Sztompki, który przez ruchy społeczne rozumie „luźno zorganizowane zbiorowości działające wspólnie w niezinstytucjonalizowany sposób w celu wytworzenia zmiany w ich społeczeństwie"[3], jest niewyczerpująca. Zdaniem Kochanowskiego aktywność polskich ruchów LGBTQ+ ogranicza się do kilku organizacji sformalizowanych w oparciu o polskie prawo o stowarzyszeniach, a ich aktywność nie jest spontaniczna ze względu na sposób pozyskiwania funduszy na prowadzenie działalności. Bliższą rzeczywistości ruchów osób LGBTQ+ jest definicja Charlesa Tilly'ego, który przez ruch społeczny rozumie wystąpienia „zwykłych ludzi" posługujących się określonym repertuarem kontestacji, by przedstawić roszczenia wobec państwa[4]. Tak rozumiany ruch cechuje długotrwałość prowadzonych działań, różnorodność sposobów działania przy równoczesnym uwspólnianiu celów. Proponowana przez Tilly'ego definicja pozwala ująć zarówno organizacje rozpoczynające swoją instytucjonalną działalność, jak i aktywistów i aktywistki sporadycznie współuczestniczących i współtworzących repertuary kontestacji tegoż ruchu. Kochanowski proponuje, by definiować ruch społeczny LGBTQ+ jako „różnego typu działania zbiorowe podejmowane przez osoby homoseksualne, biseksualne, transseksualne i transgenderowe, a także przez osoby heteroseksualne wspierające postulaty tych kategorii społecznych, mające na celu zainicjowanie i podtrzymanie zmiany społecznej polegającej na przejściu od modelu społeczeństwa heteronormatywnego […] do społeczeństwa respektującego fakt zróżnicowania orientacji seksualnej człowieka"[5].

---

[2] J. Kochanowski, Poza horyzont heteronormatywności. Ruchy społeczne lesbijek i gejów, „Societas Communitas" 2007, nr 2/1, s. 133.

[3] P. Sztompka, Socjologia zmian społecznych, tłum. J. Konieczny, Znak, Kraków 2005, s. 256.

[4] C. Tilly, Social Movements 1768–2004, Paradigm Publishers, Boulder–London 2009, s. 3–4.

[5] J. Kochanowski, dz. cyt., s. 3.

Prawie dekadę po Kochanowskim Justyna Struzik niuansuje socjologiczny portret polskich ruchów queerowych, wskazując na ich zróżnicowanie, wewnętrzne konflikty i odmienne repertuary kontestacji[6]. Struzik pisze o zdolności ruchu do wchodzenia w szerokie sojusze z innymi grupami interesu: środowiskiem feministycznym, anarchistycznym, działaczy na rzecz praw zwierząt. Wskazuje ona, że te rodzą się w szczególnych okolicznościach – z jednej strony z inspiracji globalnym ruchem gejowsko-lesbijskim narodzonym na zachodzie Europy i w Ameryce Północnej znacznie wcześniej, z drugiej zaś z doświadczenia polskiej transformacji po 1989 roku, gwałtownych przemian społeczno-gospodarczych lat 90. oraz procesów integracji europejskiej i dostosowywania prawa wewnętrznego do unijnych wymogów antydyskryminacyjnych[7]. Struzik zauważa, że z biegiem czasu działania ruchów queerowych coraz bardziej się różnicują[8].

Osią konfliktu i pęknięć wewnątrz środowiska aktywistycznego są różnice ideologiczne wyrażające się w odmiennych opiniach na temat skutecznego działania politycznego. Część działaczy i działaczek przyjmuje model tożsamościowo-asymilacyjny, ograniczający się do prawnego równouprawnienia. Inna część nawołuje do działań antydyskryminacyjnych i równościowych wykraczających poza postulaty zmian prawnych. Różnice te rysują się również w architekturze samych organizacji: niektóre organizacje trzeciego sektora posiadają wysoko wyspecjalizowaną strukturę organizacyjną (zarząd, komisje rewizyjne, eksperckie organy doradcze), inne natomiast działają jako kolektywy bez liderów i liderek[9].

Historia polskiego ruchu osób LGBTQ+. Zarys rozwoju i kluczowe momenty

Pierwsze inicjatywy związane z prawami i środowiskowym organizowaniem się osób LGBTQ+ zaczęły powstawać w Polsce w latach 80. i 90., później niż na zachodzie Europy, gdzie gejowskie organizacje wyzwoleńcze rozpoczęły swoje działania już w połowie lat 60. Początków polskiego ruchu gejowskiego można doszukiwać się we współpracy pojedynczych polskich gejów i lesbijek z zachodnimi organizacjami homofilnymi, takimi jak HOSI Wien. W 1982 roku organizacja ta otworzyła podjednostkę EEIP – Eastern Europe Information Pool, zajmującą się pracą na rzecz

[6] J. Struzik, Solidarność queerowa. Mobilizacja, ramy działania ruchów queerowych w Polsce, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019.

[7] Tamże, s. 147.

[8] Tamże, s. 151.

[9] Tamże, s. 152.

małych grup osób LGBTQ+ zamieszkałych za żelazną kurtyną[10]. EEIP pełniła rolę mediatora i informatora między środowiskiem zachodnich organizacji gejowskich i lesbijskich a mniejszych środowisk na wschodzie Europy. Postacią zasłużoną w łączeniu środowisk był Andrzej Selerowicz, polski działacz społeczny, od 1976 roku zamieszkały w Wiedniu. Jego misją było zbieranie i rozpowszechnianie informacji o życiu osób homoseksualnych w krajach bloku wschodniego.

W 1986 roku wyszedł pierwszy numer czasopisma „Filo", redagowanego przez gdańskiego działacza Ryszarda Kisiela. „Filo" przedstawiało rzetelne informacje o profilaktyce zakażeń wirusem HIV, zamieszczało informacje kulturalne, a także redagowało rubrykę towarzyską. Działalność oddolnego organizowania się osób nieheteronormatywnych wokół Ryszarda Kisiela wykraczała poza wydawanie prasy, opierając się również na organizacji półprywatnych spotkań, tworzenia środowiska i oddolnego obiegu[11].

Przełomowym momentem dla środowiskowej konsolidacji ruchu aktywistycznego była przeprowadzona w latach 1985–1987 akcja „Hiacynt". W reakcji na operację milicji przeprowadzoną w roku 1987 powstała inicjatywa Warszawskiego Ruchu Homoseksualnego, założona przez Waldemara Zboralskiego, Sławomira Starostę i Krzysztofa Garwatowskiego. Od samego początku w ruchu obecne były również lesbijki. Po połączeniu sił z lokalnymi grupami gejowsko-lesbijskimi, 23 lutego 1990 zarejestrowano ogólnopolską organizację gejów i lesbijek o nazwie Stowarzyszenie Grup Lambda. Jako pierwsza zarejestrowana organizacja społeczna osób LGBTQ+ w Polsce Lambda zajmowała się działaniem na rzecz środowiska przez szerzenie tolerancji oraz prewencji zakażenia wirusem HIV. W 1993 roku aktywiści zorganizowani wokół grupy odbyli pierwszą publiczną manifestację pod hasłem „prawo do miłości".

Przełom lat 90. i dwutysięcznych przyniósł serię „nowych początków" organizacji aktywistycznych. W październiku 1997 roku powstało Stowarzyszenie Lambda Warszawa, które zaczęło oferować pomoc psychologiczną i prawną dla osób transpłciowych oraz organizować grupę spotkaniową. Stowarzyszenie otrzymało status Organizacji Pożytku Publicznego, rozpoczęło cykl seminariów dla liderek

[10] Działalność na rzecz osób nieheteronormatywnych czy samoorganizacja osób LGBTQ+ przed 89. rokiem jest tematem wyczerpującej rozprawy historycznej Agaty Fiedotow, jak również książki Magdy Szcześniak. Ze względu na objętość niniejszej pracy zmuszony jestem pominąć omówienie tych niezwykle ważnych dla polskiej historii osób LGBTQ+ publikacji; zob. A. Fiedotow, Początki ruchu gejowskiego w Polsce 1981–1990, w: Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności, red. M. Kula, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 241–358; M. Szcześniak, Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji, Fundacja Bęc Zmiana–IKP UW, Warszawa 2016.

[11] M. Szcześniak, dz. cyt.

organizacji i inicjatyw, w efekcie którego zawiązała się nieformalna grupa Porozumienia Lesbijek (LBT). 15 grudnia tego samego roku Lambda jako współfundator powołała Fundację Równości, odpowiedzialną za organizację pierwszych Parad Równości w Warszawie, jak i wieców w miejsce zakazanych przez ówczesnego prezydenta Warszawy Lecha Kaczyńskiego Parad Równości w latach 2004 i 2005.

11 września 2001 roku w Warszawie wspólnym wysiłkiem Marty Abramowicz, Roberta Biedronia i Mariusza Kurca założona została Kampania Przeciw Homofobii (KPH). Flagowym i najważniejszym działaniem KPH była akcja „Niech nas zobaczą" przeprowadzona w marcu 2003 roku. Kampania polegała na sfotografowaniu 30 par gejów i lesbijek trzymających się za ręce na ulicy. Zdjęcia Karoliny Breguły opatrzone hasłem „Niech nas zobaczą" pojawiły się w galeriach sztuki, mediach oraz przede wszystkim na wielkoformatowych billboardach agencji AMS w Warszawie, Krakowie, Gdańsku i na Śląsku. Był to przełomowy moment dla widzialności osób homoseksualnych w przestrzeni publicznej. Akcja wywołała szeroką reakcję społeczną. Billboardy i plakaty przedstawiające jednopłciowe pary były systematycznie niszczone, a otwarcia wystaw zakłócane przez działaczy prawicowej Młodzieży Wszechpolskiej. Podobnie jak w przypadku towarzyszącej akcji „Hiacynt" nagonki na osoby homoseksualne, część z osób przedstawionych w kampanii zdecydowała się na emigrację z Polski. Popularność kampanii przyczyniła się jednak do zwiększenia zaangażowania osób LGBTQ+ zgłaszających się do KPH w roli wolontariuszy. Kampania Przeciw Homofobii zaczęła otwierać lokalne oddziały w innych polskich miastach, podejmując lokalne działania i przygotowując happeningi. W latach 2005–2011 KPH wydawało dwumiesięcznik o tematyce LGBTQ+ „Replika", później wydawany przez osobną fundację.

W porównaniu do Lambdy Warszawa czy KPH Miłość Nie Wyklucza (MNW) jest przykładem późniejszego modelu stowarzyszenia akcentującego przesunięcia w sposobach działań i struktury organizacji. Nieformalnie powstała w 2009 roku, wśród osób takich jak Wojciech Szot, które zdecydowały się na podjęcie bardziej radykalnych działań w obszarze politycznych żądań równouprawnienia. Podobnie jak w przypadku KPH, inicjacyjnym momentem stowarzyszenia była przeprowadzona w latach 2010–2011 kampania społeczna przedstawiająca na plakatach i billboardach pary jednopłciowe, tym razem wykorzystująca zdjęcia dzieci wraz z napisem „gdy dorosną, nie będą miały równych praw". Po zmianach wewnętrznej struktury i oficjalnym zarejestrowaniu stowarzyszenia w 2014 roku za cel statutowy organizacji uznano działania na rzecz pełnej równości małżeńskiej, czyli zrównania praw związków osób tej samej i różnej płci. MNW skupia się na wieloletnich działaniach lobbingowych i litygacjach strategicznych, między innymi w postaci postępowań przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu, prowadzeniem monitoringu społecznego poparcia dla równości małżeńskiej czy opracowania Strategii

wprowadzenia równości małżeńskiej w Polsce na lata 2016–2025. Istotnym elementem działań MNW jest silna identyfikacja graficzna oraz obecność w mediach społecznościowych.

Najmłodszą organizacją na rzecz osób LGBTQ+ jest Grupa Stonewall, powstała 2 maja 2015 roku w Poznaniu. Od początku istnienia stowarzyszenie prowadzi w Poznaniu Lokum Stonewall, oferując bezpieczne miejsce do spotkań i integracji. Działania Grupy Stonewall obejmują pomoc psychologiczną, grupy wsparcia dla osób nieheteronormatywnych, transpłciowych i niebinarnych, jak i organizację mieszkania wspomaganego dla osób nieheteronormatywnych w kryzysie bezdomności we współpracy z urzędem miasta. Grupa jest również odpowiedzialna za Poznań Pride Week, największą po warszawskiej Paradzie Równości manifestację społeczności nieheteronormatywnej.

Rozdział II. Perspektywa teoretyczna: przeszłość użyteczna w ruchu społecznym

„Wschodni czas zbieżności" i pamięć w ruchu

Pomimo bliskości doświadczeń „globalnego" queerowego życia i podobieństw w formułowanych postulatach politycznych, trudnością w tworzeniu linearnej opowieści o polskim ruchu społecznym osób LGBTQ+ jest różnica względem zachodnich modalności geotemporalnych. Jak zauważają Joanna Mizielińska i Robert Kulpa, polski ruch queerowy nie przechodzi linearnych faz rozwoju właściwych ruchom na Zachodzie. W przypadku „zachodniego czasu sekwencji" wyróżnić można poszczególne etapy składające się na historię polityczną społeczności LGBTQ+: ruch gejowski lat 50. i 60.; zamieszki Stonewall 1969 roku, dające początek gejowskiemu i lesbijskiemu ruchowi wyzwoleńczemu lat 70.; epidemia AIDS i aktywność grup takich jak Act Up; lata 90. i tożsamościowe reorientacje związane z rozwojem teorii queer kwestionującej stabilność tożsamości seksualnych; przypadający na początek lat dwutysięcznych zwrot przeciwko politykom asymilacyjnym w teorii queer[12]. W przypadku „wschodniego czasu zbieżności" należy mówić o równoczesnym występowaniu i zderzaniu się rozmaitych tendencji występujących później niż w kontekście zachodnim. Owa obserwacja każe uwzględnić inne sytuowanie polskiego ruchu queerowego, które wymaga odrzucenia dynamiki Wschód–Zachód na rzecz analizy sposobów, w jakie polski ruch queerowy korzysta z wykształconego na Zachodzie repertuaru kontestacji i uznanych genealogii ruchu, zachowując przy tym swoją odmienność. Oznacza to, że zachodnie punkty odniesienia mogą mieć w kontekście polskim odmienne znaczenie. Dobrą ilustracją podaną przez badaczy jest znaczenie zamieszek w Stonewall wyznaczających początek zorganizowanej działalności ruchów gejowskich i lesbijskich, co w Polsce nigdy nie miało miejsca. Jak piszą Mizielińska i Kulpa, w Polsce „stanowi ono [Stonewall] pusty znak, pozbawioną znaczenia figurę, a mimo to wciąż jest wszechobecnym i monumentalnym punktem odniesienia"[13]. Perspektywa „wschodniego czasu zbieżności" Mizielińskiej i Kulpy wzywa do odejścia od tradycyjnych podejść i konceptualizacji pamięci. Opowieść o pamięci ruchu nie musi przyjmować formy linearnej opowieści o punktach zwrotnych,

[12] L. Edelman, No Future: Queer Theory and Death Drive, Duke University Press, Durham–London 2005.

[13] J. Mizielińska, R. Kulpa, Why Studie Sexualities in Central and Eastern Europe?, w: De-centering Western Sexualities. Central and Eastern European Perspectives, red. tychże, Ashgate, Farnham 2011, s. 2.

wspólnych doświadczeniach czy instytucjonalnych działaniach. Na polską pamięć ruchu mogą składać się zatem asynchroniczne sekwencje zdarzeń.

Obserwacje te proponuję uzupełnić rozpoznaniami badaczy pamięci zbiorowej. Autor pojęcia, Maurice Halbwachs rozumie przez nie strukturę i ramy społeczne organizujące wspomnienia. Jego zdaniem każda grupa społeczna tworzy ramy, w których jednostki lokują swoje wspomnienia, relacyjnie i selektywnie wybierając wspomnienia podtrzymujące przynależność do grupy14. Pojęcie pamięci zbiorowej nabiera nowego znaczenia w kontekście ram społecznych pamięci osób LGBTQ+, w których historyczne genealogie pełnią rolę tożsamościową. Czasowość i przestrzenność genealogii służą budowie ciągłości pamięci, jednak często wiąże się to z pomijaniem lub neutralizowaniem występujących w narracji pęknięć i nieciągłości. Owe strategie pamiętania odsyłają do koncepcji „przeszłości użytecznej" Loisa Zamory, rozumianej jako selektywna opowieść o przeszłości, która jest konstruowana i utrzymywana ze względu na możliwość wykorzystana do realizacji celów w teraźniejszości. W tym ujęciu pamięć nie jest neutralnym rejestrem faktów, lecz narzędziem pozwalającym wzmacniać poczucie ciągłości wspólnoty czy utrzymywać narrację o rozwoju ruchu aktywistycznego. Przeszłość jest zatem filtrowana i porządkowana w taki sposób, by odpowiadała współczesnym potrzebom, nawet jeśli wymaga to wygładzenia sprzeczności, uzupełnienia luk czy wprowadzenia alternatywnych wątków[15].

Ann Rigney i Samuel Merill zwracają uwagę na wielokierunkowość osi łączącej pamięć z aktywizmem. Wyróżniają jej trzy podstawowe formy: (1) aktywizm pamięci (*memory activism*), czyli formę aktywistycznej działalności zmierzającej do wypracowania pamięci kulturowej i utrzymania form upamiętnienia (projekty „przywracania pamięci"); (2) pamięć o aktywizmie (*memory of activism*), obejmującą sposoby, w jakie wcześniejszy aktywizm jest kulturowo przywoływany i zapamiętywany; oraz (3) pamięć w aktywizmie (*memory in activism*), określającą to, jak pamięć wpływa na współczesny aktywizm[16]. Wymiary te często nachodzą na siebie, na przykład wówczas, gdy queerstoryczny aktywizm pamięciowy wpływa na teraźniejsze działania aktywistyczne przez wytwarzanie genealogii ruchu. Przykładem wzajemnego oddziaływania tych form pamięci jest zbiorcze określanie wydarzeń 7 sierpnia 2020 związanych z zatrzymaniem queerowej aktywistki Margot i 47 innych osób mianem „polskiego

[14] M. Król, *Wstęp do wydania polskiego*, w: M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2022, s. 29.

[15] L. P. Zamora, *The usable past: the imagination of history in recent fiction of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

[16] A. Rigney, S. Merill, *Remembering Activism: Means and Ends*, „Memory Studies" 2024, 17(5), 998–999.

Stonewall" (pamięć w ruchu)17. Mimo obfitości queerowych protestów nierzadko spotykających się z przemocą policyjną i atakami kontrdemonstratów pojęcie „polskiego Stonewall" zakorzeniło się w dyskursie medialnym dopiero później, wraz ze zwiększoną w porównaniu do poprzednich lat świadomością historii globalnego ruchu queerowego (pamięci o ruchu).

Rigney proponuje, by uznać istnienie metapamięci aktywizmu, stale podlegającej rozwojowi za sprawą zarówno z nowych form zapamiętywania, jak i utrwalania dawnych pamięciowych klisz[18]. Badaczka wskazuje również, że mnemoniczność aktywizmu powinna być także obszarem sporów: „nadmiar pamięci, jej kanoniczność bądź przesadna zgodność, może stać się receptą na stagnację, zmniejszając potencjał przeszłości do inicjowania działań. Dlatego właśnie kontrnarracje i krytyczne rewizje uzgodnionych (dominujących) narracji, […] stanowią zasób do ożywienia bardziej zdecydowanych roszczeń"[19].

Nieporozumienia dotyczące pamięci w ramach ruchu pełnią pozytywną funkcję, sprawiając, że przeszłość pozostaje aktywnym zasobem do radzenia sobie z teraźniejszością, i zapobiegając „skostniałej rytualności" ustalonych wspólnych genealogii[20]. Istotne jest jednak, by przeszłość była poddawana próbie opowieści.

[17] A. Gruszczyński, *Po zatrzymaniu Margot. Czy obserwujemy narodziny polskiego Stonewall?*, „Gazeta Wyborcza", 8 sierpnia 2020, https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,26193342,po-zatrzymaniu-margo-czy-obserwujemy-narodziny-polskiego-stonewall.html, dostęp: 18 lutego 2025.
[18] A. Rigney, *The Multiple Entanglements of Memory and Activism*, w: *Remembering Social Movements: Memory and Activism*, red. S. Berger, S. Scalmer, C. Wicke, Routledge, London 2021, s. 299–304.
[19] Tamże, s. 302.
[20] Tamże.

Rozdział III. Metodologia

Queerowe spowinowacenie? Pozycjonalność badacza

Podążając za rozpoznaniami antropolożki Joanny Tokarskiej-Bakir, uważam za istotne wskazać własną pozycjonalność jako strony przeprowadzanych wywiadów, zaznaczając przy tym nieprzezroczystość zajmowanej przeze mnie pozycji wytwarzania wiedzy[21]. Będąc młodą osobą nieheteronormatywną, podczas wywiadów często odnosiłem wrażenie, że pytania o początki aktywizmu są odbierane przez doświadczonych aktywistów i aktywistki jako wyraz chęci poznania historii społeczności, do której przynależę. Przedmiotem rozmów była więc nie tylko pamięć moich rozmówców, ale w pewnym sensie pamięć *współdzielonej społeczności* i doświadczenia tożsamościowego. Miało to swoje odzwierciedlenie w trajektorii i dynamice rozmów: prawie wszystkie odbyły się w atmosferze familiarności, co wyrażało się w znacznym skróceniu dystansu (zwracaniu się do siebie na „ty"), obecnością humoru, jak również wzajemnym rozumieniem odwołań do kultury osób nieheteronormatywnych.

Ten sposób zawiązywania wspólnotowości przypominał mi o „queerowym spowinowaceniu", terminie zaproponowanym przez Josego Estebana Muñoza do opisu wspólnotowości przestrzeni języka i pamięci wytwarzanej w geście współdzielenia historii przez osoby nieheteronormatywne[22]. Heather Love uzupełnia perspektywę autora *Cruising Utopias* queerowym przywiązaniem do przeszłości, do „utrat" i „śladów", które budują wspólnotę na przekór dominującym narracjom[23]. Moje usytuowanie wobec rozmówców i rozmówczyń stwarzało szczególny rodzaj intymności – nie tylko badawczej, ale też politycznej. Akt opowiadania wspomnień i historii walki na rzecz osób LGBTQ+ wytworzył osobliwe, queerowe archiwum.

Inspirujące okazały się również rozpoznania Éduarda Glissanta o „prawie do nieprzezroczystości" (*right to opacity*) grup marginalizowanych[24]. Martynikański filozof krytykuje zachodni ideał pełnej przejrzystości i uniwersalnego zrozumienia jako formę kolonialnej dominacji. „Prawo do nieprzezroczystości" to sprzeciw wobec przymusu, by być w pełni widocznym i zrozumiałym na obcych warunkach. To prawo do pozostania częściowo niedostępnym, nieprzetłumaczalnym, złożonym, zwłaszcza

---

[21] J. Tokarska-Bakir, *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1995, nr 1, s. 13–22.

[22] J. Esteban Muñoz, *Cruising Utopia, The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York 2009, s. 33–48.

[23] H. Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, London–New York 2009.

[24] É. Glissant, *For Opacity*, w: tegoż, *Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Michigan 2010, s. 189–194.

dla rzucanego z pozycji władzy spojrzenia. W praktyce badawczej oznacza to odejście od założenia, że wywiad ma wydobyć całą prawdę o doświadczeniu aktywistycznym: zamiast tego akceptowałem, że rozmówczyni ma prawo do niepełnych historii, przemilczeń, nieciągłości. W niedopowiedzeniach nie widziałem braków, lecz element praktyki etycznej relacji, swoisty wyraz sprzeciwu wobec przemocowych praktyk tożsamościowego ujarzmienia charakterystycznych dla socjologii dewiacji[25].

Strategia badawcza i przebieg badań

Badanie przyjęło kształt częściowo ustrukturyzowanego indywidualnego wywiadu jakościowego. Rozmowy prowadzone były na podstawie scenariusza zawierającego obszary tematyczne. Ich kolejność i szczegółowość dostosowywane były do toku rozmowy oraz doświadczeń rozmówców.

Do projektowania badania wykorzystałem także narzędzia analizy dyskursu, przede wszystkim analizy narracyjnej, rozumianej za Catherine Kohler Riessman i Margaret Somers jako badanie sposobów, w jakie opowieści konstruowane przez jednostki i grupy kształtują tożsamość, pamięć zbiorową oraz ramy interpretacyjne działań społecznych[26]. Analiza narracyjna pozwoliła uchwycić dominujące wątki, schematy fabularne, punkty zwrotne oraz sposoby hierarchizowania zdarzeń: zarówno w bieżących dyskusjach środowiskowych, jak i w wywiadach z aktywistami i aktywistkami. Dzięki temu możliwe było zrozumienie, jak różne sposoby opowiadania historii wpływają na zapamiętywanie i zapominanie, a także na konsolidowanie się ruchu. W czasie ostatnich miesięcy intensywnie śledziłem działalność organizacji społecznych na rzecz osób LGBTQ+ i publikacje na temat historii ruchu LGBTQ+ oraz obserwowałem działalność warszawskiego QueerMuzeum.

Częścią przygotowań do rozmowy z aktywistami i aktywistkami starszego pokolenia była kwerenda prasowa, obejmująca takie tytuły jak „Replika" oraz kwerenda źródeł internetowych, obejmująca strony takie jak Gejowo.pl. Dzięki

[25] O historii homoseksualności jako obiektu badań socjologii dewiacji przekonująco pisze Jacek Kochanowski. W przeciwieństwie do badacza upatruję wyjścia z przemocowego schematu przypatrywania się tożsamościom nieheteronormatywnym nie w queerowej kontestacji kategorii tożsamości, a w relacyjnej etyce uszanowania prawa do niedookreśloności, zob. tegoż, (Homo)seksualność jako przedmiot analizy socjologicznej: od socjologii dewiacji do teorii queer, w: tegoż, Fantazmat zróż(nic)owany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów, Universitas, Kraków 2005, s. 93–139.

[26] C. K. Riessman, Narrative Methods for the Human Sciences, Sage, Thousand Oaks–London–New Delhi 2008; M. R. Somers, The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach, „Theory and Society" 1994, 23(5), s. 605–649.

usytuowaniu historii i sposobom jej wówczas teraźniejszego opowiadania mogłem śledzić faktograficzny porządek rozmowy, czasem dopytując o wątki dotyczące wydarzeń szeroko opisywanych w prasie gejowskiej i lesbijskiej wczesnych lat dwutysięcznych.

Dobór próby badawczej

Dobór osób do badania uwzględniał przede wszystkim okres podejmowanej działalności aktywistycznej oraz afiliację organizacyjną. Zależało mi na uwzględnieniu przedstawicieli największych organizacji działających na różnych etapach historii ruchu, m.in. Lambdy Warszawa, Kampanii Przeciw Homofobii, Grupy Stonewall, Miłości Nie Wyklucza, „Repliki" i Młodzieżowego Forum LGBTQ+. Większość rozmówców była zaangażowana w tworzenie interesujących mnie organizacji, dlatego indywidualne narracje często splatały się z historią samego ruchu. Wyróżniłem dwa główne etapy aktywizmu: lata 2000–2015, zdominowane przez działalność KPH i Lambdy Warszawa, oraz okres po 2015 roku, związany z rozwojem nowych organizacji takich jak Miłość Nie Wyklucza czy Grupa Stonewall. Podział ten nie budził zastrzeżeń wśród uczestników badania.

W badaniu uczestniczyło 11 osób: sześć rozpoczynających działalność we wczesnych latach dwutysięcznych i pięć aktywnych od ostatniej dekady. Wywiady prowadzono zarówno online, jak i stacjonarnie. W jednym przypadku, ze względu na niedosłuch rozmówcy, rozmowa odbyła się korespondencyjnie. Zebrany materiał został następnie poddany transkrypcji i analizie jakościowej. Do uczestników docierałem drogą mailową, przez organizacje oraz sieci kontaktów samych aktywistów. Sugestie rozmówców dotyczące kolejnych osób często wynikały z potrzeby uwzględnienia różnych perspektyw i przypomnienia postaci mniej obecnych w narracjach o ruchu.

Ponad połowa badanych działała w Warszawie, co sami rozmówcy określali jako przejaw „warszawocentryczności" polskiego aktywizmu LGBTQ+. Udało się również uwzględnić perspektywy osób z Gdańska, Krakowa i Poznania. Ograniczeniem badania pozostał jednak brak aktywistów z mniejszych miejscowości i obszarów wiejskich. Dla zachowania przejrzystości wywiady z aktywistami wcześniejszego okresu oznaczono symbolem 01, a z osobami aktywnymi w ostatnim dziesięcioleciu symbolem 02.

Istotnym aspektem metodologicznym było doświadczenie rozmówców w udzielaniu wywiadów. Ułatwiało to prowadzenie pogłębionych rozmów, ale jednocześnie wpływało na sposób narracji, często oparty na linearnej opowieści o rozwoju organizacji i ruchu oraz komentarzach do bieżącej sytuacji społeczno-politycznej. Podczas doboru uczestników starałem się zachować możliwie zrównoważoną reprezentację płci, jednak w grupie aktywistów młodszego pokolenia znaleźli się wyłącznie

cispłciowi mężczyźni. Wynikało to przede wszystkim z dostępności rozmówców i specyfiki sieci kontaktów, a nie z braku obecności kobiet czy osób niebinarnych w ruchu. Ograniczeniem badania pozostaje także brak perspektywy organizacji działających na rzecz osób transpłciowych, takich jak Trans-Fuzja czy Tranzycja.pl. Decyzja ta wynikała ze specyfiki ich działań oraz ograniczeń praktycznych badania, nie zaś z marginalizowania znaczenia aktywizmu osób transpłciowych dla historii ruchu LGBTQ+ w Polsce.

Scenariusz wywiadu i główne wątki badania

Wywiady podzielono na dwie części. Pierwsza dotyczyła indywidualnej historii zaangażowania aktywistycznego: początków działalności, motywacji oraz najwcześniejszych wspomnień i momentów intensyfikacji działań. Miała charakter biograficznego wprowadzenia i służyła zbudowaniu kontekstu doświadczeń rozmówców. Druga część koncentrowała się na szerszej perspektywie ruchu LGBTQ+ w Polsce: jego początkach, najważniejszych wydarzeniach, sukcesach i porażkach. Szczególną uwagę poświęcałem emocjonalnym aspektom wspomnień: doświadczeniom strachu, solidarności i motywacjom towarzyszącym działaniom aktywistycznym. W tej części starałem się ograniczać własną ingerencję, podtrzymując rozmowę głównie poprzez aktywne słuchanie. Wywiady kończyło pytanie o QueerMuzeum: o ocenę jego działalności oraz brakujące elementy ekspozycji. Pozwalało to kierować rozmowę ku problematyce polityk pamięci, historyzowania ruchu i sposobów konstruowania queerowej historii. W znakomitej większości moi rozmówcy i rozmówczynie znali się osobiście, często odwoływali się do siebie nawzajem w wypowiedziach i przywoływali wspólne doświadczenia. Wiedzieli także o swoim udziale w badaniu. W sytuacjach, gdy było to istotne z perspektywy analizy, zdecydowałem się ujawniać w tekście tożsamość rozmówców, czasem powołując się na ich wypowiedzi w rozmowie z innymi uczestnikami badania. Praktyka ta, choć nieortodoksyjna w badaniach socjologicznych, wynikała ze specyfiki przyjętej metody badawczej opartej na queerowej intymności: relacjach bliskości, zaufania i wspólnotowego obiegu narracji; została również prowadzona z pełnym poszanowaniem prywatności uczestników, w kontekście ich zażyłych relacji i świadomości wspólnego uczestnictwa w badaniu[27].

[27] To podejście metodologiczne znajduje swoje odzwierciedlenie w trwającej od kilkunastu lat dyskusji o implikacjach teorii queer w badaniach społecznych, przede wszystkim w kontekście pozycjonalności badacza wobec społeczności osób nieheteronormatywnych, zob. *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, red. K. Browne, C. J. Nash, Ashgate, Farnham–Burlington 2010; D. E. Weston, *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*, Routledge, New York–London 1998; M. Taylor, *Intimate Insider: Negotiating the Ethics of Friendship when Doing Insider Research*, „Qualitative Research" 2011, 11(1), s. 3–22.

Wybór częściowo ustrukturyzowanego wywiadu wynikał z założenia, że jego półotwarta formuła pozwala jednocześnie zachować porównywalność poruszanych wątków i elastycznie dostosowywać przebieg rozmowy do doświadczeń rozmówców. Takie podejście umożliwiło pogłębianie tematów szczególnie istotnych dla badanych, związanych z konkretnymi formami aktywizmu. Elastyczna formuła wywiadu była szczególnie ważna przy tematach trudnych, takich jak doświadczenia dyskryminacji, konflikty wewnątrz społeczności czy odmienne doświadczenia kobiet w ruchu. Wymagało to równoważenia dyscypliny badawczej z otwartością na rozwijanie ważnych dla rozmówców wątków. Przełożyło się to również na zróżnicowaną długość rozmów – od 35 minut w przypadku wywiadu korespondencyjnego do 2,5 godziny, przy średnim czasie około godziny.

Metoda analizy danych

Badanie pamięci o ruchu dotyczy zarówno analizy sposobu opowiadania o jego historii, jak i selekcji zdarzeń i motywów uznawanych przez rozmówców i rozmówczynie za istotne. Zdecydowałem się skorzystać z mieszanej metody analizy tematyczno-narracyjnej, najpierw wyszczególniając, identyfikując i grupując powtarzające się w rozmowach wątki i motywy, by później przyjrzeć się bliżej sposobom opowiadania, ramowania i konstruowania wydarzeń przez rozmówców i rozmówczynie.

Osobną kwestią w pracy ze zgromadzonym materiałem jest jego interpretacja. Ponownie gest wyboru analizowanych obszarów rozmowy jest już gestem interpretacyjnym. Niewątpliwie duży wpływ na przyjęte kryterium doboru interpretowanych wątków miała ich współczesna nośność w debacie nad ruchem aktywistycznym LGBTQ+. W tym sensie zdecydowałem się skupić na napięciach charakterystycznych dla dzisiejszej sytuacji ruchu i tego, co zdaje się być dla niego formujące: pamięci o początkach, praktyk upamiętniania historii nieheteronormatywności, narracji o zmianach w ruchu na przestrzeni czasu oraz momentów politycznej mobilizacji i pracy ponad organizacyjnymi podziałami.

Rozdział IV. Pamięć w ruchu, pamięć o ruchu: aktywiści początków lat dwutysięcznych

„Ale to jest właśnie upamiętnić": pamięć w/o ruchu

W wypowiedziach o początkach działalności aktywistycznej, jak również o początkach historii ruchu, często pojawiał się motyw nieciągłości między pokoleniami aktywistów i aktywistek, wskazujący na problem braku wymiany wiedzy w środowisku aktywistycznym. Napięcie między indywidualnymi doświadczeniami a sytuowaniem się w perspektywie ruchu było punktem wyjścia do rozmowy.

Mam poczucie, że nie ma ciągłości aktywistycznej i że właśnie ci pierwsi działacze […] przepadli, to jest wielka strata, że tej ciągłości nie było. W QueerMuzeum są próby, żeby tych najstarszych upamiętnić, ale to jest właśnie upamiętnić, bo nie było tej ciągłości. […] Mam wrażenie, że świadomość tej zerwanej nici jest bardzo mała. (A501)

Zdaniem respondenta istotną rolę w „zniknięciu" aktywistów odgrywały konkretne życiorysy, indywidualne decyzje o emigracji z Polski czy też porzucenie działalności aktywistycznej w obliczu braku wsparcia instytucjonalnego. Działacz nie tylko opisuje historyczne zjawisko zniknięcia aktywistów i aktywistek lat 90., ale także nadaje mu znaczenie utraconego dziedzictwa, które trzeba dziś rekonstruować. Rozmowa na temat środowiska Lambdy nakłoniła rozmówcę do komentarza o wytwarzaniu ciągłości jako pracy historycznej:

Lambda Warszawa to nie było odnowienie, tylko zupełnie nowy początek, nie mający wiele wspólnego z działalnością Stowarzyszenia Grup Lambda. Poza tym, że przejęli część archiwum, to poza nawiązaniem do nazwy, to po prostu tej ciągłości nie ma. […] Jeszcze była Ola Archiwum i to jest kompletnie zapomniana i nieznana historia. To znaczy, że właściwie okazuje się, że jak się samemu nie zadba o tę pamięć i spuściznę, to tego po prostu nie ma. (A501)

W wypowiedzi wybrzmiewa przekonanie, że utrzymanie i przekazanie dorobku wcześniejszych inicjatyw wymagało świadomego wysiłku. Takie poczucie „urwanej nici" współistniało jednak z pamięcią samej nazwy czy pojedynczych wątków, które z czasem stawały się symbolicznymi punktami, do których kolejne grupy mogły się odwoływać. Czterdziestokilkuletni działacz z Krakowa podkreślał, że w jego doświadczeniu geograficzna odległość od środowiska Lambdy wpływała na możliwości działania, a rozpad wcześniejszych struktur oznaczał konieczność

tworzenia ich na nowo. W opowieściach powraca pytanie o to, co w ruchu przetrwało, a co wymagało odbudowywania w nowotworzonych organizacjach.

W Krakowie nie działała Lambda, a tą pierwszą Lambdę znałem tylko z opowieści i ona przestała istnieć i była taka luka, była taka dziura, że nie było nic […], więc w Krakowie nie było żadnej innej organizacji, więc to nie było tak, że ja chciałem gdzieś działać i sobie wybrałem moją organizację. Tak naprawdę, no nie było żadnego wyboru. (A301)

Widoczność Lambdy miała znaczenie ambiwalentne: z jednej strony symbolizowała kontynuację i dawała punkt zaczepienia, z drugiej zaś świadczyła o ograniczonych możliwościach tworzenia bardziej zróżnicowanych form zaangażowania.

Jak przyszłam, to nic innego nie było. Dowiedziałam się, że jedynym osiągnięciem Lambdy jest to, że przetrwała. Wszystkie kłótnie i zawirowania […]. I było to zachęcające, miałam poczucie, że było bardzo dużo kłótni i sporów. (A401)

Aktywistka zaznaczyła, że ciągłość w istnieniu ruchu była obecna bardziej w indywidualnych relacjach z aktywistami i aktywistkami lat 90. niż w instytucjonalnej trwałości stowarzyszeń. Z jej perspektywy ważniejsze od nieprzerwanej obecności formalnych struktur okazały się osobiste kontakty, wymiana doświadczeń, która pozwalała nowym osobom odnaleźć się w środowisku. Co ciekawe, temat osobowościowych różnic powracał w wielu rozmowach: wskazywano na napięcia wynikające ze sprzecznych wyobrażeń o aktywizmie. Dla części osób stawało się to punktem wyjścia dla refleksji nad rolą organizacji nie tylko jako miejsca wspólnej walki, ale też przestrzeni, w której, zwłaszcza w warunkach stresu mniejszościowego, ujawniają się napięcia, emocje i konflikty.

Brak słów: pionierskie początki

Charakterystycznym zdaniem, które pojawia się we wspomnieniach początków działań aktywistów lat dwutysięcznych jest „nikt nie przyszedł".

Byłam odpowiedzialna za organizowanie debaty na uniwersytecie. I wyobrażałam sobie, że to będzie ciekawe dla wielu ludzi. Dostaliśmy bezpłatnie największą salę, Audytorium Maximum na 2000 osób, a przyszło osób, uwaga, pięć. To była taka porażka. Masz wielką pustą salę, to były takie początki, my byliśmy na totalnym marginesie i mało kto w ogóle się tym interesował, czy to z mediów, czy ze zwykłych osób. To pamiętam akurat dobrze, tą pustą salę. (A101)

Przykład uniwersyteckiej debaty pokazuje rozdźwięk między oczekiwaniami aktywistów a rzeczywistym zainteresowaniem tematyką LGBTQ+. Niemal pusta sala stała się dla wielu rozmówców symbolem marginalności kwestii zajmujących ich na początku lat dwutysięcznych. Podobnie wspominano pierwszą konferencję prasową

Kampanii Przeciw Homofobii, która zbiegła się z zamachami z 11 września 2001 roku, przez co nie przyciągnęła uwagi dziennikarzy. Choć dziś wydarzenie to opisywane jest z humorem, dobrze oddaje, jak trudno było się wówczas przebić z tematyką LGBTQ+ do głównego nurtu debaty publicznej. Powracające w relacjach motywy pustki, pustych sal, milczenia wokół organizowanych wydarzeń czy braku odbiorców, symbolizują nie tylko rozczarowanie pierwszych aktywistów, lecz także trudność stworzenia przestrzeni, w której głos osób nieheteronormatywnych mógłby wybrzmieć publicznie. Wspomnienia te splatają się z pamięcią o braku języka opisu przemocy i wykluczenia oraz ograniczonych możliwościach dotarcia do szerszej publiczności. Symptomatyczna jest pod tym względem opowieść aktywisty związanego z Kampanią Przeciw Homofobii:

Wyobraź sobie, że w tamtym czasie [2001 roku] robiliśmy ulotki w Wordzie. Word nie znał słowa „homofobia", ale znał słowo „homofonia". Word poprawił nam to słowo. No więc wyprodukowaliśmy kilkaset ulotek, wydrukowaliśmy je i we wszystkich ulotkach nazywaliśmy się „Kampania Przeciw Homofonii". […] Nikt z nas tego nie zauważył. Dopiero któraś z osób, które do nas podchodziły [na ulicy], wzięła ulotkę do ręki i zapytała, co to jest ta homofonia. I my dopiero wtedy zauważyliśmy, że przez cały dzień rozdawaliśmy ulotki „Kampanii Przeciw Homofonii". To jest takie śmieszne, ale pamiętaj, że jeszcze przez lata Word poprawiał słowo homofobia, co tylko pokazuje, że byliśmy wcześniej z tą Kampanią Przeciw Homofobii niż w ogóle pojęcie homofobii. (A301)

Doświadczenie braku języka do opowiedzenia strukturalnej przemocy i wykluczenia przybierało często formę poczucia bycia niezrozumianym, a po upływie czasu historie zostały zapamiętane jako humorystyczne anegdoty. Kłopotliwy błąd w druku, z perspektywy działacza, stał się symbolem pionierskiego charakteru wczesnych działań antyhomofobicznych i procesu wypracowywania języka pozwalającego mówić o dyskryminacji osób LGBTQ+. Wspomnienie to funkcjonuje dziś jako kamień milowy, pokazujący zarówno skalę późniejszej zmiany, jak i niepewność oraz prowizoryczność początków ruchu.

Pierwsze lata aktywizmu były wspominane jako okres intensywnych dyskusji i konsolidacji środowiska, często toczących się w kontekście akademickim. Szczególnie istotne okazały się spory dotyczące strategii działania i polityk tożsamościowych, inspirowane zachodnią teorią queer. Organizacje takie jak KPH czy Lambda Warszawa spotykały się z krytyką za wzmacnianie kategorii tożsamościowych, podczas gdy środowiska queerowe akcentowały potrzebę ich przekraczania. Co znamienne, jedna z aktywistek KPH zauważyła podczas wywiadu, że najpierw trzeba „wyróżnić kategorię, by później ją rozpuścić". Symboliczna dla tego napięcia była również jej refleksja nad przyjęciem pojęcia „queer" w polskim kontekście:

To my idziemy przez dżunglę, jesteśmy na wojnie, walczymy, wystawiamy się i te dyskusje akademickie, one nie są nam pomocne w tym, co robimy. […] Społeczeństwo w ogóle nie rozumie słowa „queer", które powstało w Stanach Zjednoczonych. Bardzo łatwo się w Polsce określić queer, bo to nic nie znaczy. Jak ktoś się określał queer, to nie ponosił tych konsekwencji, które myśmy ponosili, aktywiści, którzy się ujawniają i mówią o sobie wprost. (A401)

W wypowiedzi aktywistki wyraźnie rysuje się napięcie między akademicką teorią a praktyką aktywistyczną. Gest coming outu przedstawiany jest tu jako bardziej emancypacyjny niż queerowe unikanie kategorii tożsamościowych. Polityki tożsamościowe traktowane są więc jako konieczny etap walki o widzialność i miejsce osób LGBTQ+ w języku oraz debacie publicznej. Rozmówczyni zwraca również uwagę na trudność przenoszenia zachodnich pojęć queerowych do polskiego kontekstu, w którym brakowało zarówno języka opisu przemocy, jak i narzędzi mówienia o doświadczeniach nieheteronormatywnych. Wczesny aktywizm opierał się więc na nieustannym eksperymentowaniu z językiem: tłumaczeniu pojęć, adaptowaniu ich do lokalnych realiów i negocjowaniu znaczeń. Sama możliwość nazwania doświadczenia (najczęściej przemocy) stawała się formą działania politycznego. W tej perspektywie strategie coming outów były rozumiane jako działania ryzykowne, przełamujące społeczne milczenie wokół osób LGBTQ+. Odmienną krytykę akademickich związków ruchu przedstawił inny działacz:

My się w dużej mierze wywodzimy z kręgów akademickich, kibicujących akademii albo jej bliskich. I my mieliśmy takie poczucie, że osoby LGBTQ+ w Polsce kierowane ruchem aktywistycznym wychodzącym z akademii, przejmą nasz inteligencki sposób myślenia. […] Myśmy myśleli, że jesteśmy cały czas na seminarium Marii Janion, gdzieś w laboratorium socjologiczno-historycznym. A tu jest normalnie, zwyczajnie. Są zwykli ludzie, którzy się tym nie interesują, w których w zakresie zainteresowania jest Żabka i Lidl. I nie ma tam po drodze biblioteki i archiwum. To zawsze będzie ten aktywizm intelektualny, inteligencki. (A201)

Czasowy dystans wobec początków aktywizmu skłania rozmówcę do refleksji nad społecznym i klasowym usytuowaniem ruchu. Wspomnienie „seminarium Marii Janion" dobrze pokazuje napięcie między inteligencko-akademickim rodowodem części środowiska LGBTQ+ a próbą prowadzenia działań skierowanych do szerszego społeczeństwa. Dla wielu osób początki aktywizmu były silnie związane z uczelniami i środowiskami o wysokim kapitale kulturowym, co z jednej strony tworzyło wspólnotę intelektualną, z drugiej utrudniało przekładanie języka teorii na praktykę społeczną. Komentarze dotyczące klasowego charakteru ruchu służą również reinterpretacji jego późniejszych ograniczeń i trudności w osiąganiu politycznych postulatów.

„Niech nas zobaczą": wspomnienie przełomu

Najczęściej przywoływanym przez aktywistów i aktywistki momentem przełomu była kampania „Niech nas zobaczą", organizowana przez KPH i Lambdę Warszawa. Jednocześnie udział w kampanii zapamiętano jako doświadczenie trudne i obciążające:

Zaczęliśmy robić akcję „Niech nas zobaczą", chyba najważniejszą kampanię społeczną, o której mówi się, że liczy się czas przed „Niech nas zobaczą" i po „Niech nas zobaczą". [...] I ona zapoczątkowała dyskusję społeczną, na której nam zależało. I ta akcja współgrała z naszymi osobistymi dylematami, z naszym mierzeniem się ze światem. No i okazała się skuteczna w takim sensie, że zobaczyłam, że to, co można zrobić społecznie, okazuje się skuteczne, działa, zmienia świat. (A401)

Na pierwsze spotkanie, które [Karolina Breguła, fotografka] organizowała, nie przyszedł nikt [...]. Pocztą pantoflową się rozeszła wiadomość, że coś takiego będzie się szykowało. I udało się trzydzieści par zebrać z całej Polski. [...] Ja się zgłosiłam, oczywiście z dużym stresem. Ale te myśli wokół tego, że działam, że jestem aktywistką, że potrzeba coś robić, były silniejsze niż strach. (A101)

We wspomnieniu aktywistki kampania „Niech nas zobaczą" funkcjonuje przede wszystkim jako doświadczenie odwagi i przełamywania lęku w warunkach niemal całkowitego braku społecznego wsparcia. Inni działacze również podkreślali atmosferę napięcia towarzyszącą kampanii oraz polityczne i osobiste koszty ponoszone przez osoby wspierające ruch. W ich narracjach „Niech nas zobaczą" wyznacza symboliczny moment przejścia od niewidzialności do publicznej obecności osób LGBTQ+. Kampania została zapamiętana nie tylko jako akcja medialna, ale także jako przełom w myśleniu o strategiach widzialności i granicach ujawniania się, często okupiony negatywnymi konsekwencjami:

Ratusz wymówił nam galerię. Musieliśmy znaleźć prywatną galerię, w odwecie miasto zemściło się na tej prywatnej galerii i wymówiło jej lokal. [...] Finał był taki, że ta galeria przestała istnieć i ludzie stracili swoje źródło dochodu. To też były takie czasy, kiedy w Krakowie rządziła koalicja Platformy Obywatelskiej i Ligi Polskich Rodzin. (A301)

Przykłady wycofywania wsparcia przez instytucje publiczne czy dewastacji ekspozycji podkreślają, że kampanie widzialności spotykały się z silnym oporem i przemocą. Pamięć o „Niech nas zobaczą" odsłania napięcie między dążeniem do obecności w przestrzeni publicznej a mechanizmami podtrzymującymi heteronormatywność i społeczne wykluczenie. Kampania stała się również początkiem dyskusji o normatywnych strategiach reprezentacji osób LGBTQ+.

Ciekawe jest to, że część tych ludzi w ogóle nie była parami, po prostu stanęli za rękę jesienią, w szarych płaszczach. Była z tego straszna afera. […] Nie chcę tego wartościować, ale uważam, że to jest za grzeczne i za słabe. Jak myślę o „Niech nas zobaczą", to dla mnie ważne jest, żeby mówić o tym, co naprawdę jest w naszym środowisku. A tymczasem wielu moich znajomych, zwłaszcza mężczyzn-aktywistów, naprawdę żyje w związkach poliamorycznych, ale do mediów mówią, że są parą bardziej przykładną niż katolicy. Co to za narracja? Dla mnie to jest asymilacyjne, a ja się nie chcę asymilować. (A601)

Krytyczne głosy „z perspektywy czasu" warto uzupełnić o tło organizacyjne i cele przyświecające tworzeniu wystawy. Zapytana o przełomowość kampanii w perspektywie widzialności osób LGBTQ+ współorganizatorka akcji zwróciła uwagę na kontekst funkcjonowania ówczesnego pola wizualnego i społecznego:

My po prostu widzieliśmy, że wokół nas nie ma nikogo. A raczej, że jest bardzo dużo ludzi w ukryciu. I że ktoś musi wyjść, żeby to się zmieniło. Ktoś musi zacząć zmieniać to społeczeństwo. Jeśli społeczeństwo nas nie zna, to chodziło o to, żeby ludzie zobaczyli, że my jesteśmy tacy sami jak oni. A właściwie: tak samo różnorodni, ale w gruncie rzeczy tacy sami. (A401)

Wypowiedź działaczki pokazuje, że dla organizatorów kampanii ważniejsze było przełamanie społecznej niewidzialności osób LGBTQ+. Strategia oparta na podobieństwie miała zmniejszać społeczny lęk i budować akceptację poprzez wpisanie gejów i lesbijek w ramy „normalności". Dwadzieścia lat później kampania „Niech nas zobaczą" doczekała się jubileuszowej reedycji, co wspomina jedna z uczestniczek akcji:

Kilka lat temu organizatorka zrobiła dwudziestolecie akcji, ale część osób się nie zgodziła, bo miała problemy. Ktoś został pobity, komuś wymówiono wynajmowane mieszkanie. Różne rzeczy się działy. Ale ja się bardzo cieszę po latach, że wzięłam w tym udział, bo to była bardzo mocna rzecz. Wpisała się bardzo mocno i trwale w historię – raz, że polskiego ruchu LGBTQ+, a dwa, że ona jest upamiętniona. (A101)

Pamięć o kampanii pozostaje rozpięta między dumą z jej historycznego znaczenia a świadomością kosztów poniesionych przez uczestników. Ponowna publikacja zdjęć ujawniła ambiwalentny charakter tej pamięci: dla części osób była próbą symbolicznego utrwalenia przełomowego wydarzenia, dla innych przywołaniem doświadczeń przemocy i negatywnych konsekwencji udziału w akcji.

Polskie Stonewall: pamięć ciała

Obok kampanii „Niech nas zobaczą" często wspomnianymi przez działaczy wydarzeniami były pierwsze marsze równości: w Krakowie w 2004 roku, warszawskie marsze zakazane przez Lecha Kaczyńskiego w latach 2004 i 2005, oraz wydarzenia

zakazanego marszu w Poznaniu 2005 roku. Zachowały się one w pamięci jako naznaczone organizacyjnym trudem, dużym oporem społecznym oraz politycznym.

W Poznaniu wydarzyła się rzecz, która miała na mnie ogromny wpływ i ma do dzisiaj. […] Prezydent zakazał tego marszu, policja nas tam poturbowała. Ciągnęli mnie po jakimś asfalcie, aresztowali mnie, spędziłem noc na posterunku policji. Myślę, że to był ten moment, że spotkałem się z taką ogromną niesprawiedliwością. Ja miałem wtedy takie poczucie… fizycznie zostałem napadnięty […], to był październik, listopad, padał śnieg i ci policjanci nas tak wlekli. I ciągnął mnie policjant za szalik, on mnie dusił po prostu. Ja miałem później siniaki, w ogóle czułem się bardzo poniżony, też fizycznie, nie tylko psychicznie. (A301)

Działacze i działaczki często wspominają przemoc doświadczaną podczas publicznych wystąpień jako moment politycznej inicjacji. Emocje lęku, strachu i poczucia niesprawiedliwości zapamiętywane są nie tylko poprzez opis wydarzeń, lecz także przez cielesne doświadczenie przemocy. Detale takie jak śnieg, asfalt czy szalik zaciśnięty na szyi tworzą emocjonalny pejzaż tych wspomnień, silnie zakorzeniając je w pamięci. Opowieści o noclegach na komisariacie czy przemocy policyjnej funkcjonują jako narracje organizujące pamięć o konfrontacji z państwowym aparatem przemocy. Wspomnienia te można rozumieć jako formę pamięci ucieleśnionej, przechowywanej nie tylko poznawczo, lecz także przez ciało i emocje. Ciało jest jednocześnie naznaczone przemocą i niesie w sobie pamięć polityczną, a doświadczenie cierpienia i upokorzenia współtworzy tożsamość aktywistyczną. Pamięć przemocy działa więc nie tylko jako prywatne archiwum traumatycznych doświadczeń, lecz także jako narzędzie interpretacji historii ruchu i mobilizacji politycznej.

Ówcześni organizatorzy źle zaplanowali trasę, wyznaczyli ją wąskimi ulicami. I doszło do zwarcia. Pamiętam policję, która wtedy zacisnęła kordon, a na zewnątrz stali chuligani. Zrobiło się po prostu okropnie. Ludzie próbowali się jakoś trzymać razem, ale policja zaczęła wyciągać uczestników za plecaki, za ubrania i ładować ich do radiowozów. Aresztowano wtedy chyba ponad sześćdziesiąt osób. Ja sama wyrwałam się z tego kotła, bo w takiej sytuacji po prostu nie daję rady, to była dla mnie ogromna trauma. Potem jednak znowu działaliśmy: jeździliśmy od komisariatu do komisariatu, żeby utrzymać kontakt z zatrzymanymi. Po kilku godzinach większość została wypuszczona. Powiedzmy, że można to było wtedy nazwać polskim Stonewall. (A101)

Działaczka uczestnicząca w wydarzeniach poznańskiego Marszu Równości wspomina je przede wszystkim przez pryzmat bezradności, traumy i przemocy policyjnej, ale także solidarności z osobami zatrzymanymi i spontanicznej organizacji działań pomocowych. Obok obrazów przemocy pojawia się więc pamięć wspólnotowego działania i budowania więzi aktywistycznych. Porównanie tych wydarzeń do Stonewall pokazuje, jak lokalne protesty wpisywane są w szerszą historię walk

o prawa osób LGBTQ+. Symbolika Stonewall pozwala interpretować doświadczenie przemocy i chaosu jako moment inicjacyjny, prowadzący do konsolidacji ruchu i formowania podmiotowości politycznej. Jednocześnie rozbieżności dotyczące tego, które wydarzenie można uznać za „polskie Stonewall", ujawniają brak jednej, wspólnej narracji historycznej ruchu oraz selektywny charakter pamięci o jego przełomowych momentach.

Bardziej spektakularne są medialne wydarzenia, rzucanie kamieniami, zakazana parada. […] Dla mnie akurat ważniejsza była ta druga parada, czyli z 2002 roku, która już była masowa. Masowa jak na tamte czasy, czyli jakieś 2000 osób. Rzeczywiście wtedy było już widać, że to coś znaczy, że to nie jest jednorazowe wydarzenie, że jest ta grupa, jest ta społeczność. (A201)

Komentarz działacza pokazuje złożoność procesów pamięciowych w ruchu. Z jednej strony pamięć koncentruje się wokół wydarzeń medialnych i spektakularnych, z drugiej strony, prowadzi to często do marginalizacji tych mniej widowiskowych. Powyższa wypowiedź ujawnia również, że status wydarzeń „kanonicznych" jest płynny i podlega ciągłym negocjacjom oraz procesom mitologizacji. Wydarzenia zakazanych Parad Równości zapamiętane zostały również przez pryzmat ich konsekwencji prawnych, przede wszystkim wyroku ETPCz w sprawie „Bączkowski i inni przeciwko Polsce". W narracjach aktywistów „przełomowość" tych wydarzeń wynikała nie tyle ze spektakularnego protestu, ile z długotrwałej i często niewidocznej pracy prowadzącej do realnej zmiany prawnej. Pamięć o marszach obejmuje więc zarówno doświadczenie ulicznej konfrontacji, jak i instytucjonalnej walki o uznanie praw obywatelskich. Marsze Równości funkcjonują jednak nie tylko jako symbol sprzeciwu wobec homofobicznej władzy, lecz także jako przestrzeń wewnętrznych sporów o kształt ruchu i jego postulaty polityczne. Jednym z obszarów konfliktu była kwestia obecności żądania związków partnerskich podczas marszów:

Dla mnie aktywizmem jest moment […] robimy pierwszy baner „żądamy ustawy o związkach partnerskich". […] Naprawdę dzisiaj trudno sobie wyobrazić, że pójście z banerem „żądamy ustawy o związkach partnerskich" było czymś, co zostało źle przyjęte. Oni się bali, że parada będzie upolityczniona, bali się też, że nie będzie sponsorów przez to. (A201)

Pamiętam, że na początku odżegnywaliśmy się od równości małżeńskiej, że my tego w ogóle nie chcemy. Nie chcieliśmy się narażać. Pamiętam jeden symboliczny gest: na marszu we Wrocławiu, malowaliśmy transparent pod tytułem „Chcemy związków partnerskich". Ja z ekipą malowałam ten transparent i powiedziałam tak: „My nie chcemy. My żądamy". To był taki bardzo wymowny moment. (A101)

Przytoczone wypowiedzi pokazują, że marsze równości były nie tylko formą sprzeciwu wobec zewnętrznej opresji, lecz także przestrzenią wewnętrznych sporów

o strategię i język ruchu. Ujawnia się tu napięcie między ostrożną, „petencką" polityką minimalnych postulatów a bardziej konfrontacyjnym formułowaniem żądań wobec państwa.

Które wspomnienia przechodzą do kanonu? QueerMuzeum

Kończącym wywiady pytaniem była prośba o odniesienie się do nowo otwartego QueerMuzeum działającego przy Lambdzie Warszawa. Działacze i działaczki komentowali zarówno samą ideę instytucji, jak i zakres wystawy oraz trudność opowiedzenia historii osób LGBTQ+ aż po czasy najnowsze:

Kiedy projektowaliśmy wystawę stałą, był pomysł, żeby dochodziła do współczesności, do otwarcia QueerMuzeum. Co uważamy za bardzo zły pomysł, ponieważ to jest najlepszy sposób na skonfliktowanie wszystkich […]. Dlatego pomysł jest taki, że kończymy na latach 90., czyli na tych takich pierwocinach: na tym, co jest historią w sensie ścisłym. Pomysł jest taki, że kończymy na końcu lat 90., a taką kodą jest ustawa o związkach partnerskich, czyli 2003 rok. Tak. I 2001 rok, czyli pierwsza parada, to jest już rozpoczęcie zupełnie innej ery. Ale oczywiście i tak jest mnóstwo pretensji. (A501)

Wypowiedź aktywisty zaangażowanego w tworzenie wystawy pokazuje, że konstruowanie pamięci wiąże się ze strategicznymi decyzjami dotyczącymi teraźniejszości ruchu. Zamknięcie narracji historycznej na końcu lat 90. można rozumieć jako próbę uniknięcia sporów wokół najnowszej historii i współczesnych konfliktów wewnątrz środowiska LGBTQ+. QueerMuzeum pełni więc nie tylko funkcję archiwizującą, lecz także aktywnie współtworzy narrację o tym, co uznawane jest za „ważną" historię ruchu. Wypowiedzi aktywistów ujawniają jednocześnie brak jednej, stabilnej wersji historii ruchu w Polsce oraz napięcia związane z próbą pogodzenia różnych doświadczeń i pamięci. Wśród działaczy kontrowersje wzbudzał zwłaszcza dobór materiałów dotyczących historii najnowszej, w tym pominięcie kampanii „Niech nas zobaczą":

To była wspólna akcja. Działaliśmy we wspólnej sprawie i ta akcja zmieniła wspólnie świadomość ludzi […]. I uważam, że ona powinna kończyć tę wystawę. Jestem naprawdę zaskoczona, że została tak pominięta i wykluczona. To mi się bardzo nie podoba. (A4)

Pamięć o kampanii „Niech nas zobaczą" oraz o przełomowych marszach równości okazuje się niestabilna i nie w pełni wpisana w kanon wspólnej historii ruchu. Powraca przy tym pytanie o sens utrwalania określonych wydarzeń jako stałych punktów odniesienia, zwłaszcza gdy po latach stają się one przedmiotem krytycznej reinterpretacji. Wypowiedź działaczki zwraca uwagę na problem wtórnego wykluczenia poprzez brak upamiętnienia i pomijanie doświadczeń uznawanych przez część środowiska za formacyjne. Przywoływana wcześniej krytyka „Niech nas

zobaczą" pokazuje, że mimo symbolicznego znaczenia kampanii nie istnieje zgoda co do jej reprezentatywności ani przełomowego charakteru dla całego ruchu. Inny aktywista zwracał z kolei uwagę na niejednoznaczność społecznej misji QueerMuzeum:

[Muzeum] miałoby sens jako działanie archiwizacyjne, może edukujące, że były jakieś etapy, rzeczy się działy w historii LGBT, ale na pewno nie będzie miało dużego znaczenia już dla społeczności. Ja nie wiem, czy takie działania mają już dzisiaj sens. Czy one mają sens jako budowanie społeczności? (A201)

W wypowiedzi widoczne jest napięcie między funkcją muzeum jako archiwum pamięci a jego potencjalną rolą wspólnototwórczą. Rozmówca podważa jednak przekonanie, że samo gromadzenie i instytucjonalizowanie historii automatycznie prowadzi do budowania wspólnej tożsamości czy więzi społecznych. Wątpliwości dotyczą zarówno ograniczonego wpływu instytucji muzealnych, jak i niejasności samego celu ich działania. Wypowiedź ujawnia także sceptycyzm wobec przekonania, że archiwizacja sama w sobie może wytwarzać wspólnotę. Nawet dobrze zabezpieczona pamięć nie musi prowadzić do budowania trwałych więzi społecznych, zwłaszcza w warunkach fragmentaryzacji ruchu i rozproszenia współczesnych publiczności.

Rozdział V. Użyteczne wspomnienia: najnowsze pokolenie aktywistów

Gdzie lokować początki ruchu?

Późniejsze pokolenie aktywistów często odwołuje się do dorobku działaczy lat 90., by zakorzenić własne działania w historii ruchu. Dobrym przykładem jest poznański Stonewall, założony w 2015 roku, który nawiązuje do historii aktywizmu zarówno poprzez nazwę, jak i włączanie wcześniejszych pokoleń działaczy do swojej działalności. Jeden z aktywistów podkreślał znaczenie prasy gejowskiej lat 90., zwłaszcza pisma „Inaczej" redagowanego przez Sergiusza Wróblewskiego, którego młodsi działacze zaprosili do grona osób założycielskich organizacji. Gest ten miał symbolicznie podkreślać ciągłość ruchu i aktywistycznego oporu.

Jest w tym ciągłość, sięgająca nawet lat 90. Zresztą przywiązywaliśmy do tego dużą wagę. Zawsze staraliśmy się pamiętać o osobach, które organizowały pierwsze Marsze Równości w Poznaniu: wspominamy je, honorujemy, zapraszamy do rozmów, konsultujemy się z nimi. Od początku zależało nam, żeby ta ciągłość istniała, może to wynika też z mojego wieku i z tego, jak myślały osoby, które zakładały Stonewall. Z jednej strony chcieliśmy robić rzeczy po nowemu i słusznie krytykowaliśmy niektóre dawne podejścia. Ale robiliśmy to bez złości, bez obrażania się i bez wyważania otwartych drzwi. Wiedzieliśmy, że nasi poprzednicy mieli swoje osiągnięcia, traumy i doświadczenia. I nie chcieliśmy tego pomijać, przemilczać ani udawać, że tego nie było. Nie chcieliśmy też tego zaprzepaścić. (A702)

Wypowiedź aktywisty dobrze pokazuje selektywny charakter pracy z pamięcią wśród młodszych pokoleń działaczy. Odwoływanie się do wcześniejszych inicjatyw służy budowaniu ciągłości historii ruchu, ale jednocześnie wiąże się z krytyczną reinterpretacją dawnych strategii w nowych warunkach społecznych. Istotne okazuje się nie tylko symboliczne upamiętnianie wcześniejszych aktywistów, lecz także realne włączanie ich do współpracy i podtrzymywanie środowiskowego continuum. Pozostali aktywiści i aktywistki pytani o początki ruchu często odwoływali się do działalności Ryszarda Kisiela, pisma „Filo" oraz akcji „Hiacynt":

Były czasy ruchów bardzo oddolnych: słusznie można by je nazwać queerowymi. Kisiel i inni, to przecież jeszcze lata 80., a nawet końcówka 70. Nie wiedziałem też nic o akcji Hiacynt, dowiedziałem się o niej dopiero później, ex post. Wiem też, że Warszawa na przełomie tysiącleci była queerowym zagłębiem, z dużymi imprezami, z dużymi wydarzeniami, ale ja właściwie wtedy o tym nie wiedziałem. To wszystko działo się trochę poza moją świadomością. Były kluby: był Le Madame. Myślę, że ten rodzaj aktywizmu czy queerowości był w dużej mierze queerowością klubową. (A802)

Indywidualna pamięć o historii ruchu często ma charakter fragmentaryczny i dopiero z czasem zostaje zrekonstruowana. Odkrywanie ciągłości okazuje się więc procesem wymagającym świadomego wysiłku: historia musi zostać odnaleziona, nazwana i opowiedziana na nowo w zmieniających się warunkach. Jako źródło późniejszej wiedzy o historii ruchu aktywista wskazuje moment odkrycia archiwum Ryszarda Kisiela przez artystę Karola Radziszewskiego:

Trudno mi powiedzieć, kiedy dokładnie to się zaczęło. Myślę, że naprawdę wiele w tej trudnej edukacji o tych, powiedzmy to wprost, cholernie trudnych historiach zrobił Radziszewski. Jego wystawy, jego odtwarzanie i przywoływanie Kisiela miały ogromne znaczenie. (A802)

O ile aktywiści początku lat dwutysięcznych podkreślali brak ciągłości i pojedyncze więzi łączące ich z działaczami lat 90., o tyle młodsze pokolenie częściej poznaje historię ruchu poprzez projekty queerstoryczne i archiwa. Paradoksalnie to właśnie zapośredniczone źródła pozwalają im odnaleźć poczucie genealogicznej ciągłości i bliższej relacji z wcześniejszymi formami aktywizmu. Popularyzacja queerowej historii wpływa więc na sposób, w jaki młodsi aktywiści wpisują własne doświadczenia w szerszą genealogię ruchu LGBTQ+. W wypowiedziach rozmówców historia ta pojawia się jednocześnie jako fascynująca i „cholernie trudna", wymagająca nieustannej pracy pamięci. Podobnie w nawiązywaniu przez młodsze pokolenie do akcji „Hiacynt" widziałbym element konstruowania symbolicznej genealogii ruchu:

Z tego, co pamiętam, taki pierwszy punkt zapalny to był chyba rok 1987 albo 1988, wtedy miała miejsce akcja Hiacynt. Dla mnie to było ważne wydarzenie, taki moment, w którym ludzie zaczęli myśleć o aktywnej obronie praw osób LGBTQ+. (A1102)

Represyjna akcja „Hiacynt" funkcjonuje w narracjach aktywistów nie tyle jako traumatyczne wydarzenie historyczne, ile jako symboliczny „moment zapalny" polskiego ruchu LGBTQ+. W tym sensie pełni rolę mitu założycielskiego: nie tyle precyzyjnie rekonstruuje początki aktywizmu, ile zakorzenia współczesne działania w historii oporu wobec kontroli i przemocy. Z perspektywy koncepcji „przeszłości użytecznej" Zamory akcja „Hiacynt" staje się więc reinterpretacją przeszłości podporządkowaną potrzebom teraźniejszości. Wydarzenie to zostaje wpisane w narrację o wyraźnym początku i rozwoju ruchu, mimo że rzeczywiste początki aktywizmu były bardziej rozproszone i niejednoznaczne. Pamięć o opresji zostaje przekształcona w zasób mobilizacyjny i legitymizujący współczesny aktywizm, wzmacniając poczucie ciągłości oraz wspólnej historii osób LGBTQ+ w Polsce. Istotna okazuje się tu nie tyle historyczna dokładność, ile polityczna i wspólnotowa skuteczność tej narracji.

Akcję „Hiacynt" można rozumieć za Pierre'em Norą jako lieu de memoire: symboliczny punkt organizujący pamięć ruchu LGBTQ+ w Polsce[28]. Choć dla większości współczesnych aktywistów nie jest ona doświadczeniem osobistym, przywoływanie jej jest sposobem porządkowania narracji o przeszłości i pozwala wpisać współczesny aktywizm w dłuższą historię oporu wobec przemocy i wykluczenia. „Hiacynt" funkcjonuje więc nie tylko jako wspomnienie represji, lecz także jako zasób mobilizacyjny wzmacniający poczucie ciągłości ruchu. Jednocześnie pamięć o „Hiacyncie" i działalności Ryszarda Kisiela była przez długi czas podtrzymywana głównie dzięki indywidualnym inicjatywom artystycznym, archiwalnym i badawczym, a nie formalnym strukturom organizacyjnym. Pokazuje to, że znacząca część queerowej historii w Polsce przetrwała poza instytucjonalnym archiwum ruchu, dzięki pracy artystów, kuratorów i badaczy. W efekcie pamięć o wczesnych formach oporu rozwijała się na styku sztuki, archiwum i aktywizmu, a dopiero później została włączona do oficjalnych narracji organizacji LGBTQ+.

Młodsi aktywiści częściej odwołują się dziś do historii lat 80. i 90., przywracanej przez badaczy i projekty queerstoryczne, niż do aktywizmu początku lat dwutysięcznych. Pokazuje to istotną rolę współczesnych badań i archiwów w kształtowaniu pamięci ruchu. Jak pisze Ann Cvetkovich, „queerowe archiwa powstają z pragnienia zwyciężenia nad zapominaniem, wymazywaniem, utratą opowieści, które dominujące instytucje pomijają bądź wprost represjonują"[29]. W przypadku młodszych działaczy i działaczek odwołanie do działań Ryszarda Kisiela wpisuje się w tę logikę: luka w pamięci komunikacyjnej jest wypełniana tym, co Cvetkovich nazywa „archiwum uczuć", które gromadzi nie tylko dokumenty, lecz także afektywne świadectwa oporu i odmieńczości. W ten sposób doświadczane emocje związane z odmieńczością czy oporem odnajdują swoje afektywne genealogie poza linearną opowieścią.

Własne początki: krytyka działań poprzedników

Podobnie jak aktywiści początku lat dwutysięcznych późniejsi działacze przywołują doświadczenie braku przestrzeni do działań aktywistycznych. W ich narracjach pojawia się też jednak krytyka wcześniejszych organizacji i przekonanie o konieczności wypracowania nowych form aktywizmu. Opowieści te pełnią funkcję mitu założycielskiego, podkreślając moment przełomu i zagospodarowania obszarów wcześniej zaniedbanych lub niewystarczająco reprezentowanych przez istniejący ruch:

---

[28] P. Nora, *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, tłum. J. M. Kłoczowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2022.

[29] A. Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press, Durham–London 2004, s. 10, tłum. własne.

Powstaliśmy dlatego, że nic nie było, ale też z pewnej złości. Chodziło o język, którym się posługiwaliśmy, że nie potrafiliśmy narzucić własnej narracji. Moja pretensja dotyczyła na przykład obecności księdza Oko w mainstreamowych mediach. Zapraszano tam także Roberta Biedronia jako przeciwwagę, ale ksiądz Oko mówił, że ruch LGBTQ+ to rozwiązłość i rozpusta. Nawet wtedy nie potrafiliśmy skutecznie odpowiedzieć. Niektórzy z nas postulowali małżeństwa i równość małżeńską, co było bardzo konserwatywnym postulatem, opartym na stabilizacji, wierności i trwałości związków. Skoro więc księdzu Oko tak bardzo przeszkadzała „rozwiązłość", to dlaczego nie zgodzić się na ten konserwatywny postulat? Mimo to jako społeczność ciągle pozwalaliśmy im wykorzystywać nas do swoich narracji, co potęgowało frustrację. (A702)

Wskazywanie na brak przestrzeni działania, rozczarowanie starszymi organizacjami i potrzebę „nowego początku" pełniło funkcję legitymizującą działalność młodszych inicjatyw, takich jak Grupa Stonewall czy Miłość Nie Wyklucza. Organizacje te budowały swoją tożsamość poprzez dystans wobec wcześniejszych modeli aktywizmu, akcentując oddolność, autentyczność i bliższy kontakt z codziennymi potrzebami społeczności LGBTQ+. Frustracja wobec starszych struktur przedstawiana była nie jako źródło rozłamu, lecz impuls do stworzenia bardziej profesjonalnego i skutecznego ruchu, lepiej funkcjonującego w przestrzeni medialnej i politycznej. W narracjach aktywistów pojawia się również ewolucyjna wizja rozwoju ruchu: wcześniejsze organizacje miały stworzyć podstawy widzialności osób LGBTQ+, podczas gdy nowsze inicjatywy doprecyzowały strategie działania i sprofesjonalizowały aktywizm. Procesowi temu towarzyszyła także zmiana języka, coraz częściej odwołującego się do wzorców dużych międzynarodowych organizacji:

Najpierw jest grassrootowa inicjatywa ludzi z różnych środowisk, które przychodzą i stwierdzają, że zmienimy Polskę. To był właśnie ten moment: zbliżały się wybory parlamentarne, panowała odwilż polityczna, a tuż po wyborach do Sejmu weszła nietypowa formacja lewicowa: Ruch Palikota. Wtedy ruszyły pierwsze prace nad ustawą o związkach partnerskich […]. MNW od samego początku działało, opierając się na trzech głównych filarach: pierwszym była ogólnopolska kampania „Miłość nie wyklucza". Były to mocne obrazy, wykorzystywane w działaniach, zanim jeszcze wiele osób dołączyło do organizacji. Od początku MNW potrafiło wykorzystywać Facebooka […]. To pozwoliło dotrzeć z przekazem do całej Polski. Dzięki Facebookowi zorganizowano też pierwszy crowdfunding, który przyniósł środki na ogólnopolską kampanię billboardową, materiały pojawiły się na billboardach i autobusach w wielu miastach. I trzecią nogą było oczywiście takie stricte rzecznictwo polityczne, które polegało na relacjach z różnymi parlamentarzystami. (A1002)

Początki działalności organizacji takich jak Miłość Nie Wyklucza zapamiętywane są jako przejście od spontanicznej mobilizacji oddolnej do profesjonalnego aktywizmu opartego na strategicznym planowaniu, mediach społecznościowych, crowdfundingu i rzecznictwie politycznym. W przeciwieństwie do wcześniejszych

narracji skupionych głównie na budowaniu wspólnoty tożsamościowej pojawia się tu język efektywności, zarządzania i wpływu społecznego. Profesjonalizacja staje się więc ważnym elementem pamięci ruchu i sposobem odróżniania się od wcześniejszych modeli działania, krytykowanych za stagnację lub nadmierne uzależnienie od logiki grantowej. Jednym z najczęściej przywoływanych punktów odniesienia wobec aktywizmu początku lat dwutysięcznych pozostaje kampania „Niech nas zobaczą", zapamiętana przez część działaczy i działaczek jako pierwszy moment zetknięcia z aktywizmem LGBTQ+:

„Niech nas zobaczą" zapadła mi w pamięć dlatego, że była widoczna. To były wielkoformatowe zdjęcia na przystankach i myślałem wtedy, że to jest bardzo ważne, co te osoby robią. Pamiętam też, że wiedziałem, kto tam jest. Jedną z osób, które dawały się wtedy zobaczyć, była Iga Kostrzewa, to łączyło się z moją wiedzą o Lambdzie. Z kolei inną parą, która się fotografowała, był Krzysztof Śmiszek z Robertem Biedroniem, to szło w stronę KPH, które wcześniej zakładał Biedroń. (A802)

Relacje młodszych aktywistów pokazują, że kampania „Niech nas zobaczą" funkcjonuje nie tylko jako wydarzenie historyczne, lecz także jako ważny punkt autobiograficznej i politycznej socjalizacji. Jej siła wynikała przede wszystkim z widzialności w przestrzeni publicznej. Kampania przyczyniła się również do rozpoznawalności organizacji i osób związanych z ruchem, wzmacniając poczucie środowiskowej wspólnoty. Jednocześnie późniejsi aktywiści poddają akcję krytycznej reinterpretacji, dostrzegając, że polityka widzialności reprodukowała określone normy szacowności i ograniczała reprezentację różnorodności queerowych doświadczeń. W wypowiedziach tych ujawnia się napięcie między strategią asymilacyjną a bardziej konfrontacyjnymi formami aktywizmu.

Krytyczny wymiar refleksji nad kampanią pogłębiają głosy wskazujące, że „Niech nas zobaczą" przedstawiała niemal wyłącznie osoby młode, atrakcyjne, cispłciowe i klasowo uprzywilejowane. W szerszej perspektywie wypowiedzi te pokazują ograniczenia strategii reprezentacji budowanej wokół zgodności z dominującymi normami społecznymi i estetycznymi. Choć kampania miała przełomowe znaczenie symboliczne, ujawniała jednocześnie granice widzialności i prowokowała pytanie, czyją queerowość uznaje się za możliwą do publicznego przedstawiania. Późniejsi aktywiści krytykowali również akcję za jej jednorazowy, medialny charakter skoncentrowany na wywołaniu silnej reakcji społecznej:

Oczywiście wiadomo, że kampania „Niech nas zobaczą" była ważnym momentem. Ale ja sam jestem raczej zwolennikiem pracy, która może jest mniej spektakularna, ale za to regularna. Dla mnie ogromną wartością jest na przykład audycja radiowa o tematyce LGBTQ+, która istnieje już od wielu lat i którą naprawdę można co tydzień włączyć i usłyszeć. (A501)

W wypowiedzi wyraźnie pojawia się przekonanie, że trwała i codzienna obecność tematyki LGBTQ+ w przestrzeni publicznej może skuteczniej budować społeczną widzialność niż krótkotrwałe, spektakularne kampanie. Akcja symbolizuje przejście od wcześniejszych form działania opartych na asymilacyjnej widzialności i „przykładnych" reprezentacjach do późniejszych strategii bardziej krytycznych wobec normatywności i otwartych na queerowy opór. W tym sensie „Niech nas zobaczą" pełni podwójną funkcję: pozostaje symbolem przełomu i odwagi pierwszej masowej widzialności osób LGBTQ+, a jednocześnie staje się dla młodszego pokolenia aktywistów krytycznym punktem odniesienia, pozwalającym analizować ograniczenia asymilacyjnych modeli reprezentacji i negocjować granice między akceptacją a queerową konfrontacją.

Zatrzymanie Margot i Tęczowy Białystok w perspektywie przeszłości użytecznej

Za przełomowy moment dla młodszego pokolenia aktywistów uznawane są lata 2019–2020. Szczególne znaczenie miał pierwszy Marsz Równości w Białymstoku w 2019 roku, brutalnie zaatakowany przez kontrmanifestantów. Sceny przemocy i bezradności policji stały się symbolem skali społecznej nienawiści wobec osób LGBTQ+, a zarazem doświadczeniem konsolidującym środowisko i mobilizującym je do dalszych działań. Drugim kluczowym wydarzeniem była tzw. Tęczowa Noc w sierpniu 2020 roku: zatrzymanie Margot i policyjne represje wobec protestujących solidarnie z kolektywem Stop Bzdurom. Wydarzenia te wywołały szeroką debatę o przemocy wobec osób LGBTQ+ i stały się symbolem nowej, bardziej konfrontacyjnej fali queerowego aktywizmu, odchodzącej od wcześniejszej „grzecznej" polityki widzialności. Tłem tych wydarzeń była nasilająca się kampania polityczna przeciw osobom LGBTQ+, obejmująca m.in. uchwały o „strefach wolnych od ideologii LGBT" oraz wypowiedzi polityków przedstawiających osoby nieheteronormatywne jako zagrożenie dla „tradycyjnych wartości". W pamięci aktywistów lata 2019–2020 funkcjonują więc jako moment jednoczesnego ujawnienia skali przemocy symbolicznej i państwowej oraz przełomu w strategiach ruchu, przesuwających się w stronę bardziej bezpośrednich i queerowych form oporu.

Wróciłem z Białegostoku z czymś w rodzaju PTSD. To były czasy, kiedy czytasz o samobójstwach, czytasz o takich rzeczach, w których sobie nie wyobrażałeś, że one są naprawdę możliwe, i jutro jest jeszcze coś nowego, jest jeszcze gorzej. Tęczowa noc jak najbardziej, Margot, oczywiście to jest historyczne wydarzenie. Cała inicjatywa jako przykład z jednej strony supernowego rodzaju robienia aktywizmu, w pewnym sensie megaskutecznego, niezbędnego

aktywizmu, przez burdę. A jednocześnie Margot z życia zniknęła. To tylko pokazuje, w jaki sposób tego typu inicjatywy niestety najczęściej wyglądają. (A1002)

Analizowana wypowiedź pokazuje, że pamięć o Marszu Równości w Białymstoku i Tęczowej Nocy nie funkcjonuje jako prosta rekonstrukcja wydarzeń, lecz jako narzędzie organizujące sposób myślenia o aktywizmie. Trauma, stres i doświadczenie przemocy zostają przekształcone w narrację o przełomie, który ukształtował późniejsze strategie działania. Wspomnienia te działają więc jednocześnie jako zapis cierpienia i punkt odniesienia dla kolejnych form oporu. W tym sensie pamięć o wydarzeniach z lat 2019–2020 staje się „przeszłością użyteczną" w rozumieniu Louisa Zamory, nie tyle archiwum faktów, ile narzędziem interpretacji współczesnego aktywizmu. Pozwala legitymizować bardziej konfrontacyjne strategie działania, a zarazem przypomina o kosztach związanych z radykalnym oporem wobec przemocy państwowej i społecznej. Wspomnienia Białegostoku i zatrzymania Margot wpisują się tym samym w logikę queerowej pamięci: afektywnej, fragmentarycznej i politycznie skutecznej, ponieważ dostarczają ruchowi języka do negocjowania własnej tożsamości, strategii i granic działania. Długofalowe skutki tych wydarzeń komentował również inny aktywista:

Ja się cieszę, że mimo tego, że faktycznie była agresja, to jednak Parada się odbyła. A ludzie się nie przestraszyli. Bardzo często taka agresja, czy to policyjna, czy ze strony różnych prawicowych środowisk, ma na celu przestraszenie ludzi dookoła. […] I ja się cieszę, że tu im się nie udało (A1202)

Doświadczenie przemocy ze strony kontrmanifestantów i policji kształtuje późniejsze strategie działania aktywistów. Pamięć o „nieustępowaniu" wobec zastraszania staje się narzędziem budowania poczucia sprawczości, solidarności i kolektywnej odporności. Ważną rolę odgrywa tu również afektywny wymiar pamięci: poczucie ulgi i satysfakcji, że próby zastraszenia nie doprowadziły do wycofania się z przestrzeni publicznej. Emocje te funkcjonują jako zasób wspierający kolejne mobilizacje i wzmacniający przekonanie o skuteczności aktywistycznej obecności. Pamięć o wydarzeniach z Białegostoku działa więc nie tylko jako zapis przemocy, lecz także jako przewodnik po strategiach przetrwania i oporu.

QueerMuzeum: pamięć kanoniczna a przeszłość użyteczna

Młodsi aktywiści postrzegają działalność QueerMuzeum inaczej niż starsze pokolenie działaczy. Zamiast koncentrować się przede wszystkim na treści wystawy, zwracają uwagę na organizacyjne zaplecze instytucji oraz jej funkcję w szerszej strategii aktywistycznej:

Muzeum […] to jest znak dojrzałości grupy. Już nawet nie mówię tylko o grupach emancypacyjnych czy ruchach społecznych, ale po prostu o grupie, która się krystalizuje. To jest grupa, która zaczyna pracować nad swoją przeszłością i która posiada jakąś zinstytucjonalizowaną formę dbałości o pamięć. Społeczności, które nie mają przeszłości, de facto nie są społecznościami. Więc to, że budowana jest tożsamość, to jest mega ważne. […] Największą słabością tego muzeum jest to, że się nie dogaduje, jeśli chodzi o finansowanie. Dla mnie ta instytucja powinna być finansowana z pieniędzy publicznych, z ewentualnym niewielkim wkładem ze strony organizacji. Nie może być tak, że organizacja po roku traci pieniądze i co, zamyka instytucję? Co się wtedy dzieje? Nie można być w permanentnym kryzysie. (A102)

Działacz postrzega powstanie QueerMuzeum przede wszystkim jako znak instytucjonalnej dojrzałości ruchu: próbę trwałego zakorzenienia historii osób LGBTQ+ w przestrzeni publicznej. Muzeum staje się tu symbolem przejścia od efemerycznych działań aktywistycznych do budowania stabilnej infrastruktury pamięci i wspólnotowej narracji o historii ruchu. Jednocześnie aktywista zwraca uwagę na problem braku trwałych podstaw finansowych, które ograniczają możliwość długofalowego działania instytucji. W jego wypowiedzi pamięć osób LGBTQ+ jawi się więc nie tylko jako kwestia symboliczna, lecz także jako obszar walki o publiczne uznanie i materialne wsparcie ze strony państwa. Trwałość muzeum staje się w tej perspektywie testem zdolności ruchu do budowania własnych instytucji oraz podtrzymywania zbiorowej pamięci i wspólnotowości. W podobnym tonie do inicjatywy QueerMuzeum odniósł się inny aktywista:

Nie ukrywam, byłem też dość sceptyczny co do tego pomysłu. Miałem takie poczucie, że chcemy robić Queer Muzeum, a wiesz, w Warszawie nie ma podstawowych działań pomocowych dla społeczności. Nie ma pieniędzy na profilaktykę, nie ma pieniędzy na PrEP, dzieciaki uprawiają seks bez zabezpieczeń, zakażają się STD. I nie ma żadnego wsparcia, a robimy QueerMuzeum, nie mając się czym chwalić. Chyba stąd ta moja frustracja i też to, że byłem przeciwny temu pomysłowi, że takie rzeczy to może trochę później. Jest przecież jakaś piramida potrzeb, a my ją postawiliśmy na głowie. (A702)

Wypowiedź aktywisty ujawnia spór o priorytety współczesnego ruchu LGBTQ+ oraz sens instytucjonalizowania pamięci w sytuacji, gdy społeczność wciąż zmaga się z brakiem podstawowego wsparcia i infrastruktury opiekuńczej. Wypowiedź ta pokazuje również napięcie między różnymi modelami aktywizmu: z jednej strony skupionymi na widzialności, reprezentacji i działaniach skierowanych do „społeczeństwa", z drugiej zaś nastawionymi na codzienną pracę pomocową wewnątrz samej społeczności LGBTQ+. Organizacyjne działania charakterystyczne dla dużych NGOsów bywają przez część młodszych aktywistów postrzegane jako niewystarczająco

związane z realnymi potrzebami osób LGBTQ+ i słabo przekładające się na budowanie wewnętrznego zaufania oraz sieci wsparcia.

Napięcie między pamięcią kanoniczną a przeszłością użyteczną wyraźnie ujawnia się w dyskusjach wokół QueerMuzeum. Z jednej strony instytucjonalizacja pamięci i tworzenie trwałych narracji historycznych wzmacniają społeczną widzialność oraz legitymizację ruchu LGBTQ+, z drugiej jednak nie odpowiadają bezpośrednio na codzienne potrzeby społeczności związane z bezpieczeństwem, zdrowiem czy wsparciem społecznym. Rozróżnienie to pokazuje, że pamięć nie jest neutralna. Pamięć kanoniczna, reprezentowana przez muzeum, pełni funkcję symboliczną i tożsamościową, budując oficjalną historię ruchu. Z kolei przeszłość użyteczna, obecna w wypowiedziach aktywistów, koncentruje się na doświadczeniach istotnych dla bieżącego działania i przetrwania społeczności. Wypowiedzi młodszych aktywistów sugerują więc potrzebę redefinicji priorytetów ruchu: instytucje pamięci powinny współistnieć z praktycznymi formami wsparcia i nie mogą abstrahować od materialnych warunków życia osób LGBTQ+. Tym samym walka o pamięć staje się jednocześnie walką o symboliczną reprezentację i społeczną sprawiedliwość.

Podsumowanie. Wnioski, interpretacje i dalsze perspektywy

Wypowiedzi aktywistów i aktywistek pokazują zarówno znaczenie pamięci dla kształtowania ruchu LGBTQ+ (*pamięć w ruchu*), jak i złożoność sposobów opowiadania jego historii (*pamięć o ruchu*). Różnice w pamięci mają przede wszystkim charakter pokoleniowy. Dla aktywistów początku lat dwutysięcznych kluczowe było powstawanie organizacji takich jak KPH czy Lambda Warszawa oraz przełomy w widzialności. Z kolei młodsze pokolenie częściej poddaje politykę widzialności krytycznej refleksji, większą wagę przywiązując do działań wspólnotowych i pomocowych.

Wspólnym doświadczeniem obu pokoleń aktywistów pozostaje silny wpływ przemocy i opresji na sposób zapamiętywania historii ruchu. Każde pokolenie posiada własne „Stonewall": dla jednych były to marsze równości w Poznaniu czy Krakowie, dla innych wydarzenia w Białymstoku lub Tęczowa Noc. Wydarzenia te opisywane są podobnym językiem: przez doświadczenie strachu, przemocy i jednoczesnego poczucia solidarności oraz politycznej sprawczości. Odwołanie do Stonewall działa tu jako gotowa rama interpretacyjna, pozwalająca nadawać sens kolejnym doświadczeniom represji i oporu. Istotną rolę odgrywa przy tym afektywny i cielesny wymiar pamięci. Pamięć przemocy funkcjonuje więc jako forma ucieleśnionego archiwum, przechowującego doświadczenia strachu, solidarności i oporu. W tym sensie „polskie Stonewall" nie odnosi się do jednego konkretnego wydarzenia, lecz do powracającego wzoru doświadczenia politycznego. Powtarzalność tych emocji i narracji utrudnia stworzenie jednej, linearnej historii ruchu, ujawniając raczej wielogłosowy i afektywny charakter queerowej pamięci.

Mając na uwadze specyfikę polskiego ruchu LGBTQ+, trudno mówić zarówno o pełnej ciągłości, jak i całkowitym zerwaniu między kolejnymi pokoleniami aktywistów. Pamięć ruchu nie jest linearnym zapisem faktów, lecz dynamiczną narracją, która jedne wydarzenia eksponuje, a inne marginalizuje lub pomija. Zarówno „ciągłość", jak i „zerwanie" okazują się więc efektem praktyk pamięci zależnych od aktualnych potrzeb politycznych, emocjonalnych i symbolicznych. Przeszłość ruchu jest nieustannie rekonstruowana: niektóre wydarzenia zyskują status mitów założycielskich, inne ulegają wyciszeniu mimo ich potencjalnego znaczenia. Współcześni aktywiści odwołują się przede wszystkim do tych fragmentów historii, które pozwalają legitymizować obecne strategie działania i budować genealogie odpowiadające aktualnym wyzwaniom ruchu. Pamięć ta ma charakter selektywny, performatywny i silnie afektywny. Najważniejszymi punktami odniesienia pozostają wspomnienia

przemocy, strachu, solidarności i wspólnotowego oporu, które organizują sposoby opowiadania historii aktywizmu LGBTQ+ w Polsce.

Warto ponownie odnieść te obserwacje do pojęcia „wschodniego czasu zbieżności", opisującego nieciągły i epizodyczny charakter historii polskiego ruchu LGBTQ+. Mizielińska i Kulpa wskazują, że rozwój ruchu nie przebiegał linearnie: zamiast kolejnych etapów następowały raczej „wybuchy widzialności" różnych form aktywizmu: organizacji homofilnych, działań queerowych czy polityk widzialności[30]. Perspektywa ta częściowo pokrywa się z narracjami badanych aktywistów, zwłaszcza w kontekście pionierskiego charakteru działań początku lat dwutysięcznych oraz tworzenia szerokich sojuszy społecznych. Jednocześnie współczesne wypowiedzi młodszych aktywistów sugerują stopniowe odchodzenie od logiki incydentalności na rzecz bardziej uporządkowanej periodyzacji historii ruchu. W narracjach młodszego pokolenia wyłania się podział na trzy etapy: lata 90. jako okres oddolnych i bardziej queerowych działań wspólnotowych; początek lat dwutysięcznych zdominowany przez politykę widzialności i rzecznictwo; oraz najnowszą fazę profesjonalizacji organizacji pozarządowych skoncentrowanych na działaniach pomocowych i wsparciu społeczności. Pokazuje to, że pamięć ruchu stopniowo wytwarza własne schematy historyczne i genealogie, porządkujące wcześniejsze doświadczenia aktywistyczne.

Rozważania o pamięci ruchu znajdują odzwierciedlenie w projektach takich jak QueerMuzeum. Instytucja ta łączy dwa pozornie sprzeczne podejścia do pamięci. Z jednej strony odwołuje się do idei queerowego archiwum rozumianego jako przestrzeń przechowywania afektów, prywatnych świadectw i doświadczeń marginalizowanych przez oficjalne narracje. Z drugiej zaś próbuje budować uporządkowaną i linearną historię ruchu, odpowiadając na potrzebę ciągłości, genealogii i legitymizacji współczesnego aktywizmu. QueerMuzeum ujawnia tym samym napięcie między fragmentarycznym, wielogłosowym charakterem queerowego archiwum a potrzebą tworzenia spójnych narracji i mitów założycielskich. Funkcjonuje jednocześnie jako przestrzeń alternatywnej pamięci oraz instytucja kanonizująca określone opowieści o przeszłości ruchu. Analiza tych wzorców pokazuje, że tożsamość polskiego ruchu LGBTQ+ nie ma charakteru stałego ani jednolitego, lecz jest nieustannie negocjowana poprzez praktyki pamięci. Narracje o przeszłości służą budowaniu legitymizacji, genealogii i wspólnotowych punktów odniesienia opartych na doświadczeniach przemocy, solidarności i oporu. Równocześnie queerowa pamięć pozostaje fragmentaryczna, emocjonalna i odporna na pełną instytucjonalizację. To napięcie między potrzebą ciągłości a praktyką fragmentarycznego archiwum sprawia, że ruch nieustannie rekonstruuje własną historię, reinterpretując pionierskie działania w świetle

[30] J. Mizielińska, R. Kulpa, „Contemporary Peripheries": Queer Studies, Circulation of Knowledge and East/West Divide, w: De-Centring Western Sexualities, dz. cyt., s. 15–16.

nowych języków, strategii i form oporu. Pamięć staje się więc nie tylko zapisem przeszłości, lecz także fundamentem politycznej i symbolicznej tożsamości wspólnoty.

Tak funkcjonująca pamięć ruchu nie jest jednak neutralna: jej fragmentaryczność i niekanoniczny charakter mogą prowadzić do pomijania lub stopniowego zapominania wydarzeń ważnych dla wcześniejszych pokoleń aktywistów. W ten sposób można interpretować marginalną obecność kampanii „Niech nas zobaczą" zarówno w narracji QueerMuzeum, jak i w wypowiedziach młodszych działaczy. Na problem ten zwraca uwagę Marta Abramowicz, która w tekście (Nie)widzialność ruchu LGBTQ+. *Autoetnografia przywracania pamięci* opisuje proces zapominania działań ruchu oraz ich niepełne lub zniekształcone przedstawianie w źródłach internetowych. Jej uwagi można odczytać także jako pośrednią krytykę sposobu konstruowania ekspozycji QueerMuzeum:

Przywracanie pamięci jest szczególnie ważne w przypadku grup wykluczonych, ponieważ jednym z głównych narzędzi wykluczenia jest wymazywanie ich istnienia z archiwów, języka i przestrzeni publicznej. Paradoksem jest to, że organizacja, której działania doprowadziły do pierwszego masowego uwidocznienia grupy osób nieheteronormatywnych, jest wymazywana ze społecznej pamięci o ruchu LGBTQ+. […] w Polsce istnienie takiego hasła w Wikipedii, która jest historią społecznej pamięci, oraz fakt, że nikt go do tej pory nie zmodyfikował, są dla mnie sygnałem, że pamięć o grupach i organizacjach działających na rzecz wykluczonych i dyskryminowanych jest nieustannie zagrożona. Pokazuje również brak mechanizmów i instytucji, które dbałyby o to, żeby zarchiwizować, opracować i upublicznić na szeroką skalę historię ruchu LGBTQ+ w Polsce[31].

Tym bardziej istotne staje się tworzenie trwałych, otwartych i dostępnych archiwów, które dokumentują różnorodne doświadczenia i głosy często pomijane w dominujących narracjach. Bez systematycznej pracy archiwistycznej pamięć o ruchu LGBTQ+ w Polsce pozostaje fragmentaryczna i podatna na zniekształcenia. Jak podkreślali rozmówcy, odpowiedzialność za jej podtrzymywanie nie może spoczywać na pojedynczych aktywistach czy organizacjach, lecz wymaga także zaangażowania instytucji kultury, środowisk akademickich i samej społeczności LGBTQ+. W świetle koncepcji pamięci Ann Rigney szczególnie ważne okazuje się wspieranie wszystkich trzech wymiarów pamięci: aktywizmu pamięci, pamięci o aktywizmie i pamięci w aktywizmie. Analiza wywiadów pokazuje, że brak trwałych i wielogłosowych narracji historycznych nie tylko zubaża wiedzę o przeszłości ruchu, lecz także ogranicza jego zdolność do krytycznej autorefleksji i wewnętrznych sporów, które mogą chronić

[31] M. Abramowicz, (Nie)widzialność ruchu LGBTQ+. Autoetnografia przywracania pamięci, w: Queerowa rodzinność. O wspólnotach i relacjach osób LGBTQ++, red. A. Gajewska, J. Wycisk, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2025, s. 29.

go przed ujednoliceniem i skostnieniem. Badanie potwierdza więc, że pamięć może pozostawać żywym zasobem dla współczesnego aktywizmu jedynie wtedy, gdy towarzyszą jej zarówno oddolne praktyki archiwizacyjne, jak i instytucjonalne wsparcie oraz gotowość do wielokrotnego, niekanonicznego opowiadania historii ruchu, otwartego na niejednoznaczności, konflikty i alternatywne narracje.

Umiejscowienie polskiego ruchu LGBTQ+ w perspektywie badań nad pamięcią społeczną może być przedwczesne. Instytucje zajmujące się queerową pamięcią powstały stosunkowo niedawno, dlatego pełniejsza analiza wymagałaby obserwacji ich dalszego rozwoju oraz społecznej recepcji. Niniejsze badanie koncentrowało się przede wszystkim na autonarracjach osób aktywistycznych, które wykazywały dużą świadomość znaczenia pamięci i sposobów opowiadania historii ruchu. Trudniej jednak ocenić, na ile pamięć ta pozostaje istotna szerzej, dla społeczności osób LGBTQ+ niezwiązanych bezpośrednio z aktywizmem. Warto byłoby uzupełnić te rozpoznania o perspektywę odbiorców działań aktywistycznych spoza organizacji oraz o badania porównawcze analizujące lokalne dynamiki pamięci i aktorów uczestniczących w jej mediowaniu. Szczególnie cennym rozwinięciem mógłby być projekt historii mówionej tworzący odrębne archiwum doświadczeń, dostępne zarówno dla badaczy, jak i aktywistów. Choć ruch LGBTQ+ w Polsce dopiero zaczyna opowiadać własną historię na większą skalę, widoczna jest już duża samoświadomość znaczenia pamięci i potrzeby jej aktywnego kształtowania. Pozwala to przypuszczać, że historia ruchu będzie nie tylko archiwizowana, lecz także stale reinterpretowana i przekazywana dalej jako żywy zasób wspólnotowej i politycznej tożsamości.

Bibliografia

- Abramowicz, Marta, *(Nie)widzialność ruchu LGBTQ+. Autoetnografia przywracania pamięci*, w: *Queerowa rodzinność. O wspólnotach i relacjach osób LGBTQ++*, red. A. Gajewska, J. Wycisk, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2025.
- Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.
- Binnie, John, & Chierman, Kiesse, *Transnational Solidarities and LGBTQ+Q Politics in Poland*, w: *De-Centering Western Sexualities*, red. J. Mizielińska, R. Kulpa, Ashgate, Farnham 2011.
- Browne, Kathie, *Snowball sampling: using social networks to research non-heterosexual women*, „International Journal of Social Research Methodology" 2005, 8(1), 47–60.
- Cvetkovich, Ann, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press, Durham–London 2004
- Dragoljovič, Anna, & Quinan, Christian, *Queering memory: Toward re-membering otherwise*, „Memory Studies" 2023, 16(1), 3–11.
- Gabowitsch, Micha, *Regimes of Temporality*, w: *The Routledge Handbook of Memory Activism*, red. Y. Gutman, J. Wustenberg, Routledge, London–New York 2023.
- Gruszczyńska, Anna, *„I Was Mad About It All, About the Ban": Emotional Spaces of Solidarity in the Poznan March of Equality*, „Emotion, Space and Society" 2009, 2(1), 44–51.
- Gruszczyński, Arkadiusz, *Po zatrzymaniu Margot. Czy obserwujemy narodziny polskiego Stonewall?*, „Gazeta Wyborcza", 8 sierpnia 2020, https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,26193342,po-zatrzymaniu-margo-czy-obserwujemy-narodziny-polskiego-stonewall.html
- Halbwachs, Maurice, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2022.
- Kochanowski, Jacek, *Poza horyzont heteronormatywności. Ruchy społeczne lesbijek i gejów*, „Societas Communitas", 2007, nr 2/1.
- Kochanowski, Jacek, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas, Kraków 2004.
- Nora, Pierre, *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, tłum. J. M. Kłoczowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2022.
- Mizielińska, Joanna, & Kulpa, Robert, *„Contemporary Peripheries": Queer Studies, Circulation of Knowledge and East/West Divide*, w: *De-Centering Western Sexualities. Central and Eastern European Perspectives*, red. tychże, Ashgate, Farnham 2011.

- Mizielińska, Joanna, & Kulpa, Robert, *Why Studying Sexualities in Central and Eastern Europe?*, w: *De-Centering Western Sexualities. Central and Eastern European Perspectives*, red. tychże, Ashgate, Farnham 2011.
- Muñoz, Jose Esteban, *Cruising Utopias. Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York 2009.
- Namaste, Ki, *The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality, Queer Theory/Sociology*, red. S. Seidman, New York 1996.
- Riessman, Catherine Kohler, *Narrative Methods for the Human Sciences*, Sage, Thousand Oaks–London–New Delhi 2008.
- Rigney, Anna, & Samuel, Merill, *Remembering Activism: Means and Ends*, „Memory Studies" 2024, 17(5), 997–1003.
- Rigne,y Anna, *The Multiple Entanglements of Memory and Activism*, w: *Remembering Social Movements: Memory and Activism*, red. S. Berger, S. Scalmer, C. Wicke, Routledge, London 2021.
- Somers, Margaret, *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*, „Theory and Society" 1994, 23(5), 605–649.
- Struzik, Joanna, *Solidarność queerowa. Mobilizacja, ramy działania ruchów queerowych w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019.
- Szcześniak, Magda, *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*, Fundacja Bęc Zmiana–IKP UW, Warszawa 2016.
- Sztompka, Piotr, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Znak, Kraków 2005.
- Tilly, Charles, *Social Movements 1768–2004*, Paradigm Publishers, Boulder–London 2009.
- Tokarska-Bakir, Joanna, *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1995, nr 1, 13–22.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston–Massachusetts 1995.
- Wersch, James V., *Voices of Collective Remembering*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Zamora, Lois Parkinson, *The usable past: the imagination of history in recent fiction of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Aneks

Scenariusz wywiadu

1. Jak to się stało, że się zaangażowałeś w aktywizm?
2. Jakie podjąłeś pierwsze działanie aktywistyczne?
3. Które akcje/działania uważasz za najważniejsze?
4. Kiedy twoim zdaniem zaczęła się historia polskiego aktywizmu?
5. Jakie wydarzenia uznajesz za przełomowe dla polskiego ruchu LGBT?
6. Czy pamiętasz jakieś momenty, w których ruch LGBT w Polsce musiał szczególnie walczyć o swoje prawa? Jakie to były sytuacje?
7. Jakie były najważniejsze kampanie społeczne lub medialne robione przez aktywistów?
8. Które organizacje LGBT w Polsce kojarzysz jako najbardziej aktywne/najbardziej skuteczne?
9. Jakie osoby twoim zdaniem miały wpływ na rozwój aktywizmu LGBT w Polsce?
10. Czy pamiętasz jakieś sytuacje, w których politycy lub instytucje państwowe odnosiły się do ruchu LGBT? Jakie były ich reakcje? (→ pamięć o przestrzeni politycznej, również w perspektywie dzisiejszej)
11. Czy masz poczucie, że ruch LGBT w Polsce zmienił się na przestrzeni lat? Czy/Jakie są największe zmiany, które dostrzegasz? (→ perspektywa porównawcza, pamięć o ruchu, sytuowanie dzisiejszego środowiska w szerszej perspektywie doświadczeń aktywistycznych)
12. Czy zmieniło się otoczenie aktywistyczne? Jeżeli tak, to jak?

WORKING PAPERS

Historia coraz częściej przestaje być ujmowana jako uniwersalna opowieść, na rzecz narracji zakorzenionych w doświadczeniach konkretnych podmiotów. Popularna w ostatnich latach queerstoria w dużej mierze opiera się na relacjach osób aktywistycznych LGBTQIA+, grupy zróżnicowanej zarówno pod względem politycznym, jak i pokoleniowym.

Niniejsza praca podejmuje temat opowiadania historii ruchu aktywistycznego przez przedstawicieli i przedstawicielki dwóch pokoleń: osób działających na początku lat dwutysięcznych oraz tych zaangażowanych w aktywizm w ostatnich latach. Na podstawie przeprowadzonych wywiadów autor porównuje obie perspektywy i wyłaniające się z nich narracje, stawiając pytanie o możliwość projektu queerstorycznego. Praca podejmuje tym samym refleksję nad rolą pamięci, międzypokoleniowego przekazu doświadczeń oraz różnorodności perspektyw w kształtowaniu historii ruchu w Polsce.

ISBN 978-83-978763-1-6
9 788397 876316

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
WYDZIAŁ SOCJOLOGII