

## Czy Ameryka może być post-etniczna? Czarny Atlantyk i interwencyjne dyskursy postkolonializmu a afro-amerykańskie studia kulturowe

Pomimo powtarzanych jak mantra tez o szerzeniu się realiów świata „globalnej wioski” i związanej z tym procesem homogenizacji kultury, współczesny świat nadal charakteryzuje się ogromną różnorodnością kulturową. Globalizacja i głębokie przemieszanie kulturowe – mobilność ludzi, języków i idei – doprowadziły do wyłonienia się dwóch antagonistycznych refleksji naukowych i strategii polityczno-kulturowych. Pierwsza z tych tendencji to esencjalizm, który jest odmianą kulturowego nacjonalizmu i etnicznego absolutyzmu. Drugą tendencję można określić mianem kulturowego pluralizmu i powiązać z takim zjawiskami kulturowej mutacji, jak kreolizacja, metyzacja czy hybrydyczność. Obecnie wydaje się, że hybrydyczne strategie identyfikacji i badania kulturoznawcze zyskują na popularności, co znajduje odzwierciedlenie w ogromnej liczbie projektów akademickich, dedykowanych kwestii migracji i diasporycznych form kulturowych. Czym bardziej jednakże badacze lansują walory wielowątkowej i różnokierunkowej dynamiki transkulturowej, tym bardziej umacniają się reakcyjne projekty zmierzające do zapewnienia kontynuacji narodowych i etnicznych tradycji. Projekty te są nastawione na obronę „czystej” i „autentycznej” kultury oraz celebrowanie kulturowych korzeni. I tak, w euro-amerykańskich uniwersytetach interwencjonistyczne i rewizjonistyczne aspiracje ścierają się z tradycjonalistycznymi projektami broniącymi narodowego bądź etnicznego partykularyzmu.

Amerykańskie studia etniczne i afro-amerykańskie (tzw. *ethnic studies* i *Black Studies*) nie są wyjątkiem od tej reguły i w ostatnich dekadach również doświadczyły tej ideologicznej próby sił. Co ciekawe, wyzwanie dla absolutyzacji różnicy etnicznej w amerykańskich studiach kulturowych przyszło z zewnątrz, ze strony studiów postkolonialnych i brytyjskich studiów kulturowych. Począwszy od schyłku dwudziestego wieku teorie postkolonialne zaczęły stopniowo wypierać dotychczasowe amerykańskie teorie i praktyki dotyczące analizy etniczności. W ciągu ostatnich trzydziestu lat, amerykańscy badacze etniczności musieli zmierzyć się z takimi koncepcjami, jak wewnętrzny kolonializm, hybry-

dyczność, czy też z paradygmatami wypracowanymi przez międzynarodowy i trzecioświatowy feminizm.

Największe jednak poruszenie w amerykańskiej akademii wywołała książka czarnego brytyjskiego kulturoznawcy Paula Gilroya, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*<sup>1</sup>, opublikowana w 1993 roku. Studium to jest poświęcone czarnoatlantyckiej diasporze oraz afro-amerykańskim aspiracjom do zachowania kulturowej odrębności, zarówno w wielokulturowym społeczeństwie amerykańskim, jak i na tle afrykańskiej diaspory. Gilroy zwrócił uwagę na niezwykle kulturową dynamikę obszaru wokółatlantyckiego, którego wytwory wymykają się zaszeregowaniu w rygorystyczne i nakazowe konstrukcje narodowych kultur. Podkreślając transkulturową mozaikowość tego regionu, wynikającą z właściwej czarnym diasporom mobilności, Gilroy podnosi więc nieadekwatność wszelkich nacjonalistycznych perspektyw badawczych, ujmujących kulturotwórczy potencjał czarnej diaspory w ramach narodowych struktur, czy też zideologizowanych politycznie opcji.

W większości wypadków wysiłki Gilroya zmierzające do nawiązania pan-afrykańskiego, trans-atlantyckiego międzykulturowego dialogu wywołały opór i sprzeciw tych czarnych intelektualistów, którzy byli i nadal są przywiązani do dominującej w krytyce amerykańskiej narodowej i etnocentrycznej perspektywy. Jednakże, niektórzy afro-amerykańscy krytycy, których Gilroy nazywa interwencjonistami, wcześniej dostrzegli ogromny potencjał badawczy drzemiący w diasporycznych studiach kulturowych. Celem mojego eseju jest ukazanie prac tych innowacyjnych krytyków amerykańskich, zajmujących się zarówno kulturą czarną, jak i wielokulturowością, którzy wykorzystują teorię diaspory Paula Gilroya lub proponują bardzo zbliżone teorie, „alter/natywne” dla etnocentryzmu i kulturowego nacjonalizmu. Demaskując jak Gilroy, iluzję „łatwego esencjalizmu”, tacy badacze, jak: Henry Louis Gates Jr., Werner Sollors, Amerjit Singh, Peter Schmidt, John Carlos Rowe, David Hollinger, Vèvè Clark and Carole Boyce Davies, wychodzą w swoich badaniach poza sztucznie wytyczone narodowe i kulturowe podziały, dekonstruują „zaściankowość” amerykańskich studiów etnicznych i pracują na rzecz stworzenia post-etnicznego modelu studiów kulturowych. Ich publikacje, opisujące pluralistyczny i polifoniczny charakter różnorodnych form etnicznej ekspresji kulturowej, dają nadzieję na przezwyciężenie totalności etnocentrycznych podziałów konceptualnych i na zainicjowanie wymiany poglądów pomiędzy tymi dwiema pokrewnymi dyscyplinami, jakimi są postkolonialne i etniczne studia kulturowe.

---

1. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

Mój esej skupia się w szczególności na decydującej roli, jaką w tych przemianach odegrał Paul Gilroy, który jako pierwszy użył postkolonialnych paradygmatów do analizy afro-amerykańskich tekstów kultury<sup>2</sup>. Gilroy skonfrontował postkolonializm z ważnymi afro-amerykańskimi tekstami literackimi napisanymi głównie przez mężczyzn, którzy podróżowali przez Atlantyk do Afryki i Europy. W książce *The Black Atlantic*, Gilroy w sposób niezwykle krytyczny ustosunkowuje się do nacjonalizmu kulturowego czarnych Amerykanów, który, jego zdaniem, jest efektem panującej w USA ideologii nacjonalistycznej. Ideologia ta fetyszyzuje koncepcję etniczności i zachęca grupy etniczne do pielęgnowania swojej odrębności i kulturowej wyjątkowości oraz do definiowania swojej tożsamości poprzez opozycję do dominującej białej kultury oraz innych grup mniejszościowych. Gilroy zarzuca afro-amerykańskim myślicielom nacjonalistycznym umysłową ciasnotę, zachęcając ich do refleksji, w jakim stopniu ich idee dotyczące etniczności, rasy i kultury zostały ukształtowane przez oświeceniowe i romantyczne pojęcia „ludu” i „narodu”. Uczony prowokacyjnie utrzymuje, że sposób, w jaki większość czarnych obywateli w USA pojmuje narodowość, jest zdeterminowany przez intelektualne dziedzictwo euro-amerykańskiej nowoczesności<sup>3</sup>. Pomimo, że wielu czarnych intelektualistów głosi krytykę euro-amerykańskiej koncepcji nowoczesności, i wysuwa odważne tezy o jej kryzysie i rychłym zwichnięciu, ci sami krytycy, zdaniem Gilroya, są ślepi na fakt, że ich własne przekonania o wyjątkowości czarnej kultury (zwłaszcza ludowej) są głęboko zakorzenione z tradycji „białych” myślicieli, którą pozornie tylko odrzucają. Począwszy od momentu kiedy Amerykanie zastąpili koncepcję tygla kultury (*melting pot*) koncepcją miski z sałatką (*salad bowl*), powstała moda na poszukiwanie autentycznych tożsamości zakorzenionych w rodzimej kulturze ludowej. Wówczas również i czarni intelektualiści uczynili pochodzenie etniczne fundamentem tożsamości kulturowo-narodowej.

Według Gilroya, to romantyczne esencjalizowanie treści kulturowych doprowadziło do uporczywego negowania faktu, że diaspora, będąca efektem niewolnictwa i kolonizacji, doprowadziła do powstania kultur synkretycznych i hybrydowych. Folklorystyczny projekt dowartościowania czarnej kultury ludowej, jaki od lat osiemdziesiątych realizowała literatura i krytyka afro-amerykańska, stawiał

---

2. Używam terminu *postkolonialne* również w odniesieniu do teorii Gilroya. Jestem świadoma, że postkolonializm i brytyjskie studia kulturowe są odrębnymi dyscyplinami, jednakże w obliczu faktu, że idee Gilroya mają ogromne wzięcie wśród myślicieli postkolonialnych, uważam że można nazwać Gilroya krytykiem postkolonialnym. Gilroy również wiele zawdzięcza teoriom postkolonialnym – dzieli z krytykami postkolonializmu zainteresowanie niewolnictwem, przemieszczeniem i diasporą. Podobnie jak krytycy postkolonialni, Gilroy podkreśla, że hybrydyzacja, która wywołuje niepokój i kryzys tożsamości, ma mimo wszystko ogromny kulturotwórczy potencjał.

3. Gilroy, *The Black Atlantic*, s. 30.

sobie za cel odwrócenie tego procesu kulturowej mutacji poprzez przebudowę świadomości i tożsamości w dużym stopniu zasymilowanych współczesnych Afro-amerykanów. Zarówno literatura, jak i teorie czarnej estetyki, dążyły do kształtowania alternatywnego obrazu świata, uprzywilejowującego afrykańską spuściznę, czarne doświadczenie historyczne, czarną wersję przeszłości, czarny styl życia i czarne formy ekspresji kulturowej. Ta esencjalistyczna agenda celów polityczno-kulturowych, która faworyzowała ludową kulturę afrykańską, miała zastąpić zasymilowaną tożsamość przeciętnego Afro-amerykanina fundamentalistyczną i autentyczną czarną podmiotowością. Jak argumentuje Gilroy, ta strategia była dobra w okresie walki o równouprawnienie czarnych obywateli w USA. Obecnie, hołdując przekonaniu o swojej wyjątkowości i niepowtarzalności, kultura afro-amerykańska, idzie niejako „pod prąd” rosnącej w siłę post-nacjonalistycznej i anty-esencjalistycznej ortodoksji, dla której wartością nadrzędną jest rehabilitowanie i promowanie kreolskich tożsamości.

Gilroy uważa, że esencjalizowanie polityki historycznej Afro-amerykanów jest niezwykle szkodliwe, ponieważ nie tylko tworzy bariery i hierarchie wśród transatlantyckich kultur afrykańskich, ale również doprowadza do definiowania czarnych tożsamości w sposób totalizujący, autorytatywny i nakazowy. Ignorując potencjał kulturotwórczy hybrydowych społeczności Afroatlantyku i propagując czarny nacjonalizm kulturowy, czarni krytycy definiują właściwe sposoby zachowania członków „narodu” i represjonują wszelkie postawy, które uznają za niewłaściwe. Tymczasem, w opinii Gilroya, tożsamość nie jest raz dana i niezmienna, lecz płynna i nieskończona. Jak pisze Gilroy, „współczesna polityczna kultura afro-amerykańska zawsze była bardziej zainteresowana analizą związku pomiędzy tożsamością a korzeniami [...] [*roots*], niż koncepcją przedstawiającą tożsamość, jako proces zmian i medytacji, który może być lepiej zrozumiany za pomocą homonimu *routes* [trasy, ścieżki, trajektorie]”<sup>4</sup>. Poszukiwanie korzeni i stabilnych, przypuszczalnie autentycznych form podmiotowości, było od czasów emancypacyjnych (i w wielu wypadkach jest nadal) główną afro-amerykańską strategią w budowaniu „narodu” i poczucia dumy z przynależności do czarnej wspólnoty. W ten sposób, według Gilroya, euro-amerykańskie wzorce myślenia o tożsamości i narodzie nakłoniły Afro-amerykanów do przyjęcia nowoczesnego pojęcia tożsamości, wyrastającego z folkloru oraz rasowej i etnicznej odrębności.

Faktem jest, że studia afro-amerykańskie zostały uznane za pełnoprawną akademicką dyscyplinę w okresie, kiedy nabierała rozpędu czarna kampania na rzecz uzyskania równych praw obywatelskich (*The Civil Rights Movement*), a rozczarowanie powolnym tempem zmian prowadziło do rosnącego radykalizmu i wyłaniania się różnych postaci czarnego nacjonalizmu (najbardziej

---

4. Gilroy, *The Black Atlantic*, s. 19. Przekład – I.P.

reprezentatywny z nich to tzw. *The Black Power Movement*). Czarne studia kulturowe były wówczas bardzo zideologizowane – ich podstawowym celem była legitymizacja kultury afro-amerykańskiej, jako kultury narodowej, z własnymi autentycznie czarnymi ideami i formami ekspresji. Innymi słowy, studia afro-amerykańskie zdefiniowały swoją agendę celów polityczno-kulturowych w odpowiedzi na problemy związane z desegregacją i rasizmem instytucji państwowych. Z tegoż to powodu, studia te miały dość wąskie perspektywy. Do końca ubiegłego stulecia, owe nauki ograniczały się wyłącznie do analizy sytuacji czarnoskórych mieszkańców Stanów Zjednoczonych, ignorując zupełnie historie i doświadczenia innych członków afrykańskiej diaspory. Ten tradycyjny model studiów kulturoznawczych, badający doświadczenia Afro-amerykanów w izolacji od innych grup afrykańskiej diaspory, wciąż ma swoich zwolenników wśród dobrze znanych uczonych afro-amerykańskich. Można do nich zaliczyć na przykład Talmadge Andersona czy Maulana Karengę<sup>5</sup>.

Przeciwstawiając się owemu narodowościowemu i etniczemu absolutyzmowi, który wciąż w dużym stopniu cechuje kulturę Afro-amerykanów, Gilroy postuluje przyjęcie szerszej perspektywy badawczej, którą nazywa Czarnym Atlantykiem i którą definiuje, jako „pojedynczą, złożoną jednostkę analizy”. Czarny Atlantyk jest „formalną jednością zróżnicowanych elementów kulturowych”<sup>6</sup>, tworzących dynamiczną estetykę transkulturową, o której istocie stanowi nie tyle przynależności etniczna, co historia przymusowego exodusu i oporu. Czarny Atlantyk „rzuca wyzwanie spójności wszystkich wąskich nacjonalistycznych ujęć oraz wskazuje, jak nieuzasadnione jest powoływanie się na etniczną unikatowość”<sup>7</sup>. Dzięki temu zyskuje on politycznie doniosły efekt budowania pomostów pomiędzy różnorodnymi kulturami afrykańskiej diaspory i burzenia barier oddzielających ich kulturowe i literackie kanony, które zostały wzniesione, jak mówi Gilroy, wyłącznie na fundamentach narodowościowych.

Uważam, że warto się bliżej przyjrzeć temu, jak Gilroy dokonuje dekonstrukcji etnicznych, narodowych i regionalnych paradygmatów. Z niesamowitą naukową finezją, ukazuje on zasadność używania w kontekście amerykańskim takich postkolonialnych pojęć jak „wysiedlenie” (*displacement*), „ambiwalencja”, „opozycja centrum – peryferyjne” czy „kontr-dyskurs”<sup>8</sup>. Podkreślane przez kry-

---

5. Talmadge Anderson, *Introduction to African American Studies: Cultural Concepts and Theory*, Kendall/Hunt, Dubuque 1994; Talmadge Anderson i James Stuart, *Introduction to African American Studies: Transdisciplinary Approaches and Implications*, Imprint Editions, Baltimore 2007; Maulana Karenga, *Introduction to Black Studies*, University of Sankore Press, Los Angeles 2002.

6. Gilroy, *The Black Atlantic*, s. 15–16. Przekład – I.P.

7. Gilroy, *The Black Atlantic*, s. 28–29. Przekład – I.P.

8. Rozpatrując podobieństwa między Afro-amerykanami a innymi członkami czarnej diaspory, Gilroy również przeciwstawia się współczesnej krytyce postkolonialnej, która zaprzecza, jakoby

tykę postkolonialną pouczenie ambiwalencji, jakie towarzyszyło ścieraniu się odmiennych kutrowo wspólnot i kryzys tożsamości, jaki był efektem kolonialnego spotkania, pomaga Gilroyowi wyjaśnić fenomen przyciągania i zarazem wstrętu, jaki Afro-amerykanie czują w stosunku do dominującej kultury anglosaskiej i do koncepcji nowoczesności. Natomiast koncepcja wojowniczo zideologizowanego kontr-dyskursu jest użyta przez Gilroya do opisu procesu, dzięki któremu czarnoskórzy intelektualiści dokonują rewizji czarnej historii w USA i konstruują światopogląd konkurencyjny wobec tego eurocentrycznego. Gilroy zastrzega jednak, że pomimo opozycyjnego charakteru tego kontr-dyskursu, czarnoskórzy i białoskórzy myśliciele byli (i są) skazani na nieuniknioną współzależność i wzajemne przenikanie się różnych intelektualnych nurtów i koncepcji. Podkreśla między innymi fakt, że pomimo sceptycyzmu w stosunku do ideologii postępu, wielu czarnoskórych intelektualistów zrezygnowało do swoich celów niektóre elementy ideologii Oświecenia. W efekcie, „intelektualne i kulturalne osiągnięcia populacji Czarnego Atlantyku, istnieją po części wewnątrz i nie zawsze w sprzeczności do wielkiej narracji Oświecenia i jego operacyjnych reguł”<sup>9</sup>. Stąd, według Gilroya, współczesna twórcza ekspresja czarnoskórych Amerykanów nie jest produktem czystej czarnej esencji, lecz fuzją idei okcydentalnych oraz nieeuropejskich, euro-amerykańskich i afrykańskich estetycznych koncepcji i tropów językowych.

Bardziej pluralistyczny i liberalny punkt widzenia, który postrzega kulturę czarnoskórych jako kontr-dyskurs dla współczesności, może pomóc, zdaniem Gilroya, w zrozumieniu polifonicznej siły czarnych twórców. Twórcy ci czerpią inspirację ze swojego osobliwego statusu uczestników, a zarazem „outsiderów”, w okcydentalnej współczesności, pozostając czasem w zgodzie, a czasem w opozycji do jej założeń. Właśnie to doświadczenie bycia kulturalnym outsiderem obdarza czarnoskórych tym, co Du Bois nazywał „podwójną świadomością”, a Richard Wright „straszną obiektywnością”. Ten specjalny, hybrydowy stan trwania jednocześnie w dwu kulturach – afrykańskiej i euro-amerykańskiej – daje czarnoskórym artystom i intelektualistom unikalne spojrzenie na zachodnią cywilizację. Według Gilroya jest to „uprzywilejowany punkt widzenia, z którego pewne przydatne i niezwykle istotne spostrzeżenia o współczesnym świecie stają się bardziej prawdopodobne”<sup>10</sup>. Zatem kontr-narracja czarnych twórców, polemiczna wobec hegemonicznego dyskursu współczesności i wykraczająca

---

doświadczenia Afro-amerykanów miały podobny charakter jak doświadczenia innych czarnych społeczności skolonizowanych. Tak twierdzą – na przykład – australijscy uczeni Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin, autorzy wpływowego studium *The Empire Writes Back* (Routledge, London, New York 1989).

9. Gilroy, *The Black Atlantic*, s. 48. Przekład – I.P.

10. Gilroy, *The Black Atlantic*, s. 111. Przekład – I.P.

poza ramy oświeceniowej nowoczesności ku naszej ponowoczesnej terażniejszości, jest, według Gilroya, najistotniejszą zaletą intelektualnej spuścizny kultury Czarnego Atlantyku. Innymi słowy, kultura Czarnego Atlantyku urasta do roli kontrkultury nowoczesności, wyprzedzającej o wiele dekad postmodernistyczną i postkolonialną krytykę okcydentalnego *status quo*.

Prowokacyjna książka Gilroya, z oczywistych względów, wzniciła ożywioną dyskusję w środowiskach afro-amerykańskich, gdzie krytykowano autora za jego ewidentną pogardę dla ideologii nacjonalizmu, za pominięcie Afryki w jego modelu oraz za uprzywilejowanie doświadczeń czarnoskórych mężczyzn<sup>11</sup>. Debata, którą ta publikacja wywołała, odbiła się również szerokim echem na amerykańskich uniwersytetach, gdzie Gilroy znalazł poparcie wśród niektórych, wspomnianych wcześniej, „interwencjonistycznych” intelektualistów afro-amerykańskich, którzy docenili jego wysiłki, zmierzające do wyjścia poza dyskurs „narodu”, rasy i etnicznej tożsamości.

W kilku wypadkach krytycy, którzy tak przychylnie odnieśli się do dzieła Gilroya, już wcześniej opowiadali się przeciwko podziałowi badań nad postkolonialnymi kulturami afrykańskimi na odrębne dziedziny. Niektórzy z nich mieli już pewne osiągnięcia w komparatywnej analizie fenomenów kulturowych Czarnej Diaspory, a ich publikacje wypełniły „puste przestrzenie” na mapie Czarnego Atlantyku, naszkicowanej przez Paula Gilroya. Na szczególną uwagę zasługują chociażby badania nad czarną diasporą prowadzone przez St. Clair Draka<sup>12</sup>, Geoga Harrisa<sup>13</sup> czy też Geoga Sheppersona<sup>14</sup> oraz prace czarnych feministek,

---

11. Zob. Mea Henderson, *Introduction to Rethinking Black (Cultural) Studies, Where by the Way is This Train Going? A Case for Black (Cultural) Studies*, „Callaloo”, 1996, 19 (1), s. 57–67; *Introduction: Borders, Boundaries and Frame(works)*, w: *Borders, Boundaries and Frame(works)*, red. Mea Henderson, Routledge, New York 1995; Malcom Gladwell, *Black Like Them, Special Issue on Blacks in America*, „The New Yorker”, 1996; Manthia Diawara, *Cultural Studies/ Black Studies*, w: *Borders, Boundaries and Frame(works)*, red. Mea Henderson, 1995; *Cultural Politics: A Special Section, Rethinking Black (Cultural) Studies*, „Callaloo”, 1996, Vol. 19, No. 1; Wheema Lubiano, *Mapping the Interstices of Afro-American Cultural Discourses and Cultural Studies: A Prolegomenon*, „Callaloo”, 1996, Vol. 19, No. 1, s. 68–77.

12. St. Clair Drake, *The Black Diaspora in Pan-African Perspective*, „The Black Scholar”, 1975, 7 (1), 2–14; *Diaspora Studies and Pan-Africanism*, w: *Global Dimensions of the African Diaspora*, red. Joseph Harris, Howard University Press, Washington DC 1982; *Black Folk Here and There*, Vol. 1, Center for African-American Studies at the University of California Los Angeles, Los Angeles 1987–1990; *Black Studies and Global Perspectives: An Essay*, w: *The African American Studies Reader*, red. Lewis Gordon i Jane Anna Gordon, Carolina Academic Press, Durham 2001.

13. Joseph E. Harris, red., *Global Dimensions of the African Diaspora*, Howard University Press, Washington DC 1982; Joseph Harris, Alusine Jalloh, Joseph Inikori, Colin A. Palmer, Douglas B. Chambers & Dale T. Graden, *The African Diaspora*, Texas A & M Press, College Station 1996.

14. George Shepperson, *African Diaspora: Concept and Context*, w: *Global Dimensions of the African Diaspora*, red. Joseph E. Harris, Howard University Press, Washington DC 1982.

które, w przeciwieństwie do Gilroya, koncentrowały się na doświadczeniach czarnych kobiet. Wśród nich, najwcześniej z nacjonalistycznego gorsetu wydobyła się Vèvè Clarke<sup>15</sup> i Rosalyn Terborg-Penn<sup>16</sup> oraz Carole Boyce Davies<sup>17</sup>. Studium Carole Boyce Davies, *Black Women, Writing & Identity, Migrations of the Subject*, zostało opublikowane zaledwie rok po książce Gilroya i było do niej często porównywane, mimo że autorka podkreślała, że na książce Gilroya się nie wzorowała. Po książce Gilroya pojawiła się również publikacja Sheili Walker, *African Roots, American Cultures*<sup>18</sup>, która również analizuje kulturowe pokrewieństwa pomiędzy wspólnotami czarnej diaspory. Zarówno Boyce Davies, jak i Vèvè Clark, chociaż nie doświadczyły tak dużego rozgłosu jak Gilroy, również mocno przyczyniły się do popularyzowania nauk o Afrykańskiej Diasporze, tworząc pionierskie programy licencjackie, magisterskie i doktoranckie.

Henry Louis Gates Jr., który od dekad jest niezmiennie w awangardzie badań nad czarną kulturą, jest jednym z najwybitniejszych, najbardziej rozpoznawalnych i wpływowych amerykańskich mentorów Gilroya. Prace obu krytyków obfitują w częste wzajemne odwołania i słowa uznania. Podczas gdy Gilroy rozpoczyna *The Black Atlantic* od ukłonu w stronę Gatesa, którego Gilroy nazywa kulturowym interwencjonistą<sup>19</sup>, Gates odwzajemnia ten komplement w książce *Tradition and the Black Atlantic*<sup>20</sup> stwierdzeniem, że brytyjskie czarne studia kulturowe były „niezwykłym okresem kreatywności czarnoskórych”<sup>21</sup>, a ich osiągnięcia przewyższyły nawet te z okresu Renesansu Harlemskiego i ruchu *Black Arts Movement*. Dla Gatesa nie jest zaskoczeniem, że najbardziej trafne spostrzeżenia na temat polityki kulturalnej Czarnej Ameryki są autorstwa brytyjskiego, a nie amerykańskiego krytyka. Jego zadaniem, dystans w stosunku do analizowanej kultury daje brytyjskim badaczom ogromną przewagę nad ich amerykańskimi kolegami.

---

15. Vèvè Clarke, *Developing Diaspora Literacy*, w: *Out of the Kumbia: Women and Literature in the Caribbean*, red. Carole Boyce Davies, Elaine Savory Fido, Africa World Press, Trenton 1990.

16. Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley i Andrea Benton, red., *Women in Africa and the African Diaspora*, Harvard University Press, Cambridge, London 1989.

17. Carole Boyce Davies, *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*, Routledge, New York, London 1994.

18. Sheila Walker, red., *African Roots, American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001.

19. Gilroy wymienia w tym gronie również następujących badaczy: C. L. R. James’a, Stuarda Hall’a, Cornela Westa, Henry’ego Louisa Gatesa, Houstona A. Bakera, Anthony’ego Appiaha, Hazel Carby i bell hooks.

20. Henry Louis Gates Jr., *Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory in the African Diaspora*, Basic Civitas Books, New York 2010.

21. Henry Louis Gates Jr., *Tradition and the Black Atlantic*, s. 52.



Gates jest jednym z pierwszych krytyków, którzy wyzwolił się spod czaru absolutyzmu etnicznego i który zawsze pozostał otwarty na alternatywne perspektywy badawcze. Już w 1985 roku, Gates współredagował specjalne wydanie „Critical Inquiry”, zatytułowane „Race”, *Writing and Difference*<sup>22</sup>, w którym oprócz eseju jego autorstwa, ukazało się czternaście esejów wybitnych teoretyków, takich jak Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Barbara Johnson czy Jacques Derrida. Większość artykułów w tej monografii poruszało kwestie, które dzisiaj byłyby zdefiniowane jako postkolonialne, a cztery pozostałe dotyczyły nauk afro-amerykańskich. Owo wydanie specjalne stanowi bezprecedensowy przykład owocnej współpracy i wymiany pomiędzy naukowcami pracującymi w ramach tych dwóch odrębnych dyscyplin. W następnych dekadach, jednakże, współpracy tej zaniechano – obie dyscypliny zwały szeregi, wzrosły pod względem znaczenia i wpływów i coraz bardziej pilnie strzegły granic swoich obszarów badawczych. Niejednokrotnie ich badacze zaczęli się wzajemnie postrzegać jako antagoniści i dystansowali się od uderzających podobieństw istniejących pomiędzy ich projektami, dotyczącymi takich problemów badawczych, jak rewizjonizm historyczny, kontr-dyskurs literacki czy kryzys tożsamości, wywołany przez wykorzenienie i przemieszczenie.

Gates, jak Gilroy, wierzy w dynamiczny i otwarty charakter struktur kulturowych. Jego teoria czarnej estetyki i literatury wyłożona we wpływowym studium *The Signifying Monkey*<sup>23</sup> zdradza istotne podobieństwa w stosunku do postkolonialnej teorii literackiego kontr-dyskursu. Zarówno teoria postkolonialnego kontr-dyskursu, jak i Gatesowska teoria „*signifyin*”, mówiąca o tym, jak powstaje znaczenie w tekstach afro-amerykańskich pisarzy, są oparte na kreatywnym i wywrotowym naśladowaniu kultury dominującej, a utwory, które są obiektem analizy Gatesa z łatwością poddałyby się analizie postkolonialnej. Celem Gatesa jest „wyjaśnienie konfiguracji tekstów w ich tradycjach literackich”<sup>24</sup>. Zatem bada on intertekstualność czarnych tekstów, którą definiuje jako „nietematyczny [lecz estetyczny] sposób, w jaki [afro-amerykańskie] teksty odpowiadają innym tekstom”<sup>25</sup>. W skrócie, teoria „znaczeniowości” (*signifyin*) jest pojęciem folklorystycznym, zakorzenionym w tradycji afrykańskiej gwary. Mówi ona o tym, że znaczenie jest efektem kontr-dyskursu, który używa naśladownictwa w celu przybliżenia i obalenia norm kultury dominującej, za pomocą idiomów i norm kultury czarnoskórych (takich, jak na przykład *call-and-response* tj. za-

---

22. Henry Louis Gates Jr. i Kwame Anthony Appiah, red., „Race”, *Writing and Difference: a Critical Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

23. Henry Louis Gates Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, Oxford University Press, Oxford and New York 1988.

24. Gates, *The Signifying Monkey*, s. XXV.

25. Gates, *The Signifying Monkey*, s. 41. Przekład – I.P.

wołanie-i-odpowieź, znane z nabożeństw w kościołach afro-amerykańskich, czy typowo czarnych muzycznych form ekspresji, takich jak blues czy jazz). Podobnie jak w przypadku postkolonialnej tradycji literackiego rewizjonizmu, znaczeniowość jest używana, aby podkreślić różnice pomiędzy metropolitalnym centrum, a kulturą mniejszościową i aby przełożyć standardowy język angielski (*English*), na angielski (*english*) oparty na rodzimym folklorystycznym idiomie.

W jednej ze swoich ostatnich prac, *Tradition and the Black Atlantic*<sup>26</sup>, Gates otwarcie składa hołd intelektualnym dokonaniom Gilroya, co widać już po samym tytule tej książki. W *Tradition and the Black Atlantic* Gates wyprowadza początki amerykańskich studiów kulturowych od intelektualnego fermentu, jaki wywołały brytyjskie studia kulturowe w latach siedemdziesiątych w Wielkiej Brytanii. Opisuje on również ich nowe życie w Ameryce w latach osiemdziesiątych, gdzie odegrały kluczową rolę podczas tak zwanych „wojen kulturowych”, tzn. żywołowych debat nad, między innymi, znaczeniem i perspektywami wielokulturowości. Gates opiera się na krytycznych spostrzeżeniach nie tylko Czarnych Brytyjczyków, takich jak Stuart Hall, czy Paul Gilroy, ale też na wybitnych postkolonialnych myślicielach spoza anglojęzycznej części Afroatlantyku, (na przykład na Frantzie Fanonie). Gates przenosi ich teorie na grunt amerykański i wykazuje ich użyteczność w krytyce amerykańskiego modelu wielokulturowości, który nazywa „czymś w rodzaju federacji oficjalnie uznanych kulturowych państw niepodległych”<sup>27</sup>. Ten model wielokulturowości, twierdzi Gates, wyobraża sobie kulturowe spotkania pomiędzy różnymi grupami etnicznymi wspomnianej wcześniej „federacji”, jako zderzanie się mydlanych baniek, które pomimo, że stykają się ze sobą, wciąż pozostają nienaruszonymi całościami, tak jakby istniały „w doskonałej wzajemnej izolacji”<sup>28</sup>. Według Gatesa, Gilroy ma rację twierdząc, że ów model zasadza się na kulturowym fundamentalizmie, „kulcie etniczności i fetyszyzowaniu pluralizmu”<sup>29</sup>. W rzeczywistości, model ten podtrzymuje kulturową odrębność, pielęgnuje rzekomą autentyczność i nieskazitelność kultur oraz zapobiega postrzeganiu kultury, jako wypadkowej wielu kulturotwórczych sił. Taki model nie pozostawia miejsca na kulturową, polityczną, czy społeczną wymianę; on nie tylko doprowadza kulturę do skostnienia i marazmu, ale zarazem blokuje tworzenie się ponad-etnicznych wspólnot i solidarności. W skrócie Gates podtrzymuje za Hazel Carby, inną znaną badaczką czarnej kultury i wielokulturowości, że ideologia wielokulturowości służy manipulacji, której celem jest

---

26. Henry Louis Gates Jr., *Tradition and the Black Atlantic, Critical Theory in the African Diaspora*, Basic Civitas Books, New York 2010.

27. Gates, *Tradition and the Black Atlantic*, s. 152. Przekład – I.P.

28. Gates, *Tradition and the Black Atlantic*, s. 138. Przekład – I.P.

29. Gates, *Tradition and the Black Atlantic*, s. 142. Przekład – I.P.

zatracie oczywistej prawdy, że w społeczno-politycznym krajobrazie USA nadal istnieją grupy uprzywilejowane i grupy dyskryminowane. Grupy uprzywilejowane sprawują polityczną i ekonomiczną kontrolę nad etnicznymi mniejszościami, tak uwikłanymi w opozycyjny dyskurs tożsamości i kulturowej przynależności, że nie dostrzegają oczywistych związków pomiędzy dyskryminacją i rasizmem a waloryzacją etniczności.

Wywód Gatesa można postrzegać, jako próbę użycia teorii postkolonialnych w celu wykucia nowej koncepcji wielokulturowości, która pozwoliłaby Amerykanom „wzniesić się ponad wojny kulturowe” i stworzyć bardziej egalitarne społeczeństwo obywatelskie. Mimo, że wojny kulturowe oficjalnie skończyły się wraz z wprowadzeniem polityki wielokulturowości i powstaniem na amerykańskich uniwersytetach katedr studiów etnicznych i mniejszościowych, to jednak czas pokazał, że wielokulturowość nie tylko nie zasypała lecz wręcz pogłębiła przepaści inter-kulturowe. Zdaje się, że to właśnie rozczarowanie obecną formułą wielokulturowości stworzyło przestrzeń, w której powoli zadamawiają się nowe – globalne i diasporyczne – wzorce myślenia o kulturze i tożsamości. Dorobek Gatesa, który jest najlepszym przykładem „internacjonalizacji” amerykańskich studiów kulturowych, wydaje się więc być szczególnie istotny. Gates jest zorientowany nie tylko na budowanie pomostów pomiędzy studiami postkolonialnymi i etnicznymi, ale również na ich praktyczne zastosowanie do przezwycięzania impasu, w którym znalazła się amerykańska ideologia wielokulturowości. Interdyscyplinarne badania Gatesa, jego „krytyczny kolaż”, sprzyjają tworzeniu się post-nacjonalistycznych i post-etnicznych solidarności.

Diagnoza, jaką Gates stawia amerykańskiej wielokulturowości nosi znamiona pokrewieństwa z dorobkiem Davida Hollingera, jednego z najważniejszych lewicowych obrońców ideologii multikulturalizmu<sup>30</sup>. Hollinger wywodzi się ze szkoły Wenera Sollorsa, nowatorskiego badacza amerykańskiej etniczności z XX wieku. Hollinger przyznaje, że multikulturalizm stanowił ważny krok na przód w stosunku do ideologii tygła kultury. Z drugiej strony, podobnie jak Gatek, utrzymuje on, że multikulturalizm nie położył kresu kulturowej hierarchizacji amerykańskiego społeczeństwa. Nie zapobiegł on również asymetrycznemu podziałowi władzy. Hollinger wyjaśnia złożoność wielokulturowości za pomocą metafory etniczno-rasowego pentagramu tj. systemu etnicznej klasyfikacji (podobnego do modelu baniek), składającego się z etnicznych „klinów”, tworzonych przez poszczególne grupy etniczne (Afro-amerykanie, Azjaci, rdzenni Amerykanie, itd.). Kliny te stykają się ze sobą jedynie w centralnym punkcie pentagramu, który symbolizuje ich wspólną narodową – amerykańską – identyfikację. Poza tym, kultury te nie mają

---

30. Jak zauważa, na marginesie, Gates – dla amerykańskich konserwatystów multikulturalizm zawsze był „równią pochylą w kierunku anarchii i wojen plemiennych”.

ze sobą nic wspólnego, ponieważ się nie przenikają, a członkowie poszczególnych mniejszości mają minimalny poziom wiedzy i kompetencji międzykulturowych. Przynależność do jednego z „klinów” zależy od etniczno-rasowej i politycznej identyfikacji oraz „zakorzenionej” esencjalizowanej tożsamości i jest warunkiem *sine qua non* partycypacji w amerykańskim społeczeństwie obywatelskim. Innymi słowy, fetyszyzowanie etniczności doprowadziło zdaniem Hollingera do sytuacji, w której nie można być pełnoprawnym amerykańskim obywatelem, bez wcześniejszego zadeklarowania swojej etnicznej przynależności. Hollinger przedstawia tę ideę, jako rodzaj egzorcyzmu, czy też etnicznie absolutyzującego i kulturowego rasizmu, opartego na „niezdrowej” celebracji etnicznej różnorodności i prowadzącego do rywalizacji wzajemnie wrogich etnicznych enklaw. Multikulturalizm, podsumowuje Hollinger, jedynie uwydatnia fragmentaryzację amerykańskiego społeczeństwa, kierującego się zasadą, że dobrobyt każdej grupy etnicznej jest dla niej sprawą priorytetową, nawet jeśli miałby być osiągnięty kosztem innych grup mniejszościowych.

Hollinger, w swoim znaczącym i niedawno wznowionym studium *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*<sup>31</sup> zachęca Amerykanów, by odeszli od ideologii multikulturalizmu i „zainwestowali” w bardziej kosmopolityczny rodzaj podmiotowości. Nawiązując do teorii Wenera Sollorsa, który podzielił narracje tożsamości na te, które opierają się na pochodzeniu klanowym, etnicznym czy też narodowym (*narratives of descent*) i te, które opierają się na „umowie” (*narratives of consent*), Hollinger argumentuje, że Amerykanie powinni przebudować swoją wizję amerykańskich „wspólnot wyobrażonych”, przechodząc od modelu wspólnot opartych na pochodzeniu do modelu wspólnot opartych na interakcji i porozumieniu.

Wydaje się rzeczą oczywistą, że Hollinger zмага się z tymi samymi problemami, co krytycy postkolonialni, chociaż używa nieco innej terminologii. Pojęcie tożsamości, opartej na etnicznym pochodzeniu i przywiązaniu do korzeni, jest przeciwstawione tożsamości „performatywnej”<sup>32</sup>, która jest efektem ciągłej i nieustającej negocjacji z otoczeniem. Owa „performatywna” tożsamość może być postrzegana, jako wariant postkolonialnych teorii podmiotowości, na przykład teorii Eduarda Glissanta o tożsamości relacyjnej (*relational identity*) i rizomatycznej (*rhizomic identity*), czy też Homiego Bhabhy o tożsamości hybrydowej (*hybrid identity*). Chociaż Hollinger nigdy nie nawiązuje wprost do tych krytyków postkolonialnych, jego wywód jest uderzająco podobny do postkolonialnych stwierdzeń i koncepcji.

---

31. David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, Basic Books, New York 1995.

32. Hollinger, *Postethnic America*, s. 7.

Hollinger, podobnie jak Gates i Gilroy oraz wielu teoretyków postkolonializmu, wierzy, że XXI wiek będzie stuleciem performatywnych, a nie zakorzenionych tożsamości. Będzie to era, która wymaga post-etnicznej i, czy też jak mówi Gilroy, post-antropologicznej perspektywy. Taka perspektywa, jak twierdzi Hollinger „nie neguje historii, czy biologii, czy nawet potrzeby przynależności, aczkolwiek zaprzecza, jakoby historia i biologia były jedynymi determinantami przynależności, którą *de facto* sami wybieramy”<sup>33</sup>. Hollinger, jak Gates i Gillroy, apeluje o dalszą refleksję nad potrzebą odejścia od romantycznej koncepcji etniczności, w celu skonstruowania prawdziwie pluralistycznego i post-etnicznego ujęcia kultury amerykańskiej.

Hollinger zdaje sobie sprawę, że z niesamowitego rozmnożenia w naszych czasach rozmaitych „post-teorii”, jednak argumentuje, że jego projekt post-etniczności zdecydowanie różni się od wielu innych „post-projektów”. W przeciwieństwie do nich, post-etniczność nie oznacza krytycznej lub protekcyjnej postawy, czy też sceptycznej reakcji wobec dawnych paradygmatów. „[Post-etniczność] jest pełna szacunku w stosunku do etniczności”<sup>34</sup>, zarazem jednak podkreśla „dynamiczną i zmienną naturę wielu grup; jest wrażliwa na ich potencjał tworzenia nowych kulturowych kołaży”<sup>35</sup>.

Tym samym Gillroy, Gates i Hollinger, powtarzają ostrzeżenie Homi Bhabha’y, który twierdził, że „egzotyczność multikulturalizmu” powinna zostać odrzucona na rzecz „hybrydowości kultur”<sup>36</sup>. Jednak ani publikacje Gatesa, ani późniejsze prace Hollingera, nie nawiązują do postkolonialnej teorii hybrydowości, choć uważam, że mogłaby ona być w tym kontekście użyteczna. Oczywiście jest, że koncepcja hybrydowości, która zakłada mieszanie się kultur tworzących wciąż nowe konfiguracje, koliduje z separatystycznym (żeby nie powiedzieć segregacyjnym) modelem amerykańskiej wielokulturowości, krytykowanym zarówno przez Hollingera, Gilroya, jak i Gatesa.

To jednak nie znaczy, że Amerykanie nie są zaznajomieni z rozprawami nad hybrydowością. Przeciwnie – żaden postkolonialny koncept nie zadomowił się tak dobrze w amerykańskich dysputach o multikulturalizmie jak hybrydowość. Bruce Simons pisze, że „odkąd Homi Bhabha spopularyzował w świecie akademickim Stanów Zjednoczonych pojęcie hybrydowości, żadne inne słowo – być może za wyjątkiem samego terminu »postkolonializm« – nie spotkało się z taką uwagą i krytyką”<sup>37</sup>. W swoim artykule *Hybridity in Americas: Reading*

---

33. David A. Hollinger, *Postethnic America*, s. 13.

34. Hollinger, *Postethnic America*, s. 5. Przekład – I.P.

35. Hollinger, *Postethnic America*, s. 3–4. Przekład – I.P.

36. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York, London 1994, s. 209.

37. Bruce Simons, *Hybridity in Americas: Reading Condé, Mukherjee and Hawthorne*, w: *Postcolonial Theory and the United States*, red. Amritjit Singh, Peter Schmidt, University of Mississippi

Condé, Mukherjee and Hawthorne, Simons bada „co dzieje się z hybrydowością, kiedy ta się przemieszcza” i co „Amerykanie mają na myśli, kiedy piszą, bądź mówią o hybrydowości”?<sup>38</sup> Odpowiadając na te pytania, Simons cytuje Davida Palumbo-Liu, który twierdzi, że niestety dla większości uczonych amerykańskich, hybrydowość jest „osobliwą modyfikacją ideologii tygla kultury”<sup>39</sup> – hybrydowość, pluralizm i różnorodność stały się w amerykańskim dyskursie częściowo synonimicznymi pojęciami. Zdumiewać może łatwość, pisze Simon, z jaką pojęcie hybrydowości zostało przekształcone w model zasymilowanej podmiotowości.

Przywłaszczenie sobie terminu „hybrydowości” przez *mainstreamową* amerykanistykę może być postrzegane jako przejaw bardziej ogólnego dążenia do przejęcia przez nią kontroli nad naukami o etniczności i rasie oraz „neutralizowania” bardziej awangardowych i wichrzczyelskich idei. Odkąd w Stanach Zjednoczonych zakończono (rzekomo, jak twierdzi sceptyczny Gates) kulturowe wojny, katedry amerykanistyki i katedry studiów afro-amerykańskich i etnicznych (także nauk feministycznych i *gender studies*) konkurują ze sobą o studentów, fundusze i reputację. John Carlos Rowe, redaktor ważnego studium, wymownie nazwanego *Post-Nationalist American Studies*, zauważa, że podczas „wojen kulturowych” w latach osiemdziesiątych, w obliczu różnych ruchów etnocentrycznych, katedry amerykanistyki również stały się apologetami wielokulturowości, urozmaicając swoją ofertę edukacyjną o kursy dotyczące mniejszości, „aby nie być postrzeganymi jako kierunki dla białych, heteroseksualnych mężczyzn”<sup>40</sup>. W dzisiejszych czasach wielu amerykańskich pracowników naukowo-dydaktycznych z katedr studiów mniejszościowych, postrzega szerzącą się „modę” na multikulturalizm, jako próbę „wchłonięcia” nauk o mniejszościach. Obecnie ilość programów studiów nad mniejszościami maleje, podczas gry tradycyjna Amerykanistyka ciągle się rozrasta, co sprawia, że wielu członkom akademii zaczyna ona się jawić, „jako ogromna siła o zapędach imperatorskich”<sup>41</sup>.

Szkoda, że w obliczu tej sytuacji, kiedy wydaje się, że amerykańskie wojny kulturowe mogą rozgorzeć na nowo, amerykańskie i afro-amerykańskie nauki kulturoznawcze nie dążą do bliższej intelektualnej współpracy. Według mnie, studia postkolonialne oraz brytyjskie studia kulturowe, które łączą metodologie takich dyscyplin jak socjologia, antropologia czy kulturoznawstwo mają ogromny potencjał, by zmienić metodologie i obszary badań nie tylko w obrębie studiów afro-amerykańskich ale również w dziedzinie badań nad etnicznością i wielokul-

---

Press, Jackson: 2000, s. 412–437. Przekład – I.P.

38. Bruce Simons, *Hybridity in Americas.*, s. 412. Przekład – I.P.

39. Bruce Simons, *Hybridity in Americas.*, s. 414. Przekład – I.P.

40. John Carlos Rowe, red., *Post-Nationalist American Studies*, University of California Press, Los Angeles, London, Berkley, 2000, s. 6. Przekład – I.P.

41. Rowe, *Post-Nationalist American Studies*, s. 11. Przekład – I.P.

turowością. Dostrzegają to również niektórzy biali amerykańscy kulturoznawcy, którzy nie poddają się tak łatwo bezkrytycznej waloryzacji kulturowego nacjonalizmu. Na przykład wspomniany wcześniej John Carlos Rowe twierdził w 2000 r. w *Post-Nationalist American Studies*, że w najbliższej przyszłości diasporyczne studia kulturowe doprowadzą do rewizji celebracyjnego amerykańskiego partykularyzmu. Obecnie ten proces jest już mocno zaawansowany, jako że część najnowszego, najbardziej interesującego dorobku w dziedzinie amerykanistyki, zмага się z ideami, z którymi nauki postkolonialne i brytyjskie studia kulturowe borykają się od paru dekad. Oprócz czterech nowatorskich prac Rowe'a: *Literary Culture and U.S. Imperialism: From the Revolution to World War II*, *Post-Nationalist American Studies*, *New American Studies (Critical American Studies)* i *The Cultural Politics of the New American Studies*<sup>42</sup> na uwagę zasługuje również książka Amerjita Singha i Petera Schmidta *Postcolonial Theory and the United States*<sup>43</sup>. Wszystkie te książki skupiają się na nowych globalnych imperatywach teoretycznych w dziedzinie badań kulturoznawczych. Na przykład, *Literary Culture and U.S. Imperialism* zgłębia temat imperium północnoamerykańskiego i odnosi się do problemu wewnętrznej kolonizacji oraz roli, jaką kultura literacka odegrała w szerzeniu ideologii amerykańskiego imperium. W *Literary Culture and U.S. Imperialism*, Rowe przyznaje, że inspirował się książką Edwarda Saida – *Culture and Imperialism*<sup>44</sup>, a swojej pracy nadał podobny tytuł, aby ten sposób podkreślić potencjał, jaki badania Saida mogą mieć dla studiów amerykańskich. *Post-Nationalist American Studies* podchodzi krytycznie do amerykańskiego nacjonalizmu i analizuje potencjalne korzyściami płynące z przyjęcia perspektywy „mniej izolacyjnej i zaściankowej, a bardziej międzynarodowej i porównawczej”<sup>45</sup>. W *Postcolonial Theory and the U.S.* znaleźć można różnorodne punkty widzenia na postkolonialne interwencje w obszarze amerykańskich studiów kulturowych, afro-amerykańskich i etnicznych, włączając w to prace uczonych, którzy kwestionują zasadność stosowania „obcych” paradygmatów do analizowania amerykańskiej specyfiki kulturowej. Według Rachel Adams publikacje te pokazują, że metodologie postkolonialne mogą dać studiom amerykanistycznym impuls

---

42. Prace Johna Carlosa Rowe'a w porządku chronologicznym: *Literary Culture and U.S. Imperialism: from the Revolution to World War II*, Oxford University Press, New York 2000; *Post-Nationalist American Studies*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London 2000; *New American Studies (Critical American Studies)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002; *Cultural Politics of the New American Studies*, An imprint of MPublishing – University of Michigan Library, Ann Arbor 2012.

43. Amerjit Singh and Peter Schmidt, *Postcolonial Theory and the United States*, University of Mississippi Press, Jackson 2000.

44. Edward Said, *Culture and Imperialism*, Knopf, New York 1993.

45. John Carlos Rowe, *Post-Nationalist American Studies*, s. 2.

do rozwoju, „uzmysławiają one również fakt, że amerykanistyka może się czegoś nauczyć od swojego relatywnie nowego partnera”<sup>46</sup>.

Wpływ, jaki studia postkolonialne mają na amerykańskie studia kulturoznawcze, można również zaobserwować śledząc tytuły konferencji, plenarnych wykładów i publikacji pokonferencyjnych w ostatnich latach. Konferencje miały na przykład następujące tytuły: *American Studies and the Question of Empire: Histories Cultures and Practices* (Amerykanistyka i kwestia Imperium: Historie, Kultury i Praktyki, 1998); *Crossing Borders/Crossing Centuries* (Przekraczając Granice/Przekraczając Stulecia, 1999); *The World in American Studies; American Studies in the World* (Świat w amerykanistyce; amerykanistyka w świecie, 2000); *Ethnic Canons in Global Contexts* (Kanony etniczne w globalnych kontekstach, 2011). Tytuły wygłaszanych prezentacji i esejów również wskazują na zmieniające się perspektywy badawcze, na przykład: Carolyn Porter *What We Know That We Don't Know: Remapping American Literary Studies*, (O czym wiemy, że nie wiemy: nowa mapa amerykańskich studiów krytyczno-literackich)<sup>47</sup>; Gregory S. Jay'a *The End of American Literature* (Koniec literatury amerykańskiej)<sup>48</sup>; Jane S. Desmond i Virginia R. Dominguez's *Resituating American Studies in Critical Internationalism* (Miejsce studiów amerykańskich w krytyce internacjonalistycznej)<sup>49</sup>, czy Jenny Sharpe *Is the United States Postcolonial? Transnationalism, Immigration and Race* (Czy Stany Zjednoczone są postkolonialne? Trans-nacjonalizm, imigracja, rasa)<sup>50</sup>. Tę listę można uzupełnić o takie monografie i prace zbiorowe, jak: *Debating Cultural Hybridity, Post-Colonial America, The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization, Globalizing American Studies*, czy też *Re-Framing the Transnational Turn in American Studies*<sup>51</sup>.

---

46. Rachel Adams, *The Worlding of American Studies*, „American Quarterly”, 2001, 53.4, s. 720–732.

47. Carolyn Porter, *What We Know That We Don't Know: Remapping American Literary Studies*, „American Literary History”, 1994, 6.3. vol. 6, no. 3, s. 467–526.

48. Jay Gregory S. *The End of American Literature*, „College English”, 1991, 53.3, s. 264–281.

49. Jane S. Desmond and Virginia R. Dominguez, *Resituating American Studies in Critical Internationalism*, „American Quarterly”, 1996, 48, s. 475–490

50. Jenny Sharpe *Is the United States Postcolonial? Transnationalism, Immigration and Race*, „Diaspora”, 1995, 4, s. 2.

51. Pnina Werbner and Tariq Modood, red., *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, Zed Books, New York 1997; King. C. Richard, red., *Post-Colonial America*, University of Illinois Press, Urbana 2000; Rob Wilson i Christopher Leigh Connery, red., *The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization*, New Pacific Press and North Atlantic Books, Santa Cruz i Berkeley 2007; Brian T. Edwards i Dilip Parameshwar Gaonkar, red., *Globalizing American Studies*, University of Chicago Press, Chicago 2010; Winfried Fluck, Donald E. Pease, John Carlos Rowe, red., *Re-Framing the Transnational Turn in American Studies*, Dartmouth College Press, Hannover 2011.



Podsumowując, uważam, że dzięki monografii Gilroya, która zainicjowała burzliwy dialog między naukami postkolonialnymi i brytyjskimi studiami kulturowymi, a amerykańskimi studiami kulturoznawczymi, nauki afro-amerykańskie mają szansę przeżyć kolejny renesans. Według Jamesa Turnera, z prestiżowego centrum badań – *Africana Studies and Research Centre* – przy Uniwersytecie Cornella, najbardziej progresywne badania afro-amerykańskie charakteryzują się zamaszystą globalną wizją, która obejmuje całą afrykańską diasporę. Od czasów ukazania się stadium Gilroya opublikowano wiele publikacji, które wpisały się twórczo w diasporyczne i transnacyjne tendencje badawcze, o których wspomina Turner, na przykład: *The Black Columbiad Anthology*, *The African Diaspora: Toward and Ethnography of Diasporic Identification*, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation and the Rise of Black Internationalism*, *Decolonizing the Academy: African Diaspora Studies* i *Routes of Passage: Rethinking the African Diaspora*<sup>52</sup>.

Uważam, że jesteśmy świadkami krytycznego momentu, w którym kulturowe studia etniczne i amerykanistyczne są wypychane poza swoje narodowo/etniczne struktury i utopijną ideologię „jedności-w-różnorodności”. Dzięki postkolonialnym interwencjom wielu amerykańskich badaczy zaczęło kwestionować słuszność postrzegania własnej kultury wyłącznie przez pryzmat ideologii wielokulturowości. Ta współpraca jest również korzystna dla brytyjskich studiów kulturowych, które teraz, na początku XXI wieku, wytraciły nieco swój wcześniejszy impet. Obecnie, kiedy niektórzy krytycy utrzymują, że teoria postkolonialna również sięgnęła swego kresu, amerykańscy uczeni mogą dać tym teoriom nowe życie, w nowym kontekście, w Nowym Świecie. Jak stwierdza Henry Louis Gates rodzenie się i obumieranie idei nie jest niczym niezwykłym, ale często, zanim idee odejdą do lamusa, mają szansę przeżyć drugą młodość, po drugiej stronie Atlantyku. Jak pisze Gates: „Oscar Wilde kiedyś dowcipnie stwierdził, że gdy dobrze Amerykanie umierają, przenoszą się do Paryża. Wydaje mi się”, stwierdza Gates, „że kiedy dobre teorie umierają w Paryżu, przenoszą się do New Haven, albo Ithaki”<sup>53</sup>.

---

52. Werner Sollors i Maria Dieterich, red., *The Black Columbiad: Defining Moments in African American Literature and Culture*, Harvard University Press, Cambridge, London 1994; Edmund T. Gordon, Mark Anderson, *The African Diaspora: Toward and Ethnography of Diasporic Identification*, „Journal of American Folklore”, 1999, 112, 282–296. Brent H. Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge 2003.; Carole Boyce Davies, Meredith Gatsby, Charles Patterson, Henrietta Williams, red., *Decolonizing the Academy: African Diaspora Studies*, African World Press, Trenton 2003; Ruth S. Hamilton, *Routes of Passage: Rethinking the African Diaspora*, Volume 1, Michigan State University Press, East Lansing 2007; również zob. *The Uses of Diaspora*, „Social Text”, 2001, 19 (1), s. 45–73.

53. Henry Louis Gates Jr., *Tradition and the Black Atlantic*, s. 34. Przekład – I.P.

