
„Kobietystka”: Neologizm a doświadczenie egzystencjalne Afroamerykanki

Afroamerykańska pisarka Alice Walker w zbiorze esejów *In Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose* („W poszukiwaniu ogrodów naszych matek. Proza kobietystyczna”) z 1983 roku posługuje się neologizmem *womanist* („kobietystka”), w jej opinii najlepiej określającym tożsamość kolorowej feministki. Termin *womanist* jest modyfikacją słowa *woman* („kobieta”) i wywodzi się od przymiotnika *womanish* („kobiecy”), którego, jak pisze Walker, Afroamerykanki używają, gdy udzielają reprimendy swoim „bezczelnym” i „zbyt śmiałym” córkom (Walker 1983: xi). Gdyby szukać odpowiedników w języku polskim, trzeba byłoby odwołać się do wyrażeń określających „babę” czy „babskość”, umieszczanych w rejestrze stylistycznym sugerującym pejoratywne zabarwienie tych słów, np. „stara baba”, „babol”, „babskie gadanie”. Idąc tym tropem, można byłoby pokusić się o stwierdzenie, że neologizm Walker powstaje na podobnej zasadzie co np. termin *queer*, pierwotnie silnie zabarwiony pejoratywnie – gest przyjęcia pogardliwego wyzwiska („pedał”) ma wskazywać na wywrotowość nowej kategorii, a w tym wypadku także uwydatnić, że Afroamerykanki nie czują się dobrze, gdy określa się je mianem feministek¹. W intencji

¹ Taka analogia wydaje się uzasadniona, zważywszy na obecne w Stanach Zjednoczonych zwłaszcza do lat sześćdziesiątych XX wieku rasowe i klasowe rozróżnienie związane z określeniami „kobieta” (stosowane w odniesieniu do kobiet kolorowych) i „pani” (*lady*, w odniesieniu do białych). Przyjęcie przez feministki drugiej fali nazwy Ruch Wyzwolenia Kobiet (Women's Liberation) było z jednej strony gestem odrzucenia określenia „panie/damy” i przypisywanych mu takich cech jak delikatność, bezradność i skromność, co uzasadniało ich zależność od mężczyzn. Z drugiej strony miało pozytywnie odwoływać się do wcześniej deprecjonowanych konotacji związanych z tym słowem (twarda, niezależna, nieskromna). Jednak – jak zauważa ironicznie noblistka Toni Morrison – pomimo że „panie”

Walker słowo *womanist* ma kojarzyć się z dorosłością, odpowiedzialnością i powagą oraz z kobietą, która kocha kobiety, docenia i wybiera kulturę, emocjonalność „kobieca” i siłę płynącą z wzajemnej miłości. Autorka podkreśla różnicę między feminizmem białych kobiet a kobietyzmem kobiet kolorowych przez odwołanie się do metafory barw – „Kobietystka ma się do feministki jak purpura do lawendy” (Walker 1983: xii) – konotującej intensywność kolorów w kulturze afroamerykańskiej. Jednocześnie porównanie to zapowiada silniejsze zaangażowanie kobietyzmu w życie kobiet i ich realne problemy, niż zakłada to „biały” feminizm.

Dwa lata po wydaniu eseju Walker i upowszechnieniu się pojęcia *womanist* w Stanach Zjednoczonych, kobietystka nigeryjskiego pochodzenia Chikwenye Okonjo Ogunyemi opublikowała artykuł zatytułowany *Womanism. The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English* („Kobietyzm: Dynamika współczesnej powieści czarnych kobiet w języku angielskim”), w którym zestawia powieść Charlotte Brontë *Dziwne losy Jane Eyre* z powieścią *Kolor purpury* Alice Walker, by zanalizować różnice między powieścią feministyczną a kobietystyczną. Ogunyemi zwraca uwagę na strategie narracyjne, przez które Walker odwołuje się na każdym poziomie narracji do kultury Afroamerykanów: struktura *Koloru purpury* nawiązuje do utworów muzyki bluesowej, dzięki czemu powieść zyskuje specyficzny nastrój, wynikający z rytmu zdań. Co więcej, wyraźnie zaznaczony głos pierwszoosobowej narracji przywołuje tak ważną dla tej kultury tradycję oralną. Protagonistki, co także charakterystyczne, funkcjonują w rodzinach licznych i wielopokoleniowych, a nacisk fabularny położono na bliskie emocjonalne związki czarnych kobiet, którym przeciwstawiony zostaje indywidualizm białych bohaterek Brontë (Ogunyemi [1985] 2006: 21–36).

W roku 1989 Clenora Hudson-Weems zaproponowała termin *Africana Womanism* („Kobietyzm Afrykanek”) jako nazwę dla ruchu kobiet afrykańskiego pochodzenia. Hudson-Weems wyjaśnia, że termin ten ma duże znaczenie symboliczne, gdyż podkreśla zaangażowanie Afroamerykanek w ruch abolicjonistyczny w Ameryce w XIX wieku². Jednocześnie

przemianowały się na „kobiety”, te drugie nie przyłączyły się do ruchu *Women's Liberation*, ponieważ był on wciąż ruchem „białych pań” (Morrison [1971] 2008: 18–30).

² W Stanach Zjednoczonych ruch feministyczny narodził się w latach czterdziestych XIX wieku jednocześnie z ruchem na rzecz zniesienia niewolnictwa. Oba w tym samym stopniu podkreślały prawa jednostki i sprawiedliwość społeczną, a pierwsze białe feministki – na przykład Margaret Fuller czy Lucy Stone – rozpoczynały działalność polityczną jako aktywistki ruchu abolicjonistycznego i tam kształtowały swoje poglądy równościowe. Tak-

badaczka argumentuje, że w przypadku ruchu czarnych kobiet należy odrzucić gotową etykietę „feminizmu” na wzór historycznego gestu odrzucania przez Afroamerykanów imienia nadanego przez białych właścicieli i przyjmowania nowego imienia (*self-naming*). Hudson-Weems zaznacza, że ruch czarnych kobiet przez definicję własnej tożsamości jako *African Womanism* nawiązuje do wyzwolenia się spod dominacji białych i pozwala definiować się na własnych warunkach (*self-definition*) (Hudson-Weems [1989] 2006: 40). Nowy termin upowszechnił się wśród badaczek w Stanach Zjednoczonych, jednak pomimo rozwoju myśli feministycznej i krytyki postkolonialnej słowo *womanist* pojawiło się po raz pierwszy w amerykańskim słowniku *The American Heritage Dictionary of the English Language* (Phillips 2006: xxii) dopiero dziesięć lat po ukazaniu się zbioru esejów Walker³ (1993).

Neologizm a przekład kulturowy

Polska tłumaczka lub tłumacz stają przed dylematem, jak wiernie i twórczo oddać słowo *womanist*, by nie zagubić w przekładzie subwersywnej mocy określenia, które ma zwracać uwagę na polityczne usytuowanie podmiotu. Neologizm *womanist* związany jest silnie z ideową samoidentyfikacją, afirmującą etniczną tożsamość, powinien więc przyciągać uwagę i budzić poznawczy niepokój.

Tłumaczenie terminu *womanist* jako „kobietystka” zainicjowali Bożena Umińska i Jarosław Mikos, tłumacze książki Rosemarie Putnam Tong *Myśl feministyczna. Wprowadzenie* (Tong [1998] 2002: 297). Kilka lat

że afroamerykańskie abolicjonistki – ikony kobietyzmu, na przykład Sojourner Truth, były jednocześnie aktywnymi działaczkami na rzecz równouprawnienia kobiet, choć ta część ich działalności była marginalizowana, co daje wyraz rasizmowi i klasowemu charakterowi ruchu na rzecz równouprawnienia kobiet w Stanach Zjednoczonych. Afroamerykańskie były niewolnice-sufrażystki w swojej działalności politycznej zawsze łączyły kwestie rasy i płci. Nie trzeba chyba dodawać, że zniesienie niewolnictwa było kwestią nadrzędną dla zniewolonych czarnych kobiet. Z drugiej strony wykluczenie ich ze społeczności białych kobiet klasy średniej przyczyniło się do tego, że nierzadko głosiły one bardziej postępowe poglądy i podejmowały radykalniejsze działania na rzecz równouprawnienia niż białe feministki.

³ Dla ścisłości warto zaznaczyć, że Walker wprowadziła pojęcie „kobietystka” już w 1979 roku w opowiadaniu *Coming Apart* („Rozejście”), wyjaśniając, że „«kobietystka» to feministka, tylko bardziej zwyczajna”, i opatrując je przypisem, w którym tłumaczy etymologię tego określenia (Walker [1979] 2006: 7).

później podobnie postąpił Adam Ostolski, przekładając *womanism* jako „kobietyzm” w rozdziale książki Donny Haraway „*Płeć*” do *marksistowskiego słownika. Seksualna polityka słowa* (Haraway [1991] 2007: 21). „Kobietyzm” jako tłumaczenie terminów *womanism* oraz *Africana womanism* pojawia się także w artykule Joanny Zgadzaj w „Zadrze” z 2009 roku (Zgadzaj 2009: 9).

W literaturze spotkać można jednak i inne terminy: „kobiecizm”, „kobiecistyczny”⁴ (ten drugi używany konsekwentnie przez Beatę Kozak na łamach „Zadry” w odniesieniu do założonej przez Manuellę Gretkowską Partii Kobiet [Kozak 2007: 33–35] oraz do Kongresu Kobiet Polskich [Kozak, Lipowska-Teutsch, Mroziak 2009: 11])⁵. Te słowne modyfikacje (kobiecizm, kobiecistyczny) nie mają jednak, jak się wydaje, tak wyraźnego charakteru subwersywnego i związane są z tradycyjnym postrzeganiem ról płciowych. „Kobietyzm” to termin mocny, poważny i dumny, niosący pamięć słowa „kobieta”, podczas gdy „kobiecizm”, który kojarzy się z mogącym sugerować przyganę przymiotnikiem „kobiecy”, w języku polskim nabrał pejoratywnego zabarwienia i pojawia się w kontekstach odmiennych niż jego afroamerykański pierwowzór: kobiecistka to niedoskonała i zachowawcza wersja feministki. Według Walker *womanist* oznacza przecież kobietą silną, nieustraszoną, pewną siebie, poważną i odpowiedzialną.

Być może odpowiednika terminu *womanist* można by szukać, tworząc neologizm od przymiotnika „babski”, w języku polskim nieutożsamianego z pojęciem „feministyczny”, niemniej mogącego kojarzyć się z kobiecą siłą, z dumą z „bycia babą” i zaangażowaniem w „babskie sprawy”. Literacką realizację „babskości”, łączonej z siłą, dumą, samoświadomością i seksualnością, odnaleźć można w twórczości Anny Świrszczyńskiej, zwłaszcza w tomie *Jestem baba* z roku 1972. Słowo „babski” występuje chociażby w związkach frazeologicznych: „babska rozmowa”; „babskie spotkanie” czy „babskie sprawy” (oczywiście funkcjonują one obok takich wyrażeń jak „babskie gadanie”, „stara baba” oraz „głupia baba”). Tu jed-

⁴ Podaję za dostępnym w Internecie *Słownikiem bibliograficznym języka polskiego* Jana Wawrzyńczyka (<http://www.leksykapolaska.pl/SBJP/k.html>).

⁵ Zauważając wiele zbieżności programowych Partii Kobiet z problemami podejmowanymi przez feministki, Beata Kozak zwraca uwagę między innymi na unikanie przez kobiecistki, czyli członkinie partii, skojarzenia ze źle odbieranymi w odczuciu społecznym feministkami, na niepodjęcie kwestii uznawanych za kontrowersyjne (dyskryminacja lesbijek, aborcja), na skupianie się przede wszystkim na macierzyństwie i zdrowiu oraz na prezentowaniu postawy uległości wobec patriarchy w celu dojścia do władzy politycznej (Kozak 2007: 33–35).

nak pojawia się problem związany z kontekstem kulturowym i łączeniem słów „baba” i „babski” z jednej strony ze środowiskiem wiejskim, z drugiej – z quasi-feminizmem, czyli postawami feministycznymi okresu PRL-u⁶. Grupa wyrazów pochodnych od „baba” czy „babski” na pewno nie kojarzy się w Polsce z Afroamerykankami, z ich kulturą czy choćby kulturą amerykańskich kobiet. Utrwalone związki frazeologiczne, w których te słowa funkcjonują, nie pozwalają na wprowadzenie tego kulturowego kontekstu, zwłaszcza że słowa „kobietystka” czy „baba”, nie będąc określeniami nowymi i oryginalnymi, nie mają wywrotowej, niepokojącej siły właściwej słowu *womanist* ukutemu przez Alice Walker.

Kolorowa kobieta a (biały) feminizm

W paradygmatycznym dla czytelnika-kobiety⁷ eseju *Własny pokój* (1929) Virginia Woolf pisze: „W sferze imaginacji [kobieta] odgrywa niezwykle ważną rolę; w praktyce jest nikim. W poezji jest wszechobecna; w historii prawie się nie pojawia... W literaturze wypowiada wiele najbardziej natchnionych strof i najgłębszych myśli, w rzeczywistym życiu rzadko potrafi czytać i pisać, i stanowi własność męża” (Woolf 2002: 59). Woolf zdaje też relację z peregrynacji po londyńskich bibliotekach i z lektury dostępnych tam książek historycznych, które czytała w nadziei na odnalezienie w nich śladów obecności kobiet. Poszukiwania były bezowocne, a brak „prawdziwej” kobiety „z warstw średnich” na kartach historii sprawia, że postawione przez Woolf pytania dotyczące życia kobiet z przeszłości nabierają charakteru pytań retorycznych: „[W] jakim wieku wychodziła za mąż? Ile przeciętnie rodziła dzieci? Jak wyglądał jej dom? Czy miała pokój dla siebie? Czy zajmowała się kuchnią? Czy mogła mieć służącą?” (Woolf

⁶ Odmienne uwarunkowania historyczne są zresztą źródłem licznych kłopotów z przyswajaniem u nas terminologii postkolonialnej, czego przykładem jest funkcjonujący od kilku lat w polskich badaniach termin „studia postzależnościowe”, obecny choćby w opublikowanej w 2010 roku książce Hanny Gosk *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku czy w nazwie przyjętej przez powstałe w 2009 roku Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych z siedzibą na Wydziale Polonistyki UW.

⁷ Kategoria zaproponowana przez Ewę Kraskowską. Czytelnik-kobieta czyta „po to, by wzbudzić w sobie i innych podejrzliwość w stosunku do świata-jaki-jest, do wszystkiego co na mocy nieujawnionych presupozycji przyjmuje się w danej wspólnocie jako oczywiste, naturalne i niepodlegające kwestionowaniu” (Kraskowska 2007: 23).

2002: 61). Pytania te stają się tym bardziej dramatyczne, że nie można w odpowiedzi odwołać się do tekstów samych kobiet, które by mówiły o swoim doświadczeniu: „Nie ma kobiecych wspomnień ani autobiografii (...) [ż]adna z ówczesnych kobiet nie zostawiła po sobie dramatu bądź wiersza, który pozwoliłby ją ocenić” (Woolf 2002: 61). Woolf zauważa więc, jak ważny jest związek doświadczenia z literaturą i upomina się o zakotwiczone w życiu teksty napisane przez kobiety.

Problemy przedstawione we *Własnym pokoju* stały się istotne również dla drugiej fali feminizmu – zorganizowanego ruchu społecznego, politycznego i akademickiego w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku w Ameryce. Odpowiadając na wezwanie Woolf, feministki akademickie podjęły debatę na temat kobiety jako twórczyni i czytelniczki literatury oraz starały się odtworzyć kobiecą tradycję literacką poprzez odkrywanie i odczytywanie na nowo utworów dawnych pisarek skazanych przez androcentryczny kanon na zapomnienie. Oprócz tej archeologicznej działalności odzyskiwania kobiecej tradycji, feministki wypracowały nowe metody czytania i interpretowania literatury napisanej zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety.

Dobrym przykładem takiego bezpośredniego odwołania do Woolf jest książka *A Literature of Their Own* (1977) ważnej reprezentantki drugiej fali feminizmu, Elaine Showalter, czyli – stosując obecną w tytule oryginalną analogię do eseju Woolf – „Ich własna literatura”. Kolejną istotną publikacją amerykańskiej krytyki feministycznej drugiej fali podejmującą problem kobiecej tradycji literackiej jest książka Sandry Gilbert i Susan Gubar *The Madwoman in the Attic* („Wariatka na strychu”)⁸, której tytuł nawiązuje do postaci szalonej Berty zamkniętej na strychu przez męża w powieści *Dziwne losy Jane Eyre*.

Amerykański feminizm drugiej fali okazał się jednak ruchem skoncentrowanym na kulturze i potrzebach białych kobiet reprezentujących klasę średnią. Postulaty polityczne sformułowane przez Amerykanki spod znaku Ruchu Wyzwolenia Kobiet (*Women's Liberation*) nie uwzględniały potrzeb ani lesbijek, ani kobiet kolorowych. Feministyczna krytyka literacka pozostawała niewrażliwa na kwestię rasizmu oraz identyfikacji etnicznych, na co zwróciła uwagę wspomniana już Nigeryjka Chikwenye Okonjo Ogunyemi, wskazując na konflikty rasowe w powieści *Dziwne losy Jane Eyre* Brontë. Ostrze jej krytyki było jednak zwrócone nie przeciwko Brontë, ale

⁸ Por. zamieszczony w tym numerze „Przekładańca” tekst Krystyny Kłosińskiej na temat książki Gilbert i Gubar.

przeciwko kanonicznym już dzisiaj interpretacjom feministycznym Gilbert i Gubar.

Analizując powieść, którą krytyka feministyczna uznała za jedno z najważniejszych dzieł feministycznych, Ogunyemi koncentruje się na postaci szalonej Berty. Berta jest Kreolką z Indii Zachodnich, którą Edward, ukończony Jane, poślubił dla jej egzotycznej urody i niemałej fortuny. Dziedziczna choroba psychiczna Berty każe mu jednak zamknąć żonę na strychu, a następnie porzucić ją najpierw dla kochanki (tancerki), a potem dla młodej, inteligentnej i białej Jane, którą zamierza poślubić – jakby żona Mulatka nie istniała. Berta wymyka się ze swojego więzienia na strychu i mści się na mężu, okaleczając go i podpalając strych, na którym była zamknięta. Wreszcie rzuca się z dachu płonącego budynku i ginie wraz ze zniszczonym przez pożar domem.

Ogunyemi zauważa, że książka przynosi pozytywne rozwiązanie tylko dla białej czytelniczki feministki: Jane odnosi sukces matrymonialny (wszak nie ma już przeszkód, by została żoną ukochanego), a kalectwo męża sprawia, że musi się on zgodzić na pracę Jane, która zostaje nauczycielką. Kolorowa czytelniczka utożsamia się natomiast z postacią szalonej Berty – Kreolki, zdradzonej przez wszystkie białe kobiety otaczające Edwarda: przez strażniczkę, której Edward płaci za pilnowanie Mulatki, przez jego kochankę, której dziecko wychowuje, oraz przez samą Jane. W powieściowej utopii feministycznej nie ma miejsca dla niebiałej kobiety, która popełnia samobójstwo⁹. Feministyczna wizja w dramatyczny sposób wyklucza kolorowe czytelniczki. Ogunyemi stawia pytanie, co przeżywa kolorowa powieściopisarka, kiedy czyta tekst białej feministki i zastanawia się, czy powinna stanąć u boku genialnych sióstr Szekspira i rzucić się w wir walki przeciwko euroamerykańskiemu patriarhatowi po to, by przyczyniając się do ich zwycięstwa, umniejszyć szanse swojej rasy na udział we władzy politycznej, społecznej i ekonomicznej. Autorka pyta: czy naśladowując walkę białych kobiet, kolorowa powieściopisarka rzuca wyzwanie patriarhatowi panującemu w społeczności osób kolorowych, czy może walczy przeciw dyskryminacji ze względu na płeć, by dopiero po czasie podjąć walkę z rasizmem? Czy może nie interesuje jej walka

⁹ Dla ścisłości należy wyjaśnić, że choć w potocznej świadomości Berta postrzegana jest jako kobieta kolorowa, nie ma ona ciemnego koloru skóry, jest natomiast Kreolką, co automatycznie stawia ją w pozycji kobiety egzotycznej reprezentującej peryferie (Indie Zachodnie), a więc funkcjonuje ona jako przeciwieństwo Jane, która jest Angielką, przedstawicielką białego centrum XIX-wiecznego Imperium Brytyjskiego.

z dyskryminacją płciową, zawiera zatem rozejm w zmaganiach o władzę w swojej społeczności i oddaje się tylko walce z rasizmem? Lektura *Dziwnych losów Jane Eyre* podpowiada Ogunyemi, że kolorowa kobieta nie powinna być na tyle szalona, aby unicestwić samą siebie w – zwycięskiej co prawda – walce z patriachatem, po której zatryumfuje tylko biała kobieta (Ogunyemi [1985] 2006: 23).

Gesty separatystyczne Afroamerykanek prowadzące do rozbicia monolitu, jakim okazał się biały eurocentryczny feminizm drugiej fali, pojawiają się w Stanach Zjednoczonych od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku¹⁰. Jednym z pierwszych tekstów podważających uniwersalizm postulatów feministycznych był pochodzący z 1974 roku wspomniany już esej Alice Walker *In Search of Our Mothers' Gardens*, tytułowy szkic zbioru wydane-go w 1983 roku. Autorka definiuje w nim afroamerykańską kobiecą tradycję artystyczną, podkreślając, że choć jej poprzedniczki były niewolnicami i analfabatkami, wiele z nich na pewno przejawiało geniusz podobny do tego, którym cechowała się wyimaginowana siostra Szekspira. Ich śladów nie napotkamy w bibliotece czy muzeum, dlatego autorka szuka swojej rodzimej tradycji artystycznej w miejscach innych niż te, które badała Woolf. Walker odnajduje talenty i artystyczne kreacje Afroamerykanek w szytych przez nie patchworkach i uprawianych kwiatowych ogrodach, według niej jedynych dostępnych dla nich dziedzinach sztuki, przez które wyrażały swój geniusz twórczy, „układając świat podług swojej osobistej koncepcji piękna” (Walker [1974] 1983: 241). Walker opisuje ogród swojej matki, przy którym zatrzymywali się zachwyceni przejezdni, a przez ten opis afirmuje zmarginalizowane i niedocenione przez Woolf sposoby artystycznej ekspresji, nierozzerwalnie związane z historycznym doświadczeniem Afroamerykanek, a przy tym mocno osadzone w życiu codziennym.

Nie chodzi tu jednak o zdyskredytowanie poglądów Woolf. Powtarzając jej słowa, metonimicznie przylegając do jej feministycznego manifestu, Walker uzupełnia go o przestrzeń ogrodu, a do białych przedstawicieli Imperium Brytyjskiego dodaje niewidoczne do tej pory czarne bohaterki. Nie sposób nie zauważyć przy tym, że przez te zabiegi odsłania nierówności społeczne oraz nieprzystawalność życiowych doświadczeń kobiet różnych ras:

¹⁰ Czarną krytykę feministyczną, która zwraca uwagę na kategorie rasy i klasy, omawia dokładniej Krystyna Kłosińska w rozdziale dziewiątym książki *Feministyczna krytyka literacka* (2010: 587–612).

Virginia Woolf pisała, nie mając na myśli oczywiście naszej Phillis¹¹, że „utalentowana kobieta, której zdarzyło się urodzić w XVI wieku [wstaw «XVII wieku», wstaw «czarna kobieta», wstaw «urodzona lub uczyniona niewolnicą»], musiała niechybnie zwariować, palnąć sobie w łeb albo dokonać życia w samotnej chacie na skraju wsi jako wyśmiewana albo budząca strach ni to wróżka, ni to czarownica [wstaw «Święta»]. Nie trzeba być psychologiem, aby zrozumieć, iż nagromadzenie przeszkód i ograniczeń [dodaj «łańcuchów, strzelb, batów, tego, że jest czyjąś własnością, poddana obcej religii»], z jakimi miała do czynienia dziewczyna usiłująca wykorzystać swój poetycki dar, połączone z udręką duszy miotanej sprzecznymi chęciami i instynktami, musiało prowadzić do utraty zdrowia albo rozumu” (Walker [1974] 1983: 235)¹².

Cytowany przez Walker znany fragment eseju Woolf zawiera dopisany przez kolorową pisarkę historyczny kontekst niewolnictwa i rasizmu, który ukształtował życie i świadomość Afroamerykanek. Gest takiego przepisania i uzupełnienia ujawnia eurocentryzm tekstu białej pisarki, wykluczenie kolorowych kobiet jako potencjalnych adresatek jej eseju.

Walker i afroamerykańska tradycja „mówiącej książki”

Strategia metonimicznej przyległości do słów Woolf jest silnie związana z literaturą afroamerykańską. Alice Walker odwołuje się bowiem do tradycji „mówiącej książki” (*talking book*), którą Henry Louis Gates zdefiniował jako najbardziej typowy zabieg literacki w kulturze Afroamerykanów, obecny już w pierwszej opowieści o niewolnictwie, opublikowanej w 1774 roku. Osiemnastowieczny tekst napisany z perspektywy niewolnika, który zobaczył swojego pana pochylonego nad Biblią, nosi cechy pisarstwa autobiograficznego. Pan porusza ustami, co narrator uznaje za rozmowę z książką. Narrator dochodzi do wniosku, że książka nie tylko słucha, ale także mówi. Gdy pan wychodzi i pozostawia książkę na stole, protagonista zakrada się do pokoju, bierze książkę i przykłada ją do ucha. Jednak należąca do pana Biblia nie chce do niego przemówić, narrator stwierdza więc ze smutkiem, że wszyscy i wszystko na świecie pogardzają nim, bo jest czarny. Gates twierdzi, że Biblia – kanoniczny tekst literatury zachodniej

¹¹ Mowa o Phillis Wheatley (1753–1784), pierwszej czarnej poetce, której wiersze były publikowane w Stanach Zjednoczonych, mimo że była niewolnicą.

¹² W tłumaczeniu tego fragmentu wykorzystuję przekład Ewy Krasieńskiej (Woolf 2002: 66).

– nie przemawia do czarnego mężczyzny (tak jak zresztą cała literatura europejska w XVIII wieku), ponieważ nie dostrzega jego obecności: teksty przemawiają tylko do tych, których dostrzegają. Niedostrzeganie czarnych, pisze Gates, jest równoznaczne z milczeniem o nich. Wiele lat po próbie rozmowy z niemą Biblią autor opublikował przyjętą z zainteresowaniem autobiografię, dzięki której „wpisał swoją czarną twarz między inne teksty literatury zachodniej” (Gates, Jr. 1988: 131–142). Jego postać została dostrzeżona, a opowieść wysłuchana, gdyż zrelacjonował zdarzenia ze swojego życia w formie popularnego gatunku, który „przemówił” zarówno do białych, jak i czarnych czytelników. Dzięki takiej strategii narracyjnej czarnoskóry bohater zdobył dla siebie miejsce w białej tradycji literackiej.

Podobnie ma się rzecz w narracji Walker, która przepisuje fragmenty *Własnego pokoju* Woolf. Afroamerykanka znajduje sobie miejsce w pokoju białej pisarki¹³, dzięki czemu esej Woolf może być adresowany także do czarnej kobiety, uwzględnia jej historię (a więc dostrzega ją), ale również przemawia jej głosem. Esaj *In Search of Our Mothers' Gardens* stał się uzupełnieniem *Własnego pokoju*, suplementem, dzięki któremu Afroamerykanka zaznacza podobieństwo poglądów z feministką, a jednocześnie podkreśla kulturową, historyczną i społeczną różnicę między białymi i czarnymi kobietami.

Poprzez swoje strategie narracyjne Alice Walker wyznacza pewien paradygmat wpisywania własnego głosu Afroamerykanek w biały feminizm. Virginia Woolf napisała swój esej po wprowadzeniu powszechnego prawa wyborczego w Anglii w 1919 roku, aby podkreślić, że walka kobiet o równe prawa nie jest zakończona, a usankcjonowana przez prawo równość w sferze politycznej nie gwarantuje kobietom równości w sferze życia codziennego. Podobnie Alice Walker w swojej twórczości eseistycznej i powieściowej zauważa, że choć Afroamerykanki wywalczyły sobie równouprawnienie zagwarantowane prawnie w 1964 roku, nie przełożyło się to na ich życie codzienne w Stanach Zjednoczonych, państwie, które ma za sobą historię niewolnictwa. Pozycja Afroamerykanki narażonej na szykany ze względu na kolor skóry oraz ze względu na płęć radykalnie odróżnia jej doświadczenie od doświadczenia białej Amerykanki¹⁴. Łączy

¹³ Ang. *makes room for herself in a room of one's own* to niedająca się przełożyć na język polski gra słów, oparta na podwójnym znaczeniu słowa *room*, oznaczającego zarówno „miejsce”, jak i „pokój”.

¹⁴ Warto w tym miejscu wspomnieć o teorii interseksjonalności, która jest ważnym paradygmatem w badaniach socjologicznych i kulturowych. Jeżeli zobrazujemy sobie ra-

się to także z problemami najniższych klas społecznych: kwestia rasy i klasy, którą biały feminizm drugiej fali pomijał, stała się zagadnieniem najważniejszym dla kobiet należących do mniejszościowych grup etnicznych w Stanach Zjednoczonych.

Kobietystka a feminizm wielokulturowy

W wywiadzie dla „New York Times Magazine” Walker wyjaśniła, że wybrała termin *womanist* nie dlatego, że jest lepszy od *feminist*, ale dlatego że podoba jej się brzmienie tego słowa i uczucia, jakie ono budzi¹⁵. Ponadto zgodnie z tradycją kultury afroamerykańskiej pisarka chciała, by jej definicja tożsamościowa pochodziła z rodzimej kultury. Walker stwierdziła przy tym, że termin „feminizm” nie odzwierciedla w pełni niejednorodności ruchu kobiet.

Rosemarie Putnam Tong umiejscawia kobietyzm Alice Walker w ramach feminizmu wielokulturowego, związanego z ideami wielokulturowości i etniczności propagowanymi w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX wieku. Ideologia integracji i asymilacji, powszechna w kulturze amerykańskiej w XIX i pierwszej połowie XX wieku, spopularyzowana przez metaforę „tygla kulturowego” (*melting pot*), przeobraża się w kolejnych dekadach w ideę wielokulturowości wyrażaną przez metafory „patchworku” czy „sałatki” (*salad bowl*) (Tong [1998] 2002: 280). Z kolei Donna Haraway postrzega kobietyzm jako „gatunkową teorię feministyczną”, która (obok takich pojęć jak *la mestiza* stworzona przez metyską pisarkę Głorię Anzaldue) „strukturyzuj[e] pole feministycznego dyskursu, dekodując go, co liczy się jako «kobieta»”. Co więcej, Haraway podkreśla kulturotwórczą rolę wielokulturowych teorii feministycznych,

sizm, seksizm oraz dotkliwy w amerykańskim społeczeństwie klasizm jako trzy osie, a pozycję Afroamerykanki jako punkt, to osie dominacji przetną się właśnie w tym punkcie, tworząc tak zwaną matrycę dominacji, wzmacniając się nawzajem i zmieniając jakościowo doświadczenie dyskryminacji czarnej kobiety, które nie jest jedynie sumą dyskryminacji doświadczanej przez białą kobietę i czarnego mężczyznę. Biała kobieta, która doświadcza dyskryminacji ze względu na płeć, cieszy się jednak przywilejem białego koloru skóry i jako biała zajmuje pozycję dominującą wobec osób kolorowych w społeczeństwie rasistowskim. Natomiast kolorowy mężczyzna, doświadczający dyskryminacji ze względu na kolor skóry, cieszy się przywilejem bycia mężczyzną i zajmuje pozycję dominującą wobec kobiet w społeczeństwie patriarchalnym.

¹⁵ Podają za: helen (charles) [1997] 2006: 366.

twierdząc, że ich powstawanie stanowi „zarodek feniksa, który przemówi we wszystkich językach świata wywróconego na opak” (Haraway [1991] 2007: 21, 26).

Jeśli za Haraway porównać termin *womanist* ukuty przez Walker z terminem *la mestiza* Glorii Anzaldua, być może uda się wytłumaczyć, z jakich powodów polscy tłumacze nie zdecydowali się na pozostawienie anglojęzycznego terminu w wersji oryginalnej. W książce *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* („Pogranicze/La Frontera. Nowa mestiza”) Gloria Anzaldua formułuje teorię „świadomości nowej mestizy”, czyli kobiety, której tożsamość jest ukształtowana przez płeć, umiejscowienie geograficzne (pogranicze amerykańsko-meksykańskie), przynależność etniczną (Metyska) i klasową (klasa robotnicza) oraz wynikającą z powyższych kategoryzacji wielojęzyczność (angielski, hiszpański, dialekt meksykański) deklarując: „Nie będę się dłużej wstydić, że istnieję. Będę mówić swoim głosem: indiańskim, hiszpańskim, białym” (Anzaldua 1987: 81 [tłum. MM]). Przez stosowanie „swojego języka węzowego” (*my serpent's tongue*) Anzaldua ujawnia świadomość Metyski z pogranicza, która używa jednocześnie kilku języków. W jej twórczości wiąże się także z mieszaniną gatunków literackich w obrębie jednego tekstu (Anzaldua 1987: 8). Dobrym przykładem tej strategii jest fragment eseju *Una lucha de fronteras / A Struggle of Borders* („Una lucha de fronteras / Zmaganie się granic”), napisanego po angielsku, hiszpańsku i w dialekcie meksykańskim (rozważania na temat strategii przekładowej tego typu twórczości to temat na osobny artykuł, dlatego – dla przejrzystości wywodu – tłumaczę wszystkie języki). W tym fragmencie Anzaldua-*la mestiza* twierdzi, że musi

(continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con todo lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultaneamente)
(Anzaldua, Moraga 1983: 77).

ciągle wychodzić z jednej kultury
i wchodzić do innej,
bo jestem we wszystkich w tym samym czasie,
dusza pomiędzy dwoma światami, trzema, czterema

w głowie mi świszczy od tych wszystkich przeciwieństw.
Jestem zagubiona wśród wszystkich głosów, które do mnie mówią
jednocześnie

Choć Walker i Anzaldua reprezentują różne wspólnoty etniczne, obie podejmują grę z dominującym w Stanach Zjednoczonych językiem angielskim. Anzaldua konsekwentnie stosuje wyrażającą tożsamość Metyski strategię pomieszania języków, w które zanurza czytelniczki i czytelników, a wynikające stąd niezrozumienie ze strony odbiorców jednojęzycznych, zwłaszcza anglojęzycznych, jest zamierzonym gestem odzwierciedlenia odmienności etnicznej autorki. Anzaldua jest w pełni zrozumiela tylko dla tych odbiorców, których doświadczenie językowe reprezentuje i wyraża.

Neologizm Walker a afroamerykańska tradycja uniwersalnej mimikry

Alice Walker, tworząc słowo *womanist*, pozostaje w obszarze dominującego języka angielskiego, ale strategia ta nie jest jednoznaczna z zatraceniem odrębności etnicznej. W kulturze Afroamerykanów tworzenie nowych słów w języku angielskim przez modyfikowanie już istniejących, by lepiej i pełniej wyrazić codzienne doświadczenie, jest zabiegiem powszechnym. Już w powstałej w latach trzydziestych XX wieku etnograficznej pracy *Characteristics of Negro Expression* („Cechy ekspresji murzyńskiej”) Zora Neale Hurston, pisarka i badaczka zaliczana do grona twórców związanych z ruchem Harlem Renaissance, zauważyła, że podstawową strategią kulturotwórczą Afroamerykanów jest naśladowanie, „uniwersalna mimikra” (*mimic*) (Hurston [1934] 2000: 38). Hurston podkreśla oryginalny charakter zabiegów uniwersalnej mimikry, twierdząc, że jeśli oryginalność polega na modyfikowaniu istniejących idei, to imitacja, w której najważniejszy jest przecież własny styl, musi być oryginalna. Wyjaśnia ponadto, że Afroamerykanie tworzą oryginalną sztukę na zasadzie mimikry nie z poczucia kulturowej niższości, ale dla przyjemności – tak jak robi to gatunek drozda zwany przedrzeźniaczem (ang. *mocking bird*).

Przykładem takiej oryginalnej mimikry jest dla Hurston wykorzystanie instrumentów muzycznych związanych z kulturą białych, które Afroamerykanie zmodyfikowali i dzięki którym powstała „czarna” muzyka, czyli jazz, naśladowany i interpretowany następnie przez białych artystów. In-

nym przykładem twórczych zabiegów uniwersalnej mimikry jest właśnie wzbogacanie języka angielskiego nie przez wprowadzanie słów afrykańskich, ale przez modyfikowanie istniejących słów angielskich, na przykład zmiękczenie wymowy słowa *aren't* do *ain't*. *Womanist*, czyli „kobietystka”, byłaby w tej interpretacji nowym, oryginalnym słowem powstałym w ramach afroamerykańskiej praktyki uniwersalnej mimikry.

Alice Walker, wprowadzając do tekstów teoretycznych i krytycznoliterackich termin *womanist*, nawiązuje do etnicznej tradycji Afroamerykanów, która – jak pokazują zaprezentowane tutaj strategie metafory „mówiącej książki” oraz uniwersalnej mimikry – ma na celu przekształcanie i modyfikowanie języka angielskiego. Strategie te służą poszerzaniu języka, by przystosować go do wyrażania doświadczeń Afroamerykanki, dotychczas rugowanych ze sfery języka, niewyrażonych, a więc skazanych na nieistnienie. Przełożenie słowa *womanist* na język polski stanowiło wyzwanie dla tłumaczy, którzy chcieli podkreślić wyjątkowość etnicznej tożsamości czarnego ruchu kobiet. Stawiając na neologizm, który nie będzie kojarzony jednoznacznie z żadną grupą kobiet, starali się wskazać na odmienność kultury afroamerykańskiej oraz na historyczne uwarunkowania związane z niewolnictwem. Ponieważ Walker eksperymentuje wewnątrz języka angielskiego, tłumacze nie mogli pozostawić terminu *womanist* w jego oryginalnym brzmieniu. Gest twórczej imitacji dokonany przez tłumaczy, czyli stworzenie neologizmu w języku polskim, to przemyślany zabieg wyrażający szacunek dla źródłowego kontekstu kulturowego, a zarazem sytuujący go w perspektywie terminologii polskiej i jej ideologicznego zabarwienia.

Bibliografia

- Anzaldúa G. 1987. *Borderlands / La Frontera*, San Francisco.
- Anzaldúa G., Moraga C. (red.). 1983. *This Bridge Called My Back. Writings By Radical Women of Color*, New York.
- (charles) H. [1997] 2006. *The Language of Womanism. Rethinking Difference*, w: L. Phillips (red.), *The Womanist Reader*, New York, s. 361–378.
- Gates Jr. H.L. 1988. *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism*, New York–Oxford.
- Haraway D. [1991] 2007. „Pleć” do marksistowskiego słownika. *Seksualna polityka słowa*, przeł. A. Ostolski, Fundacja im. Tomka Byry Ekologia i Sztuka, http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/readarticle.php?article_id=80 (data ostatniego dostępu: 07.07.2011).

- Hudson-Weems L. [1989] 2006. *Cultural and Agenda Conflicts in Academia. Critical Issues for Africana Women's Studies*, w: L. Phillips (red.), s. 38–43.
- Hurston Z.N. [1934] 2000. *Characteristics of Negro Expression*, w: W. Napier (red.), *African American Literary Theory. A Reader*, New York & London, s. 31–44.
- Kłosińska K. 2010. *Feministyczna krytyka literacka*, Katowice.
- Kozak B. 2007. *Kobiecizm*, „Zadra” 4 (29), s. 33–35.
- Kozak B., Lipowska-Teutsch A., Mrozik A. 2009. *Kongres kobiecistyczny*, „Zadra” 3/4 (40/41), s. 8–12.
- Kraskowska E. 2007. *Czytelnik jako kobieta. Wokół literatury i teorii*, Poznań.
- Morrison T. [1971] 2008. *What the Black Woman Thinks about Women's Lib*, w: T. Morrison, *What Moves at the Margin. Selected Nonfiction*, Jackson, Mississippi, s. 18–30.
- Ogunyemi Ch.O. [1985] 2006. *Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English*, w: L. Phillips (red.), *The Womanist Reader*, New York, s. 21–36.
- Phillips L. (red.). 2006. *The Womanist Reader*, New York.
- Putnam Tong R. [1998] 2002. *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa, s. 278–322.
- Walker A. [1979] 2006. *Coming Apart*, w: L. Phillips (red.), *The Womanist Reader*, New York, s. 3–11.
- [1974] 1983. *In Search of Our Mothers' Gardens*, w: A. Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*, s. 231–243.
- 1983. *In Search of Our Mothers' Gardens. Womanist Prose*, Orlando, Florida.
- Woolf V. 2002. *Własny pokój. Trzy gwinee*, Warszawa.
- Zgadzaj J. 2009. *Feminizm po afrykańsku*, „Zadra” 1/2 (38/39), s. 8–10.

Słowa kluczowe: Afroamerykanka, Alice Walker, Chikwenye Okonjo Ogunyemi, kobietystka, la mestiza, mimikra, „mówiąca książka”, neologizm, Rosemarie Putnam Tong

‘Womanist’: Neologism and Existential Experience of the African American Woman

The article attempts to explain and justify why the Polish translators Bożena Umińska and Jarosław Mikos introduced the neologism *kobietystka* as a Polish counterpart of the word “womanist,” coined by Alice Walker, in their 2002 translation of Rosemarie Putnam Tong’s *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Alice Walker’s choice of the term “womanist” for colored feminists is rooted in both the African American praxis of mimicry and the African American literary tradition defined as the “talking book” metaphor. On the one hand, Walker’s term, coined in the early 1980s, serves to both emphasize her ethnic identity of an African American woman and to

point out her political situation in a white-dominated American society. On the other hand, the introduction of the new word in order to define a feminist who is a colored woman is seen as a separatist gesture expressing critique of second wave feminist politics and discourse, which were totally dominated by middle-class white women. As Walker and other womanists quoted in the text explain, since feminism was linked solely with white Western culture, it excludes colored women because its agendas do not relate to their tradition and everyday struggle against American racism and class discrimination. Considering Walker's 1974 essay *In Search of Our Mothers' Garden*, in which she quotes Virginia Woolf's passages related to African American women's historical experience, Walker's strategy can be viewed as paradigmatic, and the writer's coining of the new word "womanist" should be understood as analogical. The article also explains how the introduction of the neologism *kobietystka* by the Polish translators aims to indicate a specific ethnic identity of colored women's movement. The translators' choice proves their sensitivity to the cultural context which gave birth to the term "womanist".

Key words: African American woman, "womanist", la mestiza, "talking book", neologism, mimic, Chikwenye Okonjo Ogunyemi, Rosemarie Putman Tong, Alice Walker