

SPOTKANIA Z INNYM W LITERACKIEJ OPOWIEŚCI POLSKICH POWOJENNYCH EMIGRANTEK

BOŻENA KARWOWSKA*

Choć w dyskursach naukowych pojęcie Innego pojawiło się przede wszystkim w terminologii filozoficznej, z czasem nabrało konotacji i implikacji politycznych, ekonomicznych, społecznych i psychologicznych. Obrosło po drodze różnorodnymi znaczeniami i używane jest obecnie w wielu obszarach i wielu dziedzinach badawczych¹. W ostatnim okresie, co wiąże się przede wszystkim z szerokim wpływem rozważań orientalistycznych Edwarda Saïda i wywodzącej się z jego myśli terminologii postkolonialnej na świadomość badawczą współczesnej krytyki społecznej i antropologicznej, stało się ono jednym z pojęć geografii społecznej i odnosi się do pojęciowości związanej z przestrzenią zajmowaną przez ludzi². Będąc bezsprzecznie częścią dyskursu wiedzy i władzy, tak jak rozumiał go Foucault, tworzenie obrazu Innego jest nieomal zawsze związane z przestrzennym podziałem świata, fizycznym i symbolicznym³.

Klarowna wizja Innego pozwala człowiekowi na rozpoznanie, kiedy jest w domu a kiedy poza, określa poczucie pewności i niepewności⁴. Migranci i wygnańcy często zatem przekładają nowe doświadczenia na „oswojone” sytuacje znane z kraju. Stąd nawet opisując zjawiska tak dalekie od znanych z ojczyzny wzorców jak wzajemne stosunki Indian i Meksykan, Alicja Iwańska w książce *Świat przetłumaczony*⁵ „tłumaczy” ich wzajemne relacje, porównując je do sytuacji polskich. Okazuje się też, że modele społecznych zachowań pasują do siebie dość dobrze, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę poprawkę na terytorialne

* Bożena Karwowska – asistent professor, Wydział Studiów Europy Środkowej, Wschodniej i Północnej Uniwersytetu Kolumbii Brytyjskiej w Vancouver (Kanada).

¹ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Post-colonial studies: the key concepts, second edition*, Routledge 2007.

² V. Mishra, B. Hodge, *What Was Postcolonialism?*, „New Literary History”, vol. 36, no. 3, *Critical and Historical Essays* (Summer, 2005), s. 375–402.

³ P. Smeyers, *Cosmopolitanism in Relation to the Self and the Other: from Michel Foucault to Stanley Cavell*, „Educational Theory”, vol. 60 nr 4, 2010.

⁴ J. D. Fellmann et al., *Human Geography: Landscapes of Human Activities*, 10th Ed. New York: McGraw-Hill, 2008.

⁵ A. Iwańska, *Świat przetłumaczony*, Instytut Literacki, Paryż 1968. Wszystkie cytaty odnoszą się do tego wydania.

różnice w przecinaniu się kategorii genderu, rasy i pozycji (lub klasy) społecznej. Z drugiej zaś strony to właśnie różnice pojmowane w tych kategoriach sprawiały, że postkolonialny świat stawiał pytania, których nie dawało się w prosty sposób przetłumaczyć „na nasze”.

W myśli postkolonialnej pojęcie Innego wiąże się historycznie z terytorialną ekspansją uprawomocnianą wyższością kulturową, wyższym stopniem rozwoju politycznego, społecznego i gospodarczego⁶. Inny zawsze jest gorszy i już sam proces określania inności i konstytuowania Innego to etap przygotowawczy do jego subordynacji i wykluczenia, ale też do zwierania szeregów tych, którzy poprzez swoją wyższość nabierają prawa do władzy i którzy stają się dysponentami wiedzy o tych, których wykluczają z kręgu swoich. Kolonialnie zapośredniczony stosunek narratorki Iwańskiej do Inności przejawiał się choćby w braku akceptacji na przekład „Naszego” na odległe od kultury Zachodu kategorie, którymi posługiwał się Inny. I tak na przykład, opowiadając historię powstania wioski, Iwańska cytuje prostą opowieść swojego indiańskiego informatora, Dona Edmunda.

W dawnych czasach wszystkie ziemie naokoło należały do wielkiego majątku. Dziedzicem był Hiszpan. Nasi przodkowie [...] musieli pracować bardzo ciężko dla tego dziedzica [...]. I codziennie musieli schodzić z gór na roboty w majątku [...].

Ale córka Hiszpana przyszła kiedyś do ojca i powiedziała: [...] Powinni mieszkać gdzie bliżej i mieć po kawałku własnej ziemi. I Hiszpan zgodził się [...]. Tutaj pozwolił się nam osiedlić. Tak powstało Mbayo (s. 25).

Za tę opowieść założycielską Iwańska odwdzięczyła się legendą o powstaniu jej rodzinnej wsi, Mikorzyna, której początkiem była budowa kościoła.

[...] ale na tym się nie skończyło, bo Don Edmundo od razu chciał wiedzieć więcej: – A za co ten chłop zbudował kościół – zapytał – może Hiszpan mu dał?

– Nie było żadnego Hiszpana!

– A więc to się działo już po rozdaniu ziemi?

– Nie, przed rozdaniem!...

– Więc dlaczego nie było Hiszpana? (s. 26).

Podsumowując rozmowę, autorka zauważa: „Przecież gdybym mu powiedziała, że mój ociec miał majątek, Don Edmundo wziąłby mnie za kolonialną Hiszpankę, córkę zdobywców Meksyku!” (s. 27).

„Oswajając” Indian, Iwańska widzi ich jako ludzi starających się zachować swoją odrębność, a zatem różniących się zdecydowanie od (jej zdaniem bardziej) skolonizowanych Meksykanów, którzy nawet język kolonizatorów przyjęli za własny. Jednak ten właśnie brak przeniesionej przez kolonizację wspólnoty kultu-

⁶ J. Pickles, *New Cartographies' and the Decolonization of European Geographies*, „Area”, vol. 37, No. 4 (Dec., 2005), pp. 355–364.

rowo-cywilizacyjnej Zachodu uniemożliwia jej pełne z nimi porozumienie. Splątanie problematyki rasowej i klasowej dodatkowo komplikuje porównania i przeniesienia, gdyż w sytuacji polskiej podziały mogły opierać się na klasie, statusie, religii, narodowości (w ich różnych kombinacjach), ale nie na różnicach rasowych (szczególnie w sensie koloru skóry). Przy tym stosunek do „kolorowych” opierał się w Polsce na kliszach i stereotypach i zapośredniczony był wspólnotą kulturową z kolonizatorami i przeniesieniami orientalizujących obrazów Innego w krąg kultury polskiej z jednej strony, ale z drugiej także kulturową pamięcią walk niepodległościowych Polaków (przejawiającą się między innymi kultem ofiary).

Spotkanie z Innym pojawia się szczególnie wyraźnie w literaturze podróźniczej, ale dopiero opowieści e/imigracyjne pozwalają na wstępną, szkicową analizę stosunku Polaków do Innego. Emigracja dla wielu Polaków była pierwszą okazją do bezpośredniego zetknięcia z problemami rasowymi, znanymi wcześniej tylko z opowieści kolonizatorów. Polskie emigrantki zupełnie nie mają jednak świadomości związku z ich kręgiem kulturowym i oglądania świata poprzez optykę białego człowieka. Bohaterka *Ameryko, Ameryko*⁷ Danuty Mostwinowej mieszka w powojennych Stanach Zjednoczonych, które zaczynają zmierzać się z problemem rasowym, ale jej spotkania z Innym o innym kolorze skóry właściwie ograniczają się do kucharki w prowadzonym przez jej rodziców barze. Afroamerykanie nie tylko więc są nieomal całkowicie pomijani i niewidoczni, ale kiedy już pojawiają się na kartach opowieści, zajmują podrzędne role społeczne. Narratorka opisuje kucharkę Lu, zwracając szczególną uwagę na cechy ciała i tłumacząc jej gesty i mimikę bezustannie na „swoje” (czyli to co uważa za nienacechowaną, ogólnie przyjętą normę):

Jej twardy muskularny tyłek rysuje się wyraźnie pod niebieskim fartuchem. Wilgotne oczy w czekoladowej twarzy mają wyraz lekceważący, jakby za chwilę miała zamiar wziąć się pod boki i zawołać: – Mam was wszystkich w nosie! Ale to tylko taka maniera, sposób bycia. Ramiona Lu prężne, umięśnione, unoszą się często półgniewnym, półpogardliwym gestem, ale jej zwinne, kawowe na wierzchu, brudnoróżowe pod spodem dłonie nie znają sprzeciwu (s. 160).

Cały fragment poświęcony Afroamerykance dotyczy jej inności, która opiera się na budowie i kolorze jej ciała.

Lu ma dwoje nieślubnych dzieci, którymi opiekuje się jej matka, a wieczorem czeka na nią przed drzwiami szerokobary boy-friend, błyskający w ciemności bielą zębów i fosforyzującą niebieskością białek. Gdy mija [białą – przyp. BK] kelnerkę Sally, wydaje się egzotycznym kwiatem o grubych mięsistych łodygach, przysłaniającym nędzny pęd zbyt wybujałej fasoli (s. 160).

Co ciekawe, nowi (polscy) emigranci na terytorium kraju przybycia stawali się Innym-gorszym. W krajach Europy nie różnili się wyglądem od „rodowitych”

⁷ D. Mostwin, *Ameryko, Ameryko*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981. Wszystkie cytaty odnoszą się do tego wydania.

mieszkańców, ale opisując ich stosunek do siebie, Polacy często porównują się właśnie do „kolorowych”, przejmując sposób wartościowania właściwy dla kolonizatorów. W powieści *Pogranicze*⁸ Janina Kowalska pisała:

Nasze ówczesne miejsce u dołu drabiny społecznej od dawna zajęli kolorowi i [...] ksenofob, pamiętający dawne lata, a teraz zakneblowany ustawą o harmonijnym współżyciu ras, nie odważy się zalecać czarnym i brunatnym przybyszom, aby sobie poszli precz (s. 7).

Polskie emigrantki czują jednak wyraźnie również swoją własną inność od standardów kobiet angielskich i amerykańskich, i ich pozycję narracyjną dobrze oddaje pojęcie outsidera wewnątrz (*The Outsider within*), związane z teorią punktu widzenia (*Standpoint theory*). Przydatne w szczególności może być ono w znaczeniu jakie nadała mu w latach 90. jego twórczyni, Patricia Hill Collins⁹. Chodzi bowiem nie o potoczne rozumienie określające personalne tożsamościowe wycofanie się z otaczającego jednostkę życia, ale o jej marginalną pozycję wewnątrz grupy wynikającą z przecięcia (*intersection*) usytuowań klasowych, genderowych czy rasowych i znalezienia się pomiędzy grupami o nierównej sile¹⁰. Collins często podkreśla, że „początkowe użycie tego pojęcia opisywało jak umiejscowienie grupy społecznej w specyficznym, historycznym kontekście nierówności rasy, genderu i klasy może wpływać na jej punkt widzenia na świat” (s. 85).

Jak większość pojęć wywodzących się z ruchów wyzwoleniczych jest ono związane ze skierowaniem uwagi na usytuowanie społeczne, wynikające z hierarchizacji klasowej, genderowej, rasowej, ekonomicznej, których wynikiem jest sytuacja (wewnętrzny outsider) lub perspektywa (punkt widzenia), która będąc jednostkową, nie daje się jednak zmienić w wyniku pracy własnej jednostki (np. dzięki terapii), ale wymaga szerszych przemian społecznych. Warto jednak zwrócić uwagę, że nacechowanie ideologiczne sprawia, że pojęcia takie nastawione są na określenie sytuacji modelowej i idealnej, do której działacze starają się doprowadzić. Utrudnia to posługiwanie się „wyzwoleniczą” terminologią w badaniach naukowych, które wymagają innej precyzji niż polityka społeczna i walka mniejszości o uznanie i sprawiedliwość. Sama Collins podkreśla jego związek z sytuacją Afroamerykanek w określonym czasie i miejscu, dodając:

[...] tożsamości outsidera wewnątrz są tożsamościami sytuacyjnymi, związanymi z określonymi historiami niesprawiedliwości społecznej – nie są pozbawioną kontekstu kategorią tożsamościową oderwaną od historycznych społecznych nierówności, którą może każdy przyjmować na zawołanie. Celem, który chcę osiągnąć [...] jest powrót do skupienia się na nierównych relacjach w dostępie

⁸ J. K o w a l s k a, *Pogranicze*, Instytut Literacki, Paryż 1980. Wszystkie cytaty odnoszą się do tego wydania.

⁹ P. H i l l C o l l i n s, *Reflections on the Outsider within* [w:] „Journal of Career Development”, vol. 26, 1 (Fall 1999), s. 85–88.

¹⁰ Anglojęzyczne sformułowanie bliższe jest stwierdzeniu bycia złapanym w pułapkę pomiędzy grupami o nierównym dostępie do władzy, „caught between groups of unequal power”.

do władzy opartych na rasie, klasie i płci, które tworzą społeczne usytuowania charakteryzowane przez niesprawiedliwość. [...] to bardzo ważne, żeby nie stracić z widoku struktur społecznych, które generują takie usytuowania (s. 86)¹¹.

Użyteczność terminologii Collins dla sytuacji polskich polega w głównej mierze na zwróceniu przez nią uwagi na pozycję marginalną, a taką była zarówno przestrzeń kobiet jak i przestrzeń zajmowana w kulturze Zachodu przez Polskę widzianą jako „przedmurze chrześcijaństwa”, czyli marginesy i pogranicza zachodniej kultury, której produktem była między innymi kolonizacja. O ile zatem literatura oparta na wartościach „uniwersalnych” pozostawała w kręgu tej właśnie kultury, o tyle pisarstwo kobiet umiejscowionych na przecięciu obu przestrzeni wyrastało z innej perspektywy. Pozwalała ona na zauważenie kulturowych pograniczy, w rezultacie czego emigracyjne narracje kobiece są zapisem i świadectwem napięcia rasowego na styku Polaków i Afroamerykanów czy Meksykańczyków (ale także innych „białych” mniejszości, jak choćby irlandzkiej diaspory w USA, co pokazała w swoich opowiadaniach Danuta Mostwin, zachowując przy tym świadomość historyczną i generacyjną). Z jednej strony swoją pozycję w nowych społecznościach opisują emigrantki jako sytuacje zbliżone do położenia „kolorowych”, z drugiej ich stosunek do kolorowych jest wynikiem przejścia systemu wartości i myślenia kolonizatora za własny.

Istotnym aspektem, na który warto zwrócić uwagę, przenosząc terminologię „outsider within” na warunki polskie, jest też zakładana przez nią zmienność sytuacji, brak stałego przyporządkowania, specyficzność szczelin marginesowych przestrzeni generowanych przez interakcje pomiędzy różnymi grupami o nierównym dostępie do władzy, oraz ich ciągłe historyczne przemiany. Jednym z rezultatów płynności sytuacji jest zresztą „dołączenie” do zwyczajowej już listy „rasy, klasy i genderu” także warunków socjo-ekonomicznych i emigracji.

Pod względem marginalnego usytuowania w przestrzeni stworzonej przez przecięcie kategorii opartych na nierównościach niezwykle ciekawa jest sytuacja emigrantek na obszarze Ameryki Łacińskiej. Dość typowo dla społeczeństwa kolonialnego – jak zauważa Gringa, tytułowa bohaterka cyklu powieściowego Janiny Surynowej-Wyczółkowskiej¹² – „każdy należący do elity chce wybielić swoje potomstwo i żeni się z kobietą o białej skórze” (s. 66). Nobilitująca białość skóry w przypadku bohaterki Surynowej łączy się z wyższą sferą ekonomiczno-społeczną, ale także z innością kulturową, a przede wszystkim z zachowaniami odbiegającymi od norm wytyczonych dla kobiet przez latynoską kulturę. I o ile

¹¹ P. Hill Collins, *op. cit.*, s. 86: outsider within identities are situational identities that are attached to specific histories of social injustice – they are not decontextualized identity category divorced from historical social inequalities that can be assumed by anyone at will. What I aim to do with this shift is refocus attention back on the unequal power relations of race, class and gender that produce social locations characterized by injustice. [...] it is important not to lose sight at the social structures that generate these locations.

¹² J. Surynowa-Wyczółkowska, *Gringa*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1968.

jako panna, związek z którą był mile widziany przez rodziny argentyńskiej elity, mogła Teresa-Gringa stosunkowo swobodnie korzystać z przywilejów relatywnej kulturowej „inności” białego człowieka, jako żona Argentyńczyka zdecydowanie podlegała kulturowej społecznej ocenie mieszkańców kraju osiedlenia. Nie tylko zresztą mąż Metys, ale i najbliższa przyjaciółka i niezależna artystka zwracała jej uwagę na miejscowe normy:

U nas tańczy się tylko z własnym mężem i chodzi się pod rękę tylko z własnym mężem. Co w tobie siedzi? Co tobą kieruje, kiedy tak kokietujesz i uwodzisz? Przeklinam nieraz patrząc na ciebie, ten twój czar i wdzięk, ten spryt, dowcip, tę elegancję, z którą nosisz to swoje tanie futerko i te spodnie na tych długich nogach (s. 157).

Zauważmy, że w opowieści Surynowej młoda Argentynka zwraca uwagę na te cechy ciała Teresy, które modelują jej wizerunek w ramach cielesnego ideału kobiety kultury Zachodu i podkreśla długość jej nóg. Brzmi to interesująco w kontekście obserwacji Teresy na temat krótkich nóg Argentynek. Dość podobny obraz stosunku mieszkańców Meksyku do białej, wykształconej kobiety zanotowała Iwańska. Już przy pierwszym spotkaniu z narratorką *Świata przetłumaczonego* jeden z zasłużonych meksykańskich obywateli miasta, Don Leon, podkreśla jasną skórę swojej rodziny i z dumą podkreśla związki z kolonizatorami.

[...] ja z nich wszystkich jestem najciemniejszy, ale gdyby Pani zobaczyła mojego ojca... on ma już 83 lata, ale skóra wcale mu nie pociemniała [...]. A córeczki, proszę pani [...] blondynki z oczkami niebieskimi, to po przodkach Francuzach i trochę po Hiszpanach bo hiszpańską przymieszkę też mamy we krwi, ale przede wszystkim po Francuzach... dobra krew, proszę pani, wszyscy o tym wiedzą... (s. 51).

Reakcja badaczki na to stwierdzenie jest dość ciekawa. Jej niechęć do rozmówcy nie wynika z przeniesienia jego dumy na polskie realia i odczytania jego stwierdzenia tak jakby Polak dumny był ze swoich związków krwi z Rosjanami lub Niemcami. Iwańska akceptuje i podziela jego przekonanie o wyższości białych, nie akceptuje natomiast samego aktu podkreślania własnej wyższości. „W tym momencie – pamiętam – bardzo się rozżłościłam, bo przypomniała mi się ciocia Fela z Leszczyc i jej monologi o polskiej szlachcie i błękitnej krwi [...]” – stwierdza autorka (s. 51–52).

Rozmowa z członkiem meksykańskiej elity miasteczka jest też okazją do wprowadzenia szeregu kategorii podziałów opartych na nierównym dostępie do władzy kulturowej i ekonomiczno-społecznej. Kiedy Don Leon odwiedził ją wraz z siostrą, Iwańska zanotowała, że

[...] chodziło im o to, czy jestem katoliczką, czy nie, bo podczas ostatniego spotkania tak byli oszołomieni moją niewątpliwą „białością”, że zapomnieli o to zapytać... A przecież... gdybym była na przykład protestantką, albo co gorsze Żydówką (s. 56–57).

Wspólnota religijna, a dokładniej upewnienie się o jej istnieniu, przywołuje w autorce reakcję anty-antysemicką. Trudno z tekstu Iwańskiej odczytać, czy słowa protestanci i Żydzi to cytat z rozmowy czy nasuwające się autorce skojarzenie. Pojawia się ono także, tym razem wyraźnie jako reakcja narratorki, w opisie jej stosunku Meksykanina do Indian.

[...] Indianie (*Inditos* – powiedział Leon Guzman tak jak się w Polsce mówiło „Żydki”) [...] A potem zaczął znowu o sobie, ale tym razem już nie o białej skórze i czystej krwi, ale o złocie, o rodzinnych biżuteriach (s. 52).

Sytuacja Leona Guzmana to przewaga społeczna oparta na wartościach rasowych, klasowych i ekonomicznych, ilustrująca to, co feministyczne dyskursy określają pojęciem przecięcia czy intersekcji¹³, a co w przywołanym przypadku polega na nakładaniu się na siebie czy wręcz zespoleniu kolejnych linii społecznego podziału, jak i typową tożsamość skolonizowanego, który stara się upodobnić do kolonizatora. Dopiero osiągnięcie takiego stanu pozwala mu na poczucie spełnienia i szczęścia.

I śmiał się także Don Leon utwierdzony, uspokojony i przekonany, że między metalami gatunkowymi a białością, między krwią szlachezną a metalami gatunkowymi, między metalami gatunkowymi a katolicyzmem, i tak dalej i tak dalej, jest niewątpliwy ontologiczny związek (s. 57).

Podobne pod tym względem są obserwacje Teresy-Gringi Wyczółkowskiej-Surynowej, która zakochana w Metysie Jose Maria, swojego przyszłego męża opisuje, przywołując kolonialne wzorce europejskiej literatury.

Czarny i bardzo owłosiony. Nieduży. Z szerokimi ramionami, wąski w biodrach. Tak oto, Tereso, za dziecięcych lat wyobrażałaś sobie „czerwonoskórego dżentelmena z książki o „Vintou”. Bodajże byłaś w nim zakochana? Na szczęście Jose Maria nie ma piórka we włosach tylko wieczne pióro w kieszeni marynarki i dyplom uniwersytecki. Za to podejrzewasz go o wrodzone złe instynkty, odziedziczone po Catalinie (s. 121).

O ile bowiem Jose Maria w dalszej opowieści Teresy-Gringi przedstawiony będzie jako człowiek „cywilizowany” (a zatem skolonizowany), o tyle linia żeńska jego rodziny w całym cyklu powieściowym Surynowej-Wyczółkowskiej obdarzona jest aurą nieprzewidywalności, nieokiełzanego temperamentu, a nawet czarów. Co ciekawe, na podobnych prawach pojawia się w opowieści również jej najstarsza córka, Barbarita, która w okresie dorastania i konfliktów z matką zarzuca jej właśnie różnicę rasową.

Złe spojrzenie spod roztarganej grzywki i krzyk: Wstydę się, że jestem córką Gringi. Córką de una Polaca (córką Polki). [...] Wolałabym – krzyczy Baśka – być Argentynką jak ojciec. Una pura cepa (czystą latoroślą) (s. 215).

¹³ L. McCall, *The Complexity of Intersectionality*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2005, vol. 30, no. 3, s. 1771–1800.

To dzięki białej matce Barbarita nie może całkowicie indetyfikować się z ukochaną prababką-Indianką.

Badacze zajmujący się przywołanymi tu teoriami zwracają uwagę nie tylko na generujące marginesowe przestrzenie i perspektywy sytuacje, ale i na fakt, że sposoby patrzenia i perspektywy nie są dane, nie powstają same z siebie, ale muszą być wypracowane przez tych, którzy owe przestrzenie zajmują. Innymi słowy, fakt, że polskie emigrantki, które zgodnie z teorią pozycji „outsidera wewnątrz” zajmowały przestrzeń marginalną stworzoną na przecięciu nierówności socjoekonomicznych i genderowych, opisały zetknięcie z kolorowym inaczej niż piszący mężczyźni nie oznacza, że osiągnęły świadomość i perspektywę „wyzwoleńczą” czy postkolonialną. Raczej wskazuje tylko, że znalazły się w pozycji, która potencjalnie sprzyja narodzinom dyskursu wyzwolenczego przeważnie poprzedzonego baczna obserwacją zewnętrznego świata i rosnącym przekonaniem, że dostępne, zastane kategorie i dyskursy nie oddają prawdy z jaką zmierza się jednostka umieszczona na pograniczach i obrzeżach kanonu kulturowego grupy, której jest członkiem. Kobieca opowieść emigracyjna Polek pierwszej powojennej emigracji jest zapisem-świadectwem tego właśnie momentu poprzedzającego powstanie dyskursu wyzwolenczego.

Bożena Karwowska

ENCOUNTERS WITH THE OTHER IN THE LITERARY NARRATIVE
OF POLISH POSTWAR ÉMIGRÉ WOMEN WRITERS

Summary

The literature produced by émigré Polish women documents the attitude of the new immigrants to the coloured population in their new homelands, which is basically an expression of a colonial view of the Other. However, the same literary productions can be seen as attempts to explore issues that are not part of the traditionally patriotic agenda of émigré literature. This article tries to outline the problem in the context of postcolonial representations of the Other and feminist theories that explore situations and spaces at the intersection of class, race and gender within an emancipatory perspective.