

WSTĘP

Problematyka związana z tożsamością rasową oraz równymi prawami dla mniejszości rasowych i etnicznych stanowi od dawna jeden z głównych nurtów debaty publicznej w Stanach Zjednoczonych. Nie trzeba Czytelnika polskiego przekonywać do znaczenia, jakie ma w ostatnich latach ruch Black Lives Matter, którego zarzewiem były liczne przypadki zabójstw Czarnych w trakcie interwencji policyjnych. Kwestia sprawiedliwości rasowej znajduje się na pewno dzisiaj w centrum uwagi mediów amerykańskich, o czym można łatwo się przekonać, przeglądając codzienną prasę. Niemal każdy dzień przynosi kolejne doniesienia i komentarze dotyczące spraw bezpośrednio związanych z historią i dniem dzisiejszym relacji rasowych, mimo często napotykanых deklaracji na temat Ameryki jako społeczeństwa „niedostrzegającego rasy” (*race blind*) albo „postrasowego”. Afroamerykanie toczą – z coraz większym powodzeniem – nieustającą walkę o należne im miejsce w polityce, społeczeństwie i kulturze amerykańskiej, mimo napotykanых przeszkód w postaci negatywnych stereotypów i uprzedzeń rasowych. Ruch Black Lives Matter napotkał wielu przeciwników w gronie zwolenników Partii Republikańskiej, szermujących hasłami *sensu stricto* rasistowskimi¹. Rozbudzona „świadomość

1 Wielu wyborców i polityków Republikańskich deklaruje wiarę w spiskową teorię znaną pod nazwą *great replacement theory* (teoria wielkiej wymiany rasowej), według której Partia Demokratyczna celowo wspiera niekontrolowaną imigrację ludności „kolorowej”, dążąc do osiągnięcia przewagi nad Republikanami (co w dalszej perspektywie oznaczać będzie dominację „kolorowych” nad białymi). Ta antyimigrancka i rasistowska ideologia stała np. za zamachem białego ekstremisty na centrum handlowe w Buffalo w maju 2022 roku, lecz jej echa rozbrzmiewają nie tylko w amerykańskich kręgach prawicowych, ale także za granicą. Przykłady podobnych poglądów (o „upadku” białej rasy na skutek napływu niebiałych imigrantów) można napotkać w niezawołowanej formie w przemówieniach m.in. premiera Węgier Victora Orbána. Por. Rose 2022.

rasowa”, przybierająca takie formy, jak *wokeness*², jest często wyszydzana i traktowana jako przejaw obsesji na punkcie rasowym, podobnie jak tak zwana *critical race theory* (krytyczna teoria rasy) – zwalczana w ostatnim czasie przez władze oświatowe w poszczególnych stanach, szczególnie na Południu USA – której prawicowa opinia przypisuje niszczący wpływ na wychowanie młodego pokolenia młodzieży amerykańskiej. Kolejnym frontem, na którym do głosu dochodzą postawy rasistowskie, są kontrowersje związane z pomysłem reparacji dla czarnej ludności za cierpienia spowodowane niewolnictwem.

Można mnożyć przykłady kolejnych obszarów, na których dochodzi dzisiaj do konfrontacji między rzecznikami interesów czarnej ludności a tak zwanym *mainstreamem*, który do niedawna oznaczał praktycznie dominację białych. Linie podziału tworzą się często wokół kontrowersji mających znaczenie głównie symboliczne, takie jak kwestia pamięci narodowej: najlepszym przykładem jest ruch mający na celu usuwanie z miejsc publicznych symboli niewolniczego Południa, takich jak pomniki przywódców i flagi Konfederacji. Walka o uczciwą reprezentację Afroamerykanów w przemyśle filmowym, pod postacią m.in. akcji #OscarsSoWhite, przyniosła widoczną zmianę w procedurach Amerykańskiej Akademii Filmowej i wywołała skutek w postaci znacznie większego udziału Czarnych w gronie laureatów filmowych Oscarów. Wyraźnie zwiększyła się w ostatnich latach obecność czarnych reżyserów, aktorów i aktorek oraz filmów o tematyce rasowej. Czarne gwiazdy filmu dołączyły do całego panteonu czarnych muzyków i sportowców, będących ikonami amerykańskiej kultury popularnej.

W ostatnich latach można zaobserwować rosnące wpływy polityczne Afroamerykanów, łatwe do zauważenia w rezultatach wyborów na szczeblu

2 „Wokeness”, według definicji *Cambridge Dictionary*, to „stan świadomości, szczególnie w odniesieniu do takich problemów społecznych, jak rasizm i brak równości”. Wydaje się, że znaczenie tego terminu dobrze oddaje polskie określenie „kultura przebudzonych”. Wszystkie zamieszczone w książce tłumaczenia z języka angielskiego, z wyjątkiem wymienionych w przypisach polskojęzycznych wydań anglojęzycznych oryginałów, pochodzą od autora.

lokalnym i federalnym, które wydzwignęły na stanowiska burmistrzów, gubernatorów, posłów i senatorów wiele osób legitymujących się afroamerykańskim pochodzeniem. Spośród Czarnych – lub „częściowo” Czarnych – wywodzi się wiele czołowych postaci w administracji prezydenta Joe Bidena, jak na przykład pierwsza „kolorowa” kobieta wiceprezydent Stanów Zjednoczonych, Kamala Harris; najnowszym sukcesem tej grupy społecznej jest nominacja w lutym 2022 roku pierwszej czarnej kobiety – Ketanji Brown Jackson – na stanowisko sędzi Sądu Najwyższego (w którym zasiądzie ona obok innego czarnego sędziego, Clarence’a Thomasa). Największym oczywiście tryumfem politycznym Afroamerykanów w ostatnich dwóch dekadach była elekcja Baracka Obamy na dwie kadencje prezydenckie w Białym Domu, podsumowana symbolicznie tytułem książki jednego z najbardziej wpływowych czarnych intelektualistów, Ta-Nehisi Coatesa: *We Were Eight Years in Power* (Byliśmy osiem lat u władzy).

Postać Baracka Obamy jest niezwykle istotna ze względu na jej znaczenie symboliczne. Obama niewątpliwie uosabiał ambicje i zarazem wzrost znaczenia Afroamerykanów; dla wielu był też dowodem na to, że Ameryka rzeczywiście stała się społeczeństwem „niedostrzegającym rasy”. Przekonanie to, jak wiemy, szybko zostało skorygowane przez realia społeczne, częścią których jest tak zwany biały *backlash*, czyli „kontruderzenie” ze strony sił niechętnych zmianie rasowego *status quo*. „Przekaz” Obamy był zarazem jednak wieloznaczny i nie do końca przystający do binarności: „biały-czarny”. Fakt, że prezydent amerykański był nieraz odbierany jako „nie do końca czarny”, rzuca istotne światło na specyfikę amerykańskich taksonomii rasowych, upraszczających kwestię tożsamości osób o „ambivalentnym” statusie rasowym. Mówiąc, że Obama sygnalizował swoją obecnością w życiu publicznym potrzebę rewizji „sztywno” pojmowanych taksonomii rasowych, nie zamierzam bynajmniej dowodzić, że Obama „nie jest czarny” (byłoby to niezgodne z deklarowaną przez niego tożsamością); jednak jego widoczność na arenie publicznej nieprzypadkowo zbiegła się w czasie z ponownym

ożywieniem amerykańskiego dyskursu na temat tożsamości i „autentyzmu” w identyfikacjach rasowych.

Nie jest celem niniejszej książki dokonanie syntezy na temat tego dyskursu, mimo iż jest ona na pewno pożądana z punktu widzenia Czytelnika polskiego; na dyskurs ten składa się wiele, często przeciwstawnych, wątków i perspektyw ideologicznych czy politycznych, które obecne są w nim od samego początku, czyli od „wynałazku” „białej rasy” i „czarność” jako jej zaprzeczenia. O mechanizmie tworzenia tożsamości kulturowej na podstawie binarnego widzenia świata pisał w 1989 roku w swym klasycznym studium orientalizmu Edward Said:

Rozwój i trwanie każdej kultury zależy od istnienia odmiennego, konkurencyjnego wobec niej *alter ego*. Konstrukcja tożsamości [...] – bo tożsamość [...] jest zawsze konstrukcją – polega na określeniu tego, co jest jej odwrotnością i co podlega ciągłym interpretacjom i reinterpretacjom jako to, co „nas” od „nich” różni. Każda epoka i każde społeczeństwo tworzy od nowa swoich Obcych (Said 2003 [1978]: 332).

Zdecydowana większość dzisiejszych autorów prac poświęconych tożsamości i identyfikacji rasowej podkreśla arbitralność i umowność funkcjonujących taksonomii rasowych – począwszy od samego pojęcia rasy, definowanej dziś powszechnie w świecie nauk humanistycznych i społecznych jako przede wszystkim społeczna i kulturowa konstrukcja znaczeniowa, ignorująca fakt stosunkowo niewielkich różnic o charakterze anatomicznym między tak zwanymi „rasami” oraz kreująca lub wyolbrzymiająca rzekome różnice kulturowe, psychologiczne czy intelektualne. Tak rozumiane „konstrukcjonistyczne” rozumienie rasy jest na ogół przeciwstawiane jej „esencjalnemu” rozumieniu, łączącemu różnice biologiczne (takie jak odcień skóry) z głęboko zakorzenionymi kodami kulturowymi, mającymi wpływ na wartości i postawy przedstawicieli danej rasy. Wielu autorów oskarżanych o „esencjalizm” nie

neguje zresztą zasadności podejścia „konstrukcjonistycznego”, podkreślając jednak wagę tego pierwszego i argumentując, iż zbytni nacisk na „umowność” i „negocjowalność” kategorii rasowych podważa skuteczność walki o równość społeczną (i rasową), wynikającą z realnie istniejącej, niesprawiedliwej dominacji osób o białym kolorze skóry.

Niniejsza praca poświęcona jest istotnemu, choć nie zawsze wystarczająco dostrzeganemu wymiarowi rasy, jakim jest jej performatywność. Pojęcie to jest niewątpliwie bliskie konstrukcjonistycznemu spojrzeniu na rasę i skupia się na strategiach i środkach wyrazu, mających za zadanie zaznaczenie miejsca osoby, która je stosuje w używanej powszechnie taksonomii (i hierarchii) rasowej. Aktorami w tak pojętych performansach rasowych były często osoby o ambiwalentnym statusie rasowym (przykładowo, jaśni Mulaci, występujący jako biali), aczkolwiek w amerykańskiej kulturze popularnej istnieje również silnie zakorzeniona (choć dzisiaj zdecydowanie odrzucana i potępiana) tradycja „gry w czarnej masce” (*blackface*). Gra w *blackface* i *whiteface*, czyli „zakładanie”, w zależności od kontekstu, „białej” lub „czarnej maski”, stanowi istotny, choć kontrowersyjny rozdział w amerykańskiej historii kulturowej i społecznej. Dla przykładu, zakładanie białej maski, określane na ogół jako (*black-to-white*) *passing*, nie było na przestrzeni historii grą konwencjami czy estetycznymi formami wyrazu, lecz obciążoną wysokim ryzykiem strategią walki o przetrwanie w świecie podporządkowanym interesom osób uznawanych za białe.

„Performatywność” wiąże się ze słowem „performans” (*performance*), rozumianym szerzej niż w tradycyjnym użyciu, oznaczającym występ lub spektakl teatralny³. W książce *Człowiek w teatrze życia codziennego* (2003 [1959]) Erving Goffman definiował performans jako „wszelk(ą) działalność danego

3 Oczywiście etymologia słowa „performance” jest bardziej złożona: czasownik „perform” oznacza między innymi „wykonywać”, „działać”, ale również „odgrywać” (rolę). Z tych właśnie powodów słowo „performance” jest trudne do oddania w języku polskim.

uczestnika interakcji w danej sytuacji, służąc(ą) wpływaniu w jakiś sposób na któregokolwiek z innych jej uczestników” (cyt. za Schechner 2006: 44). Takie rozumienie „rozciąga” pojęcie performansu na praktycznie każde działanie. W tym duchu posługuje się tym słowem Richard Schechner, jeden z „ojców założycieli” dyscypliny określanej jako *performance studies* (performatyka): „Każde wydarzenie, działanie, zachowanie można rozpatrywać «jako» performans [...] wszyscy jesteśmy performerami bardziej, niż to sobie uświadamiamy” (65). Schechner rozróżnia osiem rodzajów performansu (dodając, że lista ta nie jest kompletna), wśród nich performanse zarówno w sztuce, jak i w życiu codziennym, biznesie czy sporcie itd. Tym, co stanowi o performansie, jest to, że „mieści się” on w działaniach, interakcji i relacji” (44–46)⁴.

Schechner proponuje też rozróżnienie performansów pod innym kątem, mianowicie dzieli je na performanse na-niby (*make-believe*) i na-prawdę (*make-belief*), pisząc, że te „na-prawdę” kreują odgrywaną w nich rzeczywistość, zaś performanse «na-niby» jasno rysują granice między tym, co rzeczywiste, a tym, co udane” (58–59). Podział ten daje się zastosować do performansów, o których będzie mowa w niniejszej pracy: „uchodzenie” za białych (*passing*) może być uznane za performanse „na-prawdę”, podczas gdy „naśladowanie białych” (*acting white*) za performanse „na-niby” – podobnie jak wszelkie występy w *blackface*; omawiane w rozdziale trzecim przypadki kradzieży czarnej tożsamości mogą zapewne być zakwalifikowane jako (nieudane) próby performansów „na-prawdę”.

Skupienie się na performatywnym aspekcie rasy nie oznacza pominięcia czy relatywizacji jej społecznych i kulturowych znaczeń ani niepamięci o cierpieniach i niesprawiedliwości doznanych w wyniku takich praktyk, jak kolonializm, niewolnictwo czy segregacja rasowa. Warto się mu jednak przyjrzeć z kilku zasadniczych względów: po pierwsze, performanse rasowe – zarówno

4 Schechner poświęca konstrukcji rasy osobny podrozdział (2006: 179–184).

jako symulacje, imitacje, jak i dysymulacje (lub strategię zatajenia „prawdy” na temat czyjejsz rasowej tożsamości) – z natury swojej miawały charakter subwersywny wobec sztucznie narzuconego gorsetu konwencji i przesądów rasowych, nawet jeśli dokonywana przy ich pomocy dekonstrukcja rasowych konotacji w „białym” imaginarium miała charakter nieświadomy lub niezamierzony (jak to na ogół zapewne miało miejsce w przypadku performansów w *blackface*, będących w założeniu szyderczym naśladownictwem Czarnych).

Po drugie, maskarady rasowe – szczególnie w wydaniu osób „kolorowych” (*people of color*), lecz posiadających wygląd zbliżony do europejskiego (*Caucasian*) – odsłaniały często ukryte treści „białej” kultury amerykańskiej, włącznie z prawdą na temat powszechnego łamania jej największego tabu, czyli zakazu mieszania rasy białej z „kolorową” (*miscegenation*). Zwracały one uwagę na istnienie pograniczy rasowych, „nieuznawanych” w społeczeństwie, którego naczelną zasadą była niesławna reguła „jednej kropli krwi” (por. dalej, Rozdział pierwszy) oraz konsekwencja w trzymaniu się zasad „białego” lub „czarnego” stylu bycia. Analogiczną rolę – pośredniczącą między sztywnymi regułami bycia „białym” i „nie-białym” – odgrywają dzisiaj, odbywające się oczywiście w bardzo odmiennym kontekście i stawiające sobie inne cele, nowe formy maskarad (lub zachowań tak postrzeganych), określane jako *neo-passing* lub *acting white*. Po trzecie, warto przyrzeć się formom dzisiejszych *crossoverów* rasowych, niejako odwracających logikę *passing*, czyli „przejścia” na „białą” stronę granicy międzyrasowej: mowa o zjawiskach nawiązujących w jakimś sensie do *blackface*, takich jak imitacje i stylizacje na temat czarnej muzyki i kultury.



Poniższa praca składa się z trzech rozdziałów. Rozdział pierwszy, wstępny, stanowi wprowadzenie do dyskursu na temat rasy i kategoryzacji rasowej w Stanach Zjednoczonych. Zawiera on zarys historii konstrukcji taksonomii

rasowych, w którym podkreślona zostanie paradoksalna rozbieżność między ich arbitralnością i niekonsekwencją, a zaskakującą długowiecznością kategoryzacji opartej na binarnym podziale biały/„kolorowy” (nie-biały), utrudniającą konstrukcję tożsamości mieszanych. Rozdział ten zawiera również przegląd dyskursu na tematy społeczeństwa „postrasowego” oraz napięć w kulturze amerykańskiej, określanych w swoim czasie jako „wojna kultur”, a dzisiaj często jako „polityka tożsamościowa”.

Rozdział drugi, *Białe maski*, poświęcony jest strategiom transgresywnym określanym jako *black-to-white passing* albo po prostu *passing*, czyli „przejście” na „białą” stronę bariery rasowej – będące w istocie performansem, polegającym na zatajeniu „kolorowego” pochodzenia przez jasnych Mulatów oraz na innych strategiach adaptacyjnych osób nie-białych w warunkach dominacji rasowej grupy pochodzenia europejskiego (*Caucasians*). W pierwszej części rozdziału będzie mowa o charakterze i historii tak rozumianego „przechodzenia”, które dzisiaj wiąże się głównie z przeszłością, lecz do lat pięćdziesiątych XX wieku było stosowane na dużą (aczkolwiek niełatwą do oszacowania) skalę.

Kolejne podrozdziały będą omówieniem roli, jaką tematyka „przejścia” odegrała w historii kultury i literatury amerykańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem motywu „przejścia” i powiązanego z nim tropu „tragicznego/nej Mulata/ki” w literaturze afroamerykańskiej od połowy XIX wieku do lat trzydziestych XX wieku (na podstawie o utworów takich pisarzy, jak William Wells Brown, Frank J. Webb, Charles W. Chesnutt, James Weldon Johnson, Nella Larsen i George S. Schuyler); w prozie przełomu i początku obecnego stulecia (Philip Roth, Danzy Senna, Brit Bennett), jak również w wybranych produkcjach hollywoodzkich (*Imitation of Life*, 1934, reż. J. M. Stahl i 1959, reż. D. Sirk; *Lost Boundaries*, 1949, reż. A. Werker; *Pinky*, 1949, reż E. Kazan; *Passing*, 2021, reż. R. Hall).

Końcowy fragment rozdziału będzie poświęcony problematyce *acting white*, czyli „naśladowania białych”, która pojawia się w amerykańskim

dyskursie publicznym. Przez pojęcie to jest rozumiane naśladownictwo „białego” sposobu bycia oraz przyjęcie „białych” wartości. Bywa ono używane w formie oskarżenia o brak autentyzmu i „koniunkturalne” podejście do tożsamości, może jednak także być postrzegane jako strategia adaptacyjna w środowisku zdominowanym przez białych.

Rozdział trzeci i ostatni, *Czarne maski: „blackface” i białe konstrukcje czarności*, poświęcony jest szeregowi zagadnień, takich jak: pojęcie *blackface*’u i jego kontekst kulturowy, *blackface* jako spektakl (będzie tu mowa o występach tak zwanych „czarnych minstrelów” oraz o wykorzystaniu tej formy spektaklowej w kinie), fascynacje czarnością i jazzem (wśród intelektualistów związanych z ruchem beatników oraz białych muzyków jazzowych) oraz hip-hopem (wśród tak zwanych *wiggersów*; przyjrzymy się też sylwetce białego rapera, Eminema); podniesione zostaną też kwestie „przywłaszczania” czarnej muzyki i mody na czarność (*black cool*), określanej nieraz jako „konsumpcja” czarności.

W kolejnych podrozdziałach będzie mowa o zakładaniu „czarnych masek” przez białych intelektualistów walczących z segregacją rasową (na podstawie reportaży Johna Howarda Griffina, *Black Like Me*, 1959 oraz Grace Halsell, *Soul Sister*, 1969); o kradzieży czarnej tożsamości (na podstawie szeroko komentowanego przypadku Rachel Dolezal); o estetyce *blackface*’u, którą posługują się dzisiaj czarni raperzy, i o jej wykorzystaniu w prowokacyjnym filmie *Bamboozled* (2000) w reżyserii Spike’a Lee; oraz o wykorzystaniu performansów w *blackface* (i *whiteface*) w popularnym programie telewizyjnym *Black. White*.

Warto poświęcić nieco uwagi językowej stronie niniejszej publikacji. Anglojęzyczna terminologia związana z rasą (należy podkreślić odrębną specyfikę jej amerykańskiej odmiany, związaną m.in. z historią niewolnictwa oraz segregacji rasowej) jest niekiedy trudna do przełożenia na język polski. Można przytoczyć wiele przykładów, takich jak słowa: *octoroon* i *quadroon* (osoba posiadająca jedną ósmą lub jedną czwartą krwi „kolorowej”) czy *high yellow* (najbliższy odpowiednik to „jasny Mulat”). Użytkownik języka polskiego

zmuszony jest niekiedy do stosowania kilku zamienników dla jednego terminu, w zależności nie tylko od kontekstu, lecz także z uwagi na stylistykę języka polskiego; w niektórych przypadkach słowa zostawione zostały w brzmieniu oryginalnym i opatrzone cudzysłowem lub zapisane kursywą. I tak jeden z najczęściej pojawiających się w niniejszej pracy terminów, *passing*, będzie miejscami zostawiony w swoim oryginalnym brzmieniu, gdzie indziej zaś użyty w tłumaczeniu, w postaci takich wariantów, jak „przejście”, „ukrycie pochodzenia”, (rasowa) „maskarada” itd. W kilku przypadkach będzie użyty jego angielski zamiennik, *crossover*, który jest coraz lepiej rozpoznawalny w codziennej „polszczyźnie-obczyźnie”. Pozornie bliski znaczeniowo zwrot *acting white* będzie występował w oryginalnej formie bądź w tłumaczeniu, najczęściej jako „odgrywanie” lub „naśladowanie” białych.

Analogicznie, kluczowe słowa *blackface* i *whiteface* pojawiać się będą w oryginale bądź w polskiej wersji jako „czarna maska” i „biała maska”. Stosunkowo często stosowany będzie w niniejszym tekście cudzysłów, oznaczający szczególne użycie słowa: przykładem jest użycie przymiotników „kolorowy”, „biały” i „czarny” w sytuacjach, kiedy intencją autora jest podkreślenie abstrakcyjności tych pojęć; to samo dotyczy posługiwania się cudzysłowem w przypadku rzeczowników takich, jak „czarność” lub „białość”, odnoszących się do tożsamości i różnic kulturowych (w przeciwieństwie do słów „biel” lub „czern”). Rzeczownik „Czarny” będzie pisany na ogół z dużej litery dla zaakcentowania jego wymiaru etnicznego i kulturowego w miejsce rasowego⁵. Z kolei słowo „biały” będzie używane bez kapitalizacji, jako kategoria zbiorcza, nie odnosząca się do konkretnych grup etnicznych, takich jak np. Anglosasi, Polacy czy Żydzi.

5 W pragmatyce amerykańskiej rzeczownik „black” jest często pisany z małej litery (stąd w tłumaczeniach tekstów posługujących się taką konwencją będę się do niej stosował), lecz wielu autorów, w tym pochodzenia afroamerykańskiego, stosuje kapitaliki, właśnie dla podkreślenia kulturowego i etnicznego aspektu „czarności”.

Nie będę często posługiwał się słowem „czarnoskóry”, przede wszystkim dlatego, że praktycznie nie funkcjonuje w języku polskim analogiczne słowo „białoskóry”: z tego powodu słowo „czarnoskóry” wydaje się nacechowane pejoratywnie. Sporadycznie pojawiać się będzie słowo „Murzyn”, w odniesieniu do konkretnego kontekstu historycznego (jako tłumaczenie słowa „Negro”, będącego jeszcze w latach siedemdziesiątych w oficjalnym obiegu), głównie przy okazji cytowania tekstów z wcześniejszego okresu. W kilku przypadkach, tam gdzie nie udało się tego uniknąć w tłumaczeniu, inwektywa „nigger” (dzisiaj na ogół pojawiająca się w tekstach jako *N-word*) tłumaczona jest jako „czarnuch” bądź „cz..uch”.

Sporo trudności – ze względów stylistycznych – przysparza posługiwanie się bliskimi odpowiednikami takich pojęć, jak *miscegenation* (co dosłownie oznacza „mieszanie ras”) czy *mixed race* (osoba rasy mieszanej). To ostatnie, w użyciu angielskim, jest terminem preferowanym wobec słowa „Mulat” (*Mulatto*), ze względu na jego konotacje, łączące je z czasem, kiedy w użyciu był termin „Negro”. W moim odczuciu, na gruncie języka polskiego „Mulat” – w przeciwieństwie do słowa „Murzyn” – nie posiada negatywnych konotacji, dlatego stosuję je nieraz w kontekście, w którym w języku angielskim wystąpiłby najczęściej termin „*mixed race*” (*nota bene* słowo *Mulatto* zostało w ostatnim czasie częściowo „zrehabilitowane”: przykładem może być posługiwanie się nim przez pisarkę omawianą w niniejszej pracy, Danzy Senne).

Trudności i niuanse związane z tłumaczeniem pojęć funkcjonujących w innym języku lub lepiej w nim zadomowionych są często związane z odmiennością kontekstu kulturowego języka docelowego. Wprawdzie konstrukcje tożsamości, w tym tożsamości rasowej, są – jak mówił cytowany powyżej Edward Said – procesem uniwersalnym, zachodzącym w każdym społeczeństwie ludzkim, jednak konkretny kontekst kulturowy i historyczny w sobie właściwy sposób kształtuje naszą wrażliwość na posługiwanie się słowem, odnoszącym się do grup postrzeganych jako Obcy czy Odmienni. Polska rzeczywistość i pragmatyka językowa związana z etnicznością i rasą mogą

wydawać się dość odmienne od amerykańskiej i jest to do pewnego stopnia prawdą. Presja na samookreślenie się pod względem tożsamości wydaje się mniej silna w społeczeństwie, w którym „polskość” i „białość” są na ogół przyjmowane za pewnik. Słowo „białość”, w przeciwieństwie do angielskiego *whiteness*, nie posiada u nas dzisiaj takiego zakresu konotacji, jak w krajach anglofonnych, gdzie – dzięki m.in. kontrowersjom związanym z *whiteness studies* i *critical race theory* – często akcentowane jest jego pejoratywne znaczenie (na ten temat por. dalej, w rozdziale pierwszym).

Polska rzeczywistość rasowa i etniczna jest odmienna od amerykańskiej, lecz z punktu widzenia podziałów światopoglądowych dyskursy amerykańskie nie są tak „egzotyczne” i odległe, jak często zakładamy: w końcu jesteśmy krajem, w którym kwestie światopoglądowe są przedmiotem intensywnej debaty. Jak pytał Wojciech Burszta: „Czy warto posługiwać się tym określeniem [wojny kulturowe] [...] w odniesieniu do moralnych sporów toczonych w Polsce, gdzie to pojęcie ma niedobre konotacje, odnoszące je do *Kulturkampf* Bismarcka?”. Burszta odpowiedział na to pytanie twierdząco, mówiąc: „w Polsce mamy do czynienia nie z jednym, lecz z dwoma społeczeństwami”, zaangażowanymi w dzielące je dyskurs ideologiczny (Burszta 2013). Wrażliwość (albo jej brak) na kwestie rasowe jest tego dyskursu istotnym, aczkolwiek nie zawsze najbardziej prominentnym składnikiem.

Podziały polityczne i ideologiczne mają przełożenie na język odnoszący się do różnic rasowych – i nie chodzi tu o inwektywy, jakimi posługuje się „młodzież patriotyczna”, w rodzaju kiboli stadionowych („ciapaci” itd.). Swoistym „markerem” światopoglądu prawicowego jest stałe posługiwanie się słowem „Murzyn”, co jest swego rodzaju ostentacją, zważywszy protesty mniejszości rasowych w Polsce czy też instytucji kulturalnych, jak Rada Języka Polskiego⁶. Przykładem służyć może książka na temat dziejów poli-

6 Warto odnotować niedawne opublikowanie poradnika *Rekomendacje dotyczące języka niedyskryminującego na Uniwersytecie Warszawskim* (2020) autorstwa Mirosława Bańko, Jadwigi Linde-Usiekniewicz

tycznych Stanów Zjednoczonych autorstwa historyka i publicysty, związanego z „Uważam Rze” oraz portalem *wPolityce.pl* (Zaremba 2012), ale także lektura wpisów pod artykułem w internetowym wydaniu „Gazety Wyborczej” ze zdjęciem czarnej dziewczyny trzymającej transparent „Stop calling me Murzyn”, w których oburzeni czytelnicy protestowali przeciwko „zakazowi” tego neutralnego, ich zdaniem, słowa (Wężyk 2020)⁷.

Język jest zresztą pochodną głębszych struktur emocjonalnych, związanych z Obcym. Jest także miernikiem różnic we wrażliwości społecznej: o tym, że wrażliwość na poczucie godności rasowej jest w Polsce często na poziomie, który można określić jako obojętność, świadczy także obecność *blackface*’u w popularnym programie Polsatu *Twoja twarz brzmi znajomo*, w którym goście charakteryzują się na czarne gwiazdy piosenki, nie widząc w tym (podobnie jak twórcy programu) niczego „zdrożnego” (Dróżdż 2021). Można zresztą mnożyć przykłady ignorowania opinii osób czujących się obiektami stereotypizacji rasowej (takie jak listy lektur dla dzieci z *Murzynkiem Bambo* i z pełnym rasistowskich klisz *W pustyni i w puszczy*), będące świadectwem obojętności wobec uczuć innych. Przekonanie o „nieszkodliwości” takiej polityki kulturalnej może być łatwo zweryfikowane przez obserwację zachowań na naszych granicach w ostatnim czasie. Mimo że słowo „uchodźcy” odnosi się zarówno do „braci” Słowian uciekających z Ukrainy, jak i wygnańców z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, tylko ci pierwsi

i Marka Łazińskiego, który zawiera cenne wskazówki, jak unikać stygmatyzacji grup rasowych, etnicznych oraz osób nieheteronormatywnych. Słowo „Murzyn”, zdaniem powyższych językoznawców, jest dzisiaj terminem obraźliwym, wywołującym protesty ze strony osób tak określanych.

7 Katarzyna Wężyk cytuje charakterystyczne wypowiedzi w rodzaju: „A jak jej się ‘Murzyn’ nie podoba, to wynocha. Tu jest Polska i żadna lewacka polityczna poprawność nie będzie nakładać na rdzennych białych Polaków kagańca. Jak mają ochotę nazwać kogoś Murzynem – określeniem przecież WCALE nie rasistowskim, skoro ja i słownik PWN tak mówimy – albo i czarnuchem, to ich przyrodzone prawo”. Bo w końcu „ja nigdy w życiu nie spotkałam się z żadnym białym przywilejem, nigdy nie miałam białego biletu, a za to kolorowych przełożonych. Więc może przestań pierdolić o jakimś nieistniejącym białym przywileju”. Oraz „jak na razie to rasizm czarnych jest widoczny”.

spotkali się z przyjęciem na miarę kapitału społecznego, którym Polska zaskoczyła świat po inwazji Rosji na Ukrainę w lutym 2022. Dramatyczna różnica w przyjęciu uchodźców z Ukrainy i tych z Afryki i Azji, którzy usiłują przedostać się do Polski przez granicę z Białorusią, jest ukrytym tekstem polskiej narracji na temat rasy i etniczności (Kuroń 2022; Gettleman, Pronczuk 2022).

Zadaniem niniejszej pracy jest częściowe wypełnienie luki w polskich publikacjach dotyczących zarówno dyskursu rasowego, jak i konstruowania tożsamości rasowej. Mimo że praca skupia się na kontekście amerykańskim, gdzie te kwestie są od dawna centralnym elementem debaty publicznej, problematyka związana z tożsamością rasową i etniczną ma charakter uniwersalny i jest istotna z punktu widzenia polskiego czytelnika i odbiorcy przekazów kulturowych – zarówno ze względu na rosnące zróżnicowanie etniczne i podziały światopoglądowe w ramach polskiego społeczeństwa, jak i na dostępność treści pozyskiwanych wskutek globalizacji kultury oraz udostępnianych za pomocą takich instrumentów, jak kino, telewizja czy Internet.

Warto również podkreślić, że te aspekty tożsamości, którym i niniejsza praca poświęca najwięcej uwagi, czyli pogranicza rasowe i dekonstrukcje (transgresje) barier rasowych oraz kwestie związane z imitacją i zawłaszczaniem „czarność”, stanowią ważny komponent szerszego spektrum problematyki związanej z konstrukcją hybrydowych i transgresywnych tożsamości, wykraczających poza tradycyjnie akceptowane taksonomie. Co nie powinno odwracać naszej uwagi od tego, że słowa W.E.B. Du Boisa z 1900 roku o tym, że „problemem stojącym przed XX stuleciem jest linia podziału rasowego”⁸, wydają się nie tracić na aktualności.

8 To znane sformułowanie zostało użyte przez Du Boisa po raz pierwszy w jego przemówieniu na panafrykańskiej konferencji w Londynie w 1900 roku. Można je także napotkać w jego najśłynniejszym dziele *The Souls of Black Folk* (2007 [1903]: 3).



Na koniec, chciałbym podziękować tym wszystkim, którzy wsparli mój projekt, a także przeczytali rękopis i opatrzyli go cennymi dla mnie uwagami – w szczególności zaś profesor Anecie Dybskiej, profesor Dominice Ferens, profesorowi Leszkowi Kolankiewiczowi oraz profesor Jadwidze Maszewskiej. Podziękowania należą się również Uniwersytetowi SWPS za dofinansowanie wydania tej książki, zaś panu profesorowi Mirosławowi Filiciakowi, Dyrektorowi Instytutu Nauk Humanistycznych, oraz profesorowi Marcinowi Jacoby, Dziekanowi Wydziału Nauk Humanistycznych, za życzliwe zainteresowanie i wsparcie dla tej publikacji. Bardzo doceniam także duże osobiste zaangażowanie w proces wydawania książki pana Andrzeja Chrzanowskiego, Prezesa Wydawnictwa Akademickiego SEDNO, oraz wnikliwą i rzetelną redakcję tekstu przez Panią Redaktor Izabellę Sariusz-Skąpską. Najwięcej jednak zawdzięczam codziennemu wsparciu ze strony mojej żony, Małgorzaty, która skutecznie podtrzymywała mnie na duchu w trakcie tego projektu i miała duży udział w przygotowaniu okładki do książki.

TAKSONOMIE I TOŻSAMOŚCI RASOWE W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Mój dziadek był kolorowy, mój ojciec był Murzynem, a ja jestem czarny
Henry Louis Gates, *Colored People*

☆ ☆ ☆

Pamiętam dokładnie dzień, w którym stałam się kolorowa
Zora Neale Hurston, *How It Feels To Be Colored Me*

1.1. Taksonomie, hierarchie, granice

Słowa Henry Louisa Gatesa, jakie napisał w swoim podaniu o przyjęcie na studia w Harvardzie: „Mój dziadek był kolorowy, mój ojciec był Murzynem, a ja jestem czarny” (Gates 1995: 193), dobrze oddają istotę amerykańskich taksonomii rasowych, których stałą cechą stanowi zmienność i oczywiście (co jest zresztą cechą wszystkich taksonomii) arbitralność. Co prawda, zmiany w kategoryzacji osób o pochodzeniu afrykańskim (nieistotne, jak odległym) przed długi czas mogły mieć znaczenie głównie symboliczne: niezależnie od zmieniającej się z czasem nomenklatury oraz liczby rubryk, w uproszczonej formie sprowadzała się ona do binarnej opozycji biały/nie-biały, z całą paletą konsekwencji znalezienia się w kategorii „nie-białych”.

Z tego, że jest się „kolorowym”, można było, jak w przypadku Zory Neale Hurston, zdać sobie sprawę dość późno: Hurston „została kolorową” w wieku 13 lat, w dniu pójścia do szkoły, po przeprowadzce z czarnej osady Eatonville

na Florydzie do wielorasowego Jackson. W jej przypadku, świadomość ta nie miała skutków dramatycznych: „Nie jest to moja tragedia [...] Nie dbam o to. Nie należę do tych, którzy szlochają z tego powodu, że uważają, iż natura nie potraktowała ich *fair* i dlatego czują się poszkodowani”. Zresztą Hurston, jak pisała w wieku 36 lat, „nie czuła się zawsze kolorowa”: „Nawet teraz często udaje mi się być nieświadomą Zorą z Eatoville, z czasów przed moją hedżrą. Najbardziej kolorowa czuję się na ostrym, białym tle” (Hurston 2015 [1927]: 533). Dla wielu, szczególnie jasnych Mulatów wychowanych w przekonaniu, że są biali (nie był to przypadek Hurston), moment „prawdy” był jednak traumatycznym przeżyciem, którego ślady znaleźć można zarówno w fikcjach literackich (będzie o tym mowa w kolejnym rozdziale), jak i we wspomnieniach, takich jak na przykład Gregory’ego Howarda Williamsa (*Life on the Color Line*, 1995). Williams, który dorastał w przekonaniu, że jest pochodzenia włoskiego (czym jego ojciec tłumaczył swoją ciemną karnację), w wieku dziesięciu lat usłyszał od ojca „prawdę” o jego mieszanym pochodzeniu (po wyjściu na jaw tej tajemnicy, rodzina Williamsów została zmuszona do przeprowadzki z Wirginii do Indiany):

Nie rozumiałem, o czym ojciec mówi. Wiedziałem przecież, że nie jestem kolorowy, tak samo jak on. Miałem białą skórę. Przecież wszyscy byliśmy biali. Ale teraz po raz pierwszy musiałem przyznać, że tata nie wygląda całkiem na białego. Kiedy tak siedziałem, próbując zaklasyfikować ojca, zastanowiła mnie jego ciemna opalenizna. Dostałem gęsiejszej skórki na myśl o tym, że przecież ja sam będę w takiej kategorii, do której on zostanie przypisany. Wziąłem głęboki oddech. Nie mogę popełnić błędu. Przyjrzałem mu się bliżej. Wydatne wargi i ciemnobrązowe oczy nie czynią z niego osoby kolorowej, uznałem. Czarne, faliste włosy różniły się od włosów murzyńskich, ale nie były też takie, jak włosy białych. Miał ciemniejszy kolor skóry niż większość białych, ale to dlatego, że był Włochem, jak zapewniała mama. Dlatego właśnie także mój młodszy braciszek miał taką ciemną skórę i kręcone włoski. Mama kazała nam być dumnymi z włoskiego

pochodzenia! – To jest to, skonkludowałem. On jest po prostu Włochem. Z ulgą oparłem się wygodnie na krześle. Jednak ojciec, który właśnie odsłonił przed synami tajemnicę swego pochodzenia, bezlitośnie ciągnął dalej: „– Życie nie będzie już odtąd takie same. W Wirginii byliście białymi chłopcami. W Indianie będziecie kolorowi. Pamiętajcie: dzisiaj jesteście tacy sami, jak wczoraj. Ale ludzie w Indianie będą was inaczej traktować”. Nie chciałem uwierzyć słowom ojca. Spojrzałem na Mike’a: jego skóra, tak jak moja, miała biały, prawie błądy odcień. Miał ciemno brązowe oczy, tak jak ojciec, ale nasze włosy były proste. Pochyliłem się ku ojcu, żeby zbadać jego dłonie w poszukiwaniu jakiegoś znaku, czarnego znamienia. Niczego takiego nie odkryłem. Wiedziałem, że mam rację, ale jednak coś w tym wszystkim było nie tak. [...] Nie, to nie może być prawdą. Nie jestem kolorowy, tylko biały! Mam biały wygląd! Zawsze byłem biały! Przecież chodzę do szkół dla białych, do kin i na baseny, gdzie wpuszczają tylko białych! To największa bzdura, jaką słyszałem w życiu! Jak ojciec może nam wciskać takie podłe kłamstwo? [...] Zobaczyłem nagle ojca takiego, jakiego nie znałem wcześniej. Opadła zasłona z jego twarzy, z jego rysów. Na moich oczach przemienił się z opalonego Włocha w tym, kim był naprawdę: jasnego Mulata. Mój ojciec jest murzynem! Jesteśmy kolorowi! Po dziesięciu latach spędzonych w Wirginii, po białej stronie granicy rasowej, wiedziałem, co to oznacza (Williams 1995: 33–34, pisownia oryginalna).

Największymi problemami taksonomii rasowych w Stanach Zjednoczonych, obok ich arbitralności, były (i pod wieloma względami są nadal) ich płynność oraz brak konsekwencji z określeniem miejsca dla grup pomiędzy ludnością uważaną za białą i ludnością uważaną za „czarną” bądź „kolorową”. Status tych pośrednich kategorii był na ogół niejasny i ulegał fluktuacjom. Szczególnie prawodawcy południowych stanów mieli wyraźny kłopot z naniesieniem na swoją „mapę” rasową grup innych niż czarna (często określana jako „kolorowa”) i biała. Grupą pośrednią w taksonomii, a zarazem hierarchii rasowej (wynikającej ze statusu prawnego), byli przez długi czas