

JAKUB KOŚCIÓŁEK¹

CZARNY QUEER TO NIE BIAŁY QUEER, CZYLI O POŁUDNIOWOAFRYKAŃSKIM ZMAGANIU SIĘ Z TOŻSAMOŚCIAMI

Słowa kluczowe: queer, Afryka, RPA, literatura, opowiadania

WPROWADZENIE

Analizując południowoafrykańskie teksty kultury queeru, nie można pominąć w tej analizie rasy. Wynika to ze specyficznej historii tego kraju, w którym rasa w okresie apartheidu stanowiła główną oś wykluczenia i marginalizacji. Według Iana Barnarda:

Seksualność zawsze jest naznaczona rasowo. [...] Nie postrzegam seksualności i rasy jako odmiennych składników subiektywności czy dwóch różnych pozycji na osi władzy, ale raczej seksualności jako zawsze rasowej i vice versa. Tak więc rasa i seksualność nie są dwoma oddzielnymi osiami tożsamości, które krzyżują się w konkretnej jednostce, ale są raczej sposobami określenia systemu znaczeń i rozumienia, które się wzajemnie kształtują i definiują. Rasa nie istnieje niezależnie od seksualności (i vice versa) (Barnard 1999, 200).

Rasa może być zatem postrzegana jako jeden z elementów definiujących queer i tożsamość queerową, podobnie jak orientacja seksualna czy jakikolwiek inny składnik tożsamości – nie można w południowoafrykańskim kontekście kulturowym zrezygnować z kategorii rasy, co uzasadnione jest historią i rozwojem kultur mniejszościowych w opresyjnym społeczeństwie, koncentrującym się na gloryfikacji „białych”. Queerowe orientacje

¹ Instytut Studiów Międzykulturowych UJ, ORCID: 0000-0001-8434-2574, jakub.kosciolek@uj.edu.pl

i sposoby bycia są związane nie tylko z trwałością norm heteronormatywnych w społeczeństwie południowoafrykańskim, ale też nieodłącznie z rasizmem i jego kontestacją, podobnie jak inne obszary społeczno-polityczne czy przestrzenie kultury.

W artykule analiza literackich reprezentacji queerowych opowiadań zawartych w antologii *Queer Africa: New and Collected Fiction* w kontekście południowoafrykańskim, rzuci światło na trwającą walkę o redefinicję różnorodnych tożsamości i doświadczeń osób czarnych. Zgłębia ona zostanie specyfika afrykańskich doświadczeń queerowych, niejednokrotnie zestawionych w opozycji do zachodnich *queer studies*. Niniejsza analiza porównawcza ma na celu dekonstrukcję dominujących wyobrażeń o queerowości – splecie ze sobą krytyczne refleksje przede wszystkim nad kwestiami rasy, ale także nierówności ekonomicznych, ubóstwa oraz konserwatywnego tradycjonalizmu zakorzenionego w południowoafrykańskich strukturach społecznych.

NIEHETERONORMATYWNOŚĆ W AFRYCE

W okresie kolonialnym pojawiały się nieliczne informacje dotyczące relacji czy związków zawieranych przez czarne osoby tej samej płci w Afryce. Może się wręcz wydawać, że homoseksualizm albo też różnorodne nienormatywne typy zachowań seksualnych w żadnym razie nie dotyczyły Afrykanów – a jeżeli już takie zaobserwowano, to kojarzono je bardziej z wzorcami, które miały wpływać ze świata arabskiego (Murray i Roscoe 1998a). Jak podkreśla Rahul Rao w dyskursie kolonialnym: „Afryka była po prostu zbyt prymitywna, a jej ludność zbyt bliska naturze, by mogła przejawiać nienaturalne seksualności, które uważano za wynik wyższych poziomów rozwoju materialnego i kulturowego” (Rao 2015, 9). Pogląd o nieafrykańskości homoseksualizmu jest obecny także współcześnie w dyskursie medialnym i w sferze publicznej wielu krajów afrykańskich, pojawia się w tekstach kultury opisujących osoby nieheteronormatywne, gdzie ich zachowania ukazywane są jako odbiegające od „afrykańskich” norm kulturowych czy tradycji i są stygmatyzowane (Dunton 2009).

Uznawanie nieheteronormatywnych zachowań za nieafrykańskie często wiąże się z poglądem, że to kolonizatorzy odpowiadają za rozprzestrzenianie się takich wzorców na kontynencie afrykańskim. Taki pogląd znajdziemy choćby w pracach Frantza Fanona, który twierdził, że pierwotnie homoseksualizm nie istniał w Afryce, i uważał białych rasistów za homoseksualistów,

którzy represjonowali Afrykanów (Desai 2009). Stephen O. Murray zwraca jednak uwagę, że „[k]olonizatorzy nie przynieśli do Afryki homoseksualizmu, a raczej nietolerancję w stosunku do niego i stworzyli system kontroli i nadzoru w celu jego likwidacji” (Murray i Roscoe 1998b: XVI). Kolonializm niewątpliwie miał wpływ na podejście do płci i seksualności w kulturach afrykańskich; „[p]rzedkolonialne relacje, identyfikacje czy praktyki, które nie przystawały do wizji kolonizatorów, były często wykorzeniane w okresie kolonialnym, a także po jego zakończeniu” (Munro 2009, 753).

W *Interpretatorach* Wole Soyinki pojawia się bohater homoseksualny, jednak nie jest on Afrykaninem, ale Afroamerykaninem. Warto przytoczyć tu fragment dialogu, w którym bohater powieści, Joe Golder, ujawnia się przed nigeryjskim dziennikarzem:

Golder znów na niego naskoczył. – Tego niech mi pan nie wmawia. W stosunkowo zdrowym społeczeństwie, co za bzdura! Czy sądzi pan, że nie wiem o waszych emirach i ich chłopaczkach? Pan zapomina, że jestem historykiem. A te ekskluzywne koterie w Lagos?

Sagoe zrobił gest pełen rezygnacji: – Jak widać, jest pan lepiej poinformowany ode mnie. Ale pozwoli pan, że pozostanę przy swoich złudzeniach (Soyinka 1989, 212).

Soyinka w tym fragmencie wskazuje na dominującą w literaturze tamtego okresu narrację na temat alternatywnych afrykańskich seksualności, które były tematem tabu: o nich się nie mówiło. Ta narracja zaczęła się zmieniać dopiero wraz z rozwojem literatury queer, której załączków można szukać w Afryce na początku XXI wieku, z zastrzeżeniem, że nie dotyczy to wszystkich państw kontynentu. Należy bowiem pamiętać, że w kilku z nich nieheteronormatywne relacje seksualne nadal są kryminalizowane, a co za tym idzie również pozytywne pisanie o nich nie jest dobrze widziane.

Sokari Ekine pisze o dwóch narracjach, które zdominowały dyskusję na temat queeru w Afryce. Pierwsza udowadnia, że seksualności queerowe są czymś zgoła nieafrykańskim. Druga z kolei skupia się na ukazaniu Afryki jako kontynentu homofobicznego. Narracja o afrykańskiej homofobii, tak widoczna w zachodnich mediach, zakorzeniona jest w kolonialnych wyobrażeniach afrykańskiej seksualności jako dewiacyjnej oraz w globalnej agendzie środowisk LGBT+, próbującej uniwersalizować białe euroamerykańskie normy i ekspresje seksualne (Ekine 2013). Prowadzić to może niejednokrotnie do spolaryzowanej propagandy, wedle której zachodnie organizacje LGBT+ wręcz obsesyjnie poszukują homofobii na Globalnym Południu i pod hasłami

wspólnego doświadczenia ukazują „afrykańską homofobię, jako unikalny, nieodłączny wręcz geograficzny fenomen” (Ekine 2013, 85). Retoryka dotycząca nieafrykańskości homoseksualizmu opiera się na micie „autentycznej afrykańskości”, udowadniającym, że afrykańskie kultury i tradycje są czymś wyjątkowym, czystym, pierwotnym (Ekine 2013). To tej retoryki używają obrońcy „prawdziwych wartości afrykańskich” w wielu państwach kontynentu, zwracając się przeciwko pochodzącym z zachodu „dewiacjom”, które mają zagrażać rodzinie, wartościom i afrykańskim tradycjom.

KONTEKST POŁUDNIOWOAFRYKAŃSKI

Sodomia, gdyż tak określano w języku prawnym homoseksualne kontakty cielesne między mężczyznami, była w okresie apartheidu w RPA oficjalnie prawnie zakazana, choć seks lesbijski nie był kryminalizowany. Należy także pamiętać, że *Immorality Act*, przemianowany później na *Sexual Offences Act*, zabraniał relacji seksualnych pomiędzy białymi i niebiałymi aż do 1985 roku, co nadawało represjom względem nienormatywnych zachowań seksualnych dodatkowy kontekst rasowy. Rewolucja seksualna z 1968 roku, która rozpoczęła się w zachodnim świecie, wywołała panikę seksualną w południowej Afryce, co z kolei doprowadziło do zaostrzenia przepisów w kwestiach obyczajowych. Spowodowało również solidaryzację społeczności gejowskiej i powstanie ruchu reformy prawa, który miał na celu ochronę społeczności gejowskiej przed karą za złamanie obowiązujących przepisów w zakresie relacji seksualnych (Batra 2022). Odwilż nastąpiła dopiero w latach 80. XX wieku, kiedy to relacje partnerskie osób tej samej płci zaczęły być widoczne w przestrzeni publicznej. Stephen O. Murray szacuje, że w tym okresie w samym tylko Soweto istniało co najmniej 15 barów przeznaczonych wyłącznie dla gejów (Murray 1998). W 1990 roku w pierwszym marszu dumy (*Gay Pride Parade*) w Johannesburgu wziąć udział miało 800 uczestników, z czego 30% z nich stanowić mieli czarni (Murray 1998).

Konstytucja RPA z 1996 roku była pierwszą ustawą zasadniczą na świecie, która zakazała dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Debata na temat praw osób nieheteronormatywnych w okresie prac nad tym dokumentem przyciągała uwagę opinii publicznej, a miliony obywateli i obywaterek wyraziło swoją opinię podczas Zgromadzenia Konstytucyjnego. Było to podwaliną mitu założycielskiego nowego, „tęczowego” społeczeństwa, które miało afirmować jedność w różnorodności w miejsce podziałów opartych na

etnicznych, rasowych, kulturowych czy innych cechach i w szerokim zakresie włączać osoby LGBTQ+ jako równorzędnych obywateli demokratycznej Republiki Południowej Afryki (Munro 2009). Warto już w tym miejscu zadać sobie pytanie, czy prace nad Konstytucją i włączenie praw osób nieheteronormatywnych do ustawy zasadniczej nastąpiło też z myślą o czarnych osobach queer, czy może ograniczało się jedynie do perspektywy białych osób queer. Przez większość obywateli tego kraju queer jest postrzegany rasowo tylko w kontekście białych osób nieheteronormatywnych, bycie czarnym w sposób jednoznaczny utożsamiane jest zaś z orientacją heteroseksualną. Jak podkreśla Andrew Tucker (2010), apartheidowski zakaz stosunków i relacji homoseksualnych wymierzony był zasadniczo tylko w białych obywateli; w wielu przypadkach ignorował związki lub relacje nieheteronormatywne wśród czarnej społeczności lub ich w ogóle nie zauważał.

Seksualność oraz jej społeczne egzemplifikacje często funkcjonują w związku z szerszymi przemianami społecznymi, przyjmując różnorodne postacie i wpisując się w różnorodne problemy wynikające z ogólnej kondycji społeczeństwa. Republika Południowej Afryki jest drugą najszybciej rozwijającą się gospodarką świata i jako jedyne państwo afrykańskie należy do grupy G20. Nie oznacza to, że nie zмага się wciąż z licznymi problemami gospodarczymi i społecznymi – jednym z największych jest wysoki poziom bezrobocia, szczególnie wśród młodych ludzi. Warto także zauważyć, że wśród osób bezrobotnych dominują niebiali, a bezrobocie wśród nich podczas pandemii COVID-19 wyniosło aż 66,5% (Mbasalaki 2022). Ma to istotne przełożenie na liczbę osób niebiałych podejmujących się chociażby pracy seksualnej. Często wynika to z braku innych możliwości zarobkowania, co jest tematem opowiadania pt. *Chapter Thirteen*, które zostanie przywołane w dalszej części artykułu. Należy podkreślić, że pomimo bardzo progresywnej Konstytucji, także w sferze obyczajowej i seksualnej, praca seksualna jest nadal w RPA kryminalizowana. Poważnym problemem jest też wysoki poziom homofobii, przestępstw z nienawiści, których ofiarami są przede wszystkim czarne lesbijki z klasy pracującej oraz osoby transpłciowe (Ekine 2013). Czarne lesbijki padają ofiarą tzw. gwałtów korekcyjnych², które mają w przeświadczeniu sprawców „wyleczyć” je z homoseksualizmu.

² Termin ten wzbudza kontrowersje. Aktywistki z organizacji broniących praw LGBTQ+ zauważają, że takie określenie może wskazywać, że ofiara zastrzyła sobie na to, co ją spotkało. Gwałt ma mieć rzekomo funkcję terapeutyczną, korekcyjną (za: Matebeni 2013, 346).

Wyżej wskazane problemy jednoznacznie pokazują, że nadanie osobom nieheteronormatywnym praw nie jest wystarczające, aby osoby te zaistniały w sferze publicznej oraz miały możliwość skorzystania z przyznanych im wolności: prawo nakreślone na papierze nie powoduje automatycznej i szybkiej zmiany tradycyjnych wzorców obyczajowych. Skutkuje to wykluczeniem osób niepasujących do pewnej normy, która została ukształtowana przez dziesiątki lat ucisku i kolonialnych represji, charakterystycznych dla białocentrycznej, apatheidowskiej kultury, która w samej swojej istocie dążyła do wykluczenia, stawiania na marginesie wszystkich „kolorowych” (wedle ówczesnie obowiązującego nazewnictwa) wraz z ich zapleczem kulturowym. Wolność czarnych osób queer w tym kontekście nie będzie oznaczała zbioru praw obyczajowych, politycznych czy gospodarczych, ale raczej konstrukt społeczno-kulturowy, służący osobom queer do kontestowania zastanego porządku, w którym dochodzi do ekspresji własnych zachowań i popularyzacji tworzonych form kultury w celu zaistnienia w przestrzeni publicznej, kulturowej czy w końcu popkulturowej. Jak podkreśla Xavier Livermon:

Czarne osoby queer realizują swoją wolność poprzez coś, co nazywam wysiłkiem kulturowym [w oryg. *cultural labor*]. Z wysiłkiem kulturowym mamy do czynienia wówczas, gdy czarni geje wprowadzają do sfery publicznej dysydencje seksualności i kontestacje płci. Wiąże się to nie tylko z aktem uwidoczniania się i bycia widocznym, ale także z procesem, w którym jednostki ujawniają się w społecznościach jako jednostki queerowe (Livermon 2012, 300).

Warto podkreślić, że pomimo zmian prawnych – a w ostatnich latach także zmian w sferze akceptacji społecznej dla zjawisk queer i ich obecności w przestrzeni publicznej – nadal zauważa się deficyt w kapitale kulturowym, wytwarzanym przez czarnych utożsamiających się z queer (Livermon 2012).

TEORIA QUEER W INNYM KONTEKŚCIE KULTUROWYM

Teoria queer to zestaw krytycznych poglądów, które analizują kwestie związane z normatywnym utożsamianiem płci, kulturowym rozumieniem rodzaju (ang. *gender*) oraz seksualnością. Innymi słowy jest to podejście krytyczne wobec wszelkich ustalonych norm dotyczących tego, jak powinna wyglądać i funkcjonować płciowość, rodzaj (płeć kulturowa – *gender*) czy seksualność. Teoria queer krytykuje także wszelkie formy tożsamości i polityki, które są postrzegane jako wynikające „naturalnie” z tych ustaleń.

Queer reprezentuje sprzeciw wobec wszystkiego, co społecznie uznane za normalne, i w tym sensie może wykluczać nawet pewne zachowania homoseksualne, które znajdują się w sferze uznanych norm (Jagose 1996). To, w jakim stopniu teoria queer, która „ma swoje korzenie w zachodnim historycznym i rozpowszechnionym wyobrażeniu tego, jak to jest być Afrykaninem czy afrohomoseksualistą” (Clarke 2013, 173), będzie przydatna w analizie rzeczywistości afrykańskiej czy południowoafrykańskiej, pozostaje pytaniem, na które bardzo trudno odpowiedzieć.

Afrykańska seksualność była przedmiotem zainteresowania zachodniej antropologii bardzo często w kontekście badania zachowań kultur „prymitywnych”. Jednak w obszarze zainteresowań badawczych znaleźli się także hiperseksualni czarni mężczyźni. zaczęto również badać wymazywanie, tj. odmowę przyznania seksualności osobom będącym częścią afrykańskich kultur, w których występują związki jedнопłciowe. Douglas Clarke (2023) stwierdza wprost, że zachodni akademicy są kolonizatorami, którzy narzucają kolonizowanym rdzennym Afrykanom swoją wizję świata, ustanawiając przez to relację władzy. Podobnie dzieje się w obszarze ochrony praw człowieka, co Joseph Massad określa terminem „gejowska międzynarodówka” (ang. *the gay international*), która jest „w przeważającej mierze białym, gejowskim, męskim, zachodnim projektem misyjnym, opartym na zachodniej definicji i historycznym rozumieniu wolności seksualnej, mającym na celu «ratowanie» nienormatywnych seksualnie Innnych z Globalnego Południa w imię tejże wolności” (Wahab 2016, 690). Jedynym wyjściem z tej sytuacji ma być dekolonizacja myśli, zrezygnowanie z zachodniego sposobu myślenia i stworzenie takiej teorii queer, która oparta będzie na afrykańskich doświadczeniach.

Teoria queer analizowana przez południowoafrykański pryzmat kulturowy wzbudza liczne kontrowersje. Jak podkreśla Ian Barnard, „[p]odmodnym, nowym nazewnictwem i językiem poststrukturalistycznym teoria queer jedynie reprodukuje rasizm organizacji lesbijek i gejów, struktur, walk, kampanii, badań i programów nauczania, które upowszechniały białą tożsamość kulturową, nie uznając rasowego charakteru tożsamości lesbijek i gejów oraz ich własnych rasowych samookreśleń” (Barnard 1999, 203, tłum. własne). Badacz ten nie sugeruje, aby całkowicie zrezygnować z teorii queer w badaniach w Afryce, ale raczej poszerzyć ją o niezbędny w tym przypadku kontekst rasowy. Można powiedzieć, że jest to argument za urasowaniem badań queer, co wydaje się bardzo ważne właśnie w kontekście południowoafrykańskim, gdzie przez dziesięciolecia segregacji rasowej pojęcie „queer” odnosiło się jedynie do białych obywateli i obywaterek RPA.

Tomasso M. Milani zwraca też uwagę na konieczność włączenia do kategorii „queer” osób nieidentyfikujących się jednoznacznie jako geje czy lesbijki, ale angażujących się w jednopłciowe relacje seksualne, przez co często stają się ofiarami dyskryminacji i przemocy. Istotną funkcją teorii queer w kontekście południowoafrykańskim było zerwanie z normalizacją dyskursu na temat osób czy relacji nieheteronormatywnych, która miała miejsce w RPA, a która monopolizowała narrację poprzez skupienie się wyłącznie na „szanowanych” gejach i lesbijkach, członkach i członkiniach nowo powstającego tęczęwego społeczeństwa. Mieli je tworzyć biali mężczyźni i białe kobiety z klasy średniej, których ujawnienie się (ang. *coming out*) odbywało się w monogamicznych związkach, a korzystanie z praw mniejszościowych ograniczało się do corocznego uczestnictwa w marszu dumy (*Pride Parade*). Normalizacja „szanowanych” gejów i lesbijek szła w parze z kreowaniem „Innego” – osoby seksualnie rozwiązłej, niechcącej wyjść z szafy. W przypadku RPA kategoria „Innego” obejmuje też politycznie radykalne, zazwyczaj czarne kobiety, które sprzeciwiają się uleganiu prawicowemu, rasistowskiemu dyskursowi dotyczącemu cielesności i seksualności (Milani 2014).

Walka czarnych społeczności queer o uznanie i szacunek w mniejszym stopniu dotyczy z kolei wyzwania rzuconego państwu – chociaż jest to ważne, zwłaszcza gdy państwo wykorzystuje kulturę, aby wykluczać czarne społeczności queer; dotyczy raczej wyobrażeń co do sposobu konstruowania heteroseksualnej czarnej tożsamości i jej codziennej realizacji w sferze publicznej. Czarni przedstawiciele queer aktywnie kwestionują zatem sposób, w jaki ich ciała są uznawane za elementy konstytutywne, pozostające poza identyfikacją rasową (byciem czarnymi) – wciąż trwa walka czarnych queer przeciwko takiej definicji bycia czarnym, która jest wykluczająca i heteronormatywna (Livermon 2012).

Mówi się też o uprzywilejowaniu heteroseksualności i cisgenderizmu w południowoafrykańskiej przestrzeni społecznej i kulturowej, które prowadzi do alienacji afrykańskości w doświadczeniach nieheteronormatywnych i transgenderowych. Jak zauważa Phoebe Kisubi Mbasalaki, „[w] kontekście południowoafrykańskim po 400 latach kolonizacji i 50 latach apartheidu, charakter społeczeństwa został znacznie zmieniony przez brutalne i hierarchiczne procesy, obejmujące politykę i kulturę, a także sposób wyrażania płci” (Mbasalaki 2022, 62). Można tu wręcz mówić o urasowieeniu ciała queer jako białego i seksualizacji czarnego ciała jako hetero. Białe ciało queer staje się symbolem progresywności w podejściu do norm

obyczajowych, która ma promować RPA jako miejsce atrakcyjne i bezpieczne dla rozwoju turystyki gejowskiej, a raczej dla białej turystyki gejowskiej, podczas gdy czarne ciało queer pozostaje nadal zagrożeniem dla afrykańskiej kultury i tradycji (Livermon 2012).

Warto też wspomnieć o problemie z samym nazewnictwem czy przystawalnością terminów takich jak „queer” czy „homoseksualizm” do lokalnego kontekstu. Na osiedlach (ang. *townships*) zamieszkiwanych przede wszystkim przez ludność niebiałą termin *gay* nie był nigdy używany, przez co nie jest zrozumiały. Jak podkreślał chociażby słynny gejowski aktywista Simon Nkoli, w Soweto użytkownicy języka sesotho określali osoby nieheteronormatywne mianem *sitabane*, co miało oznaczać osobę z dwoma organami płciowymi (Murray 1998). Podobnie było z terminem „queer”, najrzadziej używanym terminem na samoidentyfikację wśród nieheteronormatywnych kobiet w Soweto (Milani 2014). Kanika Batra (2022) zauważając, że queer w kontekście afrykańskim nie odnosi się jedynie do praktyk homoseksualnych, transgenderowych czy biseksualnych, postuluje używanie terminu, który opierać się będzie na historycznym, narodowym i aktywistycznym kontekście. Takim terminem może być pochodzący z zulu *isitabane*, który odnosi się do osób i zachowań niezgodnych z tradycyjnymi rolami płciowymi, a także do osób homoseksualnych i ich zachowań. Termin *isitabane* może stanowić lepsze narzędzie do prowadzenia radykalnej kulturowej i politycznej zmiany we współczesnej Południowej Afryce, podobnie jak termin „queer” w USA w latach 90. XX wieku. Zarówno „queer”, jak i wyraz *isitabane* niosą ze sobą semantyczną niejednoznaczność; ten drugi używany jest także jako obraźliwa inwektywa. Jednak w bardziej współczesnym kontekście *isitabane* ponownie wyraża dumę z własnej tożsamości. W odróżnieniu od „queer”, *isitabane* odnosi się nie tylko do nienormatywnej seksualności, ale wprost także do osób interseksualnych, semantycznie zacierając dychotomię pomiędzy męskością i kobiecością – niejako łącząc je w jedność (Milani 2014).

ANTOLOGIA QUEER AFRICA... ORAZ RELACJE RASY I SEKSUALNOŚCI

Literatura okazała się jedną z największych ofiar opresyjnych, apartheidowskich rządów w RPA, marginalizujących kultury mniejszościowe i pozanormatywne. Oparta na patriarchalnej męskości heteroseksualnej, wykluczała

w dużej mierze kobiety jako bohaterki oraz – w dalszej kolejności – osoby nieheteronormatywne, które praktycznie nie funkcjonowały w przestrzeni literackiej, poza nielicznymi postaciami białych gejów. Literatura była też jedną z głównych ofiar uciszania głosów nieheteronormatywnych, a w związku z wbudowaną w struktury apartheidu homofobią literatura queer mocno ucierpiała. Na podstawie określonego rodzaju patriarchalnej męskości i ścisłych ról płciowych, które wspierały polityczny projekt segregacji, celowo wykluczano queerowe głosy i dążono do tłumienia wątków queer w literaturze. W rezultacie wzajemnie ukierunkowane pragnienia osób tej samej płci i queerowa rzeczywistość praktycznie nigdy nie były reprezentowane w literaturze czasów apartheidu (Andrews 2019). Choć te głosy znalazły w końcu wyraz w postapartheidowskiej Południowej Afryce, wciąż istnieją w jej literaturze wyraźne podziały rasowe, a stosunkowo niewiele czarnych postaci i autorów queer przebiło się do przestrzeni literackiej tej części kontynentu.

Opowiadanie jako gatunek historycznie marginalizowany w literaturach afrykańskich, co więcej przez dłuższy czas mocno heterocentryczny, obecnie bardzo mocno się rozwija w kontekście inności postrzeganej rasowo, a także odżegnuje się od orientacji heterocentrycznej (Murray 1998). Jak się podkreśla: „[...] dekonstrukcje tożsamości normatywnych w literaturze czy w dyskursach metaliterackich, a także badanie śladów «płynnych» czy «niestabilnych» tożsamości w utworach literackich to być może jedna z najbardziej interesujących perspektyw, jakie rysują się obecnie przed krytyką queerową” (Burzyńska 2007, 464).

Brenna Munro (2017) pokazuje, że opowiadanie doskonale nadaje się do testowania pomysłów, stwarza cenną okazję dla afrykańskich pisarzy i pisarek queer do poruszania kontrowersyjnych, otoczonych tabu tematów w intensywnie skompresowanej i potencjalnie dostępnej szerszemu gronu czytelników przestrzeni reprezentacji. Gatunek ten znajduje się już na marginesie głównego nurtu literatury, jest marginalizowany wobec powieści, może służyć podejmowaniu tematów znajdujących się również na peryferiach, pozostających poza obowiązującymi normami kulturowymi i obyczajowymi; „[o]powiadanie w RPA zdecydowanie oferuje duże możliwości, jako gatunek elastyczny i bardzo pojemny, odpowiedni do reprezentowania nieheteronormatywnych seksualności” (Murray 2020, 80).

Zbiór *Queer Africa: New and Collected Fiction* jest „najbardziej znaną i najlepiej zrecenzowaną antologią opowiadań queer w Południowej Afryce” (Murray 2020). Powstanie tej antologii było niezmiernie istotne,

zwłaszcza że „[...] istniało powszechne tabu i milczenie wokół nienormatywnej seksualności w postkolonialnym dyskursie literackim w Afryce” (Phiri 2015, 156). W tomie zebrano queerowe opowiadania, co ma sprawić, że queer stanie się bardziej widoczny w masowej kulturze, ze wszystkimi jej zróżnicowanymi orientacjami i seksualnościami, ale także ma tworzyć łącznik pomiędzy queerową krótką prozą z RPA a twórczością pisarzy i pisarek z pozostałej części kontynentu. Taka koncepcja jest ważna zarówno w kontekście utrzymującej się homofobii na kontynencie, jak i wciąż niespełnionego postulatu Południowej Afryki, zgodnie z którym prawa osób queer, zapisane w progresywnej Konstytucji tego kraju, powinny być szanowane i na co dzień wcielane w społeczną praktykę. Antologia miała pomóc stworzyć wyimaginowaną wspólnotę afrykańskich postaci queer, a gdyby te ambicje były zbyt ambitne – doprowadzić do tego, że jej reprezentanci zostaną dostrzeżeni przez szerszą publiczność. Same redaktorki tomu stwierdziły, że odzew na zaproszenie do składania prac do antologii był bardzo mały. Można zadać sobie pytanie, czy twórcy i twórczynie nie obawiali się marginalizacji jako pisarze i pisarki queer. Stąd redaktorki nie zamykały drogi do publikacji autorom i autorkom hetero, którzy podjęliby się tematyki queer, ale wymogiem było, aby twórcy byli Afrykanami i Afrykankami (Murray 2020). Jak podkreślały pomysłodawczynie tomu: „Naszą intencją przy tworzeniu tej antologii było stworzenie twórczego fermentu poprzez literaturę, wokół potencjalnych dyskursów dotyczących tego, co to oznacza być Afrykaninem, być osobą queer i jednocześnie być afrykańskim twórcą literackim” (Martin i Xaba 2013b, VII). W tomie zawarto prace nowe oraz takie, które już były publikowane, opowiadania uznanych twórców, ale też debiutujących pisarzy i pisarek.

Antologia składa się z 18 opowiadań, z czego dziesięć jest napisana przez twórców i twórczynie, którzy reprezentują RPA swoim pochodzeniem lub zamieszkaniem. Te dziesięć opowiadań poddano wstępnej analizie w celu poszukiwania w nich związku pomiędzy rasą a queer, znaczenia związków międzyrasowych oraz ukazywania koloru skóry jako kluczowego elementu, istotnego z punktu widzenia dojrzewania jednostki i konstruowania jej tożsamości. Trzy opowiadania nie zostały poddane dalszej analizie i dotyczyły trudów dojrzewania, przemocy międzyrównieżniczej w stosunku do osób queer czy pierwszej miłości pomiędzy dwoma młodymi Afrykanami (*The Big Stick* Richarda de Nooy; *A Boy is a Boy is a...* Barbary Adair; *Pinch* Martina Hatchuela). Pozostałe siedem opowiadań spełniało wskazane wcześniej założenia analityczne i zostaną tu pokrótce przytoczone.

RASOWA I QUEEROWA ANALIZA OPOWIADAŃ

W opowiadaniu *Chapter Thirteen* K. Dello Duiker podejmuje problematykę pracy seksualnej – czyni to w kontekście jej kryminalizacji w RPA. *Chapter Thirteen* to złożony portret intymnej relacji osadzonej w kontekście społecznych i strukturalnych nierówności w postapartheidowej Republice Południowej Afryki. Bohaterem opowiadania jest młody czarny mężczyzna zajmujący się pracą seksualną. Któregoś dnia zostaje on zaproszony przez białego, zamożnego bankiera do jego mieszkania. Choć pozornie sytuacja ta może być interpretowana wyłącznie jako transakcja ekonomiczna (seks za pieniądze), Duiker nadaje temu spotkaniu głębszy, ambiwalentny charakter, ukazując wielopoziomowe napięcia rasowe, klasowe, seksualne i emocjonalne. Relacja między dwoma mężczyznami uosabia wciąż obecne podziały społeczne, wynikające z kolonialnej i apartheidowej przeszłości RPA. Biały mężczyzna reprezentuje uprzywilejowaną klasę – jest wykształcony, zamożny, pewny siebie, mieszka w eleganckim mieszkaniu; czarny bohater zaś to człowiek z marginesu społecznego, wykonujący pracę seksualną nie dla przyjemności, lecz z konieczności ekonomicznej. Jego samoocena została ukształtowana przez system, który dehumanizuje czarne ciało. Bohater czuje się w mieszkaniu klienta jak „zapchlony pies”, co można interpretować jako wewnętrzne przyswojenie rasistowskiego dyskursu. Mimo formalnego zniesienia apartheidu relacje władzy pozostają nienaruszone, gdyż biały klient nadal kupuje sobie dostęp do czarnego ciała, a ten dostęp możliwy jest w przestrzeni prywatnej, zamkniętej, symbolizującej władzę i kontrolę. Opowiadanie podważa też jednoznaczne definicje orientacji seksualnej. Młody bohater nie identyfikuje się jako homoseksualista, ale angażuje się w relacje seksualne z mężczyznami w zamian za pieniądze. Jego seksualność jest nienormatywna nie dlatego, że odbiega od heteroseksualności, ale dlatego, że nie daje się jednoznacznie zaklasyfikować w kategoriach binarnych. Duiker wprowadza postać, którą można opisać za X. Livermonem (2012) terminem „ekonomiczny biseksualista”, czyli jest to ktoś, kto wchodzi w relacje homoerotyczne z powodów ekonomicznych, nie tożsamościowych. Relacja między bohaterami nie jest jednoznacznie opresyjna, mimo istniejącej asymetrii władzy. Czarny mężczyzna zdaje sobie sprawę, że posiada coś, czego jego klient potrzebuje, a mianowicie swoje młode ciało i zdolność dostarczenia przyjemności. W tej transakcyjnej dynamice pojawia się paradoksalna forma władzy: ten, kto sprzedaje siebie, w pewnym sensie kontroluje sytuację. Duiker unika uproszczeń – nie przedstawia

młodego bohatera jako ofiary ani białego jako oprawcy. Oferuje natomiast portret złożonej relacji, naznaczonej przez historię oraz przemoc strukturalną. *Chapter Thirteen* to opowiadanie, które w subtelny sposób ukazuje, jak kwestie rasy, klasy i seksualności są splecione w postkolonialnym społeczeństwie południowoafrykańskim; jak kolonialne hierarchie wciąż działają pod powierzchnią nowej, tęczowej RPA, a ciało czarnego mężczyzny nadal jest towarem, eksploatowanym zarówno fizycznie, jak i symbolicznie. Jednocześnie tekst wpisuje się w queerowe odczytania seksualności jako płynnej, niejednoznacznej i uwarunkowanej kontekstem społecznym.

Dwa opowiadania spośród tekstów wybranych do analizy w centrum opowieści stawiają kobiety. W pierwszym z nich pt. *Lower Main* autorstwa TO Molefego przedstawia historię nieheteronormatywnej czarnej kobiety, która odpowiada na ogłoszenie o pracę jako modelka do zajęć z rysunku, prowadzonych dla znudzonych, białych kobiet z klasy średniej. Już sam punkt wyjścia ustanawia przestrzeń opartą na władzy. Ciało bohaterki zostaje wpisane w kolonialny reżim, bo to nie ona patrzy, ale to ona jest obserwowana, analizowana, uprzedmiotowiona. Jej czarne, naturalne, owłosione ciało, pozbawione estetyzacji czy dostosowania do białych norm piękna, zostaje sprowadzone do egzotycznego obiektu. Opowiadanie obnaża mechanizmy kolonialnego spojrzenia, które traktuje czarne ciało jak coś „innego”, dzikiego, ciekawego, ale zarazem podlegającego kontroli. Bohaterka nie ma wpływu na to, jak jest postrzegana, gdyż wpisana zostaje w estetykę zbliżoną do tej, w której czarnych fotografowano niczym zwierzęta w ZOO. Jej cielesność staje się przestrzenią projekcji białych fantazji, które podszyte są zarówno erotyzacją, jak i władzą. Takie przedstawienie czarnego ciała to nie tylko fetyszyzacja, ale także kontynuacja kolonialnej praktyki uprzedmiotowienia i kontroli nad cielesnością „innych”. Co istotne, bohaterka świadomie zaczyna się odcinać od własnego ciała. Przestaje się myć, tłumacząc to chęcią osiągnięcia „wewnętrznej czystości”. Ten akt można interpretować jako queerową formę oporu wobec narzucanych jej znaczeń, próbę uwolnienia się od ciała, które jest miejscem władzy, seksualizacji czy rasowej stygmatyzacji. W duchu teorii queer ciało przestaje być przestrzenią pożądania i seksualności, a staje się polem walki z dominującym dyskursem.

Opowiadanie Natashy Distiller *Asking for it* ukazuje z kolei relację dwóch kobiet – Cath i Julie. Centralnym elementem tekstu jest ciało Julie, będące obiektem pożądania, podziwu, erotycznej eksploracji. Jednak znaczące jest to, że w opowiadaniu nie zostaje wyraźnie wskazany kolor skóry

Julie. Pojawia się jedynie informacja, że Cath uwielbia „czarny atrament na jej skórze” (Martin i Xaba 2013, 126). Ponieważ czarny atrament jest najlepiej widoczny na jasnej skórze, a wybór wzorów (wróżki, syreny, delfiny) odsyła do estetyki eurocentrycznej i białej, można wnioskować, że Julie jest biała. Ten brak jednoznacznego odniesienia do rasy nie jest przypadkowy i jak podkreśla Jane Bennett: „Ignorowanie kwestii koloru skóry czy rasy w opowiadaniu wynika z przekonania, że biali Południowoafrykanie mogą uniknąć pytań o rasę i rasizm, skupiając się na queerowej tożsamości i że w jakiś sposób – reprezentacja takiej tożsamości może przekraczać materialność rzeczywistego życia i ich doświadczeń” (Bennett 2018, 109). Rasa w przypadku białych queer ma zdecydowanie drugorzędne znaczenie, jest niejako czymś oczywistym, mieszczącym się w normie, niebędącym częścią poczucia queer. Tymczasem czarne postaci w opowiadaniu Molefe nie mogą uciec od rasy, bo ich cielesność zawsze jest „znacząca”, obciążona historią i strukturami władzy. *Asking for it* odślania paradoks białej queerowości, która – choć pozornie marginalna – wciąż znajduje się na uprzywilejowanej pozycji. Rasa staje się w niej niewidzialna nie dlatego, że nie istnieje, lecz dlatego, że dominuje białe założenie o własnej „neutralności”. Czarne ciało natomiast zawsze znaczy za dużo, bo jest zbyt seksualne, zbyt fizyczne, zbyt polityczne.

Oba opowiadania traktujące o kobiecych bohaterkach udowadniają, że queerowe doświadczenie nie jest oderwane od rasy – wręcz przeciwnie: to właśnie przez nią zostaje uwarunkowane. *Lower Main* pokazuje, że ciało czarnej kobiety wciąż funkcjonuje jako pole kolonialnego spojrzenia i przymusu, podczas gdy *Asking for it* odślania mechanizmy wymazywania rasy z białej queerowej narracji. Analiza tych tekstów pozwala dostrzec, że cielesność, pożądanie i tożsamość są zawsze osadzone w strukturach władzy, a także umożliwia zrozumienie, jak te struktury wpływają na możliwości reprezentacji, doświadczenia i oporu.

Dobrze sytuowana biała rodzina Drummondów staje się bohaterem zbiorowym kolejnego opowiadania – *The Filth of Freedom* autorstwa Rahiema Whigary. Stateczne małżeństwo ma 18-letniego syna Jamesa, który nie robi nic, by stać się chlubą rodziny; izoluje się, jest dziwakiem zamkniętym w czterech ścianach swojego pokoju. Inaczej sytuacja wygląda z o rok młodszym synem sprzątaczką – Thabo, który zamieszkuje w domu Drummondów i staje się dla małżeństwa synem, którego zawsze pragnęli, wspierającym ich w różnych obowiązkach, osiągającym sukcesy szkolne i sportowe. Relacja między Thabo a rodziną Drummondów jest reprodukcją

kolonialnego mitu o dobrym czarnym – uległym, wdzięcznym, pracowitym. Thabo zostaje przez białych niejako przysposobiony, jest idealnym uzupełnieniem ich rodziny; uznawany jest za syna, jakiego zawsze chcieli mieć. Jednak akceptacja Thabo przez Drummondów opiera się wyłącznie na jego podporządkowaniu i lojalności. W momencie, gdy przekracza granicę i wypowiada słowo „pedał” wobec Jamesa, prawdziwego syna i prawowitego dziedzica, zostaje odrzucony. Warto przyjrzeć się też temu, w jaki sposób skrywana seksualność Jamesa funkcjonuje w rodzinie. Rodzice zapewne się domyślają, ale bezpośrednio nie odnoszą się do jego seksualności. Nie dlatego, że akceptują orientację syna, lecz dlatego, że nie muszą się z nią konfrontować. Queerowość w przypadku Jamesa może funkcjonować w ukryciu, ponieważ jego tożsamość białego i uprzywilejowanego dziecka zapewnia mu ochronę. Chwila, w której Thabo wypowiada oskarżenie, działa jak akt transgresji. Wydarzenie to nie tylko zrywa zasłonę milczenia, ale też odwraca relację podporządkowania. To nie biali kontrolują narrację, lecz czarny chłopak nazywający rzeczy po imieniu. Obrażenie białego geja przez czarnego chłopaka nie jest tylko obelgą, ale też zakwestionowaniem istniejącego porządku społecznego, w którym czarni są akceptowani tylko wtedy, gdy milczą i służą. To, że queerowa tożsamość Jamesa pozostaje niewyrażona, a nawet „nienazwana” aż do momentu konfrontacji, jest symptomatyczne dla białej tożsamości queerowej w RPA, o czym wspominała przywoływana wcześniej Jane Bennett. Biali queer mogą funkcjonować poza kategoriami rasy, w obrębie prywatności i klasy średniej, bez konieczności rozliczania się z historią kolonializmu i przywileju.

The Filth of Freedom to opowiadanie, które precyzyjnie pokazuje kruchość pozornej integracji i fałszywej akceptacji w społeczeństwie postkolonialnym. Thabo zostaje wyrzucony nie dlatego, że był niegrzeczny, ale dlatego, że jego słowa zakwestionowały rasowy i seksualny porządek. Opowiadanie demaskuje również pozorną neutralność białej queerowości, która może funkcjonować tylko dzięki ciszy, ukryciu i klasowej ochronie i która w momencie zagrożenia wybiera przywilej rasy ponad solidarność związaną z innymi tożsamościami.

W pozostałych trzech opowiadaniach rasa jest widoczna, ale niekoniecznie niesie ze sobą jakieś znaczenie. W opowiadaniu *Impepho* Rogera Diamonda poznajemy międzyrasową parę mężczyzn, którzy wyruszają na wspinaczkę górską. Ich kolor skóry nie jest utrzymywany w tajemnicy, ale nie jest też dla opowieści czymś istotnym. Czytelnik poznaje dwóch zakonanych w sobie młodych mężczyzn, którzy lubią spędzać ze sobą czas,

cieszyć się swoją cielesnością i bliskością. Pochodzenie rasowe w tej historii nie odgrywa żadnej roli, nie jest ani barierą, ani czymś, co w szczególny sposób zbliża bohaterów do siebie. Podobnie sytuacja wygląda w przypadku opowiadania *In the Way She Glides* Mercy Minah: trenerka pływania, która wróciła z odwyku i zaczyna nowe życie bez swojej partnerki i córek, przeżywa fascynację młodą, czarną pływaczką. Z kolei w opowiadaniu *Rock* Lindiwe Nkutha rasa (czarna) wiąże się z biedą i wykluczeniem – bohaterowie żyją w slumsach Soweto, a o trudnej sytuacji świadczy historia tytułowej Rock, której wygłodzony pies sąsiadów odgryzł nogi, gdy miała siedem lat, i której matka zajmuje się organizacją nielegalnych gier hazardowych. Opowiadanie dotyczy tematu wykluczonych czarnych społeczności, nierówności społecznych, ale też sytuacji osób queer w tych wspólnotach. Przybyła do miasta była kochanka matki dziewczynki nie jest akceptowana przez własną rodzinę i nie może wrócić do domu, chyba że z mężem. Ten ostatni wątek wskazuje na wciąż silną dominację patriarchalnego heteronormatywnego wzorca afrykańskiej rodziny.

ZAKOŃCZENIE

Queerowa tożsamość literacka, portretująca codzienną tożsamość osób nieheteronormatywnych, ma charakter wielowarstwowy, wieloprotokółowy i wykracza poza przestrzenie czysto polityczne, społeczne lub kulturowe. Opisujać zaobserwowany świat relacji społecznych dziejących się we współczesnej Południowej Afryce, staje się nie tylko kronikarzem przemian społecznych w społeczeństwie naznaczonym piętnem kolonializmu i rasizmu wynikłego z półwiecza apartheidu, ale realizuje również cele polityczne, uwalniające społeczności nieheteronormatywne z różnorodnych klatek, w których są zamykane zarówno przez dominującą kulturę afrykańskiego maczyzmu, jak i zachodni dyskurs queer, narzucający posteuropęjską wizję płciowości i tożsamości seksualnej. W doświadczeniach czarnych Afrykanów bycie osobą nieheteronormatywną wymaga redefinicji z uwzględnieniem kontekstu lokalnego, a w szczególności kontekstu rasowego, gdzie bycie czarnym utrudnia budowanie tak różnorodnych i płynnych tożsamości, jakie wydają się naturalne w przypadku białych reprezentantów tej specyficznej kultury. Omawiane w artykule krótkie formy literackie są wciąż rzadkie w związku z istniejącym w RPA rozdźwiękiem między permissywną dla odmienności seksualnej rzeczywistością prawną a praktyką społeczną

pełną dyskryminacji łączącej się z innymi problemami tego kraju, takimi jak rasizm, zapaść ekonomiczna, nierówności społeczne czy dominująca konserwatywna obyczajowość – zwłaszcza w regionach pozawielkomiejskich. Przywołana literatura meandruje w gąszczu tych problemów, zazwyczaj nieobecnych w zachodnim dyskursie queer, starając się odnaleźć te wątki, które pozwalają czarnym budować dumę opartą zarówno na komponencie rasy, jak i nieheteronormatywnej tożsamości. Należy zaakcentować unikatowy charakter tego doświadczenia i uznać go za czynnik wzbogacający współczesne studia queer, afirmujący ich wielorakość i otwartość na różnorodne, niekonieczne radykalne kontestacje heteronormatywnych wzorców kulturowych.

BIBLIOGRAFIA

- Andrews, G., 2019. The Emergence of Black Queer Characters in Three Post-apartheid Novels, *Tydskrif vir Letterkunde*, 56(2), 1–9.
- Barnard, I., 1999. Queer Race, *Social Semiotics*, 9(2), 199–212, <https://doi.org/10.1080/10350339909360432>.
- Batra, K., 2022. *Worlding Postcolonial Sexualities. Publics, Counterpublics, Human Rights*, New York: Routledge.
- Bennett, J., 2018. 'Queer/white' in South Africa. A troubling oxymoron?, w: Z. Matebeni, S. Monro, V. Reddy (red.), *Queer in Africa: LGBTQI Identities, Citizenship, and Activism*, London: Routledge, 99–113.
- Burzyńska, A., 2007. *Gender i Queer*, w: A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Clarke, D., 2013. *Twice Removed: African Invisibility in Western Queer Theory*, w: S. Ekine, H. Abbas (red.), *Queer African Reader*, Dakar: Pambazuka Press, 173–185.
- Desai, G., 2009. *Out in Africa*, w: T. Olaniyan, A. Quayson (red.), *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, Malden: Blackwell Publishing, 736–745.
- Dunton, C., 2009. 'Wheyting be dat': *The Treatment of Homosexuality in African Literature*, w: T. Olaniyan, A. Quayson (red.), *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, Malden: Blackwell Publishing, 727–735.
- Ekine, S., 2013. *Contesting Narratives of Queer Africa*, w: S. Ekine, H. Abbas (red.), *Queer African Reader*, Dakar: Pambazuka Press, 78–91.
- Jagose, A., 1996. *Queer Theory: An Introduction*, New York: New York University Press.
- Livermon, X., 2012. Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Postapartheid South Africa, *GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18(2–3), 297–323.
- Martin, K., Xaba, M. 2013a. (red.). *Queer Africa: New and Collected Fiction*, Braamfontein: MaThoko's Books.
- Martin, K., Xaba, M., 2013b. *Preface*, w: K. Martin, M. Xaba (red.), *Queer Africa: New and Collected Fiction*, Braamfontein: MaThoko's Books.
- Matebeni, Z., 2013. *Deconstructing Violence towards Black Lesbians in South Africa*, w: S. Ekine, H. Abbas (red.), *Queer African Reader*, Dakar: Pambazuka Press, 343–353.

- Mbasalaki, P. K. 2022. *An Archive of Disposability. (Trans)gender and Sexuality in South Africa*, w: J. Rhodes, J. Alexander (red.), *The Routledge Handbook of Queer Rhetoric*, New York: Routledge, 60–67.
- Milani, T. M. 2014. Querying the Queer from Africa: Precarious Bodies – Precarious Gender, *Agenda*, 28(4), 75–85, <https://doi.org/10.1080/10130950.2014.963940>.
- Munro, B., 2009. *Queer Futures: The Coming-Out Novel in South Africa*, w: T. Olaniyan, A. Quayson (red.), *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, Malden: Blackwell Publishing, 753–764.
- Munro, B., 2017. States of Emergence: Writing African Female Same-sex Sexuality, *Journal of Lesbian Studies*, 21(2), 186–203.
- Murray, S. A., 2020. Querying Examples of Contemporary South African Short Fiction, *The Journal of Commonwealth Literature*, 55(1), 77–95.
- Murray, S. O., Roscoe, W. 1998a. *Africa and African Homosexualities: An Introduction*, w: S. O. Murray, W. Roscoe (red.), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, New York: Palgrave, 1–18.
- Murray, S. O., Roscoe, W. 1998b. *All Very Confusing*, w: S. O. Murray, W. Roscoe (red.), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, New York: Palgrave, XI–XXII.
- Murray S. O., 1998. *Sexual Politics in Contemporary Southern Africa*, w: S. O. Murray, W. Roscoe (red.), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, New York: Palgrave, 243–254.
- Ossome, L., 2013. *Postcolonial Discourses of Queer Activism and Class in Africa*, w: S. Ekine, H. Abbas (red.), *Queer African Reader*, Dakar: Pambazuka Press, 32–47.
- Phiri, A. 2015. Queer Subjectivities in J.M. Coetzee's *Disgrace* and Chimamanda Ngozi Adichie's 'On Monday of last week', *Agenda*, 29(1), 155–163, <https://doi.org/10.1080/10130950.2015.1012859>.
- Martin, K., Xaba, M. (red.) 2013. *Queer Africa: New and Collected Fiction*, Braamfontein: MaThoko's Books.
- Rao, R., 2015. Re-Membering Mwanga: Same-Sex Intimacy, Memory and Belonging in Postcolonial Uganda, *Journal of Eastern African Studies*, 9(1), 1–19.
- Reid, G., 2010. The Canary in the Constitution: Same Sex Equality in the Public Sphere, *Social Dynamics*, 36(1), 38–51.
- Sheik, A. (2015). Sumptuous Lives: Emancipatory Narratives in Selected Stories from *Queer Africa* (2013), *Agenda*, 29(1), 164–170, <https://doi.org/10.1080/10130950.2015.1020645>.
- Soyinka, W., 1989. *Interpretatorzy* (E. Fiszer, tłum.), Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Stobie, C., 2009. Postcolonial Pomosexuality: Queer/alternative fiction after *Disgrace*, *Current Writing*, 21(1–2), 320–341.
- Tucker, A., 2010. Shifting Boundaries of Sexual Identities in Cape Town: The Appropriation and Malleability of 'Gay' in Township Spaces, *Urban Forum*, 21, 107–122.
- Wahab, A., 2016. „Homosexuality/Homophobia Is Un-African”? Un-Mapping Transnational Discourses in the Context of Uganda's Anti-Homosexuality Bill/Act, *Journal of Homosexuality*, 63(5), 685–718.

BLACK QUEER IS NOT WHITE QUEER: NAVIGATING IDENTITY IN SOUTH AFRICA

Abstract: The article explores the literary representations of queer short fiction in the *Queer Africa: New and collected fiction* anthology within the South African context, shedding light on the ongoing struggle to redefine diverse identities and experiences among the Black. It delves into the distinctive nature of African queer experiences, deliberately positioned in contrast to Western gay studies. This comparative analysis aims to deconstruct prevailing notions of queerness, interweaving critical examinations of race, economic disparities, poverty, and the conservative traditionalism inherent in African familial structures. By critically engaging with these multifaceted issues, the article endeavors to transcend conventional paradigms of queer studies, emphasizing the unique complexities inherent in the African narrative. Notably, the article highlights the emergence of the blackness of Africans as a pivotal and dominant factor in the redefinition of queerness within this specific local context.

Keywords: queer, Africa, South Africa, literature, short stories, race