http://dx.doi.org/10.18778/7969-034-3.13

Ewa Majewska
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
Uniwersytet Warszawski

# Krytyczne teorie przekładu kulturowego. Feminizm, pogranicza, kapitalizm

> Ci berlińczycy uważają się nie za ludzi, którzy krytykują, lecz za krytyków, którzy oprócz tego mają nieszczęście być ludźmi [...]. Miłość np. jest odrzucana, gdyż dla człowieka kochającego ukochana jest tylko przedmiotem [...]. Dlatego też jest dla niej [krytyki teoretycznej – E.M.] największą zbrodnią, jeśli krytyk ma uczucia lub namiętności, winien on być ironicznym, chłodnym σοφός [mędrcem].
>
> Karol Marks, *List do Ludwiga Feuerbacha*, 11 sierpnia 1844

Teorie przekładu i w ogóle samo pojęcie przekładu są oczywiście przede wszystkim związane z językoznawstwem. Próba wydobycia ich poza ten obszar szczęśliwie znajduje wsparcie w tekście Waltera Benjamina *Zadanie tłumacza*, który – będąc jednym z najpiękniejszych utworów, jakie na ten temat napisano – jest też zapowiedzią interdyscyplinarnego charakteru późniejszych badań w tej dziedzinie, prowadzonych przez George'a Steinera, Lawrence'a Venutiego czy Gayatri Spivak. W moim tekście chciałabym zająć się feministycznymi teoriami przekładu, w tym szczególnie koncepcjami Gayatri Spivak, Judith Butler oraz przedstawicielek nurtu *Chicana Feminism* – Glorii Anzaldúi i Normy Alarcón. Zamierzam pokazać, jak kryjące się w nich nadzieje i wzbudzane przez nie zastrzeżenia sprzyjają budowaniu takiego wyobrażenia o wspólnocie czy uniwersalizmie, którego brakowało w nowoczesności skupionej – jak dowodzili choćby Theodor Adorno czy Zygmunt Bauman – na dominacji racjonalności i wypieraniu tego, co mityczne.

Teorie feministyczne od początku były obciążone podobnymi trudnościami, co teorie przekładu – problem płci szybko przeniknął ze stosunkowo wąskich dziedzin biologii czy religii do pola, w którym przecina się szereg dyscyplin humanistyki, przyrodoznawstwa czy nauk społecznych. Z tego strukturalnego podobieństwa losów teorii przekładu i płci czerpią przede wszystkim autorki latynoskie, które z figury tłumaczki czynią symbol funkcjonowania feministek *Chicana* w świecie anglosaskim. Jednocześnie

teorie przekładu odsłaniają, co stara się pokazać chociażby Gayatri Spivak, naleciałości kolonialnego dziedzictwa ekonomicznych i kulturowych nierówności. Teorie przekładu mogą stać się jednak – jak dowodzi choćby przykład Judith Butler – inspiracją dla ponownego przemyślenia kwestii uniwersalizmu i budowania takich jego wizji, które nie będą obarczone błędami i wypaczeniami totalitaryzmu. Oczywiście – opisanie całego bogactwa studiów nad przekładem i jego wpływu na feminizm oraz krytyczną analizę kapitalizmu przerasta rozmiary tego tekstu. Postaram się jednak wskazać, jak feministyczne autorki czerpią inspirację z teorii przekładu do budowania krytycznych teorii kultury oraz jak można te badania rozwijać, również w kontekście polskim.

Rozpocznę od anegdoty. Podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych przeprowadziłam rozmowę z kolegą pochodzącym z Iranu. Poszliśmy do kina, gdzie zgubiłam szal; wróciliśmy, ale kino było już zamknięte, zaś szal leżał na głównym blacie w kasie, dobrze widoczny z zewnątrz – mogliśmy być spokojni, że go tam zastaniemy również rano. Oczywiście nie pamiętam tytułu filmu. Pamiętam natomiast, że kolega wspomniał, że słówko *shawl* jest również obecne w języku perskim. Zapewne – dodał – wskutek zapożyczenia z angielskiego. Nie namyślając się wiele, wyjaśniłam, że w czasach, kiedy jego perscy przodkowie pisali, czytali, uprawiali matematykę, astronomię, a także owce, len i tkali wzorzyste tkaniny, czyli w momencie, gdy powstawała perska wersja (لاش) sanskryckiego słówka *sati* oznaczającego ‘szal’, ale również ‘dobrą żonę’ (शाटी), przodkowie Anglosasów w najlepszym razie biegali za swoją odzieżą z pałkami, próbując ją zedrzeć ze zwierzęcia, którego była skórą. Pierwsze szale pojawiły się w Europie w czasach krucjat, zaś najważniejsze na świecie ośrodki produkujące ten towar, Persja i Kaszmir, stały się celem kolonialnego podboju między innymi z powodu rosnącej popularności tej części garderoby na Zachodzie. Jak widać, mała kontrowersja etymologiczna może czasem odsłonić skonfliktowane interpretacje, kryjące się w politycznym wymiarze przekładu.

Polityka przekładu to, w moim przekonaniu, taka teoria i praktyka, która, nie stroniąc od badań naukowych, pozwala zachować kontakt z kontekstem, sytuacją i procesem przekładu, gdzie nie jest on wyalienowany i postrzegany w sztucznej izolacji. W tym miejscu narzuca się kolejne porównanie ze studiami feministycznymi – chyba każda z nas pamięta batalie, jakie feministki socjalistyczne toczyły o „punkt Archimedesowy”? We wczesnych latach osiemdziesiątych XX wieku większość naukowców nadal wyznawała obiektywizm rodem z czasów oświecenia, w którym teoria mogła uchodzić za wiedzę jedynie wtedy, gdy była wolna od uwarunkowań, specyfiki, lokalności i kontekstu. Alison Jaggar, Donna Haraway i inne autorki podważyły te koncepcje oparte na fałszywym, jak się okazało, wyobrażeniu o neutralności

i obiektywizmie. Podobnie dzieje się w teoriach przekładu, gdy mówimy o nierównościach społecznych czy ekonomicznych w dostępie do pisma i translacji, jak czynią Gayatri Spivak czy Henry Gates Jr oraz o koloniach, jak czyni Spivak, Homi Bhabha czy Norma Alarcón.

O teorii przekładu jako inspiracji dla studiów nad kulturą wiele pisano w ostatnich latach. W moim przekonaniu na szczególną uwagę zasługują teksty Gayatri Spivak i Doris Bachmann-Medick. Ta ostatnia sugeruje, że możemy nawet mówić o *translation turn* w obszarze *cultural studies*. Podkreśla też, że w czasach powrotu do metafizyki i scholastyki, przekład stanowi bardzo dobry punkt odniesienia dla teorii, które nie chcą petryfikować pojęć takich, jak „kultura" czy „doświadczenie" w pozycji unieruchomionej różnicy, niezmiennej tożsamości[1]. Przekład stanowić może kapitalny punkt odniesienia dla epistemologii, która przez długie lata była w Europie zdominowana przez dualizm[2]. Mam jednak wrażenie, że sposób, w jaki Bachmann-Medick pisze o Ameryce Łacińskiej stanowi świetny przykład tego, jak właśnie nie chciałaby, żeby uprawiano studia kulturowe. Nie odnosząc się w żaden sposób do funkcjonujących przecież w tym obszarze teorii przekładu, nie eksplorując tematu wielojęzyczności, autorka ta relacjonuje wyłącznie, jak obszar ten funkcjonuje z perspektywy studiów hispanistycznych, nie próbując nawet sięgnąć do dorobku lokalnych badaczek i badaczy. Powtarza w związku z tym ruch, którego prawomocność starała się wcześniej, właśnie w odniesieniu do teorii przekładu, podważyć.

Gayatri Spivak nie popełnia tego błędu między innymi dlatego, że wyraźnie pisze o tym, jak bardzo spetryfikowanym pojęciem jest kategoria kultury i przekładu kulturowego, gdy zostanie w ich tworzeniu zignorowane to, co niewyraźne i niejasne. Odwołując się do swojego, znanego również w Polsce, tekstu *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, dowodzi szkodliwości zastępowania języka podporządkowanych innych (*subaltern*) intelektualnymi eksperymentami, słusznie podkreślając kantowski, krytyczny charakter postulowanej przez siebie krytyki europocentryzmu[3]. W swoim artykule

---

[1] Zob.: Doris Bachmann-Medick, Boris Buden, *Cultural Studies – a Translational Perspective*, trans. Erika Doucette, European Institute for Progressive Cultural Policies; dostępne przez: http://eipcp.net/transversal/0908/bachmannmedick-buden/en (18.03.2013).

[2] W przytoczonej powyżej rozmowie z Budenem Bachmann-Medick podkreśla, że: „Perspektywa ta jest dla studiów kulturoznawczych kluczowa, nie tylko dlatego, że analizuje wielopłaszczyznowe interakcje i niespójności powstające w kontaktach międzykulturowych, ale również dlatego, że przekracza nadal dominujące w epistemologii podejścia do poznania". *Ibidem*. Tam, gdzie nie oznaczono inaczej, cytaty podaję w tłumaczeniu własnym.

[3] Zob.: Gayatri Ch. Spivak, *More Thoughts on Cultural Translation*, European Institute for Progressive Cultural Policies; dostępne przez: http://eipcp.net/transversal/0608/spivak/en (18.03.2013); Gayatri Ch. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. Ewa Majewska, „Krytyka Polityczna" 2011, nr 24–25, s. 196–239.

badaczka podkreśla obecność podziału płciowego, przedzałożeń dotyczących płci i seksualności, które trzeba, w jej przekonaniu, wziąć pod uwagę, by zrozumieć dynamicznie zmieniającą się produkcję znaczeń i kształtowanie się pamięci językowej. Jest ona skądinąd znacznie ciekawszą dziedziną studiów niż przekład kulturowy, ponieważ jest praktyczna, zindywidualizowana, a zarazem posiada pewne elementy wspólne z innymi pamięciami językowymi i z samą ideą „pamięci językowej".

Gayatri Spivak definiuje pamięć językową jako przeciwieństwo „języka", „kultury" czy „przekładu kulturowego" przede wszystkim po to, by pokazać indywidualny, ale zarazem zbiorowy wymiar praktyki budowania własnego języka, by nie uciekać się do relatywizmu kulturowego takich autorów, jak choćby Richard Rorty, ale by ugruntować swoje pojęcie zindywidualizowanej praktyki kulturowego przekładu w Althusserowskim pojęciu ideologii. Althusser rozumie tę kategorię między innymi jako przezwyciężenie dualizmu ciało/duch, intelekt/materia, ale również indywidualne/zbiorowe czy subiektywne/obiektywne. Działając w ten sposób, Spivak ustawia się w długiej linii myślicieli rozwijających zapoczątkowaną przez Kanta próbę budowania teorii wiedzy zapośredniczającej przedmiot i podmiot poznania w sobie nawzajem. Oczywiście, projekt epistemologii Kanta to odległy wzorzec, dlatego wydaje mi się, że Althusserowska ideologia czy zaproponowany przez Pierre'a Bourdieu habitus stanowią dla propozycji pamięci językowej Spivak znacznie lepszy punkt odniesienia[4].

Spivak daje też wyraz swojemu zainteresowaniu dekonstrukcją, gdy pisze: „Nie sądzę, że można poznać kultury. Kiedy przemieszczamy się od przekładu językowego do kulturowego, zapewniamy sobie po prostu alibi"[5]. Jest to znacznie bardziej wyraziste stanowisko niż to, któremu Spivak dawała wyraz wcześniej, niemniej – właśnie ten fragment wydaje mi się interesujący dla właściwego zrozumienia problemu przekładu[6].

Z perspektywy filozofii kultury możemy za Heglem powiedzieć, że przekład jest uwarunkowany społecznie i historycznie. W drugim tomie *Fenomenologii ducha* filozof stwierdza, że kultura to obszar, w którym duch wyobcował się od samego siebie. Doświadczenie obcości jest zaś, jak dowodzi jeden z najważniejszych dwudziestowiecznych kontynuatorów jego myśli, Walter Benjamin, fundamentalne dla każdej aktywności językowej,

---

[4] O pamięci językowej pisze Spivak w tekście *More Thoughts on Cultural Translation*. Z kolei o kategorii ideologii u Althussera oraz potrzebie powrotu do niej badaczka snuje rozważania w *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* O habitusie można przeczytać w *Dystynkcji* Pierre'a Bourdieu. Por.: Gayatri Ch. Spivak, *More Thoughts…*, *op. cit.*; Gayatri Ch. Spivak, *Czy podporządkowani…*, *op. cit.*; Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa 2005.

[5] Gayatri Ch. Spivak, *More Thoughts…*, *op. cit.*

[6] *Ibidem*.

a już w szczególności – dla praktyki przekładu. W eseju *Zadanie tłumacza* żmudne zlepianie skorup rozbitego naczynia, które jest tam główną metaforą przekładu, nie ogranicza się do naśladowania oryginału. Jest ono z góry ograniczone niemożnością powrotu do stanu sprzed rozbicia, ale stanowi też konfrontację z obcością wszelkiego języka, wszelkiej komunikacji, wszelkiego doświadczenia, zwiastując zarazem możliwość przekroczenia tego wyobcowania. Jak czytamy w tym niezwykłym eseju:

> Otóż tak jak skorupy naczynia – po to, by można je było złączyć – muszą nie tyle być identyczne, ile odpowiadać sobie w najdrobniejszych szczegółach, tak też przekład, zamiast upodabniać się do sensu oryginału, musi raczej ukształtować się we własnym języku według właściwego oryginałowi sposobu wskazywania, miłośnie śledząc wszystkie jego szczegóły, tak by – podobnie, jak skorupy rozpoznajemy jako ułomki jakiegoś naczynia – oryginał i przekład można było rozpoznać jako ułomki pewnego większego języka[7].

Ów „większy język" czy też „czysty język", jak pisze Benjamin dalej, z pewnością nie jest po prostu syntezą wszystkich języków. Mam wrażenie – choć jest to już interpretacja, i do tego dość odmienna od dotychczas proponowanych – że „czysty język" to raczej pewna sytuacja, w której przekład nie tylko jest możliwy, ale staje się również całkowicie naturalny i płynny. To sytuacja porewolucyjna, taka, w której języki mogą się między sobą porozumieć, nie potrzebując tłumacza. Jest to sytuacja nie tyle ujednolicenia języków, co raczej utopijna, sytuacja nie tyle rezygnacji z zapośredniczeń, co raczej ich pełnej przejrzystości. Jak fragmenty naczynia, również języki pozostają w sytuacji przekładu „fragmentami" czegoś większego. Języki pasują w tej sytuacji do siebie; ich system wskazywania zarazem odsyła do czegoś większego i lepszego, ale też pozwala zdiagnozować obcość sytuacji wyjściowej, inność i różnorodność podmiotów w kulturze.

Warto przypomnieć, że właśnie obcość była głównym tematem pierwszych tekstów feministycznych, w których Virginia Woolf czy Simone de Beauvoir dawały wyraz kondycji kobiety w zdominowanej przez mężczyzn kulturze. W sposób najbardziej perswazyjny sytuację tę opisała Luce Irigaray w tekście *Rynek kobiet*, gdzie – dzięki nowatorskiemu zastosowaniu terminologii dotyczącej towaru z Marksowskiego *Kapitału* – odsłoniła kulisy kulturowej wymiany kobiet między mężczyznami, w której te pierwsze nie mają żadnego wpływu na własną sytuację, kształtowaną zawsze przez mężczyzn, zawsze według norm zbudowanych bez udziału kobiet i zawsze w oderwaniu od tego, czym są lub stają się jako kobiety[8].

---

[7] Walter Benjamin, *Zadanie tłumacza*, przeł. Adam Lipszyc, „Literatura na Świecie" 2001, nr 5–6, s. 37.

[8] Zob.: Luce Irigaray, *Rynek kobiet*, przeł. Agata Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2003, nr 1 (3), s. 15–30.

Użytkowniczka języka, w szczególności tłumaczka, staje wobec takiej samej sytuacji. Ciągłość i tożsamość języków została zerwana wcześniej, niż zaczęła ona działać, wcześniej niż się urodziła. Jej wysiłek, zawsze uwikłany w mętną obietnicę pojednania, może być skierowany albo na wolność i swobodę doboru nowych wyrazów i znaczeń, albo na dokładność i precyzję. Tłumaczka – twierdzi Benjamin – nie jest poetką, to raczej teoretyczka, która tworzy maszynerię, pewną teorię przekładu zanim go dokona. W swojej koncepcji Benjamin wskazuje zarazem nadzieję i porażkę działania tłumaczki: odsłania wątłość oczekiwań towarzyszących dziełu przekładu. Wskazuje też manowce, na jakie prowadzić musi nadmiar wiary w możliwość dokonania dobrego przekładu, jak to określa, „ze względu na odbiorcę". Tak, jak wierszy nie pisze się dla odbiorcy, nie z myślą o nim tworzy się przekłady.

Walter Benjamin stwierdza: „Tym samym przyznajemy oczywiście, że wszelki przekład jest jedynie pewnym tymczasowym sposobem radzenia sobie z obcością języków"[9]. Esej Benjamina jest jednym z pierwszych tekstów, w których posługiwanie się językiem zostaje potraktowane jako doświadczenie w fundamentalnym sensie egzystencjalne, a nie jako po prostu jedna z wielu nieznaczących czynności, których specyfikę wyczerpują reguły gramatyki[10]. Przekład to pewna sytuacja, podobnie jak języki, będące raczej „organizmami" czy „sytuacjami" niż systemami znaków, za jakie uważano je wcześniej. Jako takie, posiadają też swój kontekst, swoją historię, kulturę czy formy ucisku. Jak wskazali kilkadziesiąt lat po Benjaminie Gilles Deleuze i Felix Guattari, posiadają one również swoje mniejszości[11].

Esej Benjamina stał się inspiracją dla szeregu późniejszych autorów. Metafora rozbitego naczynia wskazuje, że tożsamość oryginału i przekładu jest właściwie niemożliwa, gdyż w przypadku każdej z tych aktywności pracujemy nad innego typu dziełem. Jak czytamy w *Zadaniu tłumacza*:

> Nie dość, że wszelkie odniesienie do określonej publiczności czy jej reprezentantów prowadzi na manowce, to nawet pojęcie jakiegoś „idealnego" odbiorcy wyrządza szkody we wszelkich rozważaniach z teorii sztuki, te bowiem zobowiązane są jedynie zakładać istnienie i istotę człowieka jako takiego[12].

Ten punkt wyjścia, poniekąd zbieżny z tym, co Marks proponował na przykład w pracy *W kwestii żydowski*ej, zwraca od razu uwagę na pewną możliwość

---

[9] Walter Benjamin, *op. cit.*, s. 33.

[10] Pierwsze wydanie tekstu Benjamina miało miejsce w 1921 roku w formie wstępu do niemieckiego przekładu *Tableaux Parisiennes* Charlesa Baudelaire'a, którego dokonał sam Benjamin, przekładu skądinąd nieuznanego za dobry. Nastąpiło to zaledwie kilka lat przed ukazaniem się *Bycia i czasu* Martina Heideggera w 1927 roku.

[11] To oczywiście dyskusyjna forma przekładu kategorii *littérature mineure*. Por.: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975.

[12] Walter Benjamin, *op. cit.*

uniwersalizmu wyłaniającą się z tego tekstu. Marks upominał się tu o emancypację „prawdziwie ludzką", mającą przywrócić człowieczeństwu jego prawdziwą istotę, a nie o emancypację polityczną, sprzyjającą realizacji wyłącznie selektywnie wybranych postulatów.

Jednak nie tylko powyższy fragment każe nam myśleć o uniwersalizmie. Do podobnych wniosków prowadzą kolejne fragmenty eseju, w tym zwłaszcza następujące zdanie: „Albowiem pracę tłumacza przepełnia wielki motyw integracji wielości języków w jeden prawdziwy"[13]. Ten postulat integracji przypomina o tym, co z niebywałą siłą wybrzmiewa w późniejszym tekście innego fascynującego teoretyka, Jacquesa Derridy. W eseju *What Is a „Relevant" Translation?* posługuje się on Heglowską kategorią *Aufhebung* i mówi, że przekład „znosi" oryginał, pozostawiając w tym miejscu nowy utwór. Derrida upiera się, że operacji tej towarzyszy, jak wszelkiej dialektyce, przemoc i omawia aktywność tłumacza w odniesieniu do tego, co dzieje się w Szekspirowskim *Kupcu weneckim*, gdy Żyd Shylock jest uczony chrześcijańskiej kategorii łaski przez przebraną za prawnika Portię. Choć tekst Derridy zaczyna się od opowieści o pocałunku, zamyka go szereg odniesień do kulturowej przemocy, towarzyszącej, zdaniem autora, wszelkim próbom konfrontacji z innością[14].

Wątek ten każe nam przypomnieć o jeszcze jednym ważnym tekście dotyczącym przekładu, mianowicie o *Polityce przekładu* Gayatri Spivak. Wychowana w Kalkucie i pracująca w amerykańskim Uniwersytecie Columbia profesorka filozofii podkreśla, że podejście do przekładu powinno być nie tyle etyczne, zbudowane na zasadzie rozpoznawania podobieństwa (w myśl maksymy „ona jest taka, jak ja"), ale raczej erotyczne, gdzie tłumaczka podporządkowuje się składni oryginału. Jest to oczywiście powtórzenie sugestii Waltera Benjamina z *Zadania tłumacza*. Jesteśmy jednak w innej epoce, kiedy o przekładzie dyskutują również kobiety, do tego – pochodzące z Indii, nie bojąc się przy tym odniesień do historii niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych czy globalnych instytucji typu ONZ, za pomocą przekładu budujących swoją politykę przekładu. W tych głosach kobiet odsłania się problem nierówności, jedynie z rzadka artykułowany wcześniej, oraz liczne paralele między kulturowymi uwarunkowaniami sytuacji kobiet i przekładu/tłumaczki[15].

Bodaj najbardziej dobitny przykład translacji niemożliwej wskutek doznanej traumy, a raczej całej serii traum, znajdujemy, zdaniem Gayatri

---

[13] *Ibidem*.

[14] Jacques Derrida, *What Is a „Relevant" Translation?*, trans. Lawrence Venuti, „Critical Inquiry" Winter 2001, vol. 27, no. 2, s. 174–200.

[15] Problem nierówności społecznych i ekonomicznych w przekładzie dość wyczerpująco omawia George Steiner. Zob.: George Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. Olga i Wojciech Kubińscy, TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2000.

Spivak, w powieści Toni Morrison *Umiłowana*. Zapytana o pochodzenie swojej blizny po wypaleniu w jej żywym ciele wiecznego piętna zniewolenia, matka policzkuje córkę, zamiast jej odpowiedzieć. Spivak traktuje tę sytuację jako symboliczną dla komunikacji między matką i córką, ale jest to zarazem, jej zdaniem, przykład odmowy przekładu albo forma „przekładu w konflikcie", który odsłania nam wszystkie komplikacje języka, postawy i kultury w kontekście mówienia o traumie. Spivak nie rozwija swojego omówienia tego przykładu; czytając jej tekst, pozostajemy w lekkim oszołomieniu, bez interpretacji[16].

Przypomnę, że pisząc *Umiłowaną*, Morrison starała się zbudować język stanowiący powtórzenie tego, jak angielskim posługiwali się amerykańscy niewolnicy – język przeorany traumą, w którym zapisało się cierpienie i niewola, ale także odmowa używania mowy wroga. Tłumaczka *Umiłowanej* na język polski podkreśla, że zadanie przełożenia tej książki było pod wieloma względami niemożliwe, między innymi ze względu na to, że w języku polskim znacznie trudniej „skompresować" słowa tak, jak czynili to z angielskim niewolnicy[17]. Objętościowo – wersja polska tej książki jest prawie dwukrotnie dłuższa od oryginału, trzeba przy tym zaznaczyć, że przekład jest bardzo staranny. Niemniej jednak wiedza o kontekście opisanej przez Spivak sytuacji wydaje mi się konieczna dla zrozumienia wrażenia, jakie omawiany tu fragment jej tekstu wywiera na czytelniczkach.

Od tekstu Gayatri Spivak zapożyczyłam tytuł niniejszego artykułu i podejście do przekładu, które jest, w moim przekonaniu, powtórzeniem gestu Marksa: zamiast o ekonomii, pisał on o „ekonomii politycznej" – to samo czyni Spivak. Każe nam przy tym zwrócić uwagę na sytuacje, w których przekład wydaje się niemożliwy, jak choćby te naznaczone traumą. Nie chciałabym, i Spivak szczęśliwie też tego nie czyni, uciekać w opowieść o źródłowej traumie ludzkiej egzystencji. Mam wrażenie, że tak teorie przekładu, krytyka feministyczna, jak i postkolonialna pozwalają wskazać szereg traumatyzujących form opresji, których jedni (np. kobiety, czarni czy lesbijki) doświadczają, zaś inni nie, gdyż są na przykład białymi uprzywilejowanymi mężczyznami z Zachodu, a ich życie upływa w spokojnej kontemplacji własnego przywileju. Już czarne feministki wielokrotnie podkreślały różnorodność form opresji i złożoność procesu budowania „kobiecej solidarności" tam, gdzie mamy do czynienia z biografiami zróżnicowanymi pod

[16] Por.: Gayatri Spivak, *Polityka przekładu*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, [w:] red. Magdalena Heydel, Piotr Bukowski, *Współczesne teorie przekładu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 405–427.

[17] Toni Morrison, *Umiłowana*, przeł. Renata Gorczyńska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

względem przeżywanego doświadczania świata[18]. Audre Lorde, bell hooks i inne autorki często zwracają uwagę na łatwość utożsamiania się przez białe kobiety z sytuacją wszystkich kobiet. Problematyka przekładu pozwala to również wychwycić.

Pisząc o przekładzie, Gayatri Spivak podkreśla niemożność stosowania prostej wersji solidarności między kobietami, opartej na esencjalistycznych założeniach o rzekomej „wspólnocie kobiet". W *Polityce przekładu* autorka stwierdza: „Założenie, że istnieje jakaś naturalna lub narracyjno-historyczna solidarność kobiet, że jest coś w samej kobiecie lub też w niezróżnicowanej opowieści kobiet, co przemawia do każdej kobiety bez względu na dobrodziejstwo nauki języka, dałoby podstawę, aby negować zadanie ulegania tekstowi"[19]. W tym samym tekście Spivak podkreśla: „Zadaniem tłumaczki jest wspomóc miłość między oryginałem a jego cieniem, miłość, która pozwala na strzępienie, podtrzymując dystans między staraniami tłumaczki i oczekiwaniami jej wyobrażonej lub rzeczywistej publiczności"[20]. Tak jak Walter Benjamin, który opisał przekład jako procedurę miłosną, również Spivak, gdy opisuje tłumaczenie, odwołuje się bezpośrednio do dyskursu intymności.

Być może odczytanie na nowo przekładu jako praktyki *Aufhebung* (zniesienia), co proponował Jacques Derrida, również można traktować jako przejaw namiętności? Heglowska kategoria „zniesienia" jest jedną z najbardziej skomplikowanych w historii filozofii. Niemniej możemy spróbować ją wyjaśnić, przynajmniej pobieżnie, jako przekroczenie danej sytuacji przy wniesieniu do niej nowych elementów dzięki negacji, rozumianej przede wszystkim jako zapośredniczenie[21]. Efektem zniesienia nie jest po prostu suma czynnika wyjściowego i jego negacji, nie jest to również arytmetyczna suma dwóch elementów. Potocznie używane pojęcie syntezy oznacza w kontekście dialektyki Heglowskiej przezwyciężenie, odbywające się w walce, stawką której jest życie, uznanie i rozwój. Przekład, jako sytuacja zawierająca

---

[18] Problemem tym zajmuje się między innymi bell hooks w książce *Teoria feministyczna*, gdzie wyjaśnia, że opresja i wyzysk są jak najbardziej stopniowalne: biała kobieta z klasy średniej doświadcza patriarchalnej władzy inaczej niż bezrobotna czarna kobieta z prowincji. Proponowane przez nią rozumienie różnicy nie ma na celu anihilacji możliwości wspólnej walki o sprawę kobiet, a nawet ogólnospołeczną rewolucję, wprost przeciwnie – uwzględnienie różnorodności doświadczeń, biografii i form cierpienia pozwala, zdaniem autorki, skuteczniej budować masowy ruch feministyczny na rzecz społecznej zmiany. Zob.: bell hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. Ewa Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

[19] Gayatri Spivak, *Polityka przekładu*, *op. cit.*, s. 409.

[20] *Ibidem*, s. 406 (przekład zmodyfikowany – E.M.).

[21] W sprawie *Aufhebung* opieram się na wykładni tej kategorii zaproponowanej w książce *Hegel i filozofia*. Zob.: Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1998.

w punkcie wyjścia negację (odrzucamy tekst oryginału, aby zastąpić go przekładem; proponujemy jeden język zamiast innego, zmieniamy tekst), obejmuje również proces współpracy czy solidarności związany z poszukiwaniem podobieństw. Ostatecznie jednak okazuje się syntezą tego, co z oryginału zrozumiała tłumaczka oraz nowej formy w innym języku, która oczywiście nigdy nie będzie dokładnie tym samym. Zapożyczona z kabalistyki metafora „zlepionego na powrót naczynia", jaką posłużył się Benjamin, wydaje się tutaj kapitalna. Nostalgia i smutek związane z rozbiciem oryginału towarzyszą tu szczęściu ponownego połączenia. Połączenia – dodajmy – w poczuciu obcości każdego języka, w źródłowej obcości podmiotu w kulturze. Jako obcy w języku siłą rzeczy szukamy sojuszników i sojuszniczek. Warto jednak pamiętać, że, jak dowodzi w swoim eseju Spivak, „ona nie jest taka, jak ja". Żaden przekład nie daje nam prawa do utożsamienia się z innym. Możemy porównywać, współpracować, solidaryzować się, ale granica między porównaniem i utożsamieniem winna być nieprzekraczalna.

Jak stwierdziła Judith Butler w przedmowie do drugiego wydania *Gender Trouble*, praktyka przekładu kulturowego wyznacza możliwy horyzont uniwersalizmu. Butler wyjaśnia, że, pisząc tę książkę, postrzegała „uniwersalność" jedynie w negatywnym świetle, niemniej w 1999 roku dostrzegła potrzebę strategicznego stosowania tej kategorii poprzez „podkreślanie jej niesubstancjalnego i otwartego charakteru"[22]. Idzie tu o uniwersalizm, który – świadomy poststrukturalnych przewartościowań w dwudziestowiecznych teoriach kultury – stara się raczej (parafrazując Benjamina) zbierać rozbite w II wojnie światowej, dekonstrukcji i postmodernizmie skorupy podmiotu, nie próbując przy tym udawać, że bezpośredni powrót do przedwojennych, oświeceniowych wizji podmiotowości jest w ogóle możliwy[23]. Jak starałam się pokazać wcześniej, w swoich uwagach o przekładzie Gayatri Spivak przestrzega przed łatwym zajmowaniem pozycji po stronie „przekładu kulturowego", przed rozsiadaniem się w pozycji sympatycznej sojuszniczki skolonizowanych. Wydaje mi się jednak, że proponowany przez Butler „uniwersalizm" buduje z rozproszonych „skorup podmiotu" nową kategorię indywidualnego sprawstwa ze świadomością wieloznaczności i nierówności współczesnej kultury. Jest to z konieczności podmiotowość usytuowana, ograniczona, pęknięta, ale też potencjalnie rewolucyjna.

Do kategorii przekładu odwołują się również feministki *Chicana*, które często piszą w dwóch (angielski i hiszpański) językach lub stosują ich znacznie więcej, jak choćby kluczowa dla tego nurtu Gloria Anzaldúa. W książce

---

[22] Judith Butler, *Przedmowa z 1999 roku*, [w:] *eadem*, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 23.

[23] Por.: Judith Butler, *Uwikłani w płeć*, *op. cit.*

*Borderlands* autorka ta pisała: „Właściwie Pogranicza są wszędzie tam, gdzie dwie lub więcej kultur styka się ze sobą, gdzie ludzie różnych ras zajmują to samo terytorium, gdzie podklasa, klasa niższa, średnia i wyższa się stykają, gdzie przestrzeń między dwiema jednostkami zapada się w intymność”[24]. Anzaldúa rozważa sytuację granicy między światem biednym a bogatym przeciętą przez historyczne akty kolonizacji, w której konteksty kulturowe i religijne kształtują też na różne sposoby doświadczenia seksualności i płci. Jej teksty mogą być inspirujące dla nowej lektury wielojęzyczności i pogranicza również w naszym kontekście. Z perspektywy feministycznej jest to bardzo kuszące, gdyż „język o pograniczach” to dziś w przeważającej większości resentymentalno-nostalgiczny zlepek narracji wspomnieniowych i rewanżystowskich, zazwyczaj prawicowych. W globalizującym się świecie, ale również – nie bójmy się tego powiedzieć – globalizującej się Polsce, wrażliwa na płeć, postępowa, ale nie banalnie oświeceniowa narracja pograniczy wydaje się bardzo potrzebna. Warto pamiętać, że granica polsko-ukraińska stała się niedawno granicą Unii Europejskiej, co doprowadziło do ekstremalnej technologizacji i militaryzacji stref przygranicznych i samych granic, do zaostrzenia antagonizmów i pogorszenia sytuacji przybyszy ze Wschodu. Ukrainki, Białorusinki czy Rosjanki zamieszkujące w Polsce zawsze są „pochłonięte przez dwu- lub trójjęzyczność”.

Anzaldúa mówiła i pisała w specyficznej hybrydzie języków – łączyła i tak zmieszany język *Chicanos* z meksykańskim hiszpańskim oraz dialektami Indian[25]. Jej sytuacja do złudzenia przypomina to, co o wielojęzyczności i polskich pograniczach piszą Antoni Słonimski czy inni autorzy. Z jednym zastrzeżeniem – wspomnienia o przedwojennej Polsce są nostalgiczne, nie widać w nich walki toczącej się między „prawdziwymi Polakami” i „innymi”; „prawdziwym polskim” i mieszaninami języków. Anzaldúa wielokrotnie podkreślała, że to mieszanie języków było społecznie postrzegane jako nieumiejętność mówienia w jakimkolwiek języku, tak przez Anglosasów, jak i Latynosów. *Chicanos* są w związku z tym wyklęci podwójnie, a ich życie to raczej ciągła walka o uznanie ich wielojęzyczności oraz hybryd językowych, jakimi się posługują, niż spokojne życie w idyllicznej wielokulturowości.

W książce *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* Gloria Anzaldúa pisze między innymi: „*Deslenguadas. Somos los del espanol deficiente* [Wyjęzyczone. Jesteśmy tymi, których hiszpański jest błędny]. Jesteśmy waszym lingwistycznym koszmarem, waszą lingwistyczną aberracją, waszym

---

[24] Gloria Anzaldúa, *Preface* [w:] *eadem*, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1999, s. 19.

[25] *Ibidem*.

lingwistycznym metysażem, podmiotem waszych d r w i n ”[26]. Anzaldúa podkreśla, że nie zamierza dłużej prosić o akceptację, zamierza raczej prowadzić „językową partyzantkę”, niż dalej akceptować niższą pozycję i wstyd, jaki towarzyszy poniżeniu. Jej postulat obejmuje przekroczenie tak kodów językowych, jak i kodów autoprezentacji oraz interpretacji i przeżywania własnej pozycji społecznej. Przepracowywanie wstydu i mówienie językową hybrydą zakłada, w moim przekonaniu, podwójną aktywność przekładu: na poziomie znaczeń wypowiadanych słów oraz przepracowywania własnej sytuacji. Anzaldúa, podobnie jak wiele innych kolorowych feministek, w tym na przykład bell hooks czy Audre Lorde, podkreśla, jak wielkie znaczenie ma przekuwanie doświadczeń wstydu, opresji i wykluczenia, w miłość do siebie i świata oraz emancypację. W tekstach Anzaldúi język, a właściwie nieustająca hybrydyzacja języka, staje się elementem kluczowym tego odzyskiwania godności, samodzielności i samostanowienia.

Teoretyzując na temat pozycji *la Mestiza* – kobiety będącej splotem różnorodnych tradycji kulturowych, etnicznych, ekonomicznych, rasowych i religijnych – Anzaldúa zwróciła uwagę na konieczność uwzględnienia obecności granic w rozważaniach podmiotowości emancypacyjnej[27]. Podkreślana przez nią wielokrotnie specyfika Metyski jako kobiety polega na tym, że łączy ona w jednej osobie dziedzictwo kolonizatorów (Hiszpanie *versus* Indianie) oraz kolonizowanych (Angloamerykanie *versus* Latynosi); tych, którzy stawiają opór oraz tych, którzy wywierają ekonomiczne i symboliczne naciski; kobiety, która mówi mieszaniną języków i chce tej mieszaninie nadać status pełnoprawnego języka; tej, która porusza się w poprzek granic, zarazem niosąc je ze sobą. *La Mestiza* stanowi motyw poszukiwania takiej strategii emancypacji, która nie usiłuje wyrugować ani na siłę pojednać sprzeczności, tylko czerpać siłę i budować podmiotowość, a potencjalnie – również emancypację – na bazie tych skonfliktowanych doświadczeń.

Norma Alarcón zwróciła uwagę, że dla *la Mestiza* naturalną formą podmiotowości jest właśnie podmiotowość tłumaczki[28], niemniej to Anzaldúa i Cherrie Moraga pokazały, jak wiele miłości potrzeba do tego, by funkcjonować na takim pełnym sprzeczności tożsamościowym „polu minowym”, rozsadzanym napięciami wynikającymi z łączenia skonfliktowanych tradycji[29]. Alarcón wywodzi proponowaną przez siebie figurę tłumaczki z na poły

---

[26] *Ibidem*, s. 81. Cytat ten w oryginale brzmi:. „*Deslenguadas. Somos los del espanol deficiente*. We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic *metisaje*, the subject of your *burla*”.

[27] *Ibidem*.

[28] Norma Alarcón, *Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism*, „Cultural Critique” Autumn 1989, no. 13, s. 57–87.

[29] Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown (MA) 1981.

legendarnej postaci Malintzin – Indianki, która była zarazem kochanką kolonialnego przywódcy, Cortésa, jego tłumaczką i poddaną. Jako tłumaczka mogła mieć wpływ na losy swoich współplemieńców, ale jako kochanka najeźdźcy była postrzegana jako zdrajczyni. Słowo 'tłumacz' ma w języku angielskim i językach łacińskich ten sam rodowód, co określenie 'zdrajca' – zwracają na to uwagę tak Alarcón, jak i Derrida oraz inni teoretycy przekładu. Swoista zdrada, jaka dokonuje się zawsze w tłumaczeniu, jest jednak potraktowana jako szczególny element wieloaspektowego uwikłania kobiet w przekład – postać Malintzin pozwala to dobitnie podkreślić. W losach tej kobiety widzimy zarazem sprzeczności tradycji, pochodzenia, przynależności etnicznej i interesów oraz standardowe problemy wynikające z podporządkowania kobiet mężczyznom.

Zdaniem pisarek latynoskich, nie należy próbować na siłę rozwiązywać tych sprzeczności, podporządkowywać się wymogom „opowiadania jasnej, jednoznacznej historii". María Lugones pisze o tym, że jako migrantka „trzyma swoje tajemnice", odmawia mówienia jednoznacznym, czystym językiem na rzecz mieszaniny, która wynika częściowo z wyboru, ale często też jest efektem doznanych traum, krzywd czy opresji[30]. Gloria Anzaldúa radykalnie demaskuje imperatyw przejrzystości jako narzędzia władzy, gdy pisze: „niespójna? Ja?! To Twoje definicje prowadzą do mojego rozpadu"[31]. W tej odmowie współpracy w budowaniu prostej historii kryje się również żądanie ochrony dla ofiar traumy, tak potrzebne przy rekonstruowaniu historii migrantek, uchodźczyń i ofiar przemocy. „Opowiedz mi swoją historię" odsłania się nie tyle jako przyjazny gest sędziego, urzędnika czy gospodarza w nowej ojczyźnie, ale jako brutalny wymóg wpisania się w obce kategorie.

Cherrie Moraga, kolejna latynoska feministka, pisała wręcz o „miłości w czasach wojny", nawiązując do *Miłości w czasach zarazy*. Inaczej niż w przypadku powieści Gabriela Garcii Márqueza, jej książka oferuje chaos i różnicę, jest zaproszeniem do spotkania wieloznaczności, wielości języków i dialektów, sprzecznych religii i ateizmów, lesbianizmu i katolicyzmu, wiedzy akademickiej oraz performance'u[32]. Moraga proponuje też liczne przejścia między zazwyczaj nie spotykającymi się dyskursami, na przykład wtedy, gdy pisze w jednym z wierszy o kłótni ze swoją partnerką, potrzebie pogodzenia

---

[30] María Lugones pisze między innymi: „Zachowuję tajemnice. Choć białe feministki ciągle powtarzają nam, że musimy się całkowicie ujawniać, otwierać, ja trzymam swoje sekrety dla siebie. Ujawnianie ich zagraża naszemu przetrwaniu". Zob.: María Lugones, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Rowman & Little Field, Oxford 2003, s. 11.

[31] AnaLouise Keating (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham (NC) 2009, s. 17.

[32] Cherrie Moraga, *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, South End Press, Boston 1983.

oraz o tym, że „chciałaby wejść w nią jak w świątynię". Jej opowieść, swoista hybryda narracji pragnienia, teologii katolickiej i lesbianizmu, może być trudna do przetłumaczenia, ale zarazem inspirująca w innym, europejskim obszarze również zdominowanym przez katolicyzm oraz wyparcie tak homoseksualności, jak i seksualności kobiet.

Interesujące, że konfrontacja z wielojęzycznością jest tu, jak również w tekstach Anzaldúi, dokonywana z pełną świadomością okrucieństwa i przemocy podziałów ekonomicznych, opresji i wyzysku. Autorki te, inaczej niż niektórzy francuscy postmoderniści czy zachodnie feministki, nie egzaltują się tymi różnicami, tak jakby były one wyłącznie świętowaniem, ale pokazują, jak czasem ta różnorodność stanowi wynik kapitalistycznej opresji, w której przymus znajomości angielskiego łączy się z odmową udzielania lekcji imigrantom, gdzie wymóg posiadania zdrowego ciała splata się z brakiem dostępu do opieki zdrowotnej, zaś pisanie złością wynika z braku komunikacji i odmowy uznania mowy innego.

Donna Haraway pisała o stronniczym charakterze każdej formy podmiotowości i twierdziła, że „zawsze skonstruowany i fastrygowany [*stitched*]" podmiot ma „właśnie dzięki temu możliwość połączenia się z innym, wspólnego widzenia, bez wysuwania jednak roszczeń do bycia tym innym"[33]. To działanie łączenia się z inną, bez stawania się inną, przypomina praktykę przekładu opisaną przez Gayatri Spivak. Na bardzo ogólnym poziomie praktyka przekładu jest pierwotnie zakorzeniona w poczuciu stronniczości, a mimo to, wedle Spivak, jest to działanie, w którym wytwarza się tożsamość[34]. W konkretnym politycznym i etycznym kontekście przekład wydaje się jednym z najlepszych sposobów budowania poparcia, choć zawsze pojawia się ryzyko przemiany demokracji w prawo siły.

Koncepcja Donny Haraway ma szczególne znaczenie dla feministycznej teorii przekładu również wtedy, gdy zwraca ona uwagę na figurę cyborga. W *Manifeście cyborga* Haraway pisze o „bękarcim" statusie podmiotowości cyborgicznej, o jej hybrydycznym kształcie. Taka perspektywa szczególnie dobrze nadaje się do teoretyzowania wielojęzyczności, ale również do budowania rozbitej tą wielością języków wizji tożsamości, która, nie rezygnując z możliwości solidarności z innymi, próbuje jednak zachować własne pęknięcia, sprzeczności i napięcia. Cyborg to „nieślubne dziecko kompleksu militarnego i niezależnych ruchów społecznych" pisze Haraway w *Manifeście*[35]. Wielojęzyczność to również efekt obecności języków domi-

---

[33] Donna Haraway, *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies" Autumn 1988, vol. 14, no. 3, s. 579, 586.

[34] Por.: Gayatri Spivak, *Polityka przekładu*, *op. cit*.

[35] Donna Haraway, *Manifest cyborga*, przeł. Ewa Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2003, nr 1 (3), s. 49–87.

nujących i zdominowanych, efekt przymusu edukacji, ale też walki o uznanie i niezależność języków wypieranych i zdominowanych. Koncepcja tworzenia języków-hybryd, obecna między innymi w tekstach Anzaldúi i Moragi, również napotyka w *Manifeście cyborga* na wyśmienitą podbudowę teoretyczną[36].

Na problemy związane z polityką przekładu wynikające z egzotyzacji zwracałam już uwagę w innych tekstach[37]. Tu chciałabym tylko przypomnieć, że specyficzna dla kontaktu z „egzotyzowanym" innym ekscytacja pojawia się wraz ze zbyt łatwym rozpoznawaniem podobieństw między „innymi" i „nami". Audre Lorde, odpowiadając Mary Daly, napisała, że:

> Pozostając w ramach społeczności kobiet, rasizm jest rzeczywistą siłą w moim życiu, ale nie jest w twoim. Zakapturzone białe kobiety rozdające na ulicach w Ohio pisma Ku-Klux-Klanu mogą nie lubić tego, co masz do powiedzenia, ale do mnie zaczną strzelać, jak tylko mnie zauważą[38].

W *Polityce przekładu* Spivak krytykuje kolonialną w gruncie rzeczy praktykę przekładu, jaką proponują międzynarodowe organizacje i instytucje kobiece, próbujące wszystko przekładać na angielski. „W przekładzie z literatur krajów Trzeciego Świata i z literatury kobiecej demokracja jeszcze bardziej zmienia się w prawo silniejszego z powodu szczególnego powiązania tych typów pisarstwa z podziałem na sferę prywatną i publiczną"[39]. Myślę, że podobne uwagi można by sformułować pod adresem łatwego przejmowania w Polsce określenia 'gender' tam, gdzie w języku polskim w zupełności wystarcza określenie 'płeć' i jego derywaty. W szczególności tam, gdzie mowa jest o ucieleśnionych normach kulturowych (a przecież nie ma norm nieucieleśnionych) łatwe przejście na abstrakcyjny i często nadal traktowany jako przeciwieństwo *sex* język „genderowy" prowadzi niestety do rozumienia kultury jako oderwanej od materii, ekonomii *etc*. W kontekście teorii *queer* oraz przekładów związanych z historią mniejszości seksualnych na ciekawe problemy zwraca uwagę Joseph Massad, który w książce *Desiring Arabs* podkreśla absurdy do jakich prowadzi wykorzystywanie terminologii wykształconej w ramach walki o prawa gejów i lesbijek w USA do analizy i przekładu nieheteronormatywnych relacji mężczyzn w krajach arabskich[40].

---

[36] Zob.: Donna Haraway, *Manifest cyborga*, *op. cit*.

[37] Por..: Ewa Majewska, *Tłumacząc to, co polityczne. Jak czytać w Polsce kolorowe feministki?*, „Krytyka Polityczna" 2011, nr 24–25.

[38] Audre Lorde, *An Open Letter to Mary Daly*, [w:] eds. Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown (MA) 1981, s. 97.

[39] Gayatri Spivak, *Polityka przekładu*, *op. cit*., s. 417.

[40] Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago University Press, Chicago 2007.

María Lugones i Elizabeth V. Spelman w tekście o feminizmie i imperializmie kulturowym przedstawiły pewną wizję „polityki przyjaźni”[41]. Proponują przyjaźń rozumianą jako „podróżowanie do świata innych” (*travelling to the worlds of others*), w której „zabawa”, nielinearność i brak przemocy, wiąże się z szukaniem możliwego sojuszu, współpracy i empatii. Projekt Lugones, w znacznej mierze oparty na estetyce Hansa George'a Gadamera i koncepcji *homo ludens* Johanna Huizingi, ma w sobie pewną naiwność, ale jest też próbą budowania polityki i wspólnoty zarazem świadomej poststrukturalnych pęknięć na podmiotowości i uniwersalnych kategoriach emancypacji czy solidarności przy jednoczesnym dążeniu do nie tyle anihilacji, co raczej „zniesienia” różnic w barwnej społecznej wielości. Mam wrażenie, że jest to propozycja ciekawa, i na pewno związana z wiedzą, jaką zdobyliśmy w XX wieku w teoriach przekładu.

Podsumowując, chciałabym podkreślić, że zebrane przeze mnie powyżej przykłady literatury i teorii związanych z przekładem mają na celu sformułowanie teorii przekładu jako praktyki kulturowej posiadającej swój kontekst społeczny, polityczny, ekonomiczny, ale również swoją złożoną relację do traumy, nie tylko tej „fundamentalnej” i „założycielskiej”, rzekomo budującej ludzki los, ale traumy jako doświadczenia w istotny sposób komplikującego sytuację przekładu na różne, czasem sprzeczne sposoby. Teoretyczki i teoretycy przekładu, ale również jego praktyczki i praktycy, muszą być tego świadomi, inaczej przekład pozostanie nie tylko bezbronny i podatny na nadużycia, ale również łatwy do wykorzystania przy wzmacnianiu relacji nierówności. Neoliberalna logika zapewniająca nas o bezwzględnej przekładalności i dostępności wszystkiego jest tego najlepszym przykładem. Nie rozwijałam tego tematu w tekście, niemniej warto podkreślić, że teorie przekładu stawiają bardzo wyraźną granicę powszechnym dziś oczekiwaniom rynkowym i kulturowym. W praktyce przekładu odkrywamy, że pewne doświadczenia po prostu nie są i nigdy nie będą „nasze”, że – jak pisała Spivak – „ona nie jest taka, jak ja”. Zawarty w tych teoriach potencjał emancypacyjny i krytyczny oraz obietnica pojednania, nienastawiona na restytucję jakiegoś nienaruszonego oryginału, ale skierowana raczej na tworzenie hybryd i metysażu praktyka łączenia, przekładania i tworzenia nowych języków, jest może, jak sugerowała między innymi Judith Butler, propozycją budowania uniwersalizmu po śmierci podmiotu, uniwersalizmu, który z resztek i skorup rozbitych naczyń buduje wielojęzyczną, wieloznaczną wielość pozbawioną roszczeń do jednoznacznych, zdekontekstualizowanych uogólnień.

---

[41] Zob.: María C. Lugones, Elizabeth V. Spelman, *Have We Got a Theory for You?*, „Women's Studies International Forum” 1983, vol. 6, issue 6, s. 573–581.

## BIBLIOGRAFIA

Alarcón Norma, *Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism*, „Cultural Critique" Autumn 1989, no. 13.

Anzaldúa Gloria, Cherrie Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown (MA) 1981.

Anzaldúa Gloria, *Preface* [w:] *eadem*, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1999.

Bachmann-Medick Doris, Boris Buden, *Cultural Studies – a Translational Perspective*, trans. Erika Doucette, European Institute for Progressive Cultural Policies; dostępne przez: http://eipcp.net/transversal/0908/bachmannmedick-buden/en (18.03.2013).

Benjamin Walter, *Zadanie tłumacza*, przeł. Adam Lipszyc, „Literatura na Świecie" 2001, nr 5–6.

Bourdieu Pierre, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa 2005.

Butler Judith, *Przedmowa z 1999 roku*, [w:] *eadem*, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Deleuze Gilles, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975.

Derrida Jacques, *What Is a „Relevant" Translation?*, trans. Lawrence Venuti, „Critical Inquiry" Winter 2001, vol. 27, no. 2.

Haraway Donna, *Manifest cyborga*, przeł. Ewa Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2003, nr 1 (3).

Haraway Donna, *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies" Autumn 1988, vol. 14, no. 3.

hooks bell, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. Ewa Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

Irigaray Luce, *Rynek kobiet*, przeł. Agata Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2003, nr 1 (3).

Keating AnaLouise (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader*, Duke University Press, Durham (NC) 2009.

Lorde Audre, *An Open Letter to Mary Daly*, [w:] eds. Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown (MA) 1981.

Lugones María C., Elizabeth V. Spelman, *Have We Got a Theory for You?*, „Women's Studies International Forum" 1983, vol. 6, issue 6.

Lugones María, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Rowman & Little Field, Oxford 2003.

Majewska Ewa, *Tłumacząc to, co polityczne. Jak czytać w Polsce kolorowe feministki?*, „Krytyka Polityczna" 2011, nr 24–25.

Massad Joseph, *Desiring Arabs*, Chicago University Press, Chicago 2007.

Moraga Cherrie, *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, South End Press, Boston 1983.

Morrison Toni, *Umiłowana*, przeł. Renata Gorczyńska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Siemek Marek J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1998.

Spivak Gayatri Ch., *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. Ewa Majewska, „Krytyka Polityczna" 2011, nr 24–25.
Spivak Gayatri Ch., *More Thoughts on Cultural Translation*, European Institute for Progressive Cultural Policies; dostępne przez: http://eipcp.net/transversal/0608/spivak/en (18.03.2013)
Spivak Gayatri, *Polityka przekładu*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, [w:] red. Magdalena Heydel, Piotr Bukowski, *Współczesne teorie przekładu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
Steiner George, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. Olga i Wojciech Kubińscy, TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2000.