Ilustracja: Natalia Kulka

Zabójcza sympatia¹

O książce Jodi Melamed *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism*²

Anna Zawadzka

Abstrakt: Artykuł stanowi omówienie książki Jodi Melamed *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism*. W książce tej autorka wyodrębnia i opisuje trzy kolejne ideologie związane z rasą – wszystkie oficjalnie antyrasistowskie – które na przestrzeni ostatnich 70 lat miały w Stanach Zjednoczonych status dominujących, to znaczy były wytwarzane i reprodukowane przez instytucje i inicjatywy państwowe: rasowy liberalizm, liberalny multikulturalizm i neoliberalny multikulturalizm. Jodi Melamed dowodzi, że ideologie te służyły przede wszystkim legitymizacji kapitalistycznego wyzysku osób kolorowych, zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej. Śledząc dzieje narracji krytycznych wobec dominującego rozumienia rasy w USA oraz sposoby wygaszania ich polemicznego potencjału, Melamed pokazuje, jak powojenne ideologie antyrasistowskie nie tylko ograniczyły rozumienie rasizmu, ale ufundowały i znormalizowały nowe formy urasowanej przemocy.

Wyrażenia kluczowe: urasowanie; rasizm; rasowy liberalizm; rasowy radykalizm; kapitalizm; multikulturalizm; Jodi Melamed; Stany Zjednoczone.

W książce *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism* Jodi Melamed (Melamed, 2011) analizuje trzy kolejne ideologie o rasie – wszystkie oficjalnie

1 Sformułowanie *killing sympathies* to tytuł jednego z rozdziałów książki Jodi Melamed. Nawiązuje nim ona do fabuły powieści Chestera Himesa *The end of primitive* z 1955 roku.

2 Dziękuję Denise Grollmus za wskazanie mi tej książki.

antyrasistowskie – które na przestrzeni ostatnich 70 lat miały w Stanach Zjednoczonych status dominujących, to znaczy były tworzone i reprodukowane m.in. przez instytucje państwowe lub z inicjatywy państwa: *rasowy liberalizm*, *liberalny multikulturalizm* i *neo-liberalny multikulturalizm*. Autorka przekonująco dowodzi, że ideologie te służyły przede wszystkim legitymizacji kapitalistycznego wyzysku osób kolorowych, zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej. Śledząc dzieje narracji krytycznych wobec dominującego rozumienia rasy w USA oraz sposoby wygaszania ich polemicznego potencjału, Melamed pokazuje, jak powojenne ideologie antyrasistowskie nie tylko ograniczyły rozumienie rasizmu, lecz również ufundowały i znormalizowały nowe formy urasowionej przemocy.

W niniejszym tekście najpierw pokrótce omówię trzy kolejne ideologie opisywane przez Melamed oraz historyczne konteksty ich wprowadzania i wygaszania. Potem przedstawię cenne, moim zdaniem, kategorie opisowe i analityczne, które proponuje autorka książki *Represent and destroy*, a także postaram się wyjaśnić, dlaczego skupia się ona na tak specyficznych narzędziach reprodukcji dyskursu dominującego, jakimi są literatura i literaturoznawstwo. Na koniec zastanowię się, w rozumieniu jakich procesów zachodzących we współczesnej Polsce książka Melamed może okazać się pomocna.

Ujęcie Melamed jest historyczne i procesualne. Autorka opisuje, jakie czynniki tworzyły kontekst zmian dyskursu o rasie. Przestrzenią transmisji ideologii rasowych była, jej zdaniem, przede wszystkim kultura. Melamed traktuje ją nie jako pole wolnej ekspresji i twórczego indywidualizmu, lecz wytwarzania społeczeństwa i jednostek, ściśle powiązane z innymi polami tej produkcji. W jej ujęciu kultura jest tyleż integralnym, co niezbędnym elementem porządku politycznego i ekonomicznego, bo za sprawą promowanych tekstów kultury narzucony przez państwo porządek społeczny zostaje uprawniony w oczach jednostek i przez nie zinternalizowany. Kultura proponuje także indywidualne i grupowe tożsamości, które bezkolizyjnie wpisują się w ramy narzucone i strzeżone przez państwo, a ramą elementarną jest w ujęciu Melamed kapitalizm. Wreszcie książkę zakwalifikować można jako analizę dyskursu. Autorka traktuje dyskurs nie jako autonomiczne zjawisko o wewnętrznej dynamice, lecz narzędzie legitymizowania lub podważania ideologii wdrażanych przez państwo na rozmaitych szczeblach: ekonomicznym, urbanistycznym, edukacyjnym itd.

Wywód Jodi Melamed opiera się na tezie, że urasowiona, instytucjonalna i systemowa nierówność stanowi warunek konieczny współczesnego kapitalizmu w ogóle, a hegemonicznej pozycji Stanów Zjednoczonych w szczególności. Za Cedrikiem Robinsonem, który nazywa rasę „meta-dyskursem” nowoczesności, Melamed traktuje rasę jako historycznie podstawowy komponent kapitalizmu, ponieważ oparty na państwach narodowych, kolonializmie i dominacji imperialnej system kapitalistyczny był w stanie ukonstytuować się właśnie dzięki urasowionej strukturze społecznej. Za sprawą przypisywania określonym, indyferentnym cechom wartościujących znaczeń ludzi i wspólnoty uszeregowano w hierarchicznym porządku. Innymi słowy, za sprawą *urasawiania* kapitalizm pozwolił na akumulację kapitału w rękach Białych.

Rasowy liberalizm

W eseju *Literatura powszechnego protestu* z 1949 roku James Baldwin dowodzi, że osadzony w religijności dyskurs abolicyjny był zaledwie przemieszczeniem ideologii białej supremacji (Baldwin, 1965). Zamiast postrzegać czerń jako znak grzechu, co usprawiedliwiałoby przemoc wobec Czarnych, abolicjoniści upatrywali grzechu w niewolnictwie, więc zamiast gniewnych wystąpień przeciwko Czarnym, instrumentem białego zbawienia stało się gniewne występowanie przeciwko niewolnictwu. Podmiotem abolicjonizmu byli jednak ciągle Biali: ich zbawienie, ich wizerunek, ich moralna słuszność. Toteż dopuszczalne narracje o czarnym doświadczeniu musiały stabilizować wyjątkowy humanizm i wspańiałości białych przeciwników niewolnictwa. Ramy tego sentymentalnego dyskursu kontrolowały, co mogło, a co nie mogło zaistnieć jako reprezentatywna opowieść Afroamerykanów. Analogicznie, nowy dyskurs rasowego liberalizmu miał podkreślać dobroć białej Ameryki na tle geopolitycznych napięć zimnej wojny.

Zimnowojenny podział na kapitalistyczne państwa narodowe i międzynarodowy socjalizm został urasowiony. Z jednej strony Związek Radziecki nagłaśniał rasizm w USA jako dowód na to, że system kapitalistyczny, któremu Stany Zjednoczone przewodzą, jest oparty na zachodniej tradycji rasowej dominacji i będzie reprodukował ideologię białej supremacji. Z drugiej strony Stany Zjednoczone wprowadzały nowy kapitalizm pod sztandarami liberalnego antyrasizmu, ogłaszając się wzorem postkolonialnej sprawiedliwości. Zdolność do zaprowadzenia równości między Białymi i Afroamerykanami miała być dowodem, że USA powinny stać na czele powojennej rzeczywistości. Na mocy nowej retoryki okazało się, że dobrostan USA to dobrostan antyrasizmu, co miało zamknąć usta oponentom dominacji Stanów Zjednoczonych.

Książką, która ukształtowała definicję rasy na dwie dekady rasowego liberalizmu, była wydana w 1944 roku *American dilemma: The Negro problem and modern democracy* Gunnara Myrdala. Szybko stała się bestsellerem. Zyskała status podręcznika, z którego korzystali członkowie Kongresu, a także przewodnika po polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych. Cieszyła się szacunkiem socjologów, antropologów i psychologów. Myrdal zdefiniował rasizm jako problem psychologiczny i moralny, kwestię przyzwyczajenia i przesądów Białych. Wszystkie inne wymiary rasizmu uznał za marginalne i tymczasowe. Gwarancją antyrasizmu były według niego amerykańskie wartości: liberalizm, altruizm, równość, prawa jednostki i wolny rynek. Za tezę Myrdala poszła polityka państwowa, uruchamiając rozliczne programy edukacyjne do walki z przesądami. Uprzedzenia miała zastąpić wiedza na temat życia Afroamerykanów. Program popularyzował nowe obrazy, historie i narracje na temat Ameryki – tym razem Ameryki otwartej i antyrasistowskiej. Ale zamiast, jak zazwyczaj w USA, ustawić socjologię na straży nowej polityki, liberalowie wybrali do tego zadania literaturę. Uznali bowiem, że w przeciwieństwie do socjologii literatura ma więcej emocjonalnej mocy, by budzić sympatię. Media państwowe

ustanowiły wówczas nagrody literackie, które z powieści rasowych czyniły bestsellery. Powieści te włączano do zestawu lektur szkolnych, a także starano się o wydawanie ich w Europie, by zaprezentować tam dowody antyrasistowskiego postępu oraz rozkwit zdekolonizowanego narodu. Dominowała w nich – po pierwsze – teza o czarnej psychice, uszkodzonej i zranionej z powodu rasizmu. Po drugie, literatura ta forsowała pogląd o kulturowej identyczności Afroamerykanów z białymi Amerykanami. Po trzecie, dostarczała licznych dowodów na afroamerykańskie przywiązanie do USA.

W tych ramach musiał zmieścić się projekt czarnej tożsamości amerykańskiej. To był warunek jej zaistnienia i wsparcia. Od Afroamerykanów wymagano więc konformizmu wobec amerykańskiego nacjonalizmu i norm kulturowych. Za pomocą udzielania lub nieudzielania akceptacji wskazywano, jakie tożsamości i jakie style życia są dostatecznie „amerykańskie”. Amerykańska podmiotowość tamtego okresu – z wbudowanymi w niej normami seksualnymi, genderowymi i ekonomicznymi – jawiła się jako model, dzięki któremu jednostka może cieszyć się wolnością od rasizmu. Łatwo więc zgadnąć, że wolności tej nie doświadczyły m.in. osoby z ruchu panafrykańskiego oraz czarni geje i czarne lesbijki.

Liberalny multikulturalizm

W 1964 roku Stany Zjednoczone przyjęły Civil Rights Act, dzięki czemu prawa Jimu Crowa straciły moc prawną. Po debacie poprzedzającej CRA nikt już nie wierzył w opowieść o desegregacji i dobrej woli tolerancyjnych Białych. Realną sytuację obrazowały miejskie kolorowe getta. Niebagatelną rolę w upadku rasowego liberalizmu odegrały także zróżnicowane, nierzadko pozostające ze sobą w konflikcie, ale wspólnie opozycyjne wobec dominującej narracji, inicjatywy: Black Power, czarny feminizm, nacjonalizm Chicano, organizacje Azjatów i rdzennych mieszkańców Ameryki, ruchy queer, kobiet kolorowych i na rzecz Trzeciego Świata, a także Nowa Lewica. Poszukiwały one dróg wyjścia poza model asymilacji do białej, hegemonicznej kultury, odwoływały się do internacjonalizmu oraz żądały porządku nieopartego na etniczno-ekonomicznym wyzysku. Ich działania na tyle podważyły oficjalną narrację o USA jako kraju zbawionego antyrasizmu, że nie była ona już w stanie skutecznie uprawomocnić globalnej dominacji USA. A potrzeba rosła, gdyż w tym samym czasie rozwinięte kraje zachodnie ze Stanami Zjednoczonymi na czele rozpoczęły ekonomiczny podbój Południa.

Walkę o to, by narracja inna niż dotychczasowa przebiła się do mainstreamu, toczono na drodze protestów, bojkotów i ulicznych zadym, ale przede wszystkim na uniwersytetach, gdzie przybrała postać m.in. starań o powstanie departamentów Black Studies, Ethnic Studies, Asian-American Studies i Native American Studies. Roszczeniu, by uniwersytety otworzyć dla zasilających głównie klasę robotniczą osób kolorowych, towarzyszyło żądanie, aby program nauczania uadekwatnił do ich doświadczenia, to znaczy, aby reprezentował on historie i kultury grup wyzyskiwanych. Ale przemianie uniwersytetów

towarzyszył inny proces: wygaszanie keynesizmu. W obliczu końca polityki pełnego zatrudnienia i zaprzestania starań o względny dobrobyt swoich obywateli USA potrzebowały nowej narracji o społecznej solidarności i nowych modeli tożsamościowych. Korzystając z fermentu, jaki zasiały uniwersytety, i przechwytyjąc ich krytyczny potencjał, państwo włączyło kwestię rasową do uprawomocnienia nowego porządku gospodarczego. Tym razem hasłem przewodnim stał się multikulturalizm.

Multikulturalizm opierał się na tezie, jakoby Ameryka składała się z samych emigrantów. Wcześniej byli to emigranci biali, teraz do tego zbioru dodano Kolorowych, by dzięki temu przedstawiać Stany Zjednoczone jako ucieleśniony model globalnej różnorodności. Ideologia liberalnego multi-kulti miała budować w Amerykanach akceptację faktu, że kapitał wybywał poza kraj – bo przecież działało się to w imię kosmopolityzmu. Inwestycje amerykańskie na Południu przedstawiano nie jako odrodzenie imperializmu, lecz efekt sprawiedliwego, pluralistycznego systemu, w którym neutralny wolny rynek pozwala bogacić się kulturowo zróżnicowanym narodom. Usankcjonowana przez państwo polityka oficjalnego antyrasizmu stała się częścią operacji USA poza granicami państwa. Ponieważ kapitalizm jawił się jako jedyny możliwy system antyrasistowski, amerykański model rasowej integracji zyskiwał rangę uniwersalnego, z którego każdy może skorzystać, jeśli tylko podda się dominacji Stanów Zjednoczonych.

Nośnikami nowej ideologii uczyniono literackie antologie, których interpretacji dostarczało literaturoznawstwo. Często interpretacja ta miała niewiele wspólnego z faktyczną treścią książek. Najważniejsze było rasowe identyfikowanie autora/autorki, ponieważ przykładano dużą wagę do „informacji z pierwszej ręki”, za sprawą których multikulturalizm podpierał się kategoriami reprezentacji, autentyczności i wzmacniania głosu niegdyś uciśnionych. Po drugie, literatura miała uczyć rasowo zróżnicowanej historii i w ten sposób prezentować wielokulturowy rozwój Ameryki. Ważną rolę odgrywały tu opowieści o „zwycięstwie dobra nad złem”, czyli sukcesach ruchu praw obywatelskich, które dowodziły triumfu mniejszości. Dzięki niemu rasizm został rzekomo pokonany, a jednostki i grupy uzyskały godność poprzez ich pełne włączenie do amerykańskiej demokracji. Po trzecie, literatura multi-kulti przedstawiana była jako rodzaj kulturowej „własności”, która należy do osób nie-białych. Dzięki temu konsumpcja urasowionych produktów kultury pozwalała nabyć status antyrasistki/antyrasisty.

W efekcie biali studenci – mimo braku kontaktu ze społecznościami Kolorowych i mimo tego, że za chwilę mieli znaleźć się na uprzywilejowanych pozycjach zawodowych – czuli, że stoją po właściwej stronie mocy. Liberalny multikulturalizm pozwalał im bezkolizyjnie identyfikować się z walką przeciwko rasizmowi i czerpać profity materialne z rasistowskiej struktury społecznej. We własnych oczach pozostawali neutralni: nie mieli swojej specyficznej kultury, a jeśli już, to była nią wielokulturowa amerykańskość. Wykształceni w college'ach, postrzegali samych siebie jako oświeconych w kwestii rasy, o rasizm oskarżając klasy niższe. Z kolei Biali z klas niższych oskarżali o wszelkie zło Kolorowych. Unikano w ten sposób postawienia faktycznego problemu: będącej efektem demontażu keynesizmu pauperyzacji klas niższych zasilanych przede wszystkim przez Kolorowych.

Neoliberalny multikulturalizm

W połowie lat dziewięćdziesiątych projekt globalnego kapitalizmu osiągnął pełen rozwój. Swobodny przepływ kapitału, deregulacja sektora finansowego i korporacyjnego, pierwszeństwo kapitalizmu spekulatywnego, prywatyzacja ziemi i zasobów, międzynarodowe instytucje finansowe wyposażone w narzędzia nacisku na państwa narodowe, by wdrażały politykę i ideologię wolnego rynku – stan ten Melamed nazywa „neoliberalną niezawisłością” opartą na założeniu, że w dystrybuowaniu zasobów i organizowaniu życia rynek jest lepszy niż państwo. Neoliberalna kalkulacja stała się siłą decydującą o codzienności ludzi, a neoliberalny multikulturalizm – unifikującym dyskursem wyposażonym w monopol na racjonalność i jako racjonalne diagnozującym jedynie te praktyki, które służą reprodukcji kapitalizmu.

Przejawy konwencjonalnego rasizmu wcale nie maleją. Liczba uwięzionych czarnych mężczyzn jest w USA katastrofalna. Uwolniony rynek generuje „strefy nowego niewolnictwa”, w których warunki pracy pozostają tak brutalne, że nierzadko śmiertelne. Urasowane jednostki poddane są hipereksploatacji i pozbawione dostępu do jakichkolwiek kapitałów. Regulacje międzynarodowe powodują, że obieg rynkowy to właściwie wysysanie zasobów Południa na rzecz Północy. Tymczasem multikulturalizm prezentuje neoliberalną politykę jako klucz do postrasistowskiego świata wolności i możliwości.

W trzeciej fazie kapitalizmu oficjalny antyrasizm uległ swoistemu odrasowieniu, gdyż postawiono na hasła „otwartego społeczeństwa”, „ekonomicznych swobód” i „konsumerskiej różnorodności”. Mobilne jednostki z wysokim kapitałem mogą cieszyć się komfortem bez względu na formalny status (np. kraj pochodzenia) i kolor skóry, natomiast obywatele z niższych klas w praktyce nie mają możliwości skorzystania z wielu dóbr, które im formalnie przysługują jako prawa. Ci pierwsi wartościowani są jako racjonalni obywatele wielokulturowego świata. Ci drudzy natomiast – jako zacofani i irracjonalni. Wielokulturowe, globalne obywatelstwo zyskało status urasowanego przywileju. Ze względu na uwarunkowania geopolityczne szansę na jego posiadanie mają przede wszystkim Biali.

Kluczową rolę w jego nadawaniu odgrywają uniwersytety. Międzynarodowej populacji dobrze wykształconych poliglotów oferują one kursy liderów oraz dyskurs o niesieniu reform i pomocy, za sprawą którego studenci uczą się urasować grupy i jednostki poddane eksploatacji. W kształtowaniu tożsamości „wielokulturowego globalnego obywatela” znowu prym wiodzie literaturoznawstwo. Przedefiniowało ono literacką wrażliwość tak, aby literatury innych kultur zostały docenione, co odróżnia obywateli wielokulturowego świata od przedmiotu ich troski: zacofanych i peryferyjnych „innych”. Zgodnie ze współczesną wykładnią literaturoznawczą literatura ma za zadanie zaznajomić elity z pozbawionymi dóbr populacjami i w ten sposób przygotować ich do misji cywilizacyjnej. Szkoły biznesu, wydziały nauk politycznych i pielęgniarstwa college’ów – wszystkie zalecają czytanie literatury jako łatwą drogę do uzupełnienia swoich kompetencji o komponent globalny.

Rasa, rasizm, urasowienie

Książka Jodi Melamed poświęcona jest nierzadko wysublimowanym sposobom zaskaniania, neutralizowania lub usprawiedliwiania rasowych nierówności. Trochę brakuje mi w niej rozdziału, w którym znaleźć można by opis owych nierówności. Niejako nie doceniając siły oddziaływania ideologii, które sama opisuje, Melamed pisze tak, jakby czytelniczka/czytelnik doskonale wiedział/a, że dominujący dziś dyskurs o rasie przestania przemoc, której podlegają osoby kolorowe, i na czym ta przemoc polega.

Podobnie nie znajdziemy w książce Melamed definicji centralnego dla jej wywodu pojęcia rasy. Można ją jednak zrekonstruować, przyglądając się kategoriom opisowym i analitycznym, które proponuje autorka. Nader często posługuje się ona hasłem *rasowy liberalizm*. Pod pojęciem tym kryje się pierwsza faza powojennego porządku kapitalistycznego, ale także, szerzej, porządek społeczny, oparty na rasowym podziale pracy i kapitału, którego zadaniem jest utrzymanie hegemonii Stanów Zjednoczonych w skali globalnej i przywilejów Białych w skali lokalnej. Nie tyle jest to filozofia polityczna czy ruch społeczny, lecz realnie istniejący reżim, który posiłkuje się dyskursem o rasie, ustanawiając za jego pomocą epistemologiczne granice, co liczy się, a co nie liczy się jako „kwestia rasowa”, decydując o możliwych w obrębie tych granic pytaniach i odpowiedziach, a także namaszczając swoich popleczników na moralne autorytety w dziedzinie rasy i rasizmu.

Dla zrozumienia wywodu Melamed pojęciem równie istotnym jak *rasowy liberalizm* jest *urasowienie* (*racialization*). Polega ono na procesualnym konstytuowaniu różnej wartości jednostek w zależności od materialnych okoliczności, w jakich jednostkom tym przyszło funkcjonować, oraz od ich sytuacji geopolitycznej. Proces ten sam siebie prezentuje jako całkowicie racjonalną i aksjologicznie obojętną procedurę, za pomocą której jednostki sortowane są podług kategorii różnicujących. Melamed dowodzi, że w obrębie powojennego dyskursu antyrasistowskiego różnica, którą wcześniej ustanawiano wokół koloru skóry, dziś oparta jest na kategoriach typu: bogaci – biedni, zaawansowani – zacofani, moralni – niemoralni, legalni – nielegalni, racjonalni – nieracjonalni, centralni – peryferyjni, postępujący zgodnie z prawem – kryminaliści, liberalni – antyliberalni, wielokulturowi – monokulturowi itd.³ Rasa to zatem w ujęciu Melamed kulturowa procedura neutralizowania nierówności, jaką wdraża grupa uprzywilejowana.

Mechanizm, który śledzi Jodi Melamed, przypomina ten opisany przez Pierre'a Bourdieu w odniesieniu do klasy: jakie są i jak działają narzędzia legitymizacji strukturalnie generowanych nierówności w warunkach oficjalnej polityki równości. Bourdieu analizował, jak uprawnienie nierównego dostępu do kapitałów odbywa się za pomocą kategorii gustu, a także współczesnego systemu edukacji, dokonującego selekcji podług dziedzicznego szlachectwa kulturowego. Melamed unaocznia, jak dyskurs wielokulturowości i różnorodności, a także oparta na kategorii reprezentacji polityka uznania,

³ O urasawianiu poza kolorem skóry pisała m.in. Katarzyna Czarnota w pracy *Kontenery socjalne jako przejaw segregacji społecznej* (Czarnota, 2014).

służą za parawan zakrywający urasowiony podział pracy i rasistowską przemoc, w tym zwłaszcza przemoc ekonomiczną. Za pomocą tego dyskursu rasizm zdefiniowano poza kontekstem materialnym, czyniąc tym samym jego ekonomiczny wymiar niewidzialnym. W ten sposób oficjalny amerykański antyrasizm, który zastąpił białą supremację, uczynił urasowioną dystrybucję władzy i zasobów konieczną, naturalną i niebudzącą moralnych zastrzeżeń.

Na skutek drugiej wojny światowej państwowe narzędzie subordynacji jednostek w postaci jawnej przemocy straciło legitymację. Dlatego, podobnie jak Bourdieu, Melamed diagnozuje, że aby wbudowana w fundament struktury społecznej przemoc rasowa mogła skutecznie działać, jej charakter musi ulec zapoznaniu. Generowanie zapoznania odbywa się za pomocą *nowych procedur rasowych*. To kolejny ważny dla wywodu Melamed termin. O ile *konwencjonalne procedury rasowe* naturalizowały dobrostan jednych, wykluczając lub eksploatując tych, których kapitalistyczny dyskurs etykietuje jako mniej wartościowych lub niepotrafiących dogonić nowoczesności, o tyle *nowymi procedurami rasowymi* Melamed nazywa czynności związane z produkcją wiedzy i dbaniem o państwowy monopol racjonalności. Rasowe systemy wiedzy zabezpieczają pożądane przez państwo i historycznie uwarunkowane definicje podmiotu, wspólnoty i relacji międzyludzkich, prezentując je jako jedynie możliwe. „W społeczeństwie, w którym normatywna władza działa w sposób przemożny, ważniejsza od kontroli nad wieloma innymi siłami społecznymi jest kontrola nad środkami racjonalności” – pisze Melamed (Melamed, 2011, s. 11). Za pomocą legitymizowania jednych treści jako racjonalnych i delegitymizowania innych jako aberracyjnych, *nowe procedury rasowe* instytucjonalizowały kolejne liberalne antyrasizmy Stanów Zjednoczonych. Specyficznym narzędziem, z jakiego korzystały, była literatura piękna.

Dlaczego literatura?

Melamed nie tyle interesuje się szczególnie literaturą, co raczej udowadnia, że literatura odegrała wyjątkową rolę w budowaniu i reprodukcji państwowych porządków rasowych. Od czasu opublikowania w 1852 roku *Chaty wuja Toma* Harriet Elizabeth Stowe literaturę piękną namaszczone w USA na wiarygodne źródło wiedzy o różnicy rasowej. Przy pomocy instytucji literaturoznawczych do dziś w Stanach Zjednoczonych promuje się powieści, które ukazują rasę jako problem kultury i psychologii, a nie polityki i ekonomii; kwestię emocji, ignorancji i nieracjonalności poszczególnych indywidualów, czemu można położyć kres, propagując wartości, takie jak różnorodność i szacunek dla inności. W kolejnych fazach kapitalizmu opisanych przez Melamed praca epistemologiczna literaturoznawstwa sprowadzała się do trzech funkcji: produkowania liberalnego antyrasizmu jako elementu kultury narodowej, trenowania czytelniczek i czytelników w odpowiednim rozumieniu różnicy rasowej oraz pomocy w internalizowaniu przez nich liberalnych norm antyrasistowskich jako elementu ich autoidentyfikacji, a nawet misji.

To ostatnie proponowano przede wszystkim klasie wyższej. Odwołując się do dystynkcji konsumpcji kulturowej, obiecano jej, że czytanie *powieści rasowej* daje szansę na niemal intymne poznanie „innego”. Jako autentyczne wyznania etykietowano wysoce zideologizowaną wiedzę.

O literackiej produkcji na temat doświadczenia Czarnych na skalę masową i niejako na zamówienie państwa pisał James Baldwin we wspomnianym już eseju *Literatura powszechnego protestu*. To właśnie z tego tekstu Melamed zaczerpnęła tytuł swojej książki. Posługując się przykładami nagradzanych w Stanach Zjednoczonych dzieł literackich o tzw. kwestii rasowej, Baldwin dowodził, że powojenny porządek, w budowaniu którego dzieła te uczestniczą, jednocześnie reprezentuje i niszczy to, co reprezentuje (Baldwin, 1965). Poprzez produkowanie i rozpowszechnianie specyficznego ujęcia rasy literatura pomaga ustanowić nowy, narodowy „zdrowy rozsądek”, a tym samym zdyskredytować wszystko, co się w nim nie mieści, choć pozostaje doświadczeniem osób kolorowych.

Dyskurs literaturoznawstwa interpelował nie tylko czytelników, ale także tych, o których czytano. O ile osobom białym literatura piękna oferowała pakiety wiedzy zgodne z kolejnymi rasowymi *common sense* i komfortowe tożsamości „sprawiedliwych”, o tyle osobom nie-białym ta sama literatura wskazywała dopuszczalną wykładnię i problematyzację elementów ich biografii i życiowych trajektorii. Za pomocą literatury urasowione jednostki zmuszono do specyficznej artykulacji własnej historii. By mogła ona zostać usłyszana, musiała spełniać pewne wymogi, z których pierwszym była afirmacja aktualnego porządku rasowego: do końca lat sześćdziesiątych rasowego liberalizmu, a potem multikulturalizmu. Tylko takie opowieści klasyfikowano jako wiarygodne i przeciwstawiano im nieodpowiedzialną resztę.

Konflikt pozorowany, czyli wojna o kanon

To właśnie na polu literaturoznawstwa miał miejsce konflikt między *pluralizmem asymilacyjnym* a *pluralizmem pozytywnym*, który wybrzmiał w *wojnie o kanon*, toczonej od końca lat sześćdziesiątych do lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Podział ukształtował się następująco: z jednej strony byli ci, którzy bronili zestawu „Wielkich dzieł” (*Great Books*) jako bastionu przeciwko kulturowemu relatywizmowi, jako „światności przeciw średniości”; z drugiej strony znaleźli się zwolennicy tezy, że kultura jest wieloraka i że wszyscy ją konstytuują zasługując na reprezentację.

Pierwsi byli zwolennikami pluralizmu asymilacyjnego, który uznawał wielość i różnorodność grup społecznych w Stanach Zjednoczonych, ale przyznawał kulturowy prymat jednej z nich, nadając białej kulturze status standardu, do jakiego wszyscy powinni dążyć. Inspirowaną materializmem wiedzę wypracowaną przez antyrasistowskie ruchy społeczne lat sześćdziesiątych, która znalazła swój wyraz m.in. w próbach poszerzenia uniwersyteckiego kanonu literackiego, zwolennicy pluralizmu asymilacyjnego postrzegali jako

szkodliwe opinie separatystów dążących do zniszczenia narodu. Języka do opisu nowych kierunków uniwersyteckich – Black Studies i Ethnic Studies – zaczerpnęli od przedwojennych faszystów europejskich, nazywając je „obrazą akademii”. W zachodnim kanonie literackim upatrywali gwarancji moralnego i intelektualnego rozwoju ludzkości. Ponieważ zestaw dzieł literatury światowej, na straży kanoniczności którego stali, uważali za apolityczny, wszystko co zyskiwało przydomek „politycznego” stawało się z definicji nic niewarte.

Druga strona *wojny o kanon* propagowała dla odmiany pluralizm pozytywny, celebrując nieredukowalne współwystępowanie wielu kultur jednocześnie. Zwolennicy pluralizmu pozytywnego literaturę traktowali jako możliwość estetycznego doświadczenia cudownej różnorodności Stanów Zjednoczonych. Jej zamierzony, biały czytelnik mógł umacniać swoją demokratyczną tożsamość poprzez lekturę np. „powieści napisanej przez rdzennego mieszkańca Ameryki”.

O ile adwokaci „Wielkich dzieł” zarzucali działaczom antyrasistowskim rzeczy kuriozalne, o tyle liberalny multikulturalizm na dobre pogrzebał potencjał ruchu antyrasistowskiego poprzez rzekome reprezentowanie go przy jednoczesnym całkowitym przesunięciu akcentu od materializmu w kierunku estetyki. Literatura została sprowadzona do roli terapeutycznej. Czytanie książek z wielokulturowego kanonu pozwoliło osobom białym postrzegać samych siebie jako uczestników antyrasistowskiego aktywizmu przy jednoczesnym zachowaniu praktyk konsumenckich podtrzymujących urasowiony kapitalizm. Za Hazel Carby autorka konstatuje, że studenci college’ów, którzy wyrażali poparcie dla różnorodności, pochodzili z tej samej klasy, z dzielnic i domów, które wspierały segregację. W *Cultures of Babylon* Hazel Carby pisze:

W bibliotekach, księgarniach i supermarketach białych, bogatych przedmieść dostępna jest ogromna liczba książek o życiu Czarnych. [...] Ci sami ludzie, którzy je czytają, należą do białego, podmiejskiego elektoratu, który sprzeciwia się budowie na swoich dostatnich przedmieściach osiągalnych cenowo mieszkań [...] i którego członkowie prędkiej umarliby, niż pozwolili, by ich dzieci wieziono autobusem do ubogich dzielnic śródmieścia, których problemy dla dzieci czarnych są codziennością. Białym przedmieściom, podobnie jak białym studentom z klasy średniej, literatura ta zastąpiła pragnienie zmiany istniejących ram segregacji rasowej, stając się ich sposobem na „obcowanie z innym” (Carby, 1999, s. 253).

Za sprawą *wojny o kanon* kwestie asymilacji, integracji, reprezentacji i uznania ustanowiły horyzont myślenia o rasie i antyrasizmie w momencie, w którym ekonomiczna prywatyzacja doprowadzała życie kolorowych mniejszości na skraj przepaści. Multikulturalizm stał się strategią porzucenia tematu rasizmu: pozwolił nie rozpoznać istoty problemu, czyli rosnącej przepaści ekonomicznej między osobami białymi i nie-białymi, rasowej nierówności w dostępie do władzy i kontroli policyjnej nad miejskimi społecznościami Kolorowych.

Choć *wojnę o kanon* postrzegano jako element sporu między Demokratami i Republikanami, jej skutkiem było zniszczenie trzeciego podmiotu zdarzeń: radykalnego

antyrasizmu i zaproponowanej przezeń materialistycznej krytyki. *Wojna o kanon* umożliwiła przeformułowanie nowej wiedzy wyprodukowanej przez antyrasistowskie ruchy społeczne w taki sposób, by nie zagrażała ona postkeynesizmowi. Obie wizje – pluralizmu asymilacyjnego i pluralizmu pozytywnego – stawiały sobie za cel jedność i stabilność państwa poprzez zmarginalizowanie idei autonomicznego, oddolnego organizowania się Kolorowych jako elementu niezbędnego dla osiągnięcia materialnej i politycznej równości. Dlatego *wojnę o kanon* Melamed nazywa konfliktem pozorowanym. Prawdziwym jej przegranym był *rasowy radykalizm*.

Za wspomnianym już Cedrikiem Robinsonem, autorem *Black Marxism: The making of the Black radical tradition* (Robinson, 1983), *rasowym radykalizmem* autorka nazywa istniejącą od początku krytykę oficjalnych antyrasizmów, podważającą uniwersalistyczny imperatyw rasowo-liberalnego porządku i wskazującą na to, co oficjalny antyrasizm usuwa z pola widzenia: urasowioną przemoc ekonomiczną. *Rasowy radykalizm* kładzie nacisk na nierówności kształtowane przez globalny kapitalizm. W każdej z trzech opisanych przez Melamed faz oficjalnej polityki antyrasistowskiej Stanów Zjednoczonych głosy *rasowego radykalizmu* były na różne sposoby unieważniane, marginalizowane i fałszywie reprezentowane.

Śledząc historię poszczególnych dzieł literackich i ich recepcji, Melamed dowodzi, że nie zawsze da się jednoznacznie oddzielić – instytucjonalnie bądź dyskursywnie – antyrasizm liberalny od radykalnego. Ten drugi nierzadko zakwitał w łonie pierwszego. Co więcej, podobnie jak w przypadku antyrasizmu liberalnego, ostoją tego radykalnego była literatura. Swoista wolność literatury pięknej – wolność od wymogu, by oddawać prawdę – paradoksalnie umożliwiała autorom i autorkom tekstów literackich opisać materialny wymiar stosunków społecznych, bez względu na dominujące formy ekspresji. Ze strony literaturoznawstwa teksty te najczęściej podlegały aktywnemu nierozpoznananiu. Zazwyczaj były one opozycyjne wobec oficjalnego antyrasizmu, bo doświadczenia przez nie opisywane nie mieściły się w granicach uprawomocnionych reprezentacji. Przykładem takiego dzieła jest antologia *This bridge called my back* (Moraga & Anzaldúa, 2015).

This bridge called my back

Strategią antyrasistowskich ruchów społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku było m.in. ukazywanie ciągłości między tym, co publiczne, i tym, co prywatne. Chodziło o to, żeby nie tylko organizować protesty i demonstracje, ale także śledzić, co dzieje się w świętej sferze „prywatnej własności”: komu sprzedawane są domy, kto może stać się członkiem jakiegoś klubu, kto dostaje pracę w jakiejś firmie itd. Innymi słowy chodziło o polityzację codziennego życia: unaocznienie, że jest ono zdeterminowane przez urasowienie. By to osiągnąć, korzystano przede wszystkim z narzędzi kultury: literatury, teatru, performance'u, publicystyki. Pole kulturalne traktowano nie jako przestrzeń

wizualizacji innego społeczeństwa, lecz jego aktywne praktykowanie. Ważną rolę w tym procesie odegrał feminizm kobiet kolorowych. Jego wyrazem była m.in. wydana w 1981 roku i wielokrotnie wznawiana antologia *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Publikacja konstituowała sojusz pomiędzy kobietami kolorowymi jako bazę dla nowego kolektywnego podmiotu politycznego. Taki cel można było osiągnąć tylko poprzez pokazanie płynności, umowności i ciągłej renegotjacji tożsamości rasowych. Ważnym aspektem książki redaktorki uczyniły krzyżowanie się społecznych determinant decydujących o materialnych i psychicznych warunkach życia kobiet: rasy, płci, klasy i seksualności. Antologia opowiadała się przeciwko zachodniej wiedzy konceptualizującej jednostki jako autonomiczne, abstrakcyjne i indywidualistyczne. Dla piszących procesem kształtowania ich społecznego uplasowania i autoidentyfikacji był bowiem przede wszystkim proces wyzysku, ale także proces jego wspólnego – a nie indywidualnego – artykułowania. Feminizm kobiet kolorowych definiował swój cel analogicznie do marksowskiego „przejęcia środków produkcji”. Chodziło o przejście od ofiary wyzysku do podmiotu produkcji. Tym razem produkcja odnosiła się do wiedzy i narzędzi jej wypracowywania. „Nauczyć się być w relacji do innych bez epistemologicznej przemocy” – tak redaktorki *This bridge called my back* formułowały swój postulat (cyt. za: Melamed, 2011, s. 106).

A jednak ani redaktorki, ani autorki tej i innych podobnych antologii nigdy nie utożsamiały czytania i pisanie literatury ze zmianą polityczną i społeczną. W przedmowie do antologii Toni Cade Bambara pisała: „Prawdę mówiąc, *This bridge* nie potrzebuje przedmowy. Liczy natomiast na postłowie. Postłowie, którym byłyby koalicje kobiet zdeteminowanych, by zagrozić swoim wrogom. Praca, która nas czeka, to uczynić rewolucję nieodzowną” (Cade Bambara, 2015, s. xxxi). Multikulturalizm nieodzowność tę oddalił, ogłaszając literaturę taką jak antologia *This bridge called my back* wystarczającym aktem społecznej i politycznej transformacji. Po *wojnie o kanon This bridge* czytano już jako teksty wątpliwej jakości, ale cenne, bo oddające ekspresję kobiet kolorowych. Książka ta została spacyfikowana do roli pracy budzącej sympatię i szacunek dla wielorakich tożsamości.

Odrodzenie kontrolowane

Największe koszty wszystkich trzech dyskursów antyrasistowskich poniósł materialny dobrostan urasowionych społeczności żyjących w Stanach Zjednoczonych. Jodi Melamed gorzko konstatuje, że dziś w USA każdy jest antyrasistą, a zarazem opresja rasowa pozostaje oczywista i powszechna⁴. Fikcyjność antyrasizmu, o której pisze Melamed, nagłaśnia

4 Niniejszy tekst pisałam przed wyborami prezydenckimi w 2016 roku w Stanach Zjednoczonych. Wygrana Donalda Trumpa, który podczas kampanii wyborczej głosił treści jawnie rasistowskie, skłania do aktualizacji tezy Melamed o powszechności antyrasistowskiej identyfikacji w USA. Przyzwolenie na jawny rasizm, rasizm jako skuteczne narzędzie zdobywania popularności, wyborcze obietnice segregacji rasowej – wszystko to, moim zdaniem, zadziało podczas kampanii prezydenckiej 2016 roku m.in. dlatego, że zostało ujęte w ramy sprzeciwu wobec politycznej poprawności. Pozwoliło to wyborcom Trumpa zyskać atrakcyjną tożsamość nonkonformistek/ów. Zapoznaniu rasistowskiej tradycji, z której czerpie Trump, przysłużyła się także kariera pojęcia „społeczeństwa

dziś ruch Black Lives Matter. Ale zarazem jego zaistnienie i impet traktować można jako załączek rewolty, o potrzebie której pisała Toni Cade Bambara we wstępie do omówionej wyżej antologii. Wydaje się, że literatura radykalnego antyrasizmu – z jej wezwaniem do solidarności grup wykluczonych na rzecz wymuszenia sprawiedliwości społecznej – to jedna z tradycji stojących za Black Lives Matter. Już w latach siedemdziesiątych jej autor-ki i autorzy wyrażali nadzieję na to, co dzięki Black Lives Matter dzieje się dzisiaj.

Nie oznacza to jednak, że ruchowi Black Lives Matter nie zagraża ten sam proces, który na przestrzeni 70 powojennych lat śledzi Melamed: estetycznego przechwycenia, sprowadzenia do kwestii autentyczności, tożsamości i reprezentacji, a w efekcie spacyfikowania rewolucyjnego potencjału. Podam jeden przykład. Początkowo gestem symbolizującym sprzeciw wobec współczesnej urasowionej przemocy policyjnej w USA było podniesienie rąk. Na wielu zdjęciach z protestów organizowanych przez Black Lives Matter – zwłaszcza na zdjęciach z kampusów uniwersyteckich – widać Białych, którzy gest ten wykonują. Można to interpretować jako akt solidarności ze zdominowanymi, ale także jako nieuprawnione utożsamienie się z nimi, podczas gdy należy się do grupy dominującej. Takie utożsamienie jest tyleż politycznym, co emocjonalnym pójściem na skróty, uniknięciem konfrontacji z własnym uprzywilejowaniem za sprawą manifestacji komfortowej pozycji sprawiedliwego/sprawiedliwej. Widząc Białych, którzy podnoszą ręce do góry, tak jakby na równi z Afroamerykanami groziła im śmierć z rąk policji, nie sposób zbagatelizować refleksji Melamed o studentkach i studentach, którzy z ulgą przyjęli antyrasistowską identyfikację, gdyż obdarowała ich ona poczuciem bycia po słusznej stronie, pozwalając czerpać korzyści z urasowionej struktury społecznej już bez wyrzutów sumienia.

Ten sam mechanizm działa w Polsce w przypadku męskiego feminizmu. Coraz więcej mężczyzn ogłasza się feministami, gdyż tożsamościowy charakter tej proklamacji nie tylko nie wymaga rezygnacji z mizoginicznych zachowań i przyzwyczajęń ani refleksji nad własnymi przywilejami płynącymi z faktu przynależności do grupy dominującej, ale wręcz pozwala na ich dalsze, komfortowe praktykowanie. Na przykładzie polskich „feministów” śledzić możemy, jak feminizm staje się czymś w rodzaju „karty pokładowej”: wygodną identyfikacją, etykietą, za pomocą której mężczyźni ogłaszają swoją kulturową niewinność.

Z innym przykładem identyfikacyjnego nadużycia polegającego na tyleż spontanicznym, co symbolicznym przyjmowaniu tożsamości zdominowanych zetknęłam się podczas badań Archiwum Etnograficznego nad pamięcią o Żydach i Zagładzie na polskiej prowincji. Słuchając antysemitkich komentarzy badanych i dowiadując się od nich o antysemitkich prześladowaniach, wiele badaczek i badaczy naprędce utożsamiało się z Żydówkami i Żydami, co manifestowali podczas wieczornych spotkań we własnym gronie. Opisywali

postrasowego”, to znaczy takiego, w którym rasa nie ma już znaczenia, bo znaczenie to zostało przewyżczone przez ruchy emancypacyjne, a owo przewyżczenie – wdrożone przez kulturę dominującą. Innymi słowy fakt, że rasizm Trumpa nie był czynnikiem, który go skompromitował, można interpretować jako potwierdzenie tezy Melamed: porządek rasowego liberalizmu uniewidocznił rasizm do tego stopnia, że jawna proklamacja rasizmu zostaje przeoczona, a jej znaczenie przemieszczone.

emocje, jakie im towarzyszyły podczas przeprowadzania wywiadów tak, jakby to oni byli – lub byliby – na miejscu upokarzanych i zabijanych Żydówek i Żydów. Ten dobrowolny akces *ex post* do grupy prześladowanej był w moich oczach sposobem uniknięcia konfrontacji ze sprawczością (we wszystkich znaczeniach tego słowa). Wyrazem niechęci, by wyobrazić sobie siebie nie jako ofiarę, lecz jako jednostkę wyposażoną w społeczną władzę.

Analiza Jodi Melamed może być przydatna także dla zrozumienia wspieranego przez mainstreamowe instytucje kultury i entuzjastycznie witanego przez nie-Żydów fenomenu tzw. odrodzenia życia żydowskiego w Polsce (por. np. Gruber, 2004; Lehrer, 2013). Melamed dowodzi, że za pomocą zarządzania wiedzą i specyficznego diagnozowania rasizmu oficjalne antyrasizmy państwowe służyły w istocie utrzymaniu w mocy praktyk urasawiania i wielu form rasistowskiej przemocy. Analogicznie, *Jewish revival in Poland*, jak proces ten nazywają zazwyczaj oczarowani nim, a czasem animujący go Amerykanie, interpretować można jako taką propozycję formuły żydowskości, która bezkolizyjnie wpisuje się w kulturę polską, nie burząc antysemitckiego komponentu tej kultury oraz nie stawiając jej przed koniecznością jego przepracowania. Rozliczne festiwale kultury żydowskiej, podczas których żydowskość sprowadzona zostaje albo do religijności, albo do estetyczno-folkowej fasady spod znaku muzyki, tańca, kuchni i zwyczajów, pozwala Polakom poczuć się w roli życzliwie zainteresowanych „innymi” gospodarzy, którzy poprzez uczestnictwo w tego typu festiwalach praktykują moralnie słuszną postawę gościnności. Wiele inicjatyw odrodzenia życia żydowskiego w Polsce nie tylko estetyzuje, ale także egzotyzuje Żydów, czyniąc z różnicy między Żydami a nie-Żydami przedmiot fascynacji i celebracji. Za sprawą dyskursu różnicy grupa większościowa zyskuje tożsamość tolerancyjnej, a Żydzi pozostają od niej w odległości, która nie narusza jej zdefiniowanego przez antysemityzm poczucia komfortu i bezpieczeństwa.

Symptomatycznym jest, że *Jewish revival* nie generuje ani zainteresowania aktywnością polityczną Żydów przed wojną i po wojnie, ani takiej aktywności dzisiaj. Choć inicjatorzy odrodzenia żydowskiego w Polsce chętnie sięgają do historii, zazwyczaj skrupulatnie unikają także takiego ujęcia historii Żydów polskich, które wskazywałoby na polski stosunek do Żydów jako jedną z kluczowych jej determinant. Żydowskie upodmiotowienie polityczne, żydowska problematyzacja relacji większość-mniejszość, czyli relacji z Polakami, żydowskie roszczenie do równości czy wreszcie żydowskie ujawnienie przemocy i walka przeciwko niej – wszystko to nie mieści się w ramach zaproponowanych przez współczesne odrodzenie kultury żydowskiej w Polsce, gdyż psuje, a nie poprawia komfort grupy dominującej. Żydowskość może być tu co najwyżej specyficzną wiarą albo atrakcyjnym stylem życia. Tak jak literatura rasowego liberalizmu wskazywała Afroamerykanom granice możliwych identyfikacji i problematyzacji ich doświadczenia biograficznego, polskie *Jewish revival* można traktować jak kulturalną procedurę wyznaczania *miejsca dla Żyda*: podlegający kontroli grupy większościowej proces kształtowania dozwolonych tożsamości mniejszościowych. Dozwolonych – to znaczy takich, które tożsamość polską – kolektywną i indywidualną – pozostawiają nie tylko nienaruszoną, ale umocnioną o komponent gotowości na wielokulturowość.

Bibliografia

- Baldwin, J.** (1949). Everybody's protest novel. *The Partisan Review*, 16(6), 578–585.
- Baldwin, J.** (1965). Literatura powszechnego protestu. W J. Baldwin, *Następnym razem pożar* (D. Passent, Tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Cade Bambara, T.** (2015). Foreword to the first edition, 1981. W C. Moraga & G. Anzaldúa (Red.), *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Albany: State University of New York Press.
- Carby, H. V.** (1999). *Cultures in Babylon: Black Britain and African America*. London: Verso.
- Czarnota, K.** (2014). *Kontenery socjalne jako przejaw segregacji społecznej* (niepublikowana praca magisterska). Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań.
- Gruber, R. E.** (2002). *Virtually Jewish: Reinventing Jewish culture in Europe*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Gruber, R. E.** (2004). *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie* (A. Nowakowska, Tłum.). Sejny: Pogranicze.
- Lehrer, E. T.** (2013). *Jewish Poland revisited: Heritage tourism in unquiet places*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Melamed, J.** (2011). *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816674244.001.0001>
- Moraga, C., & Anzaldúa, G.** (Red.). (2015). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Albany: State University of New York Press.
- Myrdal, G.** (1944). *American dilemma: The Negro problem and modern democracy*. New York: Harper & Bros.
- Robinson, C.** (1983). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. London: Zed.

Killing sympathy:

About Jodi Melamed's *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism*

Abstract: This article discusses the book *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism* by Jodi Melamed. The author of the book identifies and describes three different theories of race, all officially antiracist, which over the last seventy years successively enjoyed dominant status in the United States, meaning that they have been produced and reproduced by state institutions and initiatives. The three theories are racial liberalism, liberal multiculturalism and neoliberal multiculturalism. Jodi Melamed argues that their purpose was, first and foremost, to legitimize the capitalist exploitation of colored people, both locally and globally. As Melamed examines the critical attitudes to the dominant approach to race in the USA, and how their polemical potential has been contained, she demonstrates how post-war antiracist ideologies have limited the understanding of racism and provided the foundations for and normalized new forms of racialized violence.

Keywords: racialization; racism; racial liberalism; racial radicalism; capitalism; multiculturalism; Jodi Melamed; United States of America.

Article No. 1380

DOI: 10.11649/slh.1380

Citation: Zawadzka, A. (2017). Zabójcza sympatia: O książce Jodi Melamed *Represent and destroy: Rationalizing violence in a new racial capitalism*. *Studia Litteraria et Historica*, 2017(6). <https://doi.org/10.11649/slh.1380>.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. www.creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl

© The Author(s) 2017

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw.

Author: Anna Zawadzka, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw.

Correspondence: annazawadzka@poczta.fm

The work has been prepared at author's own expense.

Competing interests: The author has declared she has no competing interests.