

Marta Cieślak

Antynacjonalizm w walce o nowy sprawiedliwy naród: David Walker, Martin Delany, William Edward Burghardt Du Bois i afroamerykańskie poszukiwania amerykańskiej tożsamości narodowej¹

1. Afroamerykańscy intelektualiści w poszukiwaniu tożsamości narodowej

Już w 1787 r., zaledwie jedenaście lat po podpisaniu amerykańskiej Deklaracji niepodległości i w tym samym roku, kiedy napisana została Konstytucja, grupa czarnych działaczy z Rhode Island uznała, że Stany Zjednoczone nigdy nie staną się państwem funkcjonującym na zasadach równości i sprawiedliwości społecznej. Nauczeni dotychczasowym doświadczeniem Afroamerykanów zaapelowali do członków bratnich organizacji, by przyłączyli się do kampanii promującej ideę „powrotu do Afryki”². Kampania ta miała na celu przekonać wolnych Afroamerykanów, by w geście sprzeciwu wobec polityki państwa amerykańskiego i rasizmu swych białych rodaków opuścili Stany Zjednoczone i osiedlili się na kontynencie afrykańskim. Choć propozycja działaczy z Rhode Island nie odzwierciedlała poglądów większości czarnych Amerykanów, pomysł masowej emigracji stopniowo zyskał na popularności³. W połowie XIX w. kolejne pokolenie działaczy

¹ Serdeczne podziękowania i wyrazy wdzięczności dla profesora Keitha Grifflera, który jako pierwszy zwrócił moją uwagę na teksty omawiane w tym opracowaniu oraz ich usytuowanie w tradycji „czarnego świata”. Szczególne podziękowania za udostępnienie mi rękopisów przed ich publikacją. Liczne rozmowy nie tylko o historii amerykańskiej z profesorem Grifflerem, które odbyły się na przestrzeni niemal siedmiu lat, stały się inspiracją do napisania niniejszego tekstu.

² W.E.B. Du Bois, *Dusk of dawn an essay toward an autobiography of a race concept*, New York 1940, s. 195. Du Bois notuje rok 1788, jednak dostępne dokumenty potwierdzają, że apele te miały miejsce już w 1787 r. Zob. J. Sidbury, *Becoming African in America: Race and nation in the early Black Atlantic*, Oxford 2007, s. 78.

³ K.C. Barnes, *Journey of hope: The Back-to-Africa movement in Arkansas in the late 1800s*, Chapel Hill 2004; J.T. Campbell, *Middle passages: African American journeys to Africa, 1787–2005*, New York 2006; C.A. Clegg, *The price of liberty: African Americans and the making of Liberia*, Chapel Hill 2004.

i myśliciele afroamerykańskich nawoływało do emigracji nie tylko do Afryki, ale także do krajów Ameryki Południowej i na Karaiby. W 1852 r. Martin Delany, jeden z najbardziej zagorzałych propagatorów tej idei, nie miał wątpliwości, że Afroamerykanie znaleźli się w „okolicznościach, w których emigracja była bezwarunkową koniecznością”⁴.

Jednak nawet w czasach największej popularności propozycji masowego wychodźstwa wielu czarnych działaczy i intelektualistów kategorycznie ją odrzucało. Ponad półtora wieku po apelu grupy z Rhode Island William Edward Burghardt Du Bois, jeden z najwybitniejszych myśliciele afroamerykańskich, pozostawał niezwykle sceptyczny wobec kampanii zachęcających Afroamerykanów do wyjazdu ze Stanów Zjednoczonych. Choć podkreślał, że u ich źródła stało „zmęczenie błaganiem o sprawiedliwość”, wierzył, że nie służyły one interesom czarnych Amerykanów⁵. Nie przekonał go nawet największy w historii renesans ruchu propagującego emigrację i bezpośrednie zaangażowanie Afroamerykanów w Afryce, któremu we wczesnych dekadach XX w. przewodził Marcus Garvey⁶. Charzmatyczny i popularny Garvey pozostał politycznym i intelektualnym przeciwnikiem Du Bois, który uznawał swego rywala za „najniebezpieczniejszego wroga” diaspory afrykańskiej na świecie⁷, a jego wizję za „szalony plan”⁸. Sam Du Bois uważał się za kontynuatora tradycji, która sprzeciwiała się pomysłowi wychodźstwa i koncentrowała na walce o równe prawa w Stanach Zjednoczonych. Jednym z jej wczesnych manifestów była niezwykła odezwa Davida Walkera, czarnego abolicjonisty z Bostonu, który pod koniec lat dwudziestych XIX w. nawoływał swych czarnych rodaków do walki o naród amerykański zbudowany na fundamentach równości i sprawiedliwości społecznej⁹. Genezą tej tradycji było przekonanie, iż Stany Zjednoczone były jedyną ojczyzną, jaką czarni Amerykanie znali, jedynym miejscem, w którym żyli i, co okazało się szczególnie ważnym argumentem, krajem, którego potęgę współbudowali katorżniczą pracą własnych rąk.

Kiedy w 1940 r. Du Bois podsumowywał ponad półtora wieku afroamerykańskich zmagania o wolność i równe prawa, masowa emigracja oraz walka przeciwko

⁴ M.R. Delany, *The condition, elevation, emigration, and destiny of the colored people of the United States. Politically considered*, Baltimore 1993 [1852], s. 159. Na temat rozwoju ruchu propagującego emigrację w połowie XIX w. zob. Ch. Dixon, *African America and Haiti: Emigration and Black nationalism in the nineteenth century*, Westport 2000; F.J. Miller, *The search for a black nationality: Black emigration and colonization, 1787–1863*, Urbana 1975.

⁵ W.E.B. Du Bois, *Dusk of dawn...*, s. 195.

⁶ Np. A. Ewing, *The age of Garvey: How a Jamaican activist created a mass movement and changed global Black politics*, Princeton 2014, zwł. rozdz. 3; C. Grant, *Negro with a hat: The rise and fall of Marcus Garvey*, Oxford 2008; T. Martin, *Race first: The ideological and organizational struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Dover 1986, zwł. rozdz. 7; J. Stein, *The world of Marcus Garvey: Race and class in modern society*, Baton Rouge 1986, zwł. rozdz. 6.

⁷ W.E.B. Du Bois, *A lunatic or a traitor*, „The Crisis” 1924, vol. 28, no. 1, s. 8.

⁸ *Idem*, *Dusk of dawn...*, s. 195. Na temat stosunków pomiędzy Du Bois a Garveyem zob. R. Wolters, *Du Bois and his rivals*, Columbia 2002, rozdz. 5.

⁹ W.E.B. Du Bois, *Dusk of dawn...*, s. 192.

opresji na tle rasowym kontynuowana w Stanach Zjednoczonych okazały się dwoma dominującymi „nurtami działania”¹⁰. Tragiczny w swej wymowie wybór pomiędzy wychodźstwem a wysiłkami zmierzającymi do zreformowania narodu amerykańskiego w oparciu o idee sprawiedliwości rasowej wynikał z niezmiennącej się polityki Stanów Zjednoczonych oraz rasistowskich postaw większości białych Amerykanów. Obie strategie były odpowiedzią na zniewolenie, brak praw obywatelskich oraz powszechną dyskryminację, które kształtowały codzienne życie Afroamerykanów oraz afroamerykańską tradycję intelektualną zarówno przed zniesieniem niewolnictwa, jak i po oficjalnym wprowadzeniu emancypacji.

Niezależnie od indywidualnych poglądów i wyborów zwolennicy obu „nurtów działania” podejmowali nieuniknione w tych okolicznościach społecznych kwestie relacji pomiędzy czarnymi Amerykanami a państwem i narodem amerykańskim. Nieustająca fala ucisku i poszukiwanie strategii przetrwania w jej obliczu prowokowały czarnych myślicieli i działaczy do dyskusji na temat miejsca Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych, ich tożsamości narodowej oraz wpływu ich kolektywnego doświadczenia na naród amerykański. Jednym z najważniejszych rezultatów tych debat pozostaje bezprecedensowa wizja narodu, który okazał się antytezą nie tylko istniejącego narodu amerykańskiego, ale także nowoczesnego narodu *per se*. Jego podstawą miały być równe prawa wszystkich członków wspólnoty narodowej, niezależnie od istniejących podziałów rasowych, etnicznych lub religijnych. Choć w brutalnych realiach nowoczesności pomysł ten mógł się wydać idealistyczną mrzonką, u jego genezy stał trzeźwy osąd rzeczywistości, w której idea narodu okazała się kolejnym narzędziem opresji i wykluczenia¹¹.

Afroamerykańska wizja narodu zbudowanego na fundamentach sprawiedliwości społecznej nie miała precedensu ani wśród białych myślicieli amerykańskich, ani wśród europejskich teoretyków narodu i bojowników o sprawę narodową. W odróżnienie od teorii narodu propagowanych przez białe elity w Stanach

¹⁰ *Ibidem*, s. 193–196.

¹¹ Anthony Marx twierdzi, że to właśnie doświadczenie Afroamerykanów udowadnia, iż naród amerykański zbudowany był na fundamentach wykluczenia i dyskryminacji. Ten sam badacz podważa także twierdzenia o zjednoczeniowym charakterze procesów narodowych w Europie Zachodniej. Jego punktem wyjściowym jest zakwestionowanie popularnego przeciwstawienia „wschodnich” i „zachodnich” ideologii narodowych, z których te pierwsze są rzekomo zbudowane na fundamentach agresywnego nacjonalizmu etnicznego, a drugie pełnią funkcję demokratycznego czynnika jednoczącego naród. Ignorując potencjalne różnice pomiędzy ideologiami narodowymi na różnych obszarach geograficznych i w różnych kulturach politycznych; K. Griffler podkreśla, że wszelkie procesy „wyzwolenia narodowego” oznaczają wolność dla jednych, natomiast dla innych będą one zawsze równe doświadczeniom „podboju, represji oraz szczególnej formy despotyzmu”. Według Grifflera każde zwycięstwo ruchów narodowo-wyzwoleńczych nieodzownie wylania przegranych, którzy stają się ofiarami opresji zwycięskich narodów. A. W. Marx, *Faith in nation: Exclusionary origins of nationalism*, New York 2003; *idem*, *Making race and nation: A comparison of South Africa, the United States, and Brazil*, Cambridge 1998; K. Griffler, *Common Bonds of the Black World: Race and Modernity* [w druku], zwł. s. 352 i n.

Zjednoczonych¹² oraz główne europejskie dyskursy narodowe¹³ intelektualści i działacze afroamerykańscy odrzucili zasadę budowania narodu wokół mitów kreujących model narodu idealnego, który kolejne pokolenia nacjonalistów i innych zwolenników sprawy narodowej miały wprowadzać w życie. Doświadczenie Afroamerykanów służyło za wystarczający dowód na to, iż w brutalnej rzeczywistości nowoczesnego świata przesycone duchem nacjonalizmu mity narodowe odzwierciedlały istniejące mechanizmy ucisku i prowadziły do dalszego wykluczenia w imię jedności narodu. W wersji nieco bardziej łagodnej oznaczało to dyskryminację i pozbawienie praw obywatelskich wybranych grup społecznych. W wersji ekstremalnej wykluczeniu z narodu doświadczali przemocy indywidualnej i masowej, w tym zniewolenia, czystek etnicznych oraz innych form ludobójstwa. Afroamerykanie stali się ofiarami obu tych wariantów. Ich doświadczenie było dowodem na to, że naród propagujący, usprawiedliwiający i wcielający w życie własne mity narodowe okazał się potworem nowoczesności, który w imię jedności i solidarności prowadzi do cierpienia i tragedii milionów¹⁴.

Afroamerykańska tradycja intelektualna odrzuciła zatem mity narodowe i przyjęła inny kierunek budowania narodu. U jej podstaw również stanęła wizja narodu idealnego, bo zbudowanego i funkcjonującego na fundamentach równości wszystkich członków wspólnoty narodowej. Jednak ideał ten zrodził się nie z mitów, ale w odpowiedzi na daleką od ideału rzeczywistość. Przypadek amerykański i doświadczenie Afroamerykanów okazały się tutaj niezwykle produktywnym kontekstem historycznym. Na przestrzeni wieków czarni myśliciele i działacze żyli w kraju, w którym czarni Amerykanie funkcjonowali poza narodem w sensie dosłownym i symbolicznym. W sensie dosłownym, ponieważ zniewoleni i wolni Afroamerykanie pozbawieni byli zarówno praw obywatelskich, jak i praw, które dziś mieszczą się w szerszej kategorii praw człowieka. W sensie symbolicznym, ponieważ amerykańskie mity narodowe – od mitu założycielskiego poprzez mit narodu wybranego – całkowicie ignorują fizyczną obecność Afroamerykanów w Ameryce Północnej od wczesnych czasów kolonialnych oraz ich wkład w budowę państwa amerykańskiego oraz amerykańskiego dziedzictwa narodowego¹⁵. W odpowiedzi na to doświadczenie czarni myśliciele zaproponowali wizję narodu, który nauczone własnym tragicznym doświadczeniem ludobójstwa, zniewolenia i dyskryminacji dążyłby do stworzenia nowej jakości: narodu, w którym

¹² L. Greenfeld, *Nationalism: Five roads to modernity*, Cambridge 1992, rozdz. 5; R.M. Smith, *The "American Creed" and American identity: The limits of liberal citizenship in the United States*, „The Western Political Quarterly” 1988, no. 2; *idem*, *Beyond Tocqueville, Myrdal, and Hartz: The Multiple Traditions in America*, „American Political Science Review” 1993, no. 3.

¹³ Np. P. Alter, *Nationalism*, London 1989; E.J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*, Cambridge 1990; P.F. Sugar, *East European nationalism, politics and religion*, Aldershot 1999.

¹⁴ Zob. przyp. 11.

¹⁵ Afroamerykanie oczywiście nie są jedyną grupą, dla której biali nacjonaści nie znaleźli miejsca w popularnych mitach narodowych. Obok wielu innych grup wielkim nieobecny w tych mitach są także rdzenni Amerykanie. R.T. Hughes, *Myths America lives by*, Urbana 2003.

wszyscy członkowie społeczeństwa – niezależnie od ich tożsamości rasowej, etnicznej lub religijnej – mieliby równe prawa, a sprawiedliwość społeczna dyktowałaby politykę państwową. Naród miał być bytem politycznym i społecznym podążającym nie drogą mitów narodowych, lecz rzeczywistości kreowanej w opozycji do tych mitów.

Delany, Walker i Du Bois pozostają jednymi z najwybitniejszych przedstawicieli tej tradycji. Ich bezprecedensowe *opera magna* zostały wydane na przestrzeni wieku, w którego trakcie kolektywne doświadczenie Afroamerykanów ewoluowało od zniewolenia ogromnej większości, poprzez emancypację, aż po nowe etapy walki, kiedy to okazało się, że formalne zniesienie systemu pracy przymusowej nie oznaczało wolności i równości społecznej. Jako takie ilustrują one zarówno różnice kształtowane przez doświadczenia pokoleń żyjących w okresie trzech epok historycznych, jak i ewolucję „antynacjonalistycznej wizji narodu” wpisaną w intelektualną tradycję afroamerykańską oraz szerszą tradycję intelektualną diaspory afrykańskiej. U jej genezy stanęło masowe doświadczenie grup uciskanych na tle rasowym, niezależnie od ich przynależności narodowej lub państwowej, które sprowokowało czarnych intelektualistów do odrzucenia narodu jako centralnej kategorii analizy i sięgnięcia po perspektywę ponadnarodową. Paradoksalnie to właśnie perspektywa opresji nieznaną granic wyznaczanych przez państwa i narody, która stała się tak ważnym elementem myśli Walkera, Delany’ego i Du Bois, okazała się kluczowa dla ich wizji nowego, sprawiedliwego narodu amerykańskiego¹⁶.

2. „Amerykański paradoks” wobec idei „czarnego świata”

W latach siedemdziesiątych XX w. amerykański historyk Edmund Morgan skutecznie zakwestionował dominujące narracje historyczne, które kreowały obraz Stanów Zjednoczonych jako kraju zbudowanego na fundamentach chrześcijańsko-oświeceniowych idei wolności i równości. Morgan nie powiedział niczego nowego, czego był zresztą świadomy¹⁷. Myśliciele i uczeni afroamerykańscy, niektórzy z nich blisko półtora wieku wcześniej, z uporem powtarzali, że amerykańska historia zniewolenia milionów kobiet i mężczyzn udowadniała, iż Stany Zjednoczone nie powstały na fundamentach wolności i równości¹⁸. Jednak to właśnie

¹⁶ Podążając krokami myślicieli afroamerykańskich, K. Griffler określa tę tradycję intelektualną, używając kategorii „czarnego świata”. Jego argumenty, w tym jego ujęcie „czarnego świata”, są szczegółowo dyskutowane w drugiej części niniejszego artykułu.

¹⁷ E. S. Morgan, *Slavery and freedom: The American paradox*, „The Journal of American History” 1972, no. 1, s. 5.

¹⁸ Klasycznym przykładem tego popularnego nurtu jest przemówienie Fryderyka Douglassa, który z okazji Dnia Niepodległości w 1852 r. pytał swych rodaków, czym jest 4 lipca dla czarnych zniewolonych Amerykanów? F. Douglass, *What To The Slave Is The 4th Of July?* [w:] *American speeches: Political oratory from Patrick Henry to Barack Obama*, red. E. L. Widmer, New York 2011,

książka Morgana zatytułowana *Amerykańska wolność, amerykańskie niewolnictwo* okazała się jedną z najważniejszych prac historycznych próbujących wytłumaczyć filozoficzne, społeczne i ideologiczne podstawy amerykańskiej państwowości i tożsamości amerykańskiej¹⁹.

Morgan, szanowany biały historyk Uniwersytetu Yale, znawca okresu kolonialnego i tradycji purytańskiej, był daleki od wszelkiego radykalizmu i nie odrzucał wcześniejszych interpretacji. W końcu nawet najbardziej powierzchowna analiza historii kolonii i wczesnych Stanów Zjednoczonych, sugerował, udowadnia, iż idee wolności, równości i praw obywatelskich nie były obce pierwszym pokoleniom osadników. Jednak historyk poszedł o krok dalej i, w odróżnieniu od bezkrytycznych apologetów wczesnej republiki, pogodził dwie, do tej pory wydawałyby się przeciwstawne, szkoły myśli historycznej. Z jednej strony potwierdził to, co pokolenie takich znawców historii amerykańskiej jak Louis Hartz, Bernard Bailyn, Gordon Wood czy John Greville Agard Pocock wpisało w oficjalną politykę historyczną Stanów Zjednoczonych (i co wciąż dominuje w szkolnych programach nauczania i debatach nie tylko konserwatystów amerykańskich), mianowicie twierdzenie, iż u podstaw Stanów Zjednoczonych, a tym samym tożsamości amerykańskiej, leżały ideały wolności, egalitaryzmu oraz cnoty obywatelskiej²⁰. Z drugiej strony Morgan był daleki od kwestionowania perspektywy tych uczonych i myślicieli, którzy jako fundament Stanów Zjednoczonych widzieli nie wolność, a niewolnictwo. W odpowiedzi na ich analizy i wnioski potwierdzał, że niewolnictwo nie było „wyjątkiem” od amerykańskiej reguły. „Jedna piąta ludności amerykańskiej w okresie Rewolucji [Amerykańskiej]”, pisał, „to zbyt wiele, by ludzie ci traktowani byli jak wyjątek”²¹. Skupiając się na wczesnej historii Virginii – kolonii, a potem stanu, który uznał zarówno za kolebkę amerykańskich ideałów wolności jak i amerykańskiego niewolnictwa – Morgan argumentował, że jedynym sposobem na pogodzenie tych dwóch elementów wczesnego doświadczenia amerykańskiego jest kategoria paradoksu. Współistnienie wolności i niewolnictwa,

s. 526–532. Wcześniejszym przedstawicielem tej tradycji jest również David Walker, którego manifest analizowany jest w niniejszym artykule.

¹⁹ Historyk Anthony Parent pisze o książce Morgana: „Nasza narracja narodowa ma się świetnie dopóty, dopóki niewolnictwo i [...] rasizm nie są skonfrontowane z romanssem wolności. Z tego właśnie powodu historycy amerykańscy naszego pokolenia podziwiają *Amerykańskie niewolnictwo, amerykańską wolność* Edmunda Morgana bardziej niż jakąkolwiek inną monografię. Morgan przywrócił do życia historię amerykańską poprzez połączenie czarnego niewolnictwa i białej wolności w kategorii jej centralnego paradoksu”. A. S. Parent, *Foul means: The formation of a slave society in Virginia, 1660–1740*, Chapel Hill 2003, s. 1.

²⁰ Na temat wpływu tego dominującego przez dekady paradygmatu zob. D.T. Rodgers, *Republicanism: the Career of a Concept*, „The Journal of American History” 1992, no. 1; R.E. Shaughnessy, *Republicanism and Early American Historiography*, „The William and Mary Quarterly” 1982, no. 2. Zwłaszcza na temat wpływu Hartza zob. D.T. Rodgers, *Exceptionalism [w:] Imagined histories: American historians interpret the past*, red. G.S. Wood, A. Molho, Princeton 1998, s. 26. Na temat wpływu tego paradygmatu w życiu publicznym obecnie zob. A. Lieven, *America right or wrong: An anatomy of American nationalism*, wyd. 2, Oxford 2012.

²¹ E.S. Morgan, *Slavery and freedom...*, s. 5.

przekonywał historyków, myślicieli i działaczy po obu stronach debaty, to „centralny paradoks historii amerykańskiej”²².

„Paradoks amerykański” Morgana stworzył dość pojemną przestrzeń intelektualną, w której twierdzenia, iż u źródeł tożsamości amerykańskiej stoją z jednej strony ideały wolności i równości, a z drugiej handel ludźmi i zniewolenie są zarówno prawdą, jak i nieprawdą. Kategoria paradoksu sugerowała, że obie strony mają rację, choć żadna nie przedstawia pełnej odpowiedzi na pytanie o wczesne źródła tożsamości amerykańskiej. Argument ten był jednak tylko w pewnym stopniu rodzajem kompromisu. Badania nad historią Virginii przekonały Morgana, że o ile ideały wolności i instytucja niewolnictwa leżały u podstaw tożsamości amerykańskiej, to ich współistnienie zaowocowało trzecim budulcem fundamentów Stanów Zjednoczonych: rasizmem. Morgan argumentował, że tylko rasizm mógł wytłumaczyć współistnienie wolności i niewolnictwa. Najskuteczniejszym sposobem na propagowanie równości i wolności okazało się zniewolenie tych, którzy nigdy nie byli traktowani jak równi. Morgan zauważał, że rasizm nie był podstawą zniewolenia osób pochodzących z Afryki, ale odpowiedzią na strach przed coraz bardziej realną rebelią wśród uciskanych biednych – zarówno czarnych zniewolonych, jak i białych wolnych. Przedstawienie czarnych mieszkańców kolonii jako niezdolnych do samostanowienia i samodzielnego życia, a tym samym wymagających surowej kontroli, okazało się skutecznym argumentem dla pozyskania poparcia nawet wśród biednych białych mas, które same mogły tylko marzyć o równości i sprawiedliwości społecznej, a na wypadek rewolucji miały prawo poczuć solidarność klasową z uciskanymi czarnymi. Sugestia, że czarni nie byli równi białym i dlatego nie tylko mogli, ale musieli być zniewoleni, usprawiedliwiała niewolnictwo i jednoczyła białych Amerykanów ponad podziałami klasowymi. Morgan podsumowywał, „Rasizm stał się fundamentalnym, nawet jeśli ignorowanym, elementem ideologii wczesnej Republiki, który pozwolił Virginii stać się liderem narodu [amerykańskiego]”²³.

Choć od publikacji *Amykańskiej wolności, amerykańskiego niewolnictwa* minęło ponad czterdzieści lat, książka Morgana pozostaje jednym z najważniejszych studiów mentalności pierwszych pokoleń tych mieszkańców Ameryki Północnej, którzy mieli ogromny wpływ na rozwój zarówno państwa amerykańskiego, jak i amerykańskich mitów narodowych. Kolejne pokolenia badaczy zmagają się z „amerykańskim paradoksem” i systematyzowały długą listę dowodów na to, w jaki sposób rasizm kształtował Stany Zjednoczone od czasów kolonialnych²⁴. Istnieniu rasizmu w koloniach i później Stanach Zjednoczonych trudno

²² *Ibidem*; E.S. Morgan, *American slavery, American freedom: The ordeal of colonial Virginia*, New York 1995 [1975], s. 4–5.

²³ E.S. Morgan, *American slavery...*, s. 386.

²⁴ Alden Vaughan podsumował debatę historiograficzną na temat roli rasizmu w procesie tworzenia się państwa amerykańskiego, łącznie z argumentami poprzedzającymi studium Morgana; zob. *The origins debate: Slavery and racism in seventeenth-century Virginia* [w:] *The roots of American racism: Essays on the Colonial experience*, red. A.T. Vaughan, New York 1995, s. 136–174.

było zaprzeczyć, na co najbardziej oczywistymi dowodami były nie tylko niewolnictwo, ale także, rzecz jasna, los rdzennych Amerykanów²⁵. To, że dwunastu amerykańskich prezydentów posiadało niewolników (w tym ośmiu w czasie sprawowania urzędu)²⁶, a Abraham Lincoln nie potrafił wyobrazić sobie narodu, w którym czarni Amerykanie byłiby równi ich białym rodakom²⁷, dziś nie szkodzi już badaczy historii amerykańskiej, choć niektórzy wciąż poszukują historycznego usprawiedliwienia zarówno amerykańskiego niewolnictwa, jak i amerykańskiego rasizmu²⁸. Inni podkreślają jednak, że już w czasach Thomasa Jeffersona, właściciela niewolników i zagorzałego rasisty²⁹, bojowników o zniesienie niewolnictwa i krytyków rasizmu nie brakowało³⁰. Wśród nich byli nie tylko biali abolicjonisci – przez kilka dekad opiewani bohaterzy swojej epoki – ale, przede wszystkim, pokolenia czarnych Amerykanów, którzy całym swym życiem udowodniali, że rasizm nigdy nie był czymś naturalnym, niewolnictwo łamało prawa człowieka i obywatela, a Stany Zjednoczone nie miały podstaw do budowania swojego mitu założycielskiego wokół ideałów wolności i równości³¹.

Debaty te łączyły się także ze stopniowym odejściem od długo dominujących narracji, w których doświadczenia Europejczyków i Euroamerykanów były

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ P. Kolchin, *American slavery, 1619–1877*, New York 1993, s. 3; G. Wills, *Negro president: Jefferson and the slave power*, Boston 2003, s. 213.

²⁷ G.M. Fredrickson, *A man but not a brother: Abraham Lincoln and racial equality*, „The Journal of Southern History” 1975, no. 1.

²⁸ David Brion Davis, jeden z najbardziej wpływowych badaczy niewolnictwa, argumentował w eseju poświęconym dziedzictwu amerykańskiej wojny secesyjnej, iż niewolnictwo było „tak podstawową instytucją” społeczną od czasów starożytnych, że postawy abolicjonistyczne „wymagały gruntownej zmiany postrzegania zasad moralnych”. Pomimo tego, iż w tym samym tekście Davis przytacza przykłady przeciwników niewolnictwa nawet w czasach gdy zaangażowanie w abolicjonizm było ryzykowne, on sam należy do tradycji historiograficznej, która zakłada, że niewolnictwo „było akceptowane na świecie przez tysiące lat”. Perspektywa ta, rzecz jasna, przyjmuje punkt widzenia osób wolnych i nie bierze pod uwagę faktu, iż miliony zniewolonych nigdy niewolnictwa nie „akceptowały”. D.B. Davis, *Free at last: The enduring legacy of the South's civil war victory*, „New York Times” 26.06.2001, <http://www.nytimes.com/2001/08/26/weekinreview/free-at-last-the-enduring-legacy-of-the-south-s-civil-war-victory.html?pagewanted=all> [dostęp: 20.10.2015].

²⁹ P. Finkelman, *Slavery and the founders: Race and liberty in the age of Jefferson*, Armonk 1996, zwł. rozdz. 7 i 8.

³⁰ R.S. Newman, *The transformation of American abolitionism: Fighting slavery in the early Republic*, Chapel Hill 2002.

³¹ Robert Blackburn zauważa, że nieustanne zaangażowanie zniewolonych w różne formy buntu miało ogromne znaczenie dla funkcjonowania i upadku niewolnictwa w całym świecie transatlantyckim. R. Blackburn, *The overthrow of colonial slavery, 1776–1848*, London–New York 1988, s. 54 i n. Na temat oporu zniewolonych w Stanach Zjednoczonych zob. np. S. Camp, *Closer to freedom: Enslaved women and everyday resistance in the plantation South*, Chapel Hill 2004; J.H. Franklin, L. Schweninger, *Runaway slaves: Rebels on the plantation, 1790–1860*, New York 1999; V. Harding, *There is a river: The Black struggle for freedom in America*, New York 1981; G.W. Mullin, *Flight and rebellion: Slave resistance in eighteenth-century, Virginia–New York* 1972; M. Mullin, *Africa in America: Slave acculturation and resistance in the American South and the British Caribbean, 1736–1831*, Urbana 1992.

podstawą interpretacji historii Ameryki Północnej i Stanów Zjednoczonych. Zmiana podmiotu historycznego oraz wynikająca z niej analiza z perspektywy doświadczeń grup dotychczas marginalizowanych uzupełniły niezwykle poważne luki w rozumieniu tożsamości amerykańskiej i dekonstrukcji mitów narodowych. W badaniach nad niewolnictwem, po latach przedstawiania zniewolenia Afroamerykanów w kategoriach „osobliwej instytucji”³² stanów południowych czy też chłodno kalkulowanego systemu ekonomicznego³³, badacze podkreślali jego centralną rolę w rozwoju Stanów Zjednoczonych oraz wpływ, jaki system pracy przymusowej miał na czarnych mężczyzn, kobiety i dzieci, których stan fizyczny, emocjonalny oraz intelektualny był dotychczas ignorowany. Historycy odkrywali i wciąż odkrywają w archiwach losy osób, które zbyt długo pozostawały w cieniu, pomimo tego, iż to właśnie dla nich amerykańskie niewolnictwo było codziennym doświadczeniem³⁴.

Niektórzy poszli jednak o krok dalej. Keith Griffler, badacz doświadczenia afroamerykańskiego oraz diaspory afrykańskiej, dołączył do grona historyków, którzy konsekwentnie przepisują historię Afroamerykanów z perspektywy ich własnych doświadczeń. Jednak Griffler zaproponował także, by losy Afroamerykanów stanęły u podstaw nie tylko analizy doświadczenia afroamerykańskiego, ale po prostu historii amerykańskiej³⁵. Rezultaty jego pracy skutecznie obalają

³² K.M. Stamp, *The peculiar institution: Slavery in the ante-bellum South*, New York, 1972 [1956].

³³ W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. metody stosowane w ekonomii i ekonometrii okazały się szczególnie popularne w badaniach nad amerykańskim niewolnictwem. Dzięki nim historycy konkludowali nawet, że niewolnictwo nie było szczególnie destrukcyjne, a niektóre jego aspekty miały pozytywny wpływ na zniewolonych. Klasyczne przykłady tego trendu [w:] R.W. Fogel, S.L. Engerman, *Time on the cross. The economics of American Negro slavery*, Boston 1974; E.D. Genovese, *The political economy of slavery: Studies in the economy and society of the slave South*, New York 1965. Głosy te, choć niezwykle popularne, sprowokowały także falę krytyki. Np. H.G. Gutman, *Slavery and the numbers game: a critique of Time on the cross*, Urbana 1975; R. Sutch, *The treatment received by American Slaves: A critical review of the evidence presented in 'Time on the Cross'*, „Explorations in Economic History” 1975, no. 12.

³⁴ E. Baptist zauważa, że najtrudniejszym zadaniem współczesnego historyka niewolnictwa amerykańskiego jest uporanie się z faktem, iż „rozwój niewolnictwa kształtował historię **wszystkiego** [oryg.] w Stanach Zjednoczonych [przed wybuchem wojny secesyjnej]”. E.E. Baptist, *The half has never been told: Slavery and the making of American capitalism*, New York 2014, s. xxii. Zob. także m.in. E. Ball, *Slaves in the family*, New York 1998; D. Ramey Berry, „Swing the sickle for the harvest is ripe”: *Gender and slavery in antebellum Georgia*, Urbana 2007; D. Mutti Burke, *On slavery's border: Missouri's small-slaveholding households, 1815–1865*, Athens 2010; H.C. Covey, *Dwight Eisinger, What the slaves ate: Recollections of African American foods and foodways from the slave narratives*, Santa Barbara 2009; J. Jones, *Labor of love, labor of sorrow: Black women, work and the family, from slavery to the present*, New York 2010, zwł. rozdz. 1 i 2; A.E. Kaye, *Joining places: Slave neighborhoods in the old South*, Chapel Hill 2007; B.N. Lawrence, *Amistad's orphans: An Atlantic story of children, slavery, and smuggling*, New Haven 2015; M. Jenkins Schwartz, *Born in bondage: Growing up enslaved in the antebellum South*, Cambridge 2000.

³⁵ Ten punkt widzenia dominuje zarówno w jego pracach naukowych (omawianych w tym artykule), jak i pracy nauczyciela akademickiego. Griffler uczy historii Stanów Zjednoczonych z perspektywy doświadczeń Afroamerykanów oraz zwraca uwagę na centralną rolę nie tylko rasy,

nacjonalistyczne mity państwa i narodu amerykańskiego oraz zmuszają do radykalnego przemyślenia roli niewolnictwa i rasizmu w historii Stanów Zjednoczonych, a tym samym w procesie tworzenia się tożsamości amerykańskiej.

W 2004 r. Griffler opublikował studium „kolei podziemnej” w dolinie rzeki Ohio³⁶. Pod tym nieprecyzyjnym terminem kryją się XIX-wieczne szlaki oraz sprawnie zorganizowany proces ucieczki niewolników ze stanów południowych. Przez kilka dekad historycy ulegali pokusie romantyzowania kolei podziemnej. W centrum nasyconej duchem przygody narracji stali dzielni biali abolicjoniści (być może z wyjątkiem Harriet Tubman – jednej z czarnych liderok ruchu), którzy, ryzykując własne bezpieczeństwo, stworzyli wyrafinowany system wsparcia niewolników zmierzających na wolną północ³⁷. Z czasem to los zbiegów oraz rola czarnych, a nie białych „konduktorów” coraz bardziej przyciągały uwagę badaczy³⁸. Archiwalne poszukiwania Grifflera potwierdziły, iż kolej podziemna była w rzeczywistości projektem o rzadko spotykanym charakterze międzyrasowym³⁹, jednak historyk przesunął punkt ciężkości na kolektywny wysiłek Afroamerykanów. Doskonale zorganizowane czarne społeczności na szlakach ucieczki, argumentował, stały w centrum fenomenu, który doprowadził do wyzwolenia tysięcy niewolników⁴⁰. To one organizowały najbardziej ryzykowne etapy ucieczek i wspierały uciekinierów. Nieliczna, choć szczerze oddana sprawie, grupa białych i rdzennych Amerykanów wspomagała Afroamerykanów, jednak pozostała na marginesie tej niezwykle skomplikowanej i ryzykownej operacji⁴¹.

Griffler przedstawił kolej podziemną w zupełnie nowym świetle również dlatego, iż konsekwentnie analizuje on niewolnictwo w kategoriach systemu prawnego promowanego i chronionego przez państwo. W swej analizie różnych form prac przymusowych (*forced labor*) w świecie transatlantyckim pisze jednoznacznie,

ale także takich kategorii jak klasa społeczna i płeć. Jednym z zadań, jakie Griffler stawia przed swoimi studentami, jest przepisanie historii amerykańskiej z perspektywy doświadczeń czarnych kobiet należących do szeroko rozumianej klasy robotniczej (rozmowy z autorem).

³⁶ K.P. Griffler, *Front line of freedom: African Americans and the forging of the Underground Railroad in the Ohio Valley*, Lexington 2004.

³⁷ William Siebert zapoczątkował ten kierunek interpretacji swym studium z 1898 r. Według Grifflera żaden inny historyk nie miał większego wpływu na to, w jaki sposób kształtowała się pamięć historyczna kolei podziemnej. *Ibidem*, s. 2–4; W.H. Siebert, *The underground railroad from slavery to freedom*, New York 1898.

³⁸ Trend zapoczątkowany przez: L. Gara, *The liberty line: The legend of the underground railroad*, Lexington 1961. Zob. K. Griffler, *Front line of freedom...*, s. 101.

³⁹ Griffler nazywa kolej podziemną „prawdziwie międzyrasowym ruchem wyzwoleniczym, praktycznym eksperymentem demokracji amerykańskiej”. K. Griffler, *Front line of freedom...*, s. 11. Zob. także S. Harrold, *The Abolitionists and the South, 1831–1861*, „Indiana Magazine of History” 1996, vol. 92, no. 2; *idem*, *On the Borders of Slavery and Race: Charles T. Torrey and the Underground Railroad*, „Journal of the Early Republic” 2000, no. 2.

⁴⁰ Nieprecyzyjne obliczenia szacują, iż w ciągu kilku dekad poprzedzających wojnę secesyjną każdego roku uciekało około 1000–5000 niewolników. E. Foner, *Gateway to freedom: The hidden history of the underground railroad*, Oxford 2015, s. 4.

⁴¹ K. Griffler, *Front line of freedom...*, s. 7–11.

że niewolnictwo o podłożu rasowym w obu Amerykach funkcjonowało pod patronatem państwa⁴². Niezależnie od faktu zdelegalizowania niewolnictwa w stanach północnych, sugeruje badacz, samo jego legalne istnienie na terytorium Stanów Zjednoczonych nie byłoby możliwe bez prawa ustanowionego także na poziomie federalnym, a tym samym bez ochrony prawnej ze strony zarówno władz stanów południowych, jak i państwa amerykańskiego. Tym samym bunt wobec niewolnictwa, argumentuje Griffler, był w gruncie rzeczy buntem wobec państwa amerykańskiego. W świetle tego punktu widzenia kolej podziemna jest rodzajem ruchu oporu wobec istniejącej władzy, która pozbawiała obywateli ich najbardziej podstawowych praw. Nawiązując do ruchów oporu w Polsce oraz Francji w czasie II wojny światowej, Griffler pisze: „Te ruchy wyzwolenie zjednoczyły ogromną część społeczeństwa w walce na śmierć i życie o [...] prawa szanowane przez obywateli narodów zbudowanych na fundamentach wolności. Stany Zjednoczone nigdy nie doświadczyły okupacji z rąk sił obcych. A jednak przez kilka dekad w samym swym centrum państwo amerykańskie napędzało podobne podziemie – bojowników o wolność zaangażowanych w desperacką walkę o zniesienie jarzma tyranii i ucisku w kraju ich urodzenia”⁴³.

Nieprzypadkowo, kontynuuje Griffler, tak wielu zbiegłych Afroamerykanów uciekało nie do stanów północnych, ale do Kanady. Choć od początku swego istnienia państwo amerykańskie stanęło po stronie niewolnictwa⁴⁴, ostatnią czarę goryczy przelała Ustawa o zbiegłych niewolnikach (*Fugitive Slave Act*), która w 1850 r. sprecyzowała obowiązek przekazania schwytanych zbiegów ich prawnym właścicielom oraz kary, jakie czekały tych, którzy prawo to ignorowali⁴⁵. Choć zbiegli Afroamerykanie szukali schronienia poza północną granicą Stanów Zjednoczonych już przed 1850 r., wprowadzenie kolejnej ustawy potwierdzającej brak ochrony prawnej w ich ojczyźnie przekonało wielu, iż wolność oznaczała ucieczkę nie do stanów północnych, ale do Kanady⁴⁶. Według Grifflera kolej

⁴² *Idem*, *Common Bonds of the Black World...*, s. 10.

⁴³ *Idem*, *Front line of freedom...*, s. 5. Zob. także *idem*, *Common Bonds of the Black World...*, s. 413–415.

⁴⁴ H.R. Baker, *The Fugitive Slave Clause and the Antebellum Constitution*, „Law and History Review” 2012, no. 4; P. Finkelmann, *Slavery and the founders...*; *idem*, *How the Proslavery Constitution led to the civil war*, „Rutgers Law Journal” 2011, no. 3. Spór o to, czy niewolnictwo jest wpisane w oryginalny tekst Konstytucji, jest wciąż żywy nie tylko w opracowaniach naukowych, ale także w debacie publicznej. Np. S. Wilentz, *Constitutionally, slavery is no national institution*, „New York Times” 16.09.2015, http://www.nytimes.com/2015/09/16/opinion/constitutionally-slavery-is-no-national-institution.html?_r=0 [dostęp: 22.09.2015]. Polemika z tekstem Wilentza: L. Goldstone, *Constitutionally, slavery is indeed a national institution*, „New Republic” 17.09.2015, <http://www.newrepublic.com/article/122843/constitutionally-slavery-indeed-national-institution> [dostęp: 22.09.2015].

⁴⁵ K. Griffler, *Front line of freedom...*, s. 107–114; J.O. Horton, L.E. Horton, *A federal assault: African Americans and the impact of the Fugitive Slave Law of 1850*, „Chicago-Kent Law Review” 1993, no. 3, s. 1180–1181.

⁴⁶ K. Griffler, *Front line of freedom...*, s. 107 i n. Afroamerykanie, nie tylko ci zniewoleni, migrowali do Kanady już przed 1850 r., kiedy powodem decyzji o migracji był istniejący i w pełni

podziemna pozostaje zatem „jednym z rozdziałów w historii migracji międzynarodowych”, w które członkowie diaspory afrykańskiej i czarni mieszkańcy Afryki angażowali się w odpowiedzi na ucisk, jaki spotykał ich na przestrzeni wieków w różnych zakątkach świata⁴⁷.

Perspektywa i argumenty Grifflera wskazują na kilka istotnych elementów doświadczenia Afroamerykanów. Od wczesnego okresu kolonialnego do momentu formalnego zniesienia systemu pracy przymusowej ich ogromna większość pozostawała ofiarą tyranicznego reżimu ustanowionego i chronionego przez prawa stanowe oraz federalne, a tym samym przez państwo amerykańskie⁴⁸. Ten porządek prawny stworzył sytuację, w której w okresie formalnego panowania niewolnictwa zbiedzy mogli szukać schronienia na północy, jednak także tam wolni Afroamerykanie byli wystawieni na ciągłe ryzyko⁴⁹. Ścisły związek niewolnictwa z tożsamością rasową i wynikający z niego brak ochrony prawnej czarnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych sprawiał, iż wolni Afroamerykanie w stanach północnych mogli w każdej chwili paść ofiarą porwania i w rezultacie zniewolenia na południu oraz codziennej, w pełni legalnej dyskryminacji⁵⁰. Ponadto, jak potwierdza wielu badaczy, formalny koniec niewolnictwa amerykańskiego nie oznaczał końca ciemnienia oficjalnie wyzwolonych. Losy większości Afroamerykanów po 1865 r. pozostają dowodem na to, że zniewolenie (często w nowych, nieco bardziej subtelnych formach) miało się doskonale przez kilka dekad po formalnej abolicji⁵¹.

legalny ucisk na tle rasowym. *Ibidem*, zwł. rozdz. 2 i 3. Historycy szacują, że około 20 000–40 000 Afroamerykanów osiedliło się w Kanadzie przed wojną secesyjną. S.A. Roger Hepburn, *Following the North Star: Canada as a Haven for Nineteenth-Century American Blacks*, „Michigan Historical Review” 1999, no. 2, s. 93. Abigail Bakan podkreśla jednak, że delegalizacja niewolnictwa w Kanadzie oraz otwarcie granic dla uchodźców z amerykańskiego południa nie oznaczały, iż Kanada nie była krajem rasistowskim. A. Bakan, *Reconsidering the underground railroad: Slavery and racialization in the making of the Canadian state*, „Socialist Studies/Études Socialistes” 2008, no. 1.

⁴⁷ K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*, s. 415–416. Zob. także *idem*, *Come Together: The Underground Railroad and the Project for the New American Century* [w:] *The American uses of history: Essays on public memory*, red. T. Basiuk, S. Kuźma - Markowska, K. Mazur, Frankfurt am Main–New York 2011.

⁴⁸ Nawet konserwatywny historyk Don Fehrenbacher, który odrzucał proniewolniczą interpretację Konstytucji, podkreślał, że Stany Zjednoczone konsekwentnie popierały niewolnictwo na arenie międzynarodowej. D.E. Fehrenbacher, *The slaveholding republic: An account of the United States government's relations to slavery*, Oxford 2001.

⁴⁹ Odsetek wolnych Afroamerykanów zmieniał się na przestrzeni dekad. W 1860 r. około 11% czarnych Amerykanów było wolnych. Kolchin, *American slavery, 1619–1877...*, s. 253.

⁵⁰ K. Griffler, *Front line of freedom...*, s. 6–7.

⁵¹ Np. D.A. Blackmon, *Slavery by another name: The re-enslavement of Black people in America from the Civil War to World War II*, New York 2008; K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*; T.W. Hunter, *To joy my freedom: Southern Black women's lives and labors after the Civil War*, Cambridge 1997, zwł. rozdz. 2; R.L. Ransom, R. Sutch, *Debt peonage in the cotton South after the Civil War*, „The Journal of Economic History” 1972, no. 3; M. Ruef, B. Fletcher, *Legacies of American slavery: Status attainment among southern Blacks after emancipation*, „Social Forces” 2003, no. 2; R.J. Scott, *Defining the Boundaries of Freedom in the World of Cane: Cuba, Brazil, and Louisiana after Emancipation*, „The American Historical Review” 1994, no. 1.

Po zniesieniu niewolnictwa walka o wciąż podstawowe prawa obywatelskie trwała przez (co najmniej) kolejny wiek⁵². Walka przeciwko dyskryminacji rasowej trwa do dnia dzisiejszego⁵³.

Afroamerykanie mieli zatem wiele powodów, by przeciwstawiać się państwu amerykańskiemu i kwestionować zarówno dominujące mity narodowe, jak i samą ideę narodu. Ucieczki na północ i do Kanady, jak sugeruje Griffler, odzwierciedlały brak zgody na tyranie oraz sprzeciw wobec polityki legalnego ucisku pod patronatem nowoczesnej demokracji. Sam pomysł masowej emigracji pokazuje, iż wielu nie wyobrażało sobie lub obawiało się życia w ich własnej ojczyźnie, nawet na tzw. wolnej północy. Dziesiątki tysięcy łączyły szansę na uzyskanie pełni praw obywatelskich wyłącznie z życiem na obczyźnie⁵⁴. W świetle tych doświadczeń nie

⁵² Nawiązując do Civil Rights Act z roku 1964, Griffler pyta swych studentów, dlaczego Afroamerykanie musieli walczyć o wyzwolenie 100 lat po zniesieniu niewolnictwa (rozmowy z autorem). Pytanie to oddaje ducha afroamerykańskiej tradycji intelektualnej. Np. w kwietniu 1968 r. Benjamin Mays, socjolog, działacz społeczny i duchowny, argumentował w ostatniej mowie pogrzebowej ku pamięci Martina Luthera Kinga, że cała działalność Kinga nie powinna być konieczna „wiek po emancypacji” oraz zatwierdzeniu trzech poprawek konstytucyjnych (13, 14, 15), które znosiły niewolnictwo i rozszerzały pojęcie praw obywatelskich, a tym samym teoretycznie przyznawały je Afroamerykanom. B.E. Mays, *Dr. Benjamin E. Mays speaks: Representative speeches of a great American orator*, Lanham 2002, s. 252.

⁵³ W 2015 r. kwestie dyskryminacji rasowej wymierzonej w Afroamerykanów należą do najważniejszych debat publicznych w Stanach Zjednoczonych. Na długiej liście zjawisk społecznych, którą badacze i komentatorzy łączą z dyskryminacją rasową, pozostają m.in. wszechobecna przemoc policji wobec czarnych Amerykanów, dysproporcjonalna liczba Afroamerykanów w więzieniach oraz dysproporcjonalny odsetek czarnych Amerykanów zmagających się z biedą. Media amerykańskie regularnie publikują raporty na temat przemocy policji wobec czarnych Amerykanów. W momencie wprowadzania poprawek redakcyjnych w niniejszym opracowaniu (grudzień 2015 r.) sprawy zabójstwa siedemnaścieletniego Laquana McDonalda przez policję w Chicago oraz dwunastoletniego Tamira Rice’a w Cleveland są jednymi z głównych tematów w debacie publicznej i serwisach informacyjnych. Choć miały one miejsce w 2014 r., w obu przypadkach odbywające się procesy sądowe policjantów są aktualnie szeroko debatowane w mediach. *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), wpływowa organizacja od ponad wieku działająca na rzecz praw czarnych Amerykanów, podaje statystyki, według których milion spośród 2,3 mln osób aktualnie odsiadujących wyroki w amerykańskich więzieniach to Afroamerykanie. Odsetek uwięzionych Afroamerykanów jest sześć razy większy niż ich białych rodaków. Czarni mężczyźni znajdują się w grupie narażonej na szczególnie ryzyko. NAACP podsumowuje: „Jeśli trendy te się nie zmienią, jeden na trzech urodzonych dzisiaj czarnych mężczyzn znajdzie się w więzieniu w pewnym momencie swego życia”. *Criminal justice fact sheet*, <http://www.naacp.org/pages/criminal-justice-fact-sheet> [dostęp: 11.12.2015]. Zob. także *Mass incarceration*, Southern Poverty Law Center, <https://www.splcenter.org/issues/mass-incarceration> [dostęp: 11.12.2015] oraz seria artykułów *The age of mass incarceration* opublikowanych we wrześniu i październiku 2015 r. w magazynie „The Atlantic”, <http://www.theatlantic.com/special-report/mass-incarceration/> [dostęp: 11.12.2015]. Podsumowanie danych na temat biedy w Stanach Zjednoczonych np. National Poverty Center, Michigan University, <http://www.npc.umich.edu/poverty/#4> [dostęp: 11.12.2015]; S. McCartney, A. Bishaw, K. Fontenot, *Poverty rates for selected detailed race and Hispanic groups by state and place: 2007–2011*, U.S. Census Bureau, luty 2013, <https://www.census.gov/prod/2013pubs/acsbr11-17.pdf> [dostęp: 11.12.2015].

⁵⁴ K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*, s. 410–421; *idem*, *Come Together: The Underground Railroad...*; *idem*, *Front line of freedom...*

dziwi więc, że również ci, którzy, jak Du Bois, odrzucali propozycję wychodźstwa, toczyli walkę o uznanie ich wkładu w budowę narodu amerykańskiego i tożsamości amerykańskiej, spoglądając poza granice państwa i narodu amerykańskiego, a mianowicie w kierunku „czarnego świata”.

Podczas gdy w pierwszych dekadach XX w. myśliciele afroamerykańscy pisali o „czarnym świecie” w odniesieniu do kolektywnego doświadczenia Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych i ich miejsca w diasporze afrykańskiej, Griffler precyzuje własną jej definicję, skupiając się na doświadczeniu czarnych robotników oraz wielu formach zniewolenia, które przez niemal cztery wieki kształtowały ich losy. Historia „czarnego świata” to według Grifflera historia nierozzerwalnego związku pomiędzy tożsamością rasową a niewolnictwem⁵⁵ – związku, który pozostaje czynnikiem definiującym nowoczesne doświadczenie Afryki i jej diaspory. Zarówno Afryka, jak i diaspora afrykańska są w ujęciu Grifflera nie dwoma oddzielnymi bytami, ale historyczną jednością połączoną poprzez wspólne ponadnarodowe (*transnational*) doświadczenie milionów czarnych kobiet i mężczyzn, których tożsamość rasowa skazywała na zniewolenie w różnych zakątkach świata niemal od początku globalnego rozwoju kapitalizmu⁵⁶. „Czarny świat” jako kategoria ponadnarodowa oraz umiejscowienie wciąż marginalizowanej Afryki w centrum analizy dziejów nowoczesnego świata, nalega historyk, pozwala lepiej wyjaśnić i zrozumieć nie tylko liczne formy nowoczesnego niewolnictwa i nowoczesną historię Afryki, ale także samą nowoczesność⁵⁷.

„Czarny świat”, zarówno w ujęciu Grifflera, jak i myślicieli afroamerykańskich na początku XX w., przyjmuje, iż doświadczenie czarnych Amerykanów nigdy nie było i nie jest wyłącznie doświadczeniem amerykańskim. W swej istocie pozostaje ono także częścią doświadczenia diaspory afrykańskiej i z czasem zdominowanego przez europejskich kolonizatorów kontynentu afrykańskiego. Świadomość tych ponadnarodowych powiązań zaowocowała tradycją intelektualną, która

⁵⁵ K. Griffler definiuje niewolnictwo przez pryzmat systematycznej kontroli migracji wybranych grup społecznych, w której rezultacie zmuszane są one do podjęcia konkretnej pracy. Z niewolnictwem mamy zatem do czynienia tam, gdzie siła robocza jest albo systematycznie zmuszana do migracji, albo systematycznie wykluczana ze swobodnych procesów migracyjnych. W obu przypadkach kontrola migracji tworzy warunki, w których wybrane grupy siły roboczej są wykluczane z procesu wolnego wyboru i zostają zmuszane do podjęcia konkretnych form pracy. Argument ten wychodzi poza ramy tradycyjnej definicji niewolnictwa, która koncentruje się na takich czynnikach, jak handel ludźmi lub praca bez wynagrodzenia. Griffler pisze: „Within the modern world the question has not so much been one of a ‘person with a price’ but a working class determined as unfree and migratory with all of the consequences that entailed” [podkreślenie oryg.]. *Idem, Common Bonds of the Black World...*, s. 5–7, 22–27.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 9–15, 27–38. Zob. także przyp. 17, s. 44–45. Griffler pisze, „There is, perhaps, no better vantage point to undertake the investigation of the modern construction and enforcement of race for labor purposes than the black world – the term I will use in this work, following W.E.B. Du Bois, to jointly describe Africa and its principally American diaspora as one connected historical realm of race and unfree labor”. *Ibidem*, s. 9.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 32–38.

odrzucała analizę opartą na przekonaniu o centralnej roli państwa i narodu⁵⁸. Jej fundamentem stały się losy pokoleń doświadczających ucisku, dyskryminacji i wykluczenia na tle rasowym niezależnie od ich przynależności narodowej lub państwowej. Jej reprezentanci konsekwentnie kwestionowali i wciąż kwestionują obowiązującą nacjonalistyczną historię nowoczesności, nie zgadzając się przy tym na marginalizację doświadczeń nie tylko milionów Afrykanów wywiezionych do obu Ameryk i pokoleń ich potomków, ale także tych, którzy nigdy Afryki nie opuścili. Dzięki nim historia Afryki, jej mieszkańców i jej diaspory przestaje być egzotycznym zapisem na marginesie historii powszechnej i staje się pełnoprawnym elementem historii nowoczesności⁵⁹.

Delany, Walker i Du Bois pozostają jednymi z najważniejszych przedstawicieli tradycji „czarnego świata”, nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Paradoksalnie to właśnie w perspektywie ponadnarodowej poszukiwali oni odpowiedzi na interesujące ich nacjonalistyczne pytanie o miejsce Afroamerykanów w narodzie i państwie amerykańskim, a tym samym o przeszłość, teraźniejszość i przyszłość narodu amerykańskiego. Pomimo istotnych różnic i dzielącego ich czasu, wszyscy trzej wierzyli, iż jedyną odpowiedzią na wyjaśnienie i zrozumienie pozycji Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych i tym samym w narodzie amerykańskim jest odrzucenie nacjonalizmu i spojrzenie daleko poza granice państw i narodów. Tylko taka ponadnarodowa perspektywa, konkludowali, pozwala na zrozumienie czegoś znacznie ważniejszego niż mity narodowe: pozwala ona na zrozumienie narodu.

3. Martin Delany: emigracja i samowystarczalność

Martin Delany, lekarz, major piechoty w czasie wojny secesyjnej i działacz społeczny, podejmował kwestie tożsamości i niepodległości narodowej w czasie, gdy miały one coraz większy wpływ na decyzje geopolityczne w Europie i obu Amerykach. Niepodległość Stanów Zjednoczonych, zwycięstwa ruchów narodowo-wyzwoleńczych w Ameryce Łacińskiej w pierwszej połowie XIX w. oraz jednoczesny rozwój haseł narodowościowych w Europie udowodniały, że wciąż abstrakcyjna idea narodu wyszła poza dyskusje warstw wykształconych i zyskiwała konkretne znaczenie polityczne. Jednak u podstaw analizy Delany’ego znalazło się doświadczenie historyczne, które pominięto w programach latynoamerykańskich ruchów narodowowyzwoleńczych⁶⁰ i które nie miało europejskiego odpo-

⁵⁸ *Ibidem*, s. 7–15.

⁵⁹ Na temat problematycznego wykluczania Afryki z historii kapitalizmu, a tym samym z analizy doświadczenia nowoczesności, zob. *ibidem*, s. 11–12, przyp. 25, s. 47.

⁶⁰ Spośród krajów Ameryki Łacińskiej tylko Chile i Meksyk zniosły niewolnictwo niemal natychmiast po uzyskaniu niepodległości. Inne kraje regionu zachowały system pracy przymusowej przez kilka pierwszych dekad niepodległej państwowości. Ostatnim krajem Nowego Świata, który wprowadził reformy emancypacyjne, była Brazylia. H.S. Klein, *African slavery in Latin America and the Caribbean*, New York 1986, rozdz. 11.

wiednika. Afroamerykański myśliciel i aktywista starał się odpowiedzieć na pytanie, jak kształtuje się tożsamość narodowa i jakie losy czekają kobiety i mężczyzn, których przeszłość, teraźniejszość i przyszłość kształtowane były przez doświadczenia migracji wbrew własnej woli, zniewolenia oraz wykorzenia z wielu różnych tradycji językowych i kulturowych.

Delany urodził się w 1812 r. w Virginii. Jego ojciec był niewolnikiem, a matka wolną krawcową, co zapewniło mu status osoby wolnej⁶¹. Matka Delany'ego przeprowadziła rodzinę do Pensylwanii po tym, jak władze Virginii zagroziły jej więzieniem, ponieważ wbrew prawu uczyła swoje dzieci czytać. Już na północy niespełna dwudziestoletni Martin zaangażował się w działalność abolicjonistów i współpracował m.in. z najbardziej wpływowym afroamerykańskim intelektualistą XIX w. – Fryderykiem Douglassem. Wkrótce zaczął także studiować medycynę na Uniwersytecie Harvarda, skąd został wydalony, ponieważ biali studenci nie życzyli sobie studiować z czarnymi kolegami⁶². Choć przez jakiś czas mieszkał w Kanadzie, podczas wojny secesyjnej był oficerem w armii Unii, by po wojnie zaangażować się w pomoc wyzwolonym Afroamerykanom oraz politykę stanową⁶³.

Delany zastanawiał się nad znaczeniem narodu w świecie, w którym granice państw i imperiów miały niewiele wspólnego z podziałami narodowymi propagowanymi przez zwolenników ruchów narodowych i wyzwolenicznych. Sam zmagał się z kwestią statusu narodowego Afroamerykanów w państwie, które było ich ojczyzną, a które odmawiało im statusu obywatela. Na pytanie o to, czy Afroamerykanie stanowili osobny naród, czy pozostawali częścią narodu amerykańskiego, Delany nie był w stanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi. W swej wydanej w 1852 r. nakładem własnym odezwie zatytułowanej *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States (Stan, postęp, emigracja i przeznaczenie kolorowych obywateli Stanów Zjednoczonych)* pisał: „W niemal każdym narodzie istnieje inny naród”, zakładając, że to właśnie Afroamerykanie stanowili „naród w narodzie” (*nation within the nation*) w przypadku narodu amerykańskiego⁶⁴. Nie oznaczało to jednak, że nie byli oni także częścią narodu amerykańskiego. Ich osobny status narodowy był według Delany'ego efektem wykluczenia z narodu amerykańskiego, a tym samym nie wyborem, a koniecznością.

Delany dodatkowo komplikował tę dwuznaczną relację pomiędzy narodem amerykańskim a Afroamerykanami dość niejasnym podejściem do zagadnienia związku pomiędzy narodowością a państwowością. O ile europejscy zwolennicy

⁶¹ W Stanach Zjednoczonych status prawny matki decydował o statusie potomstwa. W.M. Wiecek, *The Statutory Law of Slavery and Race in the Thirteen Mainland Colonies of British America*, „The William and Mary Quarterly” 1977, no. 2, s. 262–263.

⁶² R. Kennedy, *Introduction: Blacks and the race question at Harvard [w:] Blacks at Harvard: A documentary history of African-American experience at Harvard and Radcliffe*, red. W. Sollors, C. Titcomb, T.A. Underwood, New York 1993, s. xix.

⁶³ R.S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the politics of representative identity*, Chapel Hill 1997, s. 2–3.

⁶⁴ M. Delany, *The condition...*, s. 12.

ruchów niepodległościowych dyskutowali kwestie narodowe w równie niejasnych kategoriach opartych bardziej na intuicji i emocjach niż na analizie empirycznej, jasny podział na naród i państwo stanowił podstawę ich ideologii. Cel walki o niepodległe państwo był dla wielu europejskich ruchów narodowowyzwoleńczych potwierdzeniem istnienia danego narodu, a tym samym istnienia narodów niezależnie od istnienia państwa⁶⁵. W odróżnieniu od europejskich bojowników o sprawę narodową, Delany używał pojęcia narodu również w znaczeniu bliższym do pojęcia państwa. Kiedy podając przykłady „narodów w narodach”, pisał o Polakach w Rosji, Węgrach w Austrii czy Irlandczykach w Zjednoczonym Królestwie, nie sugerował, jakoby Polacy byli częścią narodu rosyjskiego, Węgrzy częścią narodu austriackiego, a Irlandczycy angielskiego. „Naród w narodzie” oznaczał grupę społeczną, którą grupa dominująca oraz władze państwowe reprezentujące interesy owej grupy uznały za niezdolną do samostanowienia. Aby uzasadnić tę politykę wykluczenia, „narody w narodzie” były według oficjalnej retoryki definiowane poprzez wybrane cechy rasowe, etniczne lub religijne, które rzekomo udowadniały ich niższość wobec grupy dominującej. To z kolei miało usprawiedliwiać dyskryminację, ucisk i prześladowania⁶⁶.

Delany pisał przede wszystkim z pozycji czarnego wolnego mieszkańca północy. Choć niewolnictwo było dla niego fundamentem niesprawiedliwości wymierzonej w Afroamerykanów, a jego konsekwencje stanowiły podstawę argumentów Delany’ego, los zniewolonych nie był centralnym tematem jego odezwy. Bezpośrednim powodem napisania *The Condition...* było przyjęcie Ustawy o zbiegłych niewolnikach (*Slave Fugitive Act*) z roku 1850. Nowe prawo⁶⁷ sprowokowało Delany’ego do podjęcia dyskusji na temat wpływu niewolnictwa na wszystkich Afroamerykanów, także tych wolnych. Ustawa zawierała słowo „niewolnik” wyłącznie w tytule, a jej treść regulowała warunki, na których potencjalni „zbiegcy od obowiązku wykonywania pracy” mieli wrócić do osoby, której pracą tę byli „winni”⁶⁸. Wymagania stawiane potencjalnym właścicielom niewolników były bardzo ograniczone. Na dowód potwierdzenia, iż dana osoba była w istocie zbiegiem, osoby zgłaszające swoje prawa do jej „służby lub pracy” miały dostarczyć jedynie zeznanie ze złożeniem przyrzeczenia zawierające opis zbiegłego z sądu znajdującego się w ich stanie zamieszkania. Ponadto oskarżeni pozbawieni byli prawa do procesu przed ławą przysięgłych⁶⁹.

⁶⁵ Trend ten był szczególnie popularny w Europie Środkowo-Wschodniej. L. Johnson, *Central Europe: Enemies, neighbors, friends*, New York 1996, zwł. rozdz. 7 i 9.

⁶⁶ M. Delany, *The condition...*, s. 12–13.

⁶⁷ Ustawa z roku 1850 nie była nowością, a raczej kontynuacją tradycji prawnej wpisanej w konstytucję amerykańską. Wcześniej podobną ustawę uchwalono w 1793 r. Zob. J.O. Horton, L.E. Horton, *A federal assault...*

⁶⁸ Tekst ustawy dostępny jest na stronie *The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy*, Yale Law School, Lillian Goldman Law Library, http://avalon.law.yale.edu/19th_century/fugitive.asp [dostęp: 26.10.2015].

⁶⁹ Zob. przyp. 45.

Zapisy te umożliwiały różne formy manipulacji. Sam Delany twierdził nawet, że w tych okolicznościach zniewoleni i wolni Afroamerykanie na południu mogli spać spokojniej niż wolni Afroamerykanie na północy. Ci ostatni mogli być w każdej chwili porwani, kłamliwie oskarżeni o ucieczkę i w rezultacie zniewoleni⁷⁰. O ile zagrożenia, o których pisał Delany, były jak najbardziej realne, twierdzenie, iż Afroamerykanie na południu byli bezpieczniejsi niż ich współbracia na północy jest niewątpliwie przesadzone. Dziś może się ono wydać dowodem na egoizm lub co najmniej brak wrażliwości Delany'ego, jednak w roku 1852 miało ono wymiar polityczny. Delany sygnalizował skalę strachu pośród wolnych czarnych Amerykanów i pokazywał, że niezależnie od statusu prawnego oraz miejsca zamieszkania w Stanach Zjednoczonych Afroamerykanie nie byli w stanie uciec od niewolnictwa.

Ustawa o zbiegłych niewolnikach była kolejnym dowodem na to, że czarni Amerykanie, niezależnie od tego, czy wolni, czy zniewoleni, nie mogli liczyć na sprawiedliwe traktowanie lub ochronę prawa w Stanach Zjednoczonych. Delany podsumowywał krótko: „Prawo jest nam przeciwne”. Nawiązując do nieprawdopodobności mitu „republikańskiej równości”, pisał o amerykańskiej „polityce degradacji” wymierzonej „w ogromną część rodowitych Amerykanów”. Dla Delany'ego jedno było oczywiste: Afroamerykanie byli tak samo Amerykanami i mieli takie samo prawo do statusu obywatela, jak wszyscy inni urodzeni na amerykańskiej ziemi. „Niesprawiedliwe” ludzkie przepisy i zwyczaje mogły im to prawo odebrać, ale nic nie było w stanie go unieważnić⁷¹.

Pomimo przekonania o niezbitym prawie Afroamerykanów do statusu obywatela w Stanach Zjednoczonych Delany dołączył do tej grupy działaczy i intelektualistów, którzy w odpowiedzi na amerykańską „politykę degradacji” propagowali masowe wychodźstwo. To radykalne rozwiązanie wynikało z braku złudzeń i nadziei na to, że polityka państwa amerykańskiego kiedykolwiek się zmieni, a rasizm odejdzie w zapomnienie. Sam Delany sugerował, że emigracja nie była decyzją, którą Afroamerykanie chcieli podjąć, ale do której zostali zmuszeni. Zauważał, iż namawianie czarnych Amerykanów do opuszczania ich ojczyzny mogło się wydać „szkodliwe”⁷², szczególnie że pomysł ten mógł być postrzegany jako echo działań

⁷⁰ Delany twierdził, iż wielu wolnych Afroamerykanów na północy nie posiadało dokumentów potwierdzających ich wolność, nawet w przypadkach gdy, jak on sam, byli wolni od urodzenia. Wolni Afroamerykanie na południu byli zwykle oficjalnie wyzwoleni, a tym samym, zakładał Delany, posiadali odpowiednie dokumenty. M. Delany, *The condition...*, s. 155–156. Badacze wskazują jednak na trudności z uzyskaniem pisemnego dowodu wolności nawet wśród byłych zniewolonych, którzy często uzyskiwali wolność na podstawie ustnej deklaracji ich właścicieli. W.H. Williams, *Slavery and freedom in Delaware, 1639–1865*, Wilmington 1996, s. 156–157. Historycy zgadzają się natomiast, iż groźba porwania, często pod pretekstem okupu, oraz powszechny strach przed zniewoleniem znacznie wzrosły, szczególnie że wolni Afroamerykanie oskarżeni o ucieczkę nie mieli prawa do procesu przed ławą przysięgłych, J.O. Horton, L.E. Horton, *A federal assault...*, s. 1189–1190; C. Wilson, *Freedom at risk: The kidnapping of free Blacks in America, 1780–1865*, Lexington 1994, s. 40.

⁷¹ M. Delany, *The condition...*, s. 14, 48–49, 157.

⁷² *Ibidem*, s. 159–160.

Amerykańskiego Towarzystwa Kolonizacyjnego (ang. American Colonization Society). Od drugiej dekady XIX w. organizacja ta zachęcała wolnych Afroamerykanów do emigracji do Afryki i wspomagała tych, którzy zdecydowali się wyjechać. Wielu członków czarnych społeczności wątpiło w jej intencje, a jej biali liderzy zyskali zasłużoną opinię rasistów starających się pozbyć czarnych wolnych Amerykanów ze Stanów Zjednoczonych⁷³. Delany należał do zagorzałych krytyków Towarzystwa i odrzucał możliwość wyjazdu do Liberii, kolebki jego działań⁷⁴. Choć wierzył w solidarność osób o korzeniach afrykańskich i zakładał możliwość stworzenia „narodu afrykańskiego”, nie twierdził, że Afryka musi być miejscem docelowym – jedyną duchową czy też faktyczną ojczyzną Afroamerykanów⁷⁵. Namawiał swych czarnych rodaków, by wyjeżdżali tam, gdzie mieli szansę uzyskać równe prawa i decydować, w jaki sposób mogliby uczestniczyć w życiu lokalnych społeczności⁷⁶.

Możliwość produktywnego i nieograniczonego prawem uczestnictwa w życiu społecznym była niezwykle ważnym i niezależnym od sugestii emigracji elementem odezwy Delany’ego. Zaangażowanie społeczne, aspiracje intelektualne oraz życie dla ogólnego dobra społeczeństwa były według niego równoznaczne z „kwalifikacjami na obywatela”. Idee te miały dla czarnych społeczności znaczenie nie tylko praktyczne, ale i symboliczne, ponieważ ogromna większość Afroamerykanów była prawnie pozbawiona możliwości aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym. Delany zachęcał Afroamerykanów, by w geście buntu wobec istniejącego ucisku nieustannie dążyli do doskonałości i samowystarczalności. Niezależnie od miażdżącego wpływu niewolnictwa i rasizmu na życie wolnych Afroamerykanów na północy, to właśnie oni mieli szczególny obowiązek przeciwstawienia się dyskryminacji. To oni, argumentował Delany, mieli dostęp do szkolnictwa i tym samym mogli aspirować do zawodów, które przełamałyby stereotyp Afroamerykanów-pracowników fizycznych. Niemal w oczekiwaniu na oskarżenie o elityzm, Delany podkreślał, że nie chodziło mu o kwestionowanie wartości pracy fizycznej, ale o degradację społeczną wolnych czarnych Amerykanów, których ogromna większość zmuszona była zarabiać na życie pracą własnych rąk. Delany namawiał swych czarnych wolnych rodaków do buntu wobec zaszufładowania w rolach robotników i do rozwijania aspiracji intelektualnych, które pozwoliłyby stworzyć silną czarną klasę średnią oraz inteligencję. Wierzył, że dzięki edukacji i wspólnymi wysiłkami czarni

⁷³ E. Burin, *Slavery and the peculiar solution: A history of the American Colonization Society*, Gainesville 2005.

⁷⁴ M. Delany, *The condition...*, s. 30–32, 169–170.

⁷⁵ Delany podkreślał także, że potencjalna emigracja do Afryki nie powinna być rozumiana w kategoriach powrotu do ojczyzny. T. Shelby, *We who are dark: The philosophical foundations of Black solidarity*, Cambridge 2005, s. 42, 49.

⁷⁶ W *The condition...* Delany propaguje emigrację do krajów Ameryki Południowej (z wyjątkiem Brazylii, która zniosła niewolnictwo dopiero w 1888 r.) oraz do Kanady. M. Delany, *The condition...*, s. 177, 202.

Amerykanie, szczególnie ci wolni na północy, byli w stanie wznieść się ponad ograniczenia nałożone na nich przez białą większość⁷⁷.

Zakładając, iż wolni Afroamerykanie w stanach północnych mieli dostęp do edukacji, która pomogłaby im przeniknąć granice klasowe, Delany podważał własne twierdzenia o dyskryminacji i wykluczeniu⁷⁸. Jego doświadczenia syna krawcowej i niewolnika, a w życiu dorosłym lekarza, oficera i działacza społecznego, mogły służyć za paradoksalny dowód potwierdzający amerykański mit sukcesu odniesionego dzięki ciężkiej pracy i oddaniu sprawie⁷⁹. Jednak wnioski historyków doświadczenia afroamerykańskiego na północy i badaczy rasizmu strukturalnego na przestrzeni wieków sugerują, że Delany dał się tutaj ponieść własnej retoryce. Ci pierwsi opisali proces systematycznego wykluczenia Afroamerykanów ze szkół i zawodów, które dawały realną szansę na dołączenie dla klasy średniej lub inteligencji⁸⁰. Ci drudzy pokazali, że awans społeczny zależy od wielu wzajemnie przenikających się czynników, a ciężka praca i zaangażowanie niekoniecznie owocują upragnionymi zmianami⁸¹. Hasła samowystarczalności, kolektywnego wysiłku i aspiracji do samodzielnego produktywnego życia miały jednak ogromne znaczenie polityczne. Zaprzeczały one rasistowskiej retoryce, która zbudowana była na przekonaniu o niższości intelektualnej Afroamerykanów i ich niemożności do samostanowienia i samodzielnego życia. Delany odniósł się także do zdrowego rozsądku i przypominał, że stosunkowo liczna biała klasa średnia oraz inteligencja nie były wynikiem szczególnych predyspozycji białych Amerykanów, ale konkretnych czynników społecznych, które kształtowały społeczeństwo amerykańskie⁸².

⁷⁷ Delany podkreślał jednak, iż pomimo istniejących zakazów Afroamerykanie byli w stanie osiągnąć niezwykle wysoki poziom zaangażowania społecznego. *Ibidem*, s. 43, 45–46, 85, 200.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 46.

⁷⁹ J. Cullen, *The American dream: A short history of an idea that shaped a nation*, Oxford 2003, zwł. rozdz. 3.

⁸⁰ J.O. Horton, L.E. Horton, *In hope of liberty: Culture, community, and protest among northern free Blacks, 1700–1860*, New York 1997, s. 110.

⁸¹ Np. A.A. Akom, *Ameritocracy and infra-racial racism: racializing social and cultural reproduction theory in the twenty-first century*, „Race Ethnicity and Education” 2008, no. 3; E. Bonilla-Silva, *Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation*, „American Sociological Review” 1997, no. 3; C.R. Hardaway, V.C. McLeod, *Escaping poverty and securing middle class status: How race and socioeconomic status shape mobility prospects for African Americans during the transition to adulthood*, „Journal of Youth and Adolescence” 2009, no. 2.

⁸² M. Delany, *The condition...*, s. 45. Dzięki tym argumentom Delany zyskał miano jednego z prekursorów czarnego ruchu narodowo-wyzwoleńczego (*black nationalism*). Jego pisma polityczne oraz prace literackie (szczególnie powieść *Blake*) inspirowały późniejszych członków tego wpływowego ruchu społecznego, który promował mniej i bardziej radykalne idee samowystarczalności i ekonomicznej niezależności czarnych społeczności – samostanawiający „naród w narodzie” na amerykańskiej ziemi. T. Shelby, *Two Conceptions of Black Nationalism Martin Delany on the Meaning of Black Political Solidarity*, „Political Theory” 2003, no. 5; V. Ullman, *Martin R. Delany: The beginnings of black nationalism*, Boston 1971.

Jednak jednym z najbardziej miazdzących argumentów Delany'ego było nawiązanie do tych samych tradycji chrześcijańsko-oświeceniowych, do których aspirowali amerykańscy ojcowie-założyciele. Parafrazując fragment rozdziału siedemnastego Księgi Apostolskiej o równości wszystkich „narodów”⁸³, Delany łączył podstawy filozofii chrześcijańskiej z klasycznymi w Stanach Zjednoczonych argumentami politycznymi. „Wierzymy w powszechną równość wszystkich ludzi”, pisał, nawiązując do wartości biblijnych oraz amerykańskiej Deklaracji niepodległości, której tekst stał się podstawą retoryki amerykańskiego mitu założycielskiego⁸⁴. Jednak w wersji Delany'ego ta sama retoryka nabierała zupełnie innego znaczenia. Czarny abolicjonista uparcie przypominał swoim czytelnikom, że „równość wszystkich ludzi” oznaczała także równość niezależnie od koloru skóry i kategorii rasowych. Wbrew intencjom ojców-założycieli Delany sięgał do źródeł tradycji chrześcijańskiej i rozszerzał świeckie znaczenia pojęć równości i wolności o kontekst doświadczenia grup, które europejscy filozofowie epoki oświecenia wykluczali ze swych dyskusji na temat wolności jednostki i równych praw⁸⁵.

Ta sama perspektywa „powszechnej równości wszystkich ludzi” przekonała Delany'ego, że ucisk i dyskryminacja Afroamerykanów nie były wyjątkiem, a raczej „dobrym przykładem” na to, czego grupy kategoryzowane jako nie-białe doświadczały z rąk białej mniejszości na całym świecie⁸⁶. Wyjaśnienie opresji, w tym przypadku na tle rasowym, w kategoriach zjawiska o charakterze ponadnarodowym zdecydowanie odróżniało rozważania Delany'ego od rozważań pokoleń nacjonalistów, którzy nawet w momentach solidarności z innymi uciskanymi narodami nie zapominają o rzekomej wyjątkowości z założenia niesprawiedliwych losów ich własnego narodu⁸⁷. Delany argumentował, iż niezależnie od tego, jak tragicznie potoczyły się losy czarnych Amerykanów, ich doświadczenia łączyły ich z uciskanymi na tle rasowym w niemal każdym zakątku ziemi. W odpowiedzi

⁸³ Delany pisał: „God has made of one blood all the nations that dwell on the face of the earth”. Ten sam fragment według Biblii Króla Jakuba brzmi: „And hath made of one blood all nations of men, for to dwell on all the face of the earth” (Acts, 17:26). Angielskie tłumaczenie tego wersetu harmonizuje z retoryką „narodów” Delany'ego, który nie komentował oczywistej różnicy znaczeń pomiędzy pojęciem *nations* użytym w XVII-wiecznym tłumaczeniu Biblii, a tym samym słowem powtarzającym przez uczestnika dyskursów narodowych w połowie wieku XIX. Polska wersja tego samego fragmentu (według Biblii Tysiąclecia) uniemożliwia podobny zabieg retoryczny: „On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi”.

⁸⁴ M. Delany, *The condition...*, s. 36.

⁸⁵ E. Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment: A reader*, Cambridge 1997. Odwołania do chrześcijańsko-oświeceniowych haseł wczesnej republiki było ważnym zabiegiem retorycznym w walce czarnych Amerykanów przeciwko niewolnictwu i o prawa obywatelskie. J. Bacon, „Do you understand your own language?” *Revolutionary topoi in the rhetoric of African-American abolitionists*, „Rhetoric Society Quarterly” 1998, no. 2; *idem*, *The humblest may stand forth: Rhetoric, empowerment, and abolition*, Columbia 2002, s. 84–93; W.J. Harrell, *Origins of the African American jeremiad: The rhetorical strategies of social protest and activism, 1760–1861*, Jefferson 2011, s. 60–72.

⁸⁶ M. Delany, *The condition...*, s. 37.

⁸⁷ L.S. Kramer, *Nationalism in Europe & America: Politics, cultures, and identities since 1775*, Chapel Hill 2011, s. 121–124.

na ten ucisk ponad granicami państw i narodów apelował o wolność, sprawiedliwe traktowanie i prawa obywatelskie dla wszystkich, niezależnie od tożsamości rasowej narzuconej im przez hierarchie nowoczesności. Żaden z myślicieli uznawanych za ojców amerykańskiej demokracji nie był w stanie wyobrazić sobie świata, w którym tego typu narody i społeczeństwa miały prawo istnieć.

4. David Walker: ponadnarodowa walka o wolność

W swej jednocześnie tradycyjnie chrześcijańskiej i radykalnej wizji nowoczesnego narodu i społeczeństwa, w którym każdy, niezależnie od koloru skóry, miałby takie same prawa obywatelskie, Delany podążał za rewolucyjnym głosem jednego ze swych poprzedników, Davida Walkera. Syn niewolnika i wolnej kobiety, Walker również pisał z pozycji osoby wolnej. Jednak w odróżnieniu od Delany'ego jego głównym punktem wyjściowym był los zniewolonych. Urodzony w 1796 r. w Karolinie Północnej, od wczesnej młodości angażował się w działalność organizacji afroamerykańskich zarówno na południu, jak i na północy. W pierwszej połowie lat dwudziestych XIX w. osiedlił się w Bostonie, gdzie łączył działalność abolicjonistyczną z obowiązkami właściciela sklepu z odzieżą używaną⁸⁸. W roku 1829 napisał *An Appeal to the Coloured Citizens of the World*⁸⁹ (*Apel do kolorowych obywateli świata*), manifest, który pozostaje jednym z najważniejszych i najbardziej radykalnych wczesnych tekstów atakujących niewolnictwo i rasizm⁹⁰.

Bezkompromisowość i odwaga *Apelu* inspirowały kolejne pokolenia abolicjonistów oraz późniejszych bojowników o sprawiedliwość rasową⁹¹. Walker nawoływał Afroamerykanów do zrzucenia jarzma niewolnictwa własnymi siłami. Przekonywał, że tylko aktywna postawa zniewolonych może obalić system zbudowany i chroniony przez nieprzejednanych rasistów. Nazywając białych Amerykanów „wrogami”, podkreślał, że nie bez przyczyny wszelkimi siłami blokowali oni dostęp czarnych Amerykanów do edukacji. Nic nie wywoływało większego strachu wśród obrońców niewolnictwa, argumentował, niż wykształceni i świadomi Afroamerykanie. Zachęcał swych czarnych rodaków, by wbrew narzuconym im ograniczeniom, starali się dążyć do pełnego zrozumienia mechanizmów, które wzmocniały niewolnictwo. Ignorancja i poczucie cierpienia – dwa czynniki, które według Walkera apologety niewolnictwa celowo zaszczepiali wśród zniewolonych – były

⁸⁸ Biografia Walkera na podstawie P.P. Hinks, *To awaken my afflicted brethren: David Walker and the problem of antebellum slave resistance*, University Park 1997.

⁸⁹ Pełny tytuł *Apelu* brzmi: *Walker's Appeal in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular and Very Expressly to Those of the United States of America*.

⁹⁰ H. Aptheker, *Introduction [w:] D. Walker, One continual cry: David Walker's Appeal to the colored citizens of the world, 1829–1830, its setting & its meaning, together with the full text of the third, and last, edition of the Appeal*, New York 1965 [1829], s. 54.

⁹¹ P.P. Hinks, *To awaken my afflicted brethren...*, s. 113–115.

bardzo efektywną bronią tych, którzy czerpali korzyści z systemu pracy przymusowej. Wiedza i samoświadomość miały pomóc w destabilizacji polityki pozbawiania czarnych Amerykanów szansy na decydowanie o własnym losie. Tkwienie w ignorancji i wątpieniu, argumentował Walker, wzmacnia „wrogów” i „zakuwa w piekielnych łańcuchach” kolejne pokolenia Afroamerykanów⁹².

Choć manifest skierowany był głównie do zniewolonych Afroamerykanów, Walker zwracał się również do swych białych rodaków. Z jednej strony, powołując się na wartości chrześcijaństwa, podkreślał zbrodniczy, antychrześcijański charakter niewolnictwa. Z drugiej – przyjmował dużo bardziej radykalny ton i stwierdzał, iż czarni Amerykanie mają wszelkie powody, by „nienawidzić” białych Amerykanów. Ludzie „traktowani jak psy”, podkreślał, mają prawo pogardzać tymi, którzy tak ich właśnie traktują. Pomimo tego, że Walker nie użył tak zapalnych pojęć jak rewolucja, powstanie czy rebelia, nie unikał języka i tonu, które mogły być interpretowane jako zachęta do walki zbrojnej. Zwracając się bezpośrednio do swych białych rodaków, pisał, „Pamiętajcie, że my musimy być i będziemy, jak wy, wolni i świątli. Czy naprawdę chcecie czekać, aż z pomocą Boga odzyskamy wolność dzięki miażdżącej ręce siły? Czyż to was nie przeraża? Mówię do was, Amerykanie, dla waszego dobra. Powtarzam, wbrew wam, musimy być i będziemy wolni. Możecie robić wszystko, byśmy żyli w niedoli i cierpieniu [...], ale Bóg nas wyzwoli. A jeśli musimy uzyskać wolność poprzez walkę, to będzie to wasze nieszczęście”. Groźby te miały na celu uświadomienie opinii publicznej, że potencjalna przemoc ze strony Afroamerykanów byłaby usprawiedliwioną odpowiedzią na przemoc, której zniewoleni doświadczali na co dzień. Jednocześnie pełniły one funkcję ostrzeżenia, które miało przekonać białych Amerykanów, by zaangażowali się w walkę o natychmiastowe zniesienie niewolnictwa drogą pokojową. Walker apelował: „Traktujcie nas jak ludzi, a będziemy waszymi przyjaciółmi”⁹³.

Nie bez przyczyny manifest Walkera wywołał panikę wśród właścicieli niewolników i ich sojuszników. Apele o edukację i samokształcenie mogły wydać się mało konkretne, choć z pewnością nawiązywały do realnych obaw apologetów niewolnictwa⁹⁴. Jednak propozycje użycia przemocy stanowiły jasno zdefiniowaną reakcję wobec tyranii zniewolenia – reakcję, której właściciele niewolników obawiali się przez cały okres panowania systemu pracy przymusowej⁹⁵. Merton Dillon zauważa, że w czasie, gdy teksty białych wykształconych abolicjonistów

⁹² D. Walker, *Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly, to Those of the United States of America, Written in Boston, State of Massachusetts, September 28, 1829*, revised and published by D. Walker, Boston 1830, s. 67.

⁹³ *Ibidem*, s. 79–80.

⁹⁴ Pomimo prawnego zakazu wielu zniewolonych kształciło się w sekrecie. H.A. Williams, *Self-taught: African American education in slavery and freedom*, Chapel Hill 2005, rozdz. 1. Williams sugeruje, że popularność i radykalizm Apelu Walkera przyczyniły się (wraz z innymi czynnikami) do wzmocnienia kontroli nad zniewolonymi, którzy próbowali zdobyć choćby najbardziej podstawowe umiejętności czytania i pisanania (s. 14–15).

⁹⁵ J.H. Franklin, L. Schweninger, *Runaway slaves...*, s. 11–15.

przerażały wpływowych obrońców niewolnictwa, pomimo tego, iż obie grupy zwykle pochodziły z tych samych warstw społecznych, czarny abolicjonista podważający istniejący porządek wywoływał paniczny strach. Wielu białych mieszkańców południa postrzegało odezwę Walkera w kategoriach zagrożenia ich bezpieczeństwa osobistego, interesów ekonomicznych i światopoglądu zbudowanego na przekonaniu o wyższości białej rasy⁹⁶. Strach ten był szczególnie uzasadniony w świetle popularności *Apelu*. Mimo że wielu Afroamerykanów nie umiało czytać, także analfabeci mieli szansę zaznajomić się z manifestem Walkera, kiedy *Apel* okazał się tak popularny, iż czytano go głośno na forach publicznych⁹⁷.

Radykalizm Walkera zszokował także białych abolicjonistów. Nawet William Lloyd Garrison, czołowy przedstawiciel białego ruchu abolicjonistycznego, w rok po wydaniu odezwy twierdził, że *Apel* niepotrzebnie zachęca do przemocy i zemsty⁹⁸. Jednak ten niewątpliwie radykalny duch buntu wobec niewolnictwa nie był w owym czasie niczym nowym lub nieznanym. Zniewoleni angażowali się w mniej lub bardziej otwarte formy oporu wobec opresyjnego systemu pracy przymusowej na długo przed publikacją *Apelu*. Historycy podkreślają, że propozycje Walkera były w istocie zakorzenione w politycznej atmosferze lat dwudziestych XIX w., kiedy to wszystkie z proponowanych przez Walkera form oporu wobec tyranii zniewolenia były dobrze znane amerykańskim niewolnikom⁹⁹.

Czynnikiem wyróżniającym odezwę Walkera na tle nie tyle znacznie bardziej konserwatywnych tekstów współczesnych mu białych abolicjonistów, co codziennej wywrotowej działalności niewolników była bezprecedensowa analiza roli i miejsca Afroamerykanów w narodzie amerykańskim¹⁰⁰. Walker podkreślał historyczny wkład czarnych Amerykanów w rozwój państwa i narodu amerykańskiego. Podobnie jak Delany, był surowym krytykiem działań Amerykańskiego Towarzystwa Kolonizacyjnego i potencjalnej emigracji Afroamerykanów do Liberii. Jednak jego sprzeciw skierowany był nie tylko wobec otwarcie rasistowskich sentymentów liderów Towarzystwa. Walker całkowicie odrzucił pomysł masowego wychodźstwa. Stany Zjednoczone, pisał z żarliwym przekonaniem, są jedyną ojczyzną Afroamerykanów – miejscem, którego „ziemię zrosili łzami i krwią” i które dzięki ich katorżniczej pracy było „w większym stopniu krajem

⁹⁶ M.L. Dillon, *Slavery attacked: Southern slaves and their allies, 1619–1865*, Baton Rouge 1990, s. 147. Zob. także J.H. Pease, W.H. Pease, *They who would be free: Blacks' search for freedom, 1830–1861*, New York 1974, s. 111. Robert Bonner podkreśla, że postrzegana skala zagrożenia wywołana wydaniem *Apelu* była porównywana do skali zagrożenia wywołanej przez rebelie Denmarka Vesey'a i Nata Turnera – dwóch powstań przeciwko niewolnictwu. R.E. Bonner, *Mastering America: Southern slaveholders and the crisis of American nationhood*, Cambridge 2009, s. 18.

⁹⁷ P.P. Hinks, *To awaken my afflicted brethren...*, s. 154.

⁹⁸ T.P. McCarthy, 'To plead our own case': *Black print culture and the origins of American abolitionism* [w:] *Prophets of protest: Reconsidering the history of American abolitionism*, red. T.P. McCarthy, J. Stauffer, New York 2006, s. 144; J.H. Pease, W.H. Pease, *They who would be free...*, s. 111.

⁹⁹ P.P. Hinks, *To awaken my afflicted brethren...*, s. 109; T.P. McCarthy, 'To plead our own case'..., s. 133. Zob. także J.H. Pease, W.H. Pease, *They who would be free...*, s. 27.

¹⁰⁰ Zob. T.P. McCarthy, 'To plead our own case'..., s. 136 i n.

[Afroamerykanów]” niż ich białych rodaków. Propozycja „powrotu do Afryki” podważała uczestnictwo Afroamerykanów w procesie budowy Stanów Zjednoczonych i formowania narodu amerykańskiego. Walker przypominał swym czytelnikom i słuchaczom, że nieludzki wysiłek pokoleń zniewolonych Amerykanów leżał u podstaw potęgi ekonomicznej oraz dziedzictwa kulturowego Stanów Zjednoczonych. Afroamerykanie, twierdził bez cienia wątpliwości, muszą „pozostać tam, gdzie są”, choć odrzucenie istniejącego porządku społecznego miało być ich priorytetem¹⁰¹.

Pomimo tonu wrogości wobec białych Amerykanów Walker podkreślał, że zarówno groźby przemocy, jak i bojowe nastroje zniewolonych były w pełni usprawiedliwione. Przemoc miała być odpowiedzią na przemoc. Każdy, kto jest po prostu człowiekiem, argumentował w duchu bojowników o wolność na przestrzeni wieków, musi przeciwstawić się tyranii i nieustającemu zamachowi na godność ludzką, jaką było niewolnictwo. Pokojowy koniec niewolnictwa, czyli przekonanie białych Amerykanów, że niewolnictwo jest zbrodnią, która powinna się natychmiast zakończyć, miał być odpowiedzią na destrukcyjny podział społeczeństwa amerykańskiego.

Walker przedstawił zniesienie niewolnictwa jako moment, w którym naród amerykański miał osiągnąć historyczne spełnienie obietnic złożonych w czasie powstania Stanów Zjednoczonych. Cytując Deklarację niepodległości, zastanawiał się, czy to właśnie nawiązanie do fragmentów o równości wszystkich ludzi sprawiało, że biali Amerykanie tak bardzo obawiali się jego manifestu. Nawoływał swych białych rodaków, by wsłuchali się w słowa, na które tak wielu z nich powoływało się w poszukiwaniu dowodu na wyjątkowość demokracji amerykańskiej, „Spójrzcie na waszą Deklarację, Amerykanie!!! Czy rozumiecie swój język? Wsłuchajcie się we własny język ogłoszony światu czwartego lipca 1776 roku”. Wypełnieniem obietnicy zawartej w dokumencie-podwalinie państwa amerykańskiego miał być naród, w którym biali i czarni Amerykanie żyli w pokoju i harmonii, podziały rasowe nie istniały, a kolor skóry nie miał znaczenia, ponieważ, „wszyscy ludzie zostali stworzeni sobie równi”¹⁰². Żaden z współczesnych Walkerowi białych teoretyków tożsamości amerykańskiej nie odważył się na podobnie rewolucyjną interpretację Deklaracji i wizję narodu amerykańskiego.

Jednak argumenty Walkera nie ograniczały się do perspektywy amerykańskiej. Choć podkreślał, że ci sami ludzie, którzy „wzbogacali [Stany Zjednoczone] krwią oraz łzami”, doświadczali ciągłego ucisku i byli zagrożeni niewolą dopóty, dopóki własnymi wysiłkami nie obalili systemu pracy przymusowej, zwracał uwagę również na to, iż w walce tej czarni Amerykanie nie byli osamotnieni. Na całym świecie żyły miliony ludzi, którzy doświadczali opresji w wyniku istnienia hierarchii rasowych. To właśnie oni stali się trzecim adresatem *Apelu*. Walker zzywał „*all the coloured citizens of the world*” („mężczyzn, kobiety i dzieci wszystkich narodów”), których łączyło doświadczenie ucisku na tle rasowym,

¹⁰¹ D. Walker, *Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World...*, s. 16, 56–77.

¹⁰² *Ibidem*, s. 82, 85.

by zbuntowali się przeciwko tyranii zniewolenia i poniżenia. Pomimo że hierarchie rasowe stanowiły podstawę fundamentalnych podziałów międzynarodowych i wewnątrz narodów, prześladowanie i wykluczenie na tle rasowym także łączyły miliony ludzi ponad podziałami narodowymi. Pozycja „nędznych, zdegradowanych i poniżanych” Afroamerykanów w narodzie amerykańskim, sugerował Walker, odzwierciedlała ich pozycję w światowym porządku społecznym, w którym ogólnie narzucone kategorie rasowe decydowały o losie milionów, niezależnie od ich narodowości oraz tożsamości etnicznej lub językowej¹⁰³.

W swym ponadnarodowym apelu do osób prześladowanych na tle rasowym Walker pozostaje jednym z prekursorów tradycji „czarnego świata”¹⁰⁴. W czasie gdy dyskurs opresji narodów wywierał coraz większy wpływ na debaty i politykę w Europie i obu Amerykach, Walker koncentrował się na ponadnarodowej naturze ucisku. Zwracał uwagę na to, że przemoc i tyrania wobec całych grup społecznych były nie tylko fenomenem lokalnym czy też narodowym, ale także odzwierciedlały istotne czynniki globalne – w tym przypadku rasizm. Tym samym skuteczna walka o prawa obywatelskie, sprawiedliwość i wolność nie mogła ograniczać się do walki wewnątrz państw lub narodów. Walker nie nawoływał jednoznacznie do międzynarodowej rewolucji uciskanych na tle rasowym. Jego wizja wyzwolenia z opresji łączyła elementy walki narodowej z solidarnością rasową na poziomie ponadnarodowym. Afroamerykanie, podobnie jak inni uciskani na tle rasowym w innych zakątkach świata, mieli przeciwstawiać się tyranii w granicach swojej ojczyzny. Jednak Walker sugerował także, że dopóki rasizm był istotnym czynnikiem wpływającym na światowy porządek społeczny, wyzwolenie z opresji na poziomie narodowym nie było do końca możliwe.

Na tle rozwoju XIX-wiecznego nacjonalizmu oraz panowania niewolnictwa i rasizmu *Apel* pozostaje jednym z najbardziej bezkompromisowych tekstów swej epoki. Opresja konkretnych grup wewnątrz narodów nie jest tu problemem wyłącznie lokalnym lub dowodem na ich szczególnie okrutny czy też wyjątkowy los¹⁰⁵. Lata przed popularyzacją idei ponadnarodowej solidarności klasowej przez najważniejszych myślicieli socjalizmu europejskiego Walker apelował o ponadnarodową solidarność uciskanych na tle rasowym¹⁰⁶. Jego manifest naświetlał zarówno amerykański, jak i ponadnarodowy wymiar tragedii i spustoszenia, do których doprowadziły nowoczesne hierarchie rasowe i niewolnictwo. Czarny abolicjonista sugerował, że ponadnarodowa solidarność grup uciskanych nie była

¹⁰³ *Ibidem*, s. 1–2.

¹⁰⁴ K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*, zob. zwł. rozdz. 1. Szczególne podziękowania dla profesora Grifflera, który wiele lat temu zwrócił moją uwagę na tekst Walkera oraz jego usytuowanie w tradycji „czarnego świata”.

¹⁰⁵ W sferze retorycznej Walker nie unikał jednak hiperboli, która miała podkreślać wyjątkowo okrutną naturę losu Afroamerykanów. W pierwszym akapicie swej odezwy twierdził, że „od początku świata aż po dzień dzisiejszy” nie było innej grupy „istot”, które byłyby bardziej „nędzne, zdegradowane i poniżane” niż czarni Amerykanie w Stanach Zjednoczonych.

¹⁰⁶ K. Griffler, dla którego kategorie rasowe są kluczowe dla pełnego zrozumienia nowoczesności, podkreśla, iż zarówno Marks, jak i jego następcy nie wzięli pod uwagę centralnej roli rasy w swych analizach stosunków klasowych. K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*, s. 346.

niedoścignionym ideałem lub pustym sloganem, ale praktyczną koniecznością. Tak długo jak rasizm był podstawą ponadnarodowych relacji społecznych, Afroamerykanie byli zagrożeni w ich własnej ojczyźnie. Zaledwie pół wieku po ustanowieniu państwowości amerykańskiej Walker nie miał wątpliwości, że cokolwiek dzieje się wewnątrz narodu amerykańskiego, zarówno zależy w takim samym stopniu od polityki narodowej i lokalnych nastrojów społecznych, jak i jest odzwierciedleniem procesów przenikających granice państw i narodów.

5. William Edward Burghardt Du Bois: rekonstrukcja narodu amerykańskiego

Ponad wiek po wydaniu *Apelu* Walkera podobna świadomość ponadnarodowego charakteru ucisku stanęła u podstaw *Black Reconstruction* (*Czarna rekonstrukcja*) W.E.B. Du Bois, bezprecedensowej analizy okresu rekonstrukcji, a tym samym amerykańskiej rzeczywistości po formalnym zniesieniu niewolnictwa¹⁰⁷.

William Edward Burghardt Du Bois urodził się w 1868 r. w Great Barrington w stanie Massachusetts, niewielkim mieście zamieszkałym przez białą większość oraz nieliczną społeczność afroamerykańską. Choć w dzieciństwie doświadczenie dyskryminacji rasowej nie było mu obce, wspominał przyjaźnie z białymi rówieśnikami, nawet tymi ze stosunkowo bogatych domów, w otoczeniu, w którym on sam często był liderem dziecięcych międzyrasowych zabaw. Świadomość różnic pojawiła się stopniowo, choć nastoletni Du Bois początkowo zakładał, że biali rówieśnicy zaczęli go traktować inaczej z powodu jego wcześniej odkrytych ponadprzeciętnych talentów akademickich. Z czasem stało się jasne, że to właśnie różnice rasowe leżały u podstaw coraz bardziej skomplikowanych relacji z białymi rówieśnikami. Dorosły Du Bois pamiętał poczucie odrzucenia i wykluczenia, które zrodziło w nim bunt, ale też pomogło skupić się na osiągnięciu jego własnych celów. Choć marzył o studiach na Uniwersytecie Harvarda, wszyscy wokół dawali mu do zrozumienia, że nie jest to miejsce dla Afroamerykanów¹⁰⁸. Po ukończeniu szkoły średniej Du

¹⁰⁷ Choć dziś Du Bois cieszy się mianem jednego z najważniejszych intelektualistów afroamerykańskich, a niektóre z jego tekstów weszły do kanonu historii myśli amerykańskiej, *Black Reconstruction* wciąż pozostaje w kręgu zainteresowań głównie specjalistów. Nawet Eric Foner, wpływowy historyk i autor klasycznej dziś analizy tego samego okresu historycznego, ledwie wspomina tekst Du Bois. Choć zauważa, że *Black Reconstruction* wyprzedza wnioski późniejszych badaczy, ogranicza się do komentarza, iż wydanie książki w roku 1935 spotkało się z obojętnością współczesnych krytyków i czytelników. Podziękowania dla Keitha Grifflera za zwrócenie mojej uwagi na podejście Fonera do Du Bois. E. Foner, *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863–1877*, New York 2002, s. xix. Badania Davida Leveringa Lewisa podważają twierdzenia Fonera. W swej monumentalnej biografii Du Bois Lewis szczegółowo opisuje wpływ, jaki *Black Reconstruction* miała na współczesnych historyków oraz popularność, jaką zdobyła wśród czytelników, w tym szczególnie czarnych studentów i uczniów szkół średnich. D.L. Lewis, *W.E.B. Du Bois: The fight for equality and the American century, 1919–1963*, New York 2000, s. 348–367, zwł. s. 360.

¹⁰⁸ W.E.B. Du Bois, *Darkwater: Voices from within the veil*, New York 1920, s. 10–13.

Bois studiował na Fisk University w Nashville, uczelni skupiającej wyłącznie czarnych studentów. Jednak nigdy nie przestał marzyć o Harvardzie. W roku 1895 został pierwszym Afroamerykaninem, który uzyskał tam stopień doktora. Jego dysertacja i jednocześnie pierwsza książka poruszała temat uczestnictwa Stanów Zjednoczonych w transatlantyckim handlu niewolnikami¹⁰⁹.

Du Bois zmarł w 1963 r. w wieku 95 lat i do końca pozostał niezwykle aktywny. Z jego ogromnego dorobku intelektualnego wyłania się portret odważnego myśliciela, który nieustannie starał się zrozumieć otaczający go świat. Przez całe życie Du Bois poszukiwał odpowiedzi na dręczące go pytanie o kondycję ludzką w okresie nowoczesności – ze wszystkimi jej zdobyczami cywilizacyjnymi i zbrodniami przeciw ludzkości. Jako naukowiec, intelektualista i działacz społeczny nie bał się poszukiwać i zmieniać poglądów. Tym samym łatwo przypiąć mu etykiety, które niekiedy wzajemnie się wykluczają. W różnych okresach życia pisał teksty i angażował się w projekty, które dziś pozwalają nazwać go liberałem, konserwatystą, radykałem, socjalistą czy też komunistą. Był socjologiem, historykiem, nauczycielem akademickim, politykiem, dyplomatą, działaczem społecznym, pisarzem i dziennikarzem. Zainteresowanie wewnętrzną sytuacją Stanów Zjednoczonych nie powstrzymało go, by zaangażować się w ruch panafrykański. Jednak zawsze i w każdym z tych wcielen Du Bois był żarliwym bojownikiem o sprawiedliwość społeczną i prawa uciskanych, wykluczonych i poniżanych¹¹⁰.

W swych rozważaniach na temat miejsca Afroamerykanów w narodzie amerykańskim Du Bois podążał krokami wcześniejszych pokoleń myślicieli afroamerykańskich. Sam zaliczał się do spadkobierców tradycji Walkera, uznając założone przez siebie organizacje – aktywny zaledwie kilka lat Niagara Movement oraz jego wpływowy do dziś następca National Association for the Advancement of Colored People – za kontynuatorów wartości i metod zawartych w *Apelu*¹¹¹. Jednak duch Walkera był obecny również w ponadnarodowej perspektywie, którą wiek po publikacji i śmierci autora *Apelu* Du Bois rozwinął w *Black Reconstruction* – książce, która pozostaje jedną z najbardziej radykalnych analiz historii Stanów Zjednoczonych i społeczeństwa amerykańskiego.

Badania archiwalne na temat wojny secesyjnej, zniesienia niewolnictwa oraz powojennej rekonstrukcji kraju prowadzone przez czarnego naukowca w okresie dominacji praw Jima Crowa i największego kryzysu ekonomicznego XX w. zaowocowały analizą, która opisywała w takim samym stopniu przeszłość jak i terażniejszość¹¹². Wykluczenie, dyskryminacja i rasizm wymierzone w Afroamerykanów nie były dla Du Bois wyłącznie tematem analizy historycznej, ale tragedią, która

¹⁰⁹ D.L. Lewis, *W. E. B. Du Bois, 1868–1919: Biography of a Race*, New York 1993, s. 154–161.

¹¹⁰ Doskonałym źródłem fascynującego życia Du Bois są dwa tomy autorytatywnej biografii autorstwa D.L. Lewisa. *Ibidem; idem, W.E.B. Du Bois: The fight for equality and the American century...*

¹¹¹ W.E.B. Du Bois, *Dusk of dawn an essay toward an autobiography of a race concept...*, s. 192.

¹¹² Lewis interpretuje *Black Reconstruction* w kategoriach wyrafinowanego programu naprawy amerykańskiej demokracji, który wychodzi daleko poza granice kontekstu historycznego okresu rekonstrukcji. D.L. Lewis, *W.E.B. Du Bois: The fight...*, s. 361–367.

w pierwszej połowie lat trzydziestych XX w. rozgrywała się na jego oczach. Du Bois podsumował swoje poszukiwania stwierdzeniem, że gdyby zniesienie niewolnictwa, rekonstrukcja polityczna, społeczna i ekonomiczna stanów południowych oraz implementacja prawdziwie demokratycznych reform były w istocie celem „programu narodowego” po wojnie secesyjnej, Amerykanie żyliby „dzisiaj w zupełnie innym świecie”¹¹³.

Du Bois szczegółowo opisał, jak wojenne i powojenne nadzieje i osiągnięcia Afroamerykanów były stopniowo i konsekwentnie niszczone przez koalicję ich białych rodaków, która skupiała przedstawicieli wszystkich klas społecznych. Elity polityczne, przy poparciu białej klasy średniej, krok po kroku odbierały czarnym Amerykanom wciąż niezwykle ograniczone prawa obywatelskie. Choć krótko po wojnie znacząca liczba Afroamerykanów aktywnie zaangażowała się w politykę, ograniczenie praw obywatelskich czarnych wyborców łączyło się z oczywistą utratą elektoratu. Teoretycznie wolni Afroamerykanie, wciąż skupiający się głównie na południu, mieli również bardzo ograniczony dostęp do szkolnictwa oraz własności ziemskiej – dwóch istotnych źródeł ich potencjalnego postępu intelektualnego i ekonomicznego. Z kolei polityka na północy nie tylko nie wspierała ekonomicznie bezbronnych Afroamerykanów, ale sprzyjała ich dalszemu wykluczeniu. Jednocześnie biedni biali Amerykanie, grupa która zmagająca się z własnym ograniczeniem praw obywatelskich, okazali się rasistami w takim samym stopniu jak ich zamożniejsi i lepiej wykształceni rodacy. Du Bois był szczególnie rozczarowany właśnie brakiem poparcia wśród uciskanych na tle klasowym ubogich białych Amerykanów, nazywając ten fenomen „ucieśnieniem amerykańskiej tragedii uprzedzenia”. W podsumowaniu pisał: „Na południu uniwersalne prawa obywatelskie nie mogły funkcjonować bez wolności osobistej, dostępu do ziemi i edukacji. [...] Na północy demokracja nie mogła funkcjonować z powodu rozkładu moralnego i korupcji, kupowania głosów, egoistycznych wartości oraz urzędników, którzy sprawowali władzę w imieniu korsarzy przemysłowych”¹¹⁴.

Siedemdziesiąt lat po formalnym zniesieniu niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych Du Bois oceniał powojenną rekonstrukcję w kategoriach „wspaniałej porażki” – okresu, gdy Afroamerykanie wytrwale walczyli o prawa obywatelskie i kiedy to walkę tę przegrali, ponieważ ich przeciwnicy mieli przewagę liczebną, ekonomiczną i społeczną. Pisał: „Niewolnicy zostali wyzwoleni, by przez krótką chwilę stanąć w słońcu, a potem wrócić do stanu zniewolenia”¹¹⁵. Długo po wojnie secesyjnej i formalnym zniesieniu niewolnictwa Du Bois widział podzielony naród, który stracił swoją szansę. Czarni Amerykanie wciąż walczyli o swoje prawa, a przez kilka kolejnych dekad większość – szczególnie ci, którzy utrzymywali się z różnych form dzierżawy ziemi, w tym połownictwa – żyła

¹¹³ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America: An essay toward a history of the part which Black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860–1880*, New York 2007, s. 708.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 322, 585. Zob. także rozdz. 10–14.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 30, 708.

w warunkach, które bardziej niż wolność przypominały według Du Bois stosunki pańszczyźniane¹¹⁶.

Analiza powojennego okresu rekonstrukcji była dla Du Bois również okazją, by zastanowić się nad rolą ucisku i wykluczenia w historii nowoczesności. Podążając śladami Walkera, umiejscowił on doświadczenie Afroamerykanów w szerszym kontekście opresji ponad granicami państw i narodów. Transatlantycki handel niewolnikami, czyli źródło tragicznych losów czarnych mieszkańców obu Ameryk, był dla niego „najbardziej okazałym dramatem w ciągu ostatniego tysiąca lat historii ludzkiej”. Dwanaście¹¹⁷ milionów ludzi zostało siłą wywiezionych ze stron ojczystych, by znaleźć się „w piekle”. Du Bois porównał skalę konsekwencji tego procesu historycznego do konsekwencji tak bezsprzecznie istotnych rozdziałów w historii cywilizacji zachodniej jak reformacja czy rewolucja francuska. A jednak, zauważał, „my” – należący do tego samego obszaru geograficzno-polityczno-kulturowego, którego nowoczesne niewolnictwo stało się tak fundamentalnym elementem – nie traktujemy handlu niewolnikami i zniewolenia milionów Afrykanów i ich potomków w kategoriach naszej historii i naszego dziedzictwa. Pisał: „Nie postrzegamy [niewolnictwa] jako części naszego ruchu robotniczego¹¹⁸; naszego triumfu industrializacji; naszego doświadczenia religijnego”. „Dziesięć pokoleń” ludzkich istnień stało się dla nas „kpiną”, czymś, na co można „splunąć”, jak gdyby ich praca, wkład, tradycje kulturowe i cierpienia znajdowały się poza historią i doświadczeniami naszego świata¹¹⁹.

Du Bois nie poprzestał na wpisaniu transatlantyckiego handlu niewolnikami oraz nowoczesnego niewolnictwa w historię i dziedzictwo cywilizacji zachodniej. Ucisk na tle rasowym – nieodłączny element nowoczesnego niewolnictwa – miał się świetnie także we wczesnych latach trzydziestych XX w., kiedy to Du Bois starał się zrozumieć, jak nowoczesne niewolnictwo łączyło się ze światem, który

¹¹⁶ Po zniesieniu niewolnictwa zdecydowana większość Afroamerykanów utrzymywała się z rolnictwa. Niemal trzy czwarte czarnych rolników na południu dzierżawiło ziemię uprawną, zwykle na bardzo niekorzystnych warunkach. Warto tu dodać, że jeszcze na przełomie XIX i XX w. niemal 90% czarnych Amerykanów wciąż mieszkało na południu, z czego ponad 80% na wsi. C.V. Woodward, *Origins of the new South, 1877–1913*, Baton Rouge 1971, s. 206; *African American life in the rural South, 1900–1950*, red. R. Douglas Hurt, Columbia 2003, s. 1. Du Bois określał ten stan rzeczy w kategoriach nowoczesnych stosunków pańszczyźnianych. W.E.B. Du Bois, *The souls of black folk: Essays and sketches*, Chicago 1903, s. 152; *idem, The autobiography of W.E.B. Du Bois: A soliloquy on viewing my life from the last decade of its first century*, New York 1968, s. 25–26, 174; *idem, Darkwater: Voices from within the veil...*, s. 115.

¹¹⁷ Du Bois pisze o dziesięciu milionach. Szacunki te obowiązywały w historiografii przez wiele dekad. Historycy związani z bazą danych *Trans-Atlantic Slave Trade Database* zrewidowali je dopiero w ciągu ostatnich kilku lat; <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces> [dostęp: 22.10.2015].

¹¹⁸ Du Bois konsekwentnie używa terminu „robotnik” w odniesieniu do zniewolonych. Język i filozofia europejskiego marksizmu nie były obce Du Bois, który w tradycji myśli amerykańskiej kategoryzowany jest jako „sympatyzujący krytyk” Marksa. C.J. Robinson, *Black Marxism: The making of the black radical tradition*, London 1983, s. 207. Zob. także przyp. 105.

¹¹⁹ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America...*, s. 727.

go otaczał. Pomiędzy formalnym zniesieniem niewolnictwa w obu Amerykach a pracą nad *Black Reconstruction*, przypominał autor, „*the colored world*”, czyli te regiony świata, które Europejczycy skategoryzowali jako nie-białe, padły ofiarą kolonizacji stanowiącej kolejną falę opresji z rąk białej mniejszości. „Anglia, Francja, Niemcy, Rosja, Włochy i Ameryka”, wyliczał niekompletną listę potęg kolonialnych, doprowadziły do istnienia „nowego niewolnictwa”. W niemal każdym zakątku świata, argumentował, ucisk na tle rasowym kształtował życie milionów, które padały ofiarą wyzysku kierowanego przez białą mniejszość. Choć Afroamerykanie byli częścią społeczeństwa stojącego po zwycięskiej stronie podziałów kolonialnych, Du Bois zaliczał ich do tej samej kategorii, do której włączył „ubiczowanego afrykańskiego mężczyznę” i „zgwałconą Hinduskę”. Ich losy łączyły ponadnarodowa opresja wynikająca z istnienia nowoczesnych hierarchii rasowych, których z kolei nie sposób było oddzielić od nowoczesnego niewolnictwa¹²⁰.

W duchu myśli Walkera Du Bois promował ideę jedności i solidarności uciskanych ponad granicami państw i narodów. *Black Reconstruction* pozostaje jego własnym „przejmującym oskarżeniem”¹²¹ rasizmu i niewolnictwa. Podążając tradycją Walkera, Du Bois nie zgadzał się także z propozycjami obozu, do którego należał Delany i odrzucił pomysł emigracji. Stany Zjednoczone, argumentował, były jedyną ojczyzną Afroamerykanów, nawet jeśli były ojczyzną, która odmawiała im statusu obywatela. Na pytania, czy Afroamerykanie „powinni opuścić kraj” i czy byli „Amerykanami czy obcokrajowcami” w Stanach Zjednoczonych, Du Bois miał jedną odpowiedź: czarni Amerykanie byli współbudowniczymi i nieodzowną częścią narodu amerykańskiego. Nawiązując do słów swych poprzedników, pisał: „Jeśli [Afroamerykanie] nie przystąpią do cywilizacji nowoczesności tutaj, w Ameryce, na warunkach idealnej i nieograniczonej równości z białymi, nie przystąpią do niej w ogóle. [...] W tej sprawie nie może być kompromisu. To ostatnia wielka bitwa zachodniej cywilizacji”¹²².

Pomimo surowej krytyki narodu amerykańskiego, Du Bois tak jak jego poprzednicy nie odrzucał jednak samej idei narodu. Jako alternatywę dla istniejącego narodu propagującego i utrwalającego własne destrukcyjne mity założycielsko-tożsamościowe zaproponował zrekonstruowanie narodu amerykańskiego w oparciu o model solidarności ponadnarodowej. Świadomość istnienia ponadnarodowej społeczności uciskanych, sugerował, może tylko pomóc w budowaniu sprawiedliwych narodów, których podstawą byłyby nie wykluczenie i dyskryminacja, ale zrozumienie wszystkich czynników historycznych leżących u podstaw nowoczesnych narodów. W przypadku Stanów Zjednoczonych jednym z tych

¹²⁰ *Ibidem*, s. 30, 632, 728. Zob. także K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*, s. 67. Rozwijając myśl Du Bois, Griffler nie postrzega systemów pracy przymusowej wprowadzonych pod kontrolą europejskich kolonizatorów w kategoriach „nowego niewolnictwa”. Według badacza są one bezpośrednim „historycznym następstwem” nowoczesnego niewolnictwa w obu Amerykach, a sam kolonializm zrodził się z „prochów transatlantyckiego handlu niewolnikami” (s. 11, 24).

¹²¹ Tak o *Apelu* Walkera pisał Du Bois. W.E.B. Du Bois, *Dusk of dawn...*, s. 192.

¹²² *Idem*, *Black Reconstruction in America...*, s. 703.

czynników było zniewolenie Afroamerykanów, ich uczestnictwo w budowie narodu i państwa amerykańskiego oraz ich walka o wolność i prawa obywatelskie. Nawiązując bezpośrednio do Delany'ego, Du Bois pisał w eseju zatytułowanym *A Negro Nation within a Nation* („Czarny naród w narodzie”): „Powstaje nowa szkoła Czarnej Myśli. Wierzy ona w ostateczne zjednoczenie rodzaju ludzkiego i w zjednoczony naród amerykański, w którym klasy społeczne i bariery rasowe zostaną zniwelowane. Ale wierzy ona również w to, że jest to ideał, który stanie się rzeczywistością tylko poprzez wzmocnioną świadomość klasową i rasową. To ona, a nie apele o pomoc humanitarną, stanie się niedopartą siłą, która poruszy ludzkie pragnienia i działania”¹²³.

6. Nowy (sprawiedliwy) naród

Na przestrzeni wieków czarni intelektualiści w Stanach Zjednoczonych proponowali różne wizje przyszłości Afroamerykanów, jednak zawsze były one odpowiedzią na politykę państwa amerykańskiego i rasizm dominujący wśród ich białych rodaków. Zniewolenie, brak praw obywatelskich i dyskryminacja kształtowały doświadczenia pokoleń, a tym samym tradycję myśli, która próbowała zdefiniować miejsce Afroamerykanów w narodzie amerykańskim, państwie amerykańskim i procesie formowania tożsamości amerykańskiej. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, kim byli Afroamerykanie w nowoczesnych kategoriach tożsamości narodowej i jakie miejsce zajmowali w narodzie amerykańskim, było bezpośrednim wynikiem wykluczenia i dyskryminacji w kraju, który nawet czarni zwolennicy masowej emigracji uznawali za swą ojczyznę, a który nieustannie okazywał się bezwzględny wrogiem Afroamerykanów.

Jednak pytanie o rolę czarnych Amerykanów w Stanach Zjednoczonych było również pytaniem o to, czym był i czym mógł stać się naród amerykański, a tym samym nowoczesny naród *per se*. W odpowiedzi na ucisk państwa pretendującego do tytułu kolebki wolności i nowoczesnej demokracji afroamerykańscy intelektualiści konsekwentnie krytykowali zarówno politykę Stanów Zjednoczonych, jak i dominujące postawy swych białych rodaków, dekonstruując przy okazji dominujące amerykańskie mity narodowe. Choć Martin Delany nie podzielał walecznego optymizmu Davida Walkera i W.E.B. Du Bois, tych trzech myślicieli połączyło poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o charakter i przyszłość narodu amerykańskiego w kontekście historycznych doświadczeń nieuprzywilejowanych elit, typowego bohatera mitycznych narracji narodowych, ale marginalizowanej i uciskanej mniejszości. W efekcie naród, który stał się punktem wyjściowym analiz Delany'ego, Walkera i Du Bois, jest bytem społecznym propagującym wykluczenie w imię jedności, zbudowanym na fundamentach „polityki degradacji”

¹²³ *Idem, A Negro Nation within a Nation* [w:] *W.E.B. Du Bois: a reader*, red. D.L. Lewis, New York 1995, s. 567.

i dyskryminacji. Pozbawiony wszelkich cech romantycznego ducha narodów pozostaje on tragicznym produktem równie tragicznych dziejów nowoczesności¹²⁴.

Rezultatem tej diagnozy jest „antynacjonalistyczna wizja narodu”, która do dziś pozostaje radykalną alternatywą wobec debat narodowych propagowanych przez szczególnie wpływowych europejskich teoretyków narodu¹²⁵. Delany, Walker i Du Bois wyobrazili sobie naród, który łączył elementy idealizmu i pragmatyzmu mające źródło nie w modelu zarysowanym w niebezpiecznych mitach narodowych, ale w solidarności społecznej, równości praw i poszanowaniu wszystkich obywateli, niezależnie od koloru skóry i statusu. Propozycja ta, niemal naiwna w swej prostocie, choć radykalna w kontekście doświadczeń nowoczesności, wynikała z paradoksalnego odrzucenia narodu jako centralnej kategorii analizy i spojrzenia na naród z perspektywy ponadnarodowej. Kontekst amerykański okazał się tutaj wyjątkowo produktywnym materiałem historycznym. Działania Stanów Zjednoczonych – państwa, które, jak argumentuje Griffler, zepchnęło pokolenia czarnych Amerykanów do roli podziemia walczącego o swoją wolność – przekonały Delany’ego, Walkera i Du Bois do poszukiwania źródeł wyzwolenia i sprawiedliwości społecznej poza i ponad granicami państw i narodów. Pomimo dzielących ich poglądów i doświadczeń kształtowanych przez trzy różne okresy historyczne, ci rozczarowani swą ojczyzną Amerykanie byli świadomi, że Stany Zjednoczone nie były w stanie zaoferować odpowiedzi na pytanie o to, jak zreformować państwo i naród zbudowane na cierpieniu i wykluczeniu milionów.

Odpowiedź na to pytanie znaleźli w tradycji intelektualnej „czarnego świata”. Jej przedstawiciele odrzucili obowiązującą, napisaną w duchu nacjonalizmu, historię nowoczesności i za punkt wyjściowy przyjęli ponadnarodowe doświadczenie diaspory afrykańskiej¹²⁶. Doświadczenie to było niezwykle przekonującym dowodem na to, że ucisk był i pozostaje fenomenem ponadnarodowym, nawet wtedy gdy jest stałym elementem polityki i postaw społecznych w granicach konkretnego państwa lub narodu. Tradycja „czarnego świata” zrodziła się z przekonania, że dyskryminacja na tle rasowym nie jest i nigdy nie była zjawiskiem wyłącznie narodowym. Tym samym, jak sugerują Delany, Walker i Du Bois, zmiany, które miałyby doprowadzić do stworzenia narodów na zasadach równości, wolności i sprawiedliwości społecznej, muszą być wprowadzone zarówno wewnątrz narodów, jak i ponad ich

¹²⁴ Pytanie o genezę narodu pozostaje jednym z podstawowych zagadnień literatury tematu. Badacze dzielą się na tych, którzy uważają naród za produkt nowoczesności, oraz tych, którzy poszukują genezy narodu w czasach wcześniejszych, w tym nawet starożytnych. Zob. *Power and the nation in European history*, red. L. Scales, O. Zimmer, Cambridge 2005; A.D. Smith, *Nationalism and modernism*, New York 1998.

¹²⁵ To europejscy myśliciele od początku narzucali ton dyskusjom na temat tego, czym jest nowoczesny naród, jaka jest jego funkcja i związek z nacjonalizmem. Pionierskim studium na temat europejskich korzeni narodu i nacjonalizmu jest E. Kedourie, *Nationalism*, London 1960.

¹²⁶ K. Griffler, *Common Bonds of the Black World...*; zob. także przyp. 56.

granicami – na szczeblu globalnym czy ponadnarodowym. Również tam musi dotrzeć walka przeciwko opresji w różnych jej formach¹²⁷.

W kontekście historii myśli amerykańskiej propozycje Delany'ego, Walkera i Du Bois wpisują się w bogatą afroamerykańską tradycję przepisywania historii Stanów Zjednoczonych z perspektywy doświadczeń czarnych Amerykanów. Jej przedstawiciele konsekwentnie udowadniają, że „paradoks” amerykańskiej wolności i amerykańskiego niewolnictwa nie polegał, jak sugerował Morgan, na współistnieniu propagowanych w dyskursie wczesnej republiki ideałów wolności oraz instytucji niewolnictwa. Według intelektualistów afroamerykańskich „paradoks amerykański” nie był wcale paradoksem, ponieważ prawdziwymi bojownikami o wolność w Stanach Zjednoczonych musieli być i byli zniewoleni. Ta walka, podobnie jak niewolnictwo, była według nich istotnym elementem tożsamości amerykańskiej, której historycznie biała większość nie postrzegала w kategoriach wspólnego dziedzictwa narodowego. Pytanie, w jakim stopniu sytuacja ta uległa zmianie w XXI w., wciąż pozostaje otwarte¹²⁸.

Streszczenie

Niniejsze studium stanowi analizę argumentów intelektualistów afroamerykańskich, którzy w reakcji na opresyjną politykę państwa amerykańskiego i rasizm dominujący wśród ich białych rodaków próbowali zdefiniować miejsce Afroamerykanów w narodzie amerykańskim, państwie amerykańskim i procesie formowania tożsamości amerykańskiej. Sprzeciwiając się politycznemu i symbolicznemu wykluczeniu Afroamerykanów z narodu amerykańskiego, czarni intelektualiści uznali, że tylko perspektywa ponadnarodowa pozwala na zreformowanie obowiązującego modelu narodu zbudowanego na wykluczeniu i dyskryminacji. Przyjęcie tej perspektywy zaowocowało alternatywną „antynacjonalistyczną wizją narodu”, która zakładała zreformowanie i funkcjonowanie narodu amerykańskiego na zasadach ponadnarodowej sprawiedliwości społecznej.

Słowa kluczowe: Afroamerykanie, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, prawa obywatelskie, uprzedzenia

¹²⁷ Podążając śladami myślicieli „czarnego świata”, Griffler pokazuje, iż te same ponadnarodowe mechanizmy nowoczesnej opresji, które stały u źródeł dyskryminacji rasowej, leżą także u podstaw dyskryminacji na tle przynależności do danej klasy społecznej, płci lub grupy etnicznej. Badacz podkreśla, że te różne formy opresji są ze sobą ściśle powiązane i nieustannie się krzyżują. *Ibidem*, zwł. rozdz. 1 i 8.

¹²⁸ Tekst sponsorowany przez Pałac w Krzywce pod patronatem Sabiny i Sławomira Pyziaków. Szczególne podziękowania dla Sabiny Pyziak, której zainteresowanie kwestią stosunków rasowych w Stanach Zjednoczonych oraz entuzjazm wobec tego projektu przyczyniły się do powstania niniejszej publikacji.

Antinationalism in the struggle for a new just nation: David Walker, Martin Delany, William Edward Burghard Du Bois and the African American search for an American national identity

Summary

The following paper examines the proposals of African American intellectuals, who in response to the oppressive politics of the American state and racism among their white compatriots, attempted to define the place of African Americans in the American nation, the American state, and the process of shaping American national identity. In opposition to the political and symbolic exclusion of African Americans from the American nation, black intellectuals concluded that only a transnational perspective could help revise the predominant model of nation based on exclusion and discrimination. This new transnational perspective resulted in an alternative *anti-nationalist vision of nation* that called for the American nation reformed and functioning in accordance with the tenets of transnational social justice.

Keywords: African Americans, United States of America, civil rights, racism, prejudice