

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:**

1. Amanieux L. *Amélie Nothomb, l'éternelle affamée*. Paris: Albin Michel, 2005. 365 p.
2. Amélie Nothomb Authorship, Identity and Narrative Practice / ed. by S. Bainbrige, J. M. L. Toonder. Bern: Peter Lang Publishing, 2003. 216 p.
3. Lee M. D. *Les identités d'Amélie Nothomb: de l'invention médiatique aux fantasmes originaires*. Amsterdam: Rodopi, 2010. 295 p.
4. Belyavskaya M. Ideological and artistic world in the novel by A. Nothomb *Métaphysique des tubes*. *Accents and Paradoxes of Modern Philology*. 2018. Vol. 1 (3). P. 31–43. DOI: <https://doi.org/10.26565/2521-6481-2018-3-2>
5. Черкашина Т. Я / Інший в автобіографічному гіперромані Амелі Нотомб. *InNy/InNość we współczesnej literaturze europejskiej*. Redakcja naukowa: Ludmiła Mnich Oksana Blashkiv Walentyna Krupowies. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, 2022. P. 149–160.
6. Черкашина Т. Японський автобіографічний текст у романістиці Амелі Нотомб. *Географія і текст: літературний вимір*: колективна монографія / упорядник Тетяна Черкашина. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2022. С. 40–57.
7. Allhoff F., Monroe D. *Food and Philosophy: Eat, Think, and Be Marry*. New-Jersey: Wiley-Blackwell, 2007. 320 p.
8. Ковпик С. І. *Поетика густативів*. Київ: «НВП Інтерсервіс», 2018. 150 с.
9. Їжа в культурному просторі: збірник матеріалів / за ред. О. О. Юрчук, Г. І. Гримашевич, О. В. Чаплінської. Житомир: Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка, 2020. 72 с.
10. James P.W. *Globalism. Nationalism. Tribalism*. New-York: SAGE Publications, 2006. 392 p.
11. Myron L. W., Koester J. *Intercultural Competence: Interpersonal Communication Across Cultures*. 8<sup>th</sup> ed. London: Pearson, 2018. 400 p.
12. Schiewer G. Contemporary Literature and Intercultural Understanding. *The Cambridge Handbook of Intercultural Communication*. 2020. P. 261-275. DOI: [10.1017/9781108555067.019](https://doi.org/10.1017/9781108555067.019).
13. Lou J.-M. *Le Japon d'Amélie Nothomb*. Paris: L'Harmattan, 2011. 184 p.
14. Koma K. L'Univers "Japon" romanesque en tant que scénographie dans *Stupeur et Tremblement d'Amélie Nothomb*. *Literatura*. 2009. Vol. 51 (4). P. 73–83.
15. Szczur P. Du roman exotique à l'interprétation (dés)exotisante: les romans "japonais" d'Amélie Nothomb et leurs lectures. *Roczniki Humanistyczne*. 2017. Tom LXV. z. 5. P. 109–124. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh.2017.65.5-7>
16. Nothomb A. *Ni Ève, ni Adam*. Paris: Albin Michel, 2007. 252 p.

УДК 2:81'42:82 (73)

DOI <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2022.25.2.38>

**ПРОБЛЕМАТИКА ГЕНДЕРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ НАРОДУ АНИШИНААБЕ  
У РОМАНИ ЛУИЗ ЕРДРИЧ «СЛІДИ»**

**ANISHINABE GENDER PECULIARITIES IN "TRACKS" BY LOUISE ERDRICH**

**Шостақ О.Г.,**

*orcid.org/0000-0001-7532-4294*

*доктор філологічних наук,*

*професор кафедри іноземних мов і перекладу*

*Національного авіаційного університету*

У статті розглядається проблема гендерної репрезентації у романі «Сліди» Луїз Ердріч. Тема висвітлена через розкриття гендерних ролей, які притаманні народу анішінаабе. Розвідка зосереджується на співвідношенні між внутрішніми та зовнішніми гендерними ролями у тексті роману. Уявлення про гендерне помежів'я позначається різноманітними співвідношеннями у повсякденному виконанні обов'язків чоловіком і жінкою. Письменниця позначає ці гендерні ролі навіть на рівні мови, як то еротичну межу тіла та слова.

У розповіді двох протагоністів Нанапуша та Полін спостерігаємо перетин гендерних кордонів на матеріальному та духовному рівнях. Материнський простір, що його метафорично викликає Нанапуш, є одночасно присутнім і відсутнім, це простір зцілення, повернення Лулу, заради якої начеб-то і написаний роман «Сліди», до життя, слова, які він говорив, і звуки, які він видавав, зберігають прихований гендерний аспект. Нанапуш узагальнює, але не відтворює гендерність анішінаабе. Оскільки репрезентація включає в себе презумпцію знання та володіння мовленням,

розповідь Нанашуша включає ревізійний процес гендерної саморепрезентації, який водночас суперечить мейнстрімній репрезентації. У той час як Полін репрезентує «білу» точку зору на індіанську гендерність.

Здатність долати гендерні кордони у тексті Ердріч існує разом із визнанням того, що особливості гендерних ролей можуть бути необхідними для збереження культури анішінабе. Бікультурний досвід, що його змушені набувати герої у «Слідах», письменниця використовує як концепцію гендерного кордону між двома світами. У Ердріч гендерні опозиції розчиняються, а відмінності виявляються ще більш яскраво завдяки використанню метафор.

**Ключові слова:** корінні жителі Північної Америки, гендерна репрезентація, індіанці, література корінних американців, сакральність.

The article examines the problem of gender representation in the novel "Tracks" by Louise Erdrich. The topic is highlighted through the disclosure of gender roles inherent in the Anishinabe people. The investigation focuses on the relationship between internal and external gender roles in the text of the novel. The idea of a gender boundary is marked by various relations in the daily performance by a man and a woman. The writer marks these gender roles even at the level of language, such as the erotic border between the body and the word.

In the story of the two protagonists, Nanapush and Pauline, we observe the crossing of gender boundaries on the material and spiritual levels. The maternal space that Nanapush metaphorically evokes is both present and absent, it is a space of healing, the return to life of Lulu, for whom the novel "Tracks" has been written. The words he spoke and the sounds he made, retain a hidden gender aspect. Nanapush generalizes Anishinabe gender, but he does not reproduce it as a model. Such representation involves the presumption of knowledge and mastery of his speech. Nanapush's narrative involves a revisionary process of gendered self-representation that simultaneously defies mainstream representation. While Pauline represents a "white" perspective on Native American gender roles.

The ability to transcend gender boundaries in Erdrich's text exists alongside the recognition that specific gender roles may be necessary for the preservation of Anishinabe culture. The writer uses the bicultural experience that the characters in "Traces" are forced to acquire as a concept of the gender border between the two worlds. In Erdrich's text the gender oppositions dissolve and the differences are revealed even more vividly thanks to the use of metaphors.

**Key words:** Native Americans, gender representation, Indians, Native American literature, sacredness.

**Постановка проблеми** Для актуалізації проблематики ідентичності надзвичайно важливу роль відіграла філософія життя, котра відновила у правах «земний суб'єкт» і запровадила антимонію «життя» та «культура і соціум» як репресивне начало відносно першої складової. Тим самим задавалося протиставлення «тілесності», «природності» людини та «штучності» нав'язаних їй ідентичностей. Буття особисті, у такий спосіб, було «розколоте» із середини, виникали проблеми сприйняття себе і знаходження власного місця у навколишньому середовищі. У романному потрактуванні Ердріч сила анішінабе – це зв'язок із Маніту- невидимим і у цьому полягає їхня духовна ефективність. Влада, яку отримують представники цього народу від духовних сил, ніколи не згасає: відстежувана, переслідувана, зношена чи вигнана тут, вона завжди з'явиться знову, з'явиться там, де цього найменше очікують. Гендерність народу анішінабе є важливою частиною цієї природної влади.

Вплив колонізації на формування резервацій для корінного населення США спричинило колапс у житті багатьох людей. У романах Луїз Ердріч розповідається про наслідки колоніального впливу на представників рідного для письменниці народу анішінабе.

**Постановка завдань.** Актуальність нашої статті зумовлена тим, що творчість Л. Ердріч дає можливість осмислити множинність гендерних змін американської свідомості у ХХ ст. Письменниця висновувала шляхи збереження

гендерних установок корінного суспільства на зламі світоглядів двох кардинально відмінних світів. Роман Ердріч «Сліди» дає можливість прогнозувати розвиток мейнстрімного суспільства США у цілому через пошук гендерних антиколоніальних цінностей.

**Мета даної статті.** Мета дослідження полягає у визначенні проблематики та виявленні основних гендерних особливостей у романі Луїз Ердріч «Сліди». Наше дослідження присвячене висвітленню проблеми гендерності у національній ідентичності анішінабе у творчості Л.Ердріч, яка стає особливо актуальною під тиском колоніального мейнстрімного центру США у ХХ ст.

**Аналіз останніх публікацій** Джейн Геллоп пише, що «проблема поводження з відмінностями без створення опозиції може бути лише суттю фемінізму» [8, с. 93]. У романі «Сліди» Луїз Ердріч пише про бікультурний досвід членів спільноти анішінабе, що проживають у Маленькому Безконяччі. Письменниця використовує концепцію гендерного кордону і як метафору, і як техніку таким чином, щоб опозиції розчинялися, а відмінності виявлялися. Рейчел Блау ДюПлессі, обговорюючи жіночу естетику (естетику, яка накладається на постмодерн), називає «баченням обох і, породженими змінами, протилежностями, запереченнями, суперечностями. Бачення обох і, яке охоплює рух, ситуативний» [4, с. 6]. Гендерні кордони в романах Ердріч стають ґрунтом, який маркує особливості національної ідентичності народу анішінабе.

Ненсі Дж. Петерсон розглядає гендерну поведінку ердричевих героїв через перегляд історичних дискурсів: «Нова історичність, яку вписують «Сліди», не є а ні простим поверненням до історичного реалізму, а ні пасивним прийняттям постмодерної історичної вигаданості. Роман ставить вирішальне питання референційності історичного нарративу в епоху постмодерну, вона створює можливість для появи нової індіанської історичності» [11, с. 991].

Г. Бенавей переконаний, що у світогляді народу анішінаабе не має місця для «конструювання ідентичності» бо там немає виявів свободи волі. «Наше походження залежить від міфів творіння. Відповідальність людини розподілена згідно з клановою належністю, зумовлена власним іменем людини й церемоніями, у яких вона бере участь, цим аргументована й гендерна ідентичність. Наш дух вибирає сім'ю, у якій йому потрібно народитися. Ми приходимо на цю землю з духовного світу заради виконання конкретного обов'язку» [3, с. 113]. У «Священному колі» П.Г. Еллен робиться висновок, що протягом 500 років англо-європейської колонізації народи Північної Америки змушені спостерігати, як «гіноцентричні, егалітаристські суспільні соціальні системи, що засновані на древній ритуальності, змушені були змінюватися в угоду імітації європейської патріархальної системи» [2, с. 195]. Уявлення про сексуальність у корінних народів Північної Америки відрізнялися від європейських. На думку А.Іннес, «колоніальна маскуліність з'явилася, аби брутально контролювати й замінювати визначену гендерну систему корінних суспільств» [9, с. 38]. «Один із центральних мотивів постколоніальної літератури – знищення усталених тисячоліттями уявлень про гендерні ролі, що є важливою частиною суспільної та особистісної ідентичності» [1, с. 177].

**Виклад основного матеріалу.** Флер Пілагер слід розглядати як центральний персонаж «Слідів», ближче до кінця роману про неї скажуть, що вона йде «не залишаючи слідів» [5, с. 215], ця сентенція пророкує її зникнення на якийсь час із простору племені, а разом з цим і зникнення непідробленого анішінаабе, гендерну ментальності якого вона уособлює. Моррісеї та Лазари, сім'ї змішаної крові, які бажають продати землю резервації лісопромисловій компанії, ініціюють цю історію про те, що Флер не залишає слідів. Саме Моррісей та Лазар знаходять Наполеона, якого Полін задушила в лісі, проте звинувачують саме Флер у цьому вбивстві. Нанапуш каже: «Не минуло й двох днів, і ця історія була в усіх

на устах. Ніби повторення дорівнювалось правді, історія все посилювалася, доки вигадка не стала відомою як факт Флер убила Наполеона, потопивши, просто ще одна з її ліній стосунків із чоловіками. Вона вкрала його язик, загорнула у риб'ячу шкуру й закріпила на поясі, це дозволяє їй тепер ходити, не залишаючи слідів» [5, с. 215]. Хоча метафора про те, що Флер може ходити без слідів, радше навіює песимізм про подальшу долю збереження гендерної культури анішінаабе, нарратив, який передає образ бездоріжжя його скасовує. Передбачувана здатність Флер непомітно рухатися наділяє її магичною силою Маніту, гідною того, щоб про неї розповіли в історії «Слідів», що Ердріч і продовжуватиме робити у насиупних романах «Чотири душі», «Палаці бінго», «Розмальованому барабані».

Нанапуш реконструює своє минуле разом з Флер: «Оскільки я врятував її від хвороби, я був з нею пов'язаний. Не те щоб я знав це спочатку. Лише озираючись назад, я бачу закономірність» [5, с. 33]. Він стежить за невидимим минулим у пошуках важливої історії, яка житиме Лулу, яку він також урятував, та майбутнє народу анішінаабе. «Було стільки всього, що ми бачили і ніколи не знали», – каже він на початку своєї оповіді [5, с. 34]. Історія Флер є способом самопізнання анішінаабе.

Здатність Нанапуша мати справу із зовнішнім і внутрішнім світом проявляється в його переговорах щодо культурних кордонів, але, що цікаво, передаються через метафори вагітності. Він розповідає Лулу, як врятував її ноги та життя від сильного обмороження: «Багато разів у своєму житті, коли народжувалися мої діти, я задавався питанням, як це бути жінкою, здатною створити людину із зайвих матеріалів власного тіла. У страшні часи, зло, про яке я не говорю, коли земля поглинула все, що дала мені любити, я народився в утраті. Я був як жінка у своїх стражданнях, але всі мої діти були віддані смерті. Все повернулось навпаки, назад, але тепер у мене з'явилася можливість навести належний порядок. Згодом мої пісні подолали болісну печію, і ти зависла із відкритими очима, дивлячись у мої. Як тільки ти опинилася у мене, я не наважувався розірвати струну між нами і продовжував ворухити губами, тримаючи тебе нерухомо розмовою, як і в цю мить. Я говорив безглуздо до ранку звуку, які я видавав, були дурним бурмотінням без сенсу чи зв'язку. Але тебе заколисав мій голос». [5, с. 167]. Його мова створює пуповину, яка має знову прив'язати Лулу до рідної землі, від якої вона була відірвана у наслідок перебування

у школі-інтернаті для індіанських дітей. Нанапуш використовує слова рідної мови, але виходить за межі цієї мови та сенсу. Завдяки архаїчним формулам мови він вдається до техніки візуалізації, яка здавна була відома його народу. Нанапуш входить у простір Іншого, викликає репрезентацію світу іншої людини, проте цей світ також знаходиться за межами репрезентації. Вхідження в простір Іншого означає, принаймні метафорично, вхідження в простір материнського. У власному мовленні Нанапуш формує особливий ментальний простір, відображаючи у ньому особливі психодинамічні конструкції, які сприятимуть відновленню реального зв'язку із рідним простором. Через таке «материнське» мовлення Нанапуша у Лулу формуються стабільні ментальні структури, які в умовах пізнавального контакту підлітка із індіанською реальністю забезпечують надходження інформації про архетипічні складники її роду і історії рідного племені.

Згідно з Еліс Джардін, те «що поза Батьком, що переповнює діалектику репрезентації, нерепрезентативне, буде гендерно визначено як жіноче» [10, с. 138]. Тобто в чоловічому визначеному світі жіноче Іншого походить від уявлень про матір і існує до появи мови, тому є за межами репрезентації. Цей жіночий Інший надихає чоловіка на репрезентацію. Подібним чином імперська влада кодує колонізовані народи як жіночі, як те, що є водночас жахливо Іншим і непізнаваним, над чим можна домінувати та перевизначати за імперським принципом. Ердріч використовує Нанапуша, корінного американця чоловічої статі, як фігуру, яка перетинає межу від репрезентованого до саморепрезентації, і яка в цій саморепрезентації перетинає межу між суб'єктом і об'єктом, уявно входячи в простір Іншого. У іншому романі Ердріч «Чотири душі», що також входить до епопеї «Чари кохання» Нанапуш навіть одягається у старовинне жіноче вбрання із оленячої шкіри аби звернутися до співплемеників і пробудити у них усвідомленість власного вибору залишатися і захищати рідну землю. Таким чином Нанапуш створює динамічний ментальний простір як новий засіб існування у просторі, що травматично змінився. Творчі здібності перетворювати оточуюче середовище, створюючи щось кардинально нове у корінних суспільствах вважалися більш жіночими за аналогією до біологічної здатності жіночого тіла брати сперму і перетворювати її на нове життя. Мовлення Нанапуша – це особлива форма ментального досвіду, який розгортається за актуальної ментальної взаємодії суб'єкта із зовнішнім світом, після чого і Лулу і Флер стають здатними

до одномоментної зміни вимірів своїх суб'єктивних і об'єктивних чинників. Що є визначною рисою представників анішінаабе, на відміну від білих персонажів Ердрічевих текстів, включаючи Полін, яка при відмові від свого індіанського коріння задовольнялася лише логічною систематизацією основних пізнавальних процесів, котрі вона звіряла із католицькими текстами про святих мучеників або біблійними розповідями.

Інший випадок звернення Нанапуша до прихованої жіночності у власній особистості постає, коли він описує ліки, які він намагається застосувати до Флер, яка, здається, зазнає поразки у боротьбі із урядом Сполучених Штатів, який прагне забрати її землю. Нанапуш дізнався метод виконання лікування уві сні: «Людина, яка відвідала мій сон, сказала мені, яку рослину покласти, щоб я міг занурити руки в киплячий чайник, витягнути м'ясо з дна або простягнути руку в саме тіло і усунути, як я зробив так давно з Мойсеєм, ім'я, що горіло, хвороба» [5, с. 188]. Тут, знову ж таки, Нанапуш викликає містичний досвід, який існує за межами сфери мови. Зі здатністю порушити на кордоні тіла, він викликає перетин межі між собою та іншим. Його слова звертають увагу на позицію читача поза знаннями та власним досвідом Нанапуша. Протагоніст посилює це виключення, називаючи одну з рослин, яка допомогла йому не зруйнувати власні руки, але при цьому додає: «Іншого я не буду називати» [5, с. 188]. Оскільки він звертається до своєї онуки Лулу, його слова особливо підкреслюють власні культурні переконання та досвід, щодо яких Лулу є одночасно інсайдером і аутсайдером. Вона вже є частиною покоління, що було віддалене від традицій, якими жив Нанапуш. І тому Лулу так уважно слухає історії про «часи, які вона вже ніколи не знатиме» [5, с. 2].

Жіночність народу анішінаабе репрезентована образом Флер Піллагер. І Нанапуш, і Полін, її антагоністка, зосереджуються на жіночності Флер. Сама вона не розповідає свою історію. Полін визнає, що Флер є провідником духу анішінаабе: «Вона була тією, хто зачиняв двері або відчиняв їх між людьми та золотоокою істотою в озері, духом, який, за їхніми ж словами, був ні добрим, ні поганим, але просто мав апетит, Флер була петлею» [5, с. 139]. Полін називає її «дверями в темряву»: «Я стояла перед ними, а потім вона обернулася, так повільно, що я почула, як скрипнули петлі. За мить я опинилася всередині, де не могла дихати, і вода наповнила мене. Я думала, що мене там закриють, але вона знову розвернулася і пішла, чорна щілина в повітрі,

прохід у себе» [5, с. 200]. Флер є посередником між матеріальним і духовним світами. Відомо, що Флер належить клану Ведмедя, про який її співплеменик (ниця) у кінці ХХ століття, поет(ка) Гвендолин Бенавей пише: «Я належу до клану Ведмедя, представники цього клану мають бути хранителями і стражами наших спільнот. Ми – безстрашні у коханні, сміливі, непокірні, вперті, готові здійснити тривогу при першому знаменні небезпеки. Ми є провокаторами як усереднені інших суспільств так і поза їх межами. Ми завжди готові кинути виклик тим, що стоять при владі і протистоїмо несправедливості. Ми добре розбираємося у травах і магії землі. Ми можемо зцілити себе. [2, с. 114].

Парадоксально, але Полін намагається наслідувати Флер навіть тоді, коли вона хоче звести її зі світу. Таким чином її спроби саморепрезентації є на сам перед самозапереченням. «Я бачила очима світ поза нами», – каже вона, і бачить, що для білих очей вона та всі індіанці невидимі» [5, с. 14]. Ми бачимо Флер протягом усього роману, як у розповіді Нанапуша, так і в оповідах Полін, яка намагається за будь-яку ціну зробити себе видимою для білих, навіть через розповсюдження неправдивої інформації або просто брехні, як про це говорить Нанапуш. На відміну від мови Нанапуша, її розповідь не має маркерів усної традиції. Ердріч привертає увагу читача до мови Полін, через яку вона намагається наблизитися до білого мейнстріму. Вона демонструє свою віру в мову, коли Христос, який регулярно з'являється їй на кухні монастиря, каже їй, що вона цілковито біла. Проте Полін відкриває це, переходячи до білого світогляду від індійського («Індіанці, – сказала я тепер, – вони» [5, с. 138], вона відкидає навіть саму мову свого народу. Входячи до монастиря, вона повинна витягнути нове ім'я з руки ігумені: «Я просила ласки прийняти, залишити Полін, пам'ятаючи, що моє ім'я, будь-яке ім'я, було не більш ніж шкірою, що розсипалася» [5, с. 205]. Полін робить себе видимою через мову мейнстріму, яку вона прийняла. Для Полін це є одночасно твердженням і запереченням себе. «Екологічна ідентичність корінних народів пов'язана з їх глибоким переконанням, що все в світі періодично «зупиняється», тому якщо молитися в потрібному місці, де вищі сили швидше за все зупиняться саме в цей момент, молитва буде почута» [13, с. 2]. Проте Полін відкидає це переконання свого народу.

На відміну від образу Флер як дверей і того, до чого двері ведуть, Нанапуш описує себе як того, хто залишає двері відкритими для влади. Сила –

це зв'язок із Маніту-невидимим і в цьому полягає це духовна ефективність анішінабе. Нанапуш каже: «Влада вмирає, влада зникає і зникає, її неможливо досягнути. Вона миттєва, швидко летить і здатна ввести в оману. Щойно ви покладаєтеся на володіння, вона зникає. Забудьте, що вона коли-небудь існувала, і вона повертається. Я ніколи не робив помилки, вважаючи, що володію власною силою, це був мій секрет. Тому я ніколи не був самотнім у своїх невдачах» [5, с. 177]. Тут ми можемо провести аналогію з поняттям репрезентації: якщо хтось вірить, що репрезентація дає їй силу повністю володіти репрезентованим, вона не має нічого. Як місце такого бажання, Флер є знаком того, що втрачено. Трін Т. Мінґа в «Жінка, рідна, інша» говорить про мову, яка може характеризувати мовлення Нанапуша та зачіпає проблему репрезентації: «Влада ніколи не згасає: відстежувана, переслідувана, зношена чи вигнана тут, вона завжди буде тут знову з'явитися там, де я цього найменше очікую. А мова є однією з найскладніших форм підкорення, будучи водночас осередком влади та несвідомого рабства. З кожним знаком, який надає мові форму, лежить стереотип, який я/я я і маніпулятор, і той, яким маніпулюють» [12, с. 52].

Таким чином, Ердріч висвітлює політичне значення естетичного, як воно задумане в дискусії Фуко про Бланшо: «фікція полягає не в тому, щоб показати невидиме, а в тому, щоб показати, до якої міри невидимість видимого є невидимою» [7, с. 24]. У розповіді Нанапуша ми бачимо перетин кордонів між матеріальним і духовним, собою та іншим, світом анішінабе та білим світом. Але його здатність долати кордони існує разом із визнанням того, що кордони можуть бути необхідними для збереження культури.

**Висновки.** Визначення гендерної ідентичності корінних спільнот потребує включення гендерного Іншого, через те, що самосвідомість як конкретного індивіда, так і цілих націй формується та розвивається в процесі гендерного діалогу. Дихотомію колоніального гендерного світобачення традиційно репрезентовано формулою *ми – вони*. У сучасних індіанських гендерних постколоніальних студіях денотовано як інверсію *вони – ми*, яка є розщепленою в мультикультурній парадигмі роману «Сліди» на невеличкі клаптики. Порушувати питання гендерного Іншого для Ердріч означає відкривати фундаментальні рівні універсального і особистісного, об'єктивного і суб'єктивного, зовнішнього і внутрішнього.

Л.Ердріч переконана, що гендерна сакральність є провідним елементом у структурі свідомо-

сті анішінаабе спільноти. Міфологічність гендерної комунікації стимулює рівність у сакральному вимірі, коли кожен член суспільства рівний у процесі метафізичного єднання. Гендерність є уособленням сакральної циклічності життя

та ритуальних дій анішінаабе, вона повторює ритми природи. Отже, міфологічна гендерність є сакральним переживанням циклічності природи, а гендерна комунікація є способом наближення до сакральності буття.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Шостак О.Г. Художні вираження національної ідентичності в творчості сучасних північноамериканських письменників корінного походження. Київ: Талком, 2020. 543 с.
2. Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1986. 311 p.
3. Benaway, Gwendolywn. Ahkii: A Woman is a Sovereign Land *Transmotion*. 2017. Vol.3. #1. P. 109–138.
4. DuPlessis, Rachel Blau. *The Pink Guitar: Writing as Feminist Practice*. New York: Routledge, 1990. 196 p.
5. Erdrich, Louise (1988) *Tracks*. Henry Holt & Co. 226 p.
6. Erdrich, Louise. *Love Medicine: Novel*. New York, Toronto, London : Bantam Books, 1984. 314 p.
7. Foucault, Michel. "Maurice Blanchot: The Thought From Outside." Trans. Brian Massumi. Foucault/Blanchot. Trans. Brian Massumi and Jeffrey Mehlman. New York: Zone Books, 1990. P. 7–58.
8. Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell UP, 1982. 164 p.
9. Innes, Robert Alexander; Anderson, Kim. *Indigenous Men and Masculinities: Legacies, Identities, Regeneration*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2015. 328 p.
10. Jardine, Alice. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca: Cornell UP, 1985. 281 p.
11. Peterson, Nancy J. History, Postmodernism, and Louise Erdrich's *Tracks*. *PMLA* 109.5 (October 1994). P. 982–994.
12. Trinh T. Minh-ha. *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender, and Cultural Politics*. New York: Routledge, 1991. 264 p.
13. Shostak, Oksana; Drotianko, Liubov; Bazova, Vira. Transformation of Indigenous Peoples' Ecological Consciousness. *InterConf*, 2021. (244), id.12001. Відновлено з <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202124412001>