

JULIA ZAJĄC

Przeciw cisjęzyczności. Transpłciowość, międzyjęzykowość, translacja

Against Cislingualism. Transgender, Translingualism, Translation

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

Abstract

The article examines the relationship between trans identities, language, and translation, beginning with an analysis of the drag performance of Princ Wōnglo and Skarbie, artists from the Śląsk Przegięty collective. The negotiation – “translation” – of non-binary, transgender identity is embedded in an interlingual play: from a Ukrainian folk song, through Polish and Silesian adaptations, to translations of Anglophone popular culture. The text invokes the concept of “cislilingualism” as a normative compulsion toward monolingualism, contrasting it with queer, translingual, and communal practices of translation. The analysis indicates that such linguistic interventions can become a tool of resistance against the hegemony of technicized global English, and open up space for local forms of articulation of transgender identities.

Keywords: transgender; translation; translingualism; performance; queer language

Abstrakt

Artykuł podejmuje problematykę relacji między transpłciowością, językiem i przekładem, wychodząc od analizy performansu dragowego Princa Wōnglo i Skarbie, osób artystycznych z kolektywu Śląsk Przegięty. Negocjacja – „tłumaczenie” – niebinarnej, transpłciowej tożsamości zostaje tu włączona w międzyjęzykową grę: od ukraińskiej pieśni ludowej, poprzez polską i śląską adaptację, aż po przekłady anglojęzycznej kultury popularnej. Tekst przywołuje koncepcję „cisjęzyczności” jako normatywnego przymusu jednojęzyczności, kontrastując ją z queerową, transjęzykową i wspólnotową praktyką translacji. Analiza wskazuje, że tego typu językowe interwencje mogą stać się narzędziem oporu wobec hegemonii technicyzowanej, globalnej angielszczyzny i otworzyć przestrzeń dla lokalnych form artykulacji transpłciowych tożsamości.

Słowa kluczowe: transpłciowość; przekład; międzyjęzykowość; performans; queerowy język

O autorce

Julia Zając – polonistka ze Śląska, doktorka literaturoznawstwa, redaktorka, tłumaczka. Członkini Stowarzyszenia Tranzycja.pl.

Przeciw ciszęzyczności. Transpłciowość, międzyjęzykowość, translacja

~~Czarny wąs i biała płeć~~ Czorny fons a biało płeć

W dniu 9. Marszu Równości w Katowicach kolektyw artystyczny Śląsk Przeglęty, wycofawszy się z imprezy po tym, jak okazało się, że jej sponsorzy finansują również ludobójstwo Palestyńczyków w Gazie¹, zorganizował wieczorem afterparty, które dla wielu stało się głównym queerowym wydarzeniem tego dnia. Motywem przewodnim widowiska były emocje i uczucia – kolejne, od gniewu aż po pożądanie, przedstawiane były przez duety sięgające po rozmaite formy wyrazu: drag, burleskę, kabaret czy muzykę na żywo. Znany śląski drag king Princ Wõngło wraz ze swoim dragowym dzieckiem Skarbie opracowywał na scenie dumę, a konkretnie: dumę rodzicielską². Zrekonstruujmy ten performans – to znakomity punkt wyjścia do rozważań nad związkami (polskiej) transpłciowości z tłumaczeniem, translatoryką i międzyjęzykowością.

Princ Wõngło wchodzi na scenę w górniczym stroju galowym z olówkową spódnicą i czako z białym pióropuszem, ma długą, gęstą blond brodę i krzaczaste jasne brwi. Siada przy czekającym na niego keyboardzie i zaczyna grać melodię op. 77, nr 8 Fryderyka Chopina – *Śliczny chłopiec*. Szkolonym, czystym sopranem śpiewa dwa pierwsze wersy według słów Józefa Bohdana Zaleskiego: „Wzniosły, smukły i młody / O, nie lada urody”³. Widownia wprowadzona zostaje w klasycznie polski, romantyczny kontekst, by od razu doświadczyć jego przekroczenia. Ukraińska pieśń ludowa, funkcjonująca w rozlicznych wariantach spajanych postacią czarnowąsęgo, białolicego Petrusia⁴, którego pragnie podmiotka liryczna, i spetryfikowana w 1841 roku tłumaczeniem polskiego poety (i chopinowską adaptacją, spychającą ją w okowy filharmonii), ożywa przełożona raz jeszcze – na język śląski: „Szwarny synek, czego chcieć? / Czorny fons a biało płeć”⁵.

Sopran drag kinga powtarza frazę znanego, a jednak odmienionego w nowym przekładzie refrenu, zanim jednak przejdzie do drugiej zwrotki, zostaje przerywany dobiegającym zza sceny głosem Skarbia – drag queer poprawia rodzica: „Ale, ale, jo zech ni mo synek!”. Princ Wõngło podejmuje więc kolejną próbę, teraz już konsekwentnie adaptując śląski tekst piosenki do nowych potrzeb: „Cera to moja je własno, / Tyś to ze mie wylazło, / Gryfna frelko, czego chcieć? / Czorny fons a biało płeć”. I tu jednak spotyka się z protestem – ponownie z offu: „Jako frelko, jako frelko? Jo zech też ni mo frelko!”.

„Jezus, z tymi bajtlami...” wzdycha drag king znad klawiatury. Uderza w klawisze, ponownie rozbrzmiewają dźwięki chopinowskiej melodii, tekst wyraża chwilę zagubienia: „To nie synek, nie dziolszka, / Potraconych nie-troszka”. Waha się, szukając słów, w końcu udaje mu się wybrać odpowiednie: „Fajny bajtel, czego chcieć? / Czorny fons a biało płeć”. Niebinarna identyfikacja Skarbia zostaje przez dragowego rodzica uznana i wyrażona w radosnej piosence. Na tym jednak pochwała się nie kończy – Skarbie nie przerywa już Princowi Wõngło, który przechodzi od afirmacji niebinarności swojego dziecka do opiewania jego genderqueerowej dragowej postaci. Najpierw dementuje wcześniejszą sugestię biologiczności swojego rodzicielstwa („Tyś to ze mie wylazło”) i przywołuje znacznie bardziej nietypową genezę: „W samym Wõnglu coś pynkło... (Auu!) / I ze gruby sie to wylngło”. Następnie dokonuje ostatecznego, wręcz hymnicznego wezwania dragowego dziecka: „Straszny bebok, czego chcieć? / Czorny fons a biało płeć. / Dyc to Skarbie, czego chcieć? / Czorny fons a biało płeć”.

Skarbie to więc „straszny bebok”, śląski duch czy demon, który wylazł z mroków kopalni; w częstym zestawieniu queerowość zderzona jest tu z potwornością⁶, ale też, samowrotnie – to po prostu ono samo, „dyc to Skarbie”. Dragowe dziecko dołącza do rodzica na scenie. Ma mocny makijaż, jego twarz pokryta jest białą farbą, na niej namalowane są czarne wąsy. Wyraźnymi czarnymi liniami podkreślone są kości policzkowe i oczy przesłonięte przez bardzo duże, czarne sztuczne rzęsy. Nad głową drag queera widnieją białe rogi. Ma na sobie białe spodnie i koszulę, na którą narzucona jest kurtka od galowego munduru górniczego. Podobnie jak dragowy rodzic ma na głowie czako, tylko że z czarnym pióropuszem.

Odzywają się nowe głosy z offu – tym razem obce, komentujące dragowego rodzica i jego dziecko: „I to tyż nie wiadomo, czy to chop, czy baba!”. Princ Wõngło pyta Skarbia, czy pomoże nieujawnionym obserwującym rozwiązać ten „genderowy dylemat” – jedyny raz to obce, nieśląskie ani niepolskie słowo wybrzmiewa w trakcie performansu i Wõngło wypowiada je ironicznym tonem, podkreślając jego brzmienie burleskowym ruchem. „No ale jo sie kunsek wstydzam...”, odpowiada Skarbie, na co drag king rzuca: „Patrz, pokaż ci!” i rozpoczyna pokaz burleski. Rozbiera się od dołu, spod galowego munduru górniczego ukazuje się seksowna bielizna z wycięciem na



Wszystkie fotografie pochodzą z dokumentacji performansu Princa Wōnglo i Skarbia z kolektywu Śląsk Przegięty, Katowice 2025.
Fot. Oskar Lewczuk.



pośladki, na prawym widnieje tatuaż z kupłą, górniczym godłem przedstawiającym skrzyżowane żelazko i pyrlak. Princ Wōnglo zdejmując czako, wypadają spod niego długie blond włosy zasłaniające pośladki. Trzyma czapkę przed sobą, zakrywając nią teraz piersi. Kiedy unosi ją do góry, ujawnia sutki zasłonięte okrągłymi czarnymi nakładkami, również z kupłą – tym razem złotą.

Wprowadzone w ten sposób Skarbie podchodzi do mikrofonu i śpiewa przetłumaczoną na język śląski piosenkę amerykańskiej wokalistki Poppy: *Am I a Girl?* Tłumaczenie pozostaje dość wierne w tych partiach, w których przytacza doświadczenia stereotypowej kobiecości i trudności związanych z męskością:

I want to be a girl
In all the normal ways
Pose for a photograph
Put on my pretty face
Thank God I'm not a boy
I'd always have to pay
Pretend that I was strong
And never got afraid⁷

Chca czasem dziolską być
Fryzura fajno mieć
Przy ludziach płakać móc
Sztiglować gryfnie sie
Bo jak tu synkiem być
Za rondki płacić durś
Niczego nie bać sie
Udawoć, że mom szwung

Tekst wzbogacony zostaje jednak o nową zwrotkę, która funkcjonuje na analogicznej zasadzie – wychwala cechy typowo związane z męskością i wskazuje na trudności funkcjonowania jako kobieta:

Ale tyż synkiem być
Czasami mie sie śni
Fest dupne muskle mieć
Nie musieć golić nic
Dyć żywot, wycie, bab
to richtig ciynżko rzecz
Tym chopom przecieź trza
postawić twardo sie

W przeciwieństwie do Poppy Skarbie wprowadza publiczność w dekonstrukcję normatywnego rozumienia płci z dwóch stron, pokazując zarówno przyciąganie, jak i odpychanie, którego doświadcza z obu biegunów. Refren jest podobny w wersji śląskiej i angielskiej, pojawia się w nim już jednak pewne istotne, choć subtelne przesunięcie semantyczne. Choć obie wersje wychodzą od niezrozumienia własnej tożsamości („I don't understand” oraz „brok mie anungu”), to o ile Poppy przechodzi stąd raczej do wyrażenia zagubienia i konfuzji („it's keeping me

awake”), o tyle dla Skarbie staje się to pretekstem do silnego zaznaczenia swojej upłciwionej pozycji („spamiętaj sie na zaś”):

Please don't complicate me
I don't understand
Sometimes, I'm feminine
Sometimes, I'm masculine
Don't evaluate me as woman or man
It's keeping me awake
Can't differentiate a Girl
Am I a girl?
Am I a boy?
What does that even mean?
I'm somewhere in between

Je brok mie anungu,
Zrozumieć chca jak
Roz jesze choby chop,
A roz bych cosik chcioł
Nie poradza wybrać
Z tych łobcych dwóch,
Spamiętaj sie na zaś
Postrzodku jezech kajś.
Bo je dziolcha to?
Abo to chop?
Kogo oznacza to?
Postrzodku jeże kto?

To rozejście się oryginału i tłumaczenia najmocniej wybrzmiewa w drugiej zwrotce, kończącej wokalną część występu Skarbia. Narracja Poppy dotyczy tu naruszeń, jakich doświadcza ze strony mężczyzn, funkcjonując w kobiecej roli („When I said, «Take me home» / That wasn't what I meant”). Jej niepewność dotycząca własnej tożsamości płciowej wiąże się w znacznym stopniu z niebezpieczeństwem zajmowania sfeminizowanej pozycji w patriarchalnym społeczeństwie. Mimo wszystko *Am I a Girl?* nie jest do końca niebinarnym manifestem – a sama artystka później podkreślać będzie swoją kobiecość (na przykład we fragmencie wywiadu przeprowadzonego przez Emmę Wilkes: „«I'm a woman!» she says, as if it's obvious”⁸). Skarbie natomiast wykorzystuje to miejsce tekstu na radykalną proklamację swojej niebinarności oraz krytykę binarnego, cisheteropatriarchalnego sposobu postrzegania płciowości, opartego na nieustannym i natarczywym upłciawianiu innych („Ty myślisz, że płeć / Je w łoczach patrzącego”).

Sometimes, I have these thoughts
They leave me all confused
It gets so hard for me
Oh, is it hard for you?
And all these blurry lines
Get crossed inside my head
When I said, “Take me home”
That wasn't what I meant

Zrozumieć siebie chce
 Ty mnie zawracasz rzyć
 Skiz tożsamości mej
 Musi ci ciynżko być
 Ty starosz się, a jo
 Mom zmierzle skuli tego,
 Ty myślisz, że płeć
 Je w łozach patrzącego

Następnie Skarbie idzie w ślady swojego dragowego rodzica – występ wokalny przechodzi w burleskę, drag queer ściąga czako, górniczą kurtkę, wreszcie koszulę. Obraca się, ukazując sutki zasłonięte okrągłymi czarnymi nakładkami ze złotą kupłą, jak u Princa Wōnglo. Pokazuje również wykonane z czarnej taśmy włosy łonowe wystające nad linią spodni oraz widoczny z tyłu czarny ogon. Występ dobiega końca – Princ Wōnglo wraca na scenę, podchodzi do Skarbia, przytulają się i kłaniają.

Odegrana i squeerowana – a właściwie, by użyć przydatnego śląskiego słowa: przegiynta – zostaje tu scena tłumaczenia. Transpłciowe, niebinarne podmiocie stoi przed koniecznością dokonania translacji swojej tożsamości, przełożenia jej w sposób zrozumiały najpierw dla swojego rodzica, a następnie dla świata, z którym musi się skonfrontować. Rodzic jest tu akceptujący, dumny, gotowy do wykonania pracy rozumienia i współtłumaczenia – „czorny fons a biała płeć” pozostają takie same (przyjrzymy się jeszcze tej niezmienności – i białości! – płci), podczas gdy identyfikacja dziecka przechodzi w narracji rodzica od „synka”, poprzez „frelkę” i „bajtla”, aż po – afirmatywnego – „beboka”. Świat, odwrotnie, wymaga ciągłych interwencji („Skarbie, bajtel, pomogesz im rozwionąć tyn g e n d e r o w y dylemat?”, pyta Princ Wōnglo), w których praca tłumaczenia musi być wspomozona innymi dyskursywnymi interwencjami, umożliwiającymi „narzucenie”, wzmocnienie i ustabilizowanie swoich propozycji przekładu – od imperatywnego „spamiętaj się na zaś” aż po teoretyzujące „ty myślisz, że płeć je w łozach patrzącego”.

Cały ten proces tłumaczenia siebie ubrany zaś zostaje w translatoryczną, międzyjęzykową, ukraińsko-polsko-śląsko-angielską sieć – sieć zapomnianych źródeł, zacieranych tożsamości i odzyskiwanych pozycji dyskursywnych, w których anarchiczna (zgodnie z *Manifestem Śląska Przegiętego* przeciw antyślobikarzowa⁹) wersja języka śląskiego staje się medium umożliwiającym językowe opracowanie nowych pozycji tożsamościowych, wypychając z tej pozycji angielski – rzekomo globalny język społeczności LGBTQ+¹⁰.

Niezmiennność (i białosc!) płci

Na początek tej części rozważań należałoby wyjaśnić sobie kilka podstawowych kwestii, żeby uniknąć nadinterpretacji. Muszę przyznać, że pozwoliłam sobie na pewną prowokację, kiedy zapowiedziałam, że wrócimy jeszcze do kwestii białosci płci. Słyszac taką obietnicę, sformatowany przez hegemoniczną anglosaską myśl akademii im-

perialnego centrum, pólperyferyjny, wschodnioeuropejski (lub środkowo-, lub środkowo-wschodnio-, nie mam zamiaru narzucać nikomu identyfikacji) umysł łatwo może pomyśleć: białosc znaczy *whiteness*, znaczy rasa. Fraza „biała płeć” naturalnie uruchamia ciąg skojarzeń prowadzący w stronę powiązań pomiędzy badaniami nad płcią a krytyczną teorią rasy, w stronę rozpoznania o związkach binarnej normy płciowej z białą supremacją i imperializmem. Są to oczywiście ważne tematy – również z polskiej perspektywy – jednak nawet jeśli chcielibyśmy opowiadać o relacji normatywnej zachodniej płci z białością, kilkusetletnia ukraińska piosenka ludowa w najmniejszym stopniu nam w tym nie pomoże. Poruszając się na marginesach, należy zawsze zachowywać ostrożność, kiedy używa się języków powstałych w centrum.

Rzecz jasna w ukraińskim tekście nie pojawia się słowo „płeć” – jest to zawsze liczko, „biłe lyczko”, z którym skonstrastowany jest „czornyj wuś”¹¹. Białosc lica Petrusia, dla bohaterki utworu mężczyzny fascynującego, ale niedostępnego i dalekiego, może oczywiście uruchamiać polityczne konteksty, lecz nie rasowe. W możliwych interpretacjach „czern” przeciwstawiająca się w warstwie społecznej białosci lica nie będzie tu czernią skóry, ale raczej c z e r n i ą – określeniem stosowanym wobec ukraińskiego i później polskiego, galicyjskiego chłopstwa. Indywidualność uczucia nakłada się na konflikty narodowe i klasowe. W warstwie namacalnej biała twarz to tutaj twarz niespalona słońcem, nieubrudzona pyłem, na której można eksponować zadbane wąsy – twarz niedostępnego (polskiego?) panicza, na którego tęsknie spogląda pracująca w polu (ukraińska?) dziewczyna. Być może – pokazują tylko, jakie pole interpretacyjne otwiera tekst stanowiący nasz punkt wyjścia¹².

Spolszczona wersja Zaleskiego zachowuje podstawę obrazowania, kontrast kolorystyczny wąsa i skóry, zaciera jednak tragiczność obecną w wielu wersjach ukraińskiego oryginału. Historia dotyczy teraz zwyczajnej młodzieńczej miłości, oczekiwania i nadziei. Zamiast „lyczka” pojawia się zaś „płeć”. To również nie powinno dziwić – „płeć” wszak to właśnie po prostu „skóra”, a przede wszystkim „cera”, skóra na twarzy¹³. To znaczenie historyczne, ale przecież niezatarte jeszcze w pamięci językowej i notowane przez współczesne słowniki, nawet jeśli z kwalifikatorem „dawne”. „Płeć” Zaleskiego zachowuje czytelność po niespełna dwustu latach od użycia jej w adaptacji ukraińskiej piosenki.

W *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, słowniku terminów nieprzetłumaczalnych pod redakcją Barbary Cassin (zwracam tu uwagę na ironię faktu, że przy pracy nad tym artykułem korzystam z angielskiego tłumaczenia tego francuskiego dzieła), w hasło *Sex Geneviève Fraisse* stwierdza, że termin ten – oznaczający „płeć” i pochodzący z łacińskiego *secare*, „ciąć” – ma zasadniczo charakter transnarodowy, nawet jeśli jego interpretacje w różnych językach przechodzą od „ekstremalnie konkretnych do ekstremalnie abstrakcyjnych”¹⁴.

Transnarodowość ta nie obejmuje jednak języka polskiego (i śląskiego) – *sex* nie oznacza u nas płci, znaczenie to się nie przyjęło. We współczesnych słownikach słowo „seks” obejmuje tylko stosunek seksualny oraz seksapil. Nasze słowo oznaczające „płeć” nie pochodzi od *secare*, „ciąć” (które dzieli zbiór na części), ani nawet greckiego *genos*, rodzaj, źródła słowa *gender*. W sposób wyjątkowy nawet na tle języków słowiańskich powiązaliśmy naszą płeć ze skórą twarzy. Kryterium dyferencjacji płciowej jest w strukturze polszczyzny (i śląszczyzny) osadzone w powierzchniowości, w tym, co postrzegalne¹⁵.

To właśnie na tym zestawieniu, na tej łączności płci z twarzą i ze skórą (policzków, czoła, nosa i brody) opiera się gra znaczeń uruchomiona w performansie Princa Wōnglo i Skarbia. Przegięty rodzic przytacza kolejne etapy swojego rozumienia płciowości własnego dziecka, lecz przez cały ten czas płeć, biała płeć z czarnym wąsem, pozostaje niezmienna, powracając w kolejnych refrenach. Identyfikacja zostaje uwolniona od twarzy („Gryfna frelko, czego chcesz? / Czorny fons a biało płeć”), powierzchowność nie świadczy wcale o tożsamości – tego też dotyczy krytyka Skarbia: „ty myślisz, że płeć je w łoczach patrzącego”. Dotyka ona tego kluczowego dla polszczyzny powiązania płci z tym, co n a w i e r z c h u. A jednak to powiązanie – które musi zostać zaatakowane z niebinarnej perspektywy – niesie spory potencjał. Jak pisze Fraisse: pytanie nie brzmi już, jak przetłumaczyć *gender*, bo ten stał się pojęciem transnarodowym, ale jak przetłumaczyć na angielski płciowe pojęcia spoza tego języka – autorka wymienia jako przykłady francuskie *différence des sexes* i niemieckie *Geschlechterdifferenz*, choć można by równie dobrze wymienić w tym ciągu polskie (i śląskie) „płeć” – nie podział, nie rodzaj, nie cięcie, a skóra twarzy. Nie metafizyka, nie systematyczna klasyfikacja, a powierzchowność, wygląd. Być może zmiana płci nie powinna być tak strasznym pojęciem, za jakie uważa się je w liberalnej narracji? Amerykańska transpłciowa krytyczka Andrea Long Chu ubiegała się ostatnio o „prawo do zmiany płci”, *right to change sex*, wolność do zmieniania własnego ciała zgodnie ze swoimi potrzebami, jako konieczne polityczne wezwanie pośród nasilających się na Zachodzie, wymierzonych w znaczny stopniu w osoby niepełnoletnie, ataków na dostęp do tranzycji¹⁶.

Wtargnięcie angielskich struktur myślowych do naszych języków stwarza sytuację, w których pełni dobrej woli liberałowie na agresywnie zadane pytanie: „to ile jest płci?”, odpowiadają w zasadzie: „dwie: biologiczna i społeczno-kulturowa” („bo wiesz, oni tak naprawdę nie zmieniają płci, bo to niemożliwe, oni zmieniają *g e n d e r*, dlatego się mówi *t r a n s g e n d e r*”). Opresyjny koncept amerykańskich seksuologów z lat 60., próbujących zamować ekspansywność płci językowymi sztuczkami¹⁷, przypadkiem, wraz z „globalnym językiem LGBTQ+”, wtłoczony zostaje w nasze schematy myślenia. Językowe, translatoryczne, przegięte interwencje mogą dawać temu odpór. Płeć to twarz. To nie znaczy, że jest w oku patrzą-

cego. To, jak wygląda twarz, można zmienić. To, jak wygląda twarz, nic nie znaczy. Jeśli „płeć” znaczy „skóra”, to śląski – i polski! – mają szansę na stworzenie rzeczywistości językowej, w której pytanie „ile jest płci?” będzie miało tyle samo sensu, co pytanie „ile jest skór?”.

Język transowy a języki narodowe

Joanna Chojnicka w tekście *Globalny język LGBTQ+ w polskich narracjach o tranzycji* stwierdza, że można wyróżnić dwa warianty polszczyzny osób trans¹⁸ (badaczka skupia się na publicznych użyciach tych języków w internecie). Przejście między nimi pokrywa się z powszechnym zastąpieniem terminu „transseksualizm” pojęciem „transpłciowość” – procesem, którego przebieg szeroko opisała Maria Dębińska¹⁹. Pierwszy język, „transseksualny” – nazwijmy go językiem polskim starotransowym – był w ujęciu Chojnickiej językiem obowiązującym w przestrzeniach internetowych między latami 2003 i 2018, głównie w tak zwanej blogosferze. Pośród używających go osób występować miała większa reprezentacja trans kobiet, przede wszystkim przed tranzycją lub na jej wczesnych etapach, i dominowała tendencja do zachowania anonimowości²⁰. Socjolekt ów był wysoce zmedyalizowany, przejmował wiele cech z języka seksuologów, a jednocześnie uwiarygadniał go – jak ujmuję to Ludmiła Janion – na zasadzie „sprzężenia zwrotnego”²¹. Co dla nas istotne, w opisie Chojnickiej w języku starotransowym następuje „prawie zupełny brak wyrażeń zapożyczonych z innych języków”²², a więc przede wszystkim z angielskiego. Można by wobec tego powiedzieć, że emblematycznym typem tekstu, który stanowił kluczowy punkt odniesienia dla struktury tego języka, była klasyfikacja medyczna.

Inaczej wygląda w tej narracji język „transpłciowy” (nazwijmy go analogicznie językiem polskim nowotransowym): zamiast blogów – kanały na YouTube, zamiast anonimowości – jawność, proporcjonalnie większy udział trans mężczyzn. Zmienia się również cel komunikatów. Zamiast wsparcia i dokumentacji trudów tranzycji – edukacja i szerzenie wiedzy. I angielski – mnóstwo angielskiego, kalki, zapożyczenia, różnego rodzaju anglicyzmy. Zderza się tu kilka kwestii – wszechobecność języka angielskiego jest typowa również dla socjolektów młodzieży, a także „kultury popularnej, nowoczesnych technologii, Internetu, mediów (w tym społecznościowych), i wielu innych”²³, i wynika wprost z jego imperialnej pozycji, zarówno historycznej, jak i współczesnej. Jako kontrpunkt Chojnicka przedstawia pozytywną wizję angielszczyzny, w której:

Angielski oferuje polskiej (i włoskiej) społeczności LGBTQ+ nie tylko bezpieczną przestrzeń do eksplorowania własnej tożsamości, bez kulturowego bagażu, jaki dźwigają te języki. Homofobia i transfobia istnieją również w krajach anglojęzycznych, jednak angielski jako język globalny funkcjonuje w oderwaniu od lokalnej kultury, a terminologia LGBTQ+ „podróżuje” po świecie, po drodze zrzucając bagaż ciężkiej, trudnej historii²⁴.



Badaczka podsumowuje:

proces tworzenia lokalnych języków, dyskursów i narracji LGBTQ+ jest o wiele bardziej skomplikowany i powinien być postrzegany jako wyraz sprawczości językowej i politycznej, a nie akt poddania się dominującej kulturze anglojęzycznej²⁵.

W prezentacji stosunków międzyjęzykowych zaproponowanej przez Chojnicką brakuje jednak kluczowego punktu odniesienia, związanego z materialną analizą stosunków władzy, w których kontekście kształtują się językowe rzeczywistości queerów w różnych miejscach świata. Jak zauważają David Gramling i Aniruddha Dutta, osoby redaktorskie tematycznego, zatytułowanego *Translating Transgender* i poświęconego związkom transpłciowości i przekładu numeru kwartalnika „TSQ: Transgender Studies Quarterly”, w ramach aktywizmu LGBTQ+, wszędzie tam, gdzie uruchamiane są instytucje międzynarodowe, oraz tam, gdzie na poziomie narodowym oddziałują postkolonialne mechanizmy, używanie języka angielskiego jest obowiązkowe – do tego stopnia, że na przykład, jak wskazuje Dutta, w niektórych internetowych grupach dla osób LGBT w Indiach zabronione jest używanie innego języka niż angielski²⁶.

Gramling i Dutta komentują (po angielsku, w „globalnym języku LGBTQ+”, zakładam więc, że tłumaczenie nie jest konieczne):

This political economy of translation has also meant that terms like transgender have acquired a degree of compulsory usage and an aspirational universal legibility among gender-variant communities transnationally, positioning other terms as more “regional” or culturally constrained, and even as less respectful or ontologically accurate²⁷.

Prawa osób LGBTQ+ są wykorzystywane jako narzędzie imperialnej kontroli²⁸ i to mimo że nawet w okresie triumfów liberalizmu nie były pewne ani gwarantowane w krajach Zachodu. Asymilacyjne strategie aktywistyczne umożliwiły sytuację, w której skodyfikowana, zestandaryzowana anglosaska obiektywność formatuje to, jak mogą o sobie mówić i myśleć „osoby przegiynte, wykluczone, niewygodne”, by użyć słów z *Manifestu Śląska Przegiyntego*²⁹. Jeśli więc emblematycznym tekstem i punktem odniesienia dla języka starotransowego była klasyfikacja medyczna, dla języka nowotransowego³⁰ będzie nim słowniczek – obowiązkowy spis pojęć wraz z objaśnieniami kończący każdą edukacyjną publikację na temat transpłciowości (czy to rządową, czy NGO-sową, komercyjną, a nawet oddolną).

Figura słowniczka pełni dwojaką funkcję – tłumaczy się w nim angielskie pojęcia (zazwyczaj raczej je wyjaśniając, niż przekładając), ale także sam ich desygnat, czyli transpłciowy podmiot. Otwiera się tu translatoryczne błędne koło – w tym bowiem kontekście transpłciowość

w Polsce (i w wielu krajach półperiferyjnych i peryferyjnych) może się jawić jako podwójnie obca, jednocześnie odmieniczna i importowana, skoro wymaga nieustannego przekładu z anglojęzycznych źródeł (choć należy tu podkreślić, że zanglicyzowany jest też przecież język ataków na społeczność osób trans, por. np. wokeizm). Równocześnie jednak źródło to jest fikcyjne, jest tylko pewnym wyobrażeniem – po angielsku wszak transpłciowy podmiot nie przestaje wcale wymagać tłumaczenia, co podkreślają Gramling i Dutta³¹. Tu jednak pętla się nie kończy – jak w jednej z sekcji słownika terminów nieprzetłumaczalnych Cassin pisze Judith Butler, płęć sama w sobie jest czymś, co wymaga ciągłej pracy tłumaczenia³².

Wróćmy na chwilę do rozróżnienia proponowanego przez Chojnicką – należałoby podać w wątpliwość stwierdzenie badaczki, że to, co nazwaliśmy tutaj językiem starotransowym, w przeciwieństwie do późniejszych form transpłciowych socjolektów nie jest zanglicyzowane. Nawet bowiem jeśli nie występowały tam licznie kalki i zapożyczenia z angielskiego, sama struktura tego języka ukształtowana została poprzez słowo „transseksualizm”, rażącą anglosaską kalkę, wynikającą po części z nierozróżnialności we wczesnym dyskursie seksuologicznym „transseksualizmu” od „homoseksualizmu”, a po części zapewne z pomyłki w tłumaczeniu (nie można przecież oczekiwać od seksuologów, że będą znali się jeszcze na języku, semantyce i teorii przekładu!); w każdym razie zaś czyniącą ów dyskurs logicznie sprzecznym³³. Punktem wyjścia rzeczonoego języka był więc błąd translatoryczny, ale i tutaj uruchamia się błędne koło, bo czy błąd ów polegał ostatecznie na niewłaściwym przekładzie angielskiego pojęcia *transsexualism*, czy na złaniu się transseksualizmu i homoseksualizmu również w anglosaskiej seksuologii, czy na nieudanym przekładzie różnorodności ludzkiej płciowości na (wyjściowo przecież, za sprawą między innymi Richarda von Krafft-Ebinga, niemiecki!) język zachodnich mechanizmów medyczno-dyscyplinarnych?

Chojnicka kończy swój artykuł następującą konkluzją:

Ale język angielski oferuje coś jeszcze – obietnicę globalnej społeczności, rodziny z wyboru. Jeśli we własnej kulturze nie czujemy się mile widziani/widziane, nie czujemy się jak w domu, to być może porzucenie naszego języka jest niewielką ceną, jaką musimy zapłacić, żeby w innym poczuć się wreszcie u siebie³⁴.

Język angielski nie jest bezpieczną przystanią dla osób LGBTQ+, nie był nią kiedyś i nie będzie nią na pewno teraz, kiedy dwa jego centra, dawne i nowe imperium – Wielka Brytania i Stany Zjednoczone – szarpane antytranspłciową, antyimigrancką furią, każde na swój sposób zmierzają ku prawicowemu totalitaryzmowi (w żadnym języku nie przeczyta się tyle transfobicznych tekstów co po angielsku – to rewers bycia globalnym językiem LGBTQ+). Nie znaczy to, że mamy całkiem porzucić angielszczyznę jako narzędzie dostępne dla naszych społecz-

ności. Nie da się jednak być trans tylko w jednym języku. Gramling i Dutta wiążą jednojęzyczność, *monolingualism*, z konstruktem cisplciowości jako współczesnej dominującej, hegemonicznej pozycji podmiotowej i konstruują pojęcie „cisjęzyczności” – *cislingualism* – rozumianej jako „przymus działania w normatywnym «tutej» jynzyka, a niy w «kaś tam» przegiyntej, niyhigiyicznej, zbytecznej, transjynzykowej abo niyporzōndnej godki [przeł. – J.Z.]³⁵”. W ich ujęciu cisjęzyczność może pozostać z nami na długo jako widmo technokratycznej unifikacji globalnej kultury. Wielojęzyczność, która wychodzi poza „pluralizm różnych jednojęzyczności”, może być zaś istotną taktyką oporu³⁶.

Bezpieczną przystań dla osób LGBTQ+, kulturę, w której, by użyć słów Chojnickiej, „będziemy czuć się jak w domu”, musimy zbudować same we własnych językach. Angielski może być jednym z nich, może być nasz. Może być wśród nich polski, nawet jeśli, jak czytamy w *Manifestie Śląska Przegiętego*, „polski queer mo wielki problem z jynzykym, kerym sie posługuje”³⁷, mogą być śląski, ukraiński i inne. Do wykonania pozostaje praca tłumaczenia, która się nie kończy – nie tłumaczenia nas świata, by dać się uchwycić, ale ustawicznej wspólnotowej translacji, dzięki której nasze języki będą żywe i gotowe przyjąć nas do siebie, byśmy nie musiały szukać domu na pustyni cisjęzycznej angielszczyzny.

Słowniczek

Jak wiadomo, każdy porządny tekst o transpłciowości musi się kończyć słowniczkiem, zamieszczam więc takowy i tutaj. Chcąc jednak, zgodnie z konkluzją, zaprosić P.T. czytających do pracy współtłumaczenia, podaję same hasła, definicje pozostawiając do uzupełnienia we własnym zakresie:

anung, bebok, cisjęzyczność, *différence des sexes*, drag king, drag queer, gender, *Geschlechterdifferenz*, performans, pinkwashing, płęć, przegiynty, przekład, seks, sex, ślabikorz, transpłciowość, transseksualizm, wokeizm.

Przypisy

- ¹ Fakt ten nie będzie miał większego znaczenia dla reszty tekstu, sądzę jednak, że ważne jest, by podkreślać opór wobec pinkwashingu i wkraczania korporacji w queerowy aktywizm. Kontekst ten pełni też istotną funkcję przypomnienia o grozie, pośród której prowadzimy te aktywistyczne i akademickie rozważania.
- ² Dziękuję Valyen Songbird – osobie artystycznej stojącej za postacią Princa Wōnglo – za udostępnienie mi nagrania tego występu.
- ³ Józef Bohdan Zaleski, *Śliczny chłopiec*, [w:] Zbigniew Adrjański, *Złota księga pieśni polskich. Pieśni, gawędy, opowieści*, Bellona, Warszawa 1994, s. 98.
- ⁴ Aleksander Kolessa (właśc. Олександр Колесса), *Ukraińska rytmika ludowa w poezjach Bohdana Zaleskiego*, Uniwersytet Jana Kazimierza, Lwów 1900, s. 4–7.
- ⁵ Przytaczając śląskie teksty, nie stosuję znormalizowanej ortografii i alfabetu śląskiego (tzw. ślabikorza) opracowanych w 2010 roku przez komisję kodyfikacyjną pod kierow-

- nictwem Jolanty Tambor – podążam w tym przypadku za stanowiskiem kolektywu Śląsk Przegieły, w którego manifestie można przeczytać: „Ślōnsko godka je podstawowym jynzykym, w kerym sie komunikujemy, bo je to jynzyk w same swoje strukturze i uzusie queerowy. Ni mo jednej wersji, kōżdo używo go po swojemu i tak powinno zostać. Bestoż nie używomy ślabikorza, kery je odgornie narzuconym systymym, tłamszoncym tyn queerowy potyncał ślōnske godki (chocioż ślabikorza też sie nie bojimy, wync czasym możecie go kajś obaczyć)”; Śląsk Przegieły, *Manifest Śląska Przegiełego*, Katowice 2023, <https://slaskprzegiety.pl/#manifest>, dostęp: 14.09.2025; por. Jolanta Tambor i in., *Gōmoślōnski ślabikōrż*, Wydawnictwo Biblioteki Śląskiej, Katowice 2010.
- ⁶ Por. Susan Stryker, *Co powiedziałabym Wiktorowi Frankensteinowi nad wioską Chamounix. Performowanie transpłciowego gniewu*, przeł. Julia Zajac, 2003, <https://tranzycja.pl/publikacje/susan-stryker-co-powiedzialabym-wiktorowi-frankensteinowi>, dostęp: 14.09.2025.
- ⁷ Poppy, *Am I a Girl?*, [w:] tejże, *Am I a Girl?*, I’m Poppy Records / Mad Decent, 2018, Spotify.
- ⁸ Taż, *Every day I wake up, I want to push myself to do something that I haven’t done the day before*, wywiad przeprowadziła Emma Wilkes, „Kerrang!”, 20.09.2023, www.kerrang.com/poppy-zig-interview-dance-music-motorbike-pop-rock-alternative-love-relationships-cover-story, dostęp: 14.09.2025.
- ⁹ Zob. przypis 5.
- ¹⁰ Por. Serena Bassi, *Displacing LGBT. Global Englishes, Activism and Translated Sexualities*, [w:] *Feminist Translation Studies. Local and Transnational Perspectives*, red. Olga Castro, Emek Ergun, Routledge, New York 2017, s. 235–248.
- ¹¹ Por. Wacław z Oleska, *Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego*, nakładem Franciszka Pillera, Lwów 1833, s. 256.
- ¹² Ukraiński historyk Bogdan Huk w książce *Ukraina. Polskie jądro ciemności* wskazuje z kolei na figurę polskiego „białego dworku”, sterylne, katolickiego, czystego, kontrastowanego w polskiej, narodowo-szlacheckiej kolonialnej narracji z czernią i ciemnotą „ruskiego” (czyli ukraińskiego) chłopstwa. W ramach „kolonializmu białych przeciw białym” różnica koloru skóry zostaje w relacji kolonizatora i skolonizowanego metaforycznie przeniesiona na barwę ścian budynku. Bogdan Huk, *Ukraina. Polskie jądro ciemności*, Stowarzyszenie Ukraińskie Dziedzictwo, Przemyśl 2013, s. 29–31, 68.
- ¹³ Mateusz Adamczyk, *Leksem „płec” w dawnej i współczesnej polszczyźnie*, „Poradnik Językowy” 2017, nr 4, s. 75–83.
- ¹⁴ Geneviève Fraise, *Sex, gender, difference of the sexes, sexual difference*, [w:] *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, red. Barbara Cassin, przeł. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, Michael Syrotinski, Princeton University Press, Princeton 2014, s. 969.
- ¹⁵ M. Adamczyk, *Leksem „płec” w dawnej...*, dz. cyt., s. 77.
- ¹⁶ Andrea Long Chu, *Freedom of Sex. The moral case for letting trans kids change their bodies*, „New York Magazine”, 11.03.2024, <https://nymag.com/intelligencer/article/trans-rights-biological-sex-gender-judith-butler.html>, dostęp: 14.09.2025.
- ¹⁷ Robert Stoller, *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968.
- ¹⁸ Joanna Chojnicka, *Globalny język LGBTQ+ w polskich narracjach o tranżycji*, „InterAlia. A Journal of Queer Studies” 2024, nr 19, s. 50–71.
- ¹⁹ Maria Dębińska, *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii*, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 2020.
- ²⁰ J. Chojnicka, *Globalny język LGBTQ+...*, s. 61.
- ²¹ Ludmiła Janion, „To jest genetycznie zakodowane”. *Patologizacja i normalizacja transseksualizmu w polskich mediach w latach dziewięćdziesiątych*, [w:] *Wykluczenia*, red. Joanna Hańderek, Natalia Kućma, Facta Ficta, Kraków 2017, s. 128.
- ²² J. Chojnicka, *Globalny język LGBTQ+...*, dz. cyt., s. 62.
- ²³ Tamże.
- ²⁴ Tamże, s. 68.
- ²⁵ Tamże, s. 55.
- ²⁶ David Gramling, Aniruddha Dutta, *Introduction*, „TSQ: Transgender Studies Quarterly” 2016, t. 3, nr 3–4, s. 340.
- ²⁷ Tamże, s. 340–341.
- ²⁸ alQaws, *Więcej niż propaganda. Pinkwashing jako kolonialna przemoc*, [w:] *Queerowe głosy o Palestynie: alQaws oraz Leslie Feinberg*, przeł. Nina Kuta, Tranzycja.pl 2003, <https://tranzycja.pl/publikacje/queerowe-glosy-o-palestynie/>, dostęp: 14.09.2025.
- ²⁹ Śląsk Przegieły, *Manifest Śląska Przegiełego...*, dz. cyt.
- ³⁰ Na marginesie należałoby zauważyć, że podział zaproponowany przez Chojnicką nie obejmuje licznych internetowych językotwórczych przestrzeni transowej ekspresji – memów, grup na Facebooku czy Discordzie, rozmaitych półpublicznych, półprywatnych obszarów, w których międzyjęzykowe zależności (uwzględniając rolę języka angielskiego) mogą przyjmować inny kształt.
- ³¹ D. Gramling, A. Dutta, *Introduction...*, dz. cyt., s. 335. Zob. też: Kay Gabriel, *Untranslating Gender in Trish Salah’s “Lyric Sexology”*, cz. 1, „TSQ: Transgender Studies Quarterly” 2016, t. 3, nr 3–4, s. 525: „Nonetheless, this process of coercive and inevitable «reading» of gender points toward translation as an appropriate paradigm for understanding the politically charged interval in which a trans person’s gender is intuited”.
- ³² Judith Butler, *Gender and gender trouble*, [w:] *Dictionary of Untranslatables...*, dz. cyt., s. 379.
- ³³ Por. M. Dębińska, *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii...*, dz. cyt., s. 106–120. Sama Chojnicka zwraca zresztą na to uwagę w swoim wcześniejszym artykule: Joanna Chojnicka, *Transition Narratives on Polish Trans Blogs: A Discursive Colonization Approach*, [w:] *Solidarity, Place and Power: Queer-Feminist Struggles and the East/West Divide*, red. Masha Godovannaya, Masha Neufeld, Saltanat Shoshanova i Katharina Wiedlack, Peter Lang, Bern 2020, s. 201–227. Analogiczna sytuacja translatoryczno-ideologicznej pułapki ma miejsce na przykład w języku fińskim z terminami *transseksuaali* i *transsukupuolinen*: Unni Leino, *Conceptualizing Sex, Gender, and Trans. An Anglo-Finnish Perspective*, „TSQ: Transgender Studies Quarterly” 2016, t. 3, nr 3–4, s. 452–461.
- ³⁴ J. Chojnicka, *Globalny język LGBTQ+...*, dz. cyt., s. 68.
- ³⁵ D. Gramling, A. Dutta, *Introduction...*, dz. cyt., s. 337.
- ³⁶ Tamże, s. 339.
- ³⁷ Śląsk Przegieły, *Manifest Śląska Przegiełego...*, dz. cyt.