

# Józef Chałasiński

---

## Murzyńska Ameryka, murzyńska inteligencja i problem amerykańskiej świadomości narodowej

---

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 14/2, 30-63

---

1960

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOZEF CHALASIŃSKI — ŁÓDŹ

## MURZYŃSKA AMERYKA, MURZYŃSKA INTELIGENCJA I PROBLEM AMERYKAŃSKIEJ ŚWIADOMOŚCI NARODO- WEJ

Treść: Kariera Murzyna Joe Louisa. „Amerykański gentleman”. — „Czarna burżuazja”. — Murzyńskość jako idea moralna. Murzyni jako kasta. Segregacja seksualna i dezaprobatą mieszanych małżeństw. Moralna izolacja Murzyna. Jazz jako element kultury murzyńskiej. Odkrywanie Afryki. — O jedność świata murzyńskiego. Młoda inteligencja murzyńska w walce przeciwko segregacji. — Gubernator Faubus przeciwko integracji w szkolnictwie. Nowa ustawa o prawach obywatelskich. Problem integracji narodu. — Harlem. „Boski Ojciec”. Rewolucja demograficzna. — Problem murzyński a amerykańska świadomość narodowa. Moralizm i izolacjonizm. — „Cywilizacja amerykańska”. Idea pluralizmu kulturowego.

### KARIERA MURZYNA JOE LOUISA. „AMERYKAŃSKI GENTLEMAN”

Nie tylko zwykli obywatele zebrali się na mityngu w Madison Square Garden w Nowym Jorku pewnego marcowego wieczoru w 1942 r. Wśród zgromadzonych były znakomitości ze świata polityki, artyści, dziennikarze. Joe Louis, mistrz boksu, był w towarzystwie Mr W. Willkiego i jego żony. Mr Willkie, kandydat Partii Republikańskiej na prezydenta USA w wyborach 1940 r., był wówczas jedną z czołowych osobistości politycznych Ameryki. Mityng był manifestacją patriotyczną, nawołującą do mobilizacji wszystkich sił na rzecz zwycięstwa Ameryki w toczącej się wojnie. Gdy zbliżała się kolej przemówienia Joe Louisa, jego sekretarz zapytał go, czy nie potrzeba przygotować mu przemówienia na piśmie. Znakomity mistrz boksu podziękował: „Nie. Gdy przyjdzie kolej na mnie, to powiem po prostu, co czuję”. Stał przed mikrofonem w mundurze amerykańskiego żołnierza i powiedział krótko: „Wszyscy mamy robić, co należy, a wtedy zwyciężymy. Zwyciężymy ponieważ jesteśmy po stronie Boga”<sup>1</sup>.

Mistrz Joe nie miał wprawy w przemawianiu. Zwracając się przy takiej okazji do olbrzymiego tłumu, odczuwał podniosłość chwili, która nie u niego jednego kojarzyła się z Bogiem. Może przypomniał sobie przemówienie innego

---

<sup>1</sup> M. Miller, *Joe Louis: American. A Biography*. New York 1951, New Enlarged Edition, s. 3—4. Z tej książki czerpię informacje biograficzne o Joe Louisie.

znakomitego Amerykanina, Franklina D. Roosevelta, który jako nowy prezydent swoje pierwsze przemówienie inauguracyjne do narodu (4 marca 1933 r.) zamknął słowami: „W pokorze prosimy Boga o błogosławieństwo. Niech ma w swojej opiece każdego z nas. Niech pokieruje mną w tych dniach, które idą”<sup>2</sup>.

Gdy F. D. Roosevelt po raz pierwszy obejmował urząd prezydenta, Joe Louis miał 19 lat: był robotnikiem u Forda w Detroit i zajmował już zaszczytne miejsce w amatorskim sporcie bokserskim. Joe Louis Barrow, znany w świecie sportowym jako Joe Louis, urodził się w stanie Alabama w maju 1914 r. w biednej murzyńskiej rodzinie. Po przeniesieniu się rodziny do Detroit, w szkole zaczął od sportu amatorskiego, a po sukcesach w sporcie amatorskim, mając lat 20, w 1934 r. przeszedł do boksu zawodowego.

Od zwycięstwa do zwycięstwa z coraz groźniejszymi rywalami doszedł do tytułu mistrza w amerykańskim i światowym boksie. Milion dolarów entuzjaści boksu wpłacili za bilety na mecz pomiędzy Joe Louisem a Maxem Baerem. Zwycięski Joe Louis za ten jeden wieczór, 24 września 1935 r., otrzymał 240 tys. dolarów, a w 1938 r. jego dochód z honorariów za mecze przekroczył milion dolarów. W tym samym czasie (1935 r.) Murzynka Marion Anderson wracała do Ameryki, zdobywszy w Europie sławę jednej z największych śpiewaczek świata.

Joe Louis był już wtedy znanym i szanowanym obywatelem miasta Chicago. Ożenił się w 1935 r. z panną Marwą Totter, zaraz po zwycięskim meczu z Maxem Baerem. Pannie młodej jako ślubny prezent ofiarował, oprócz pierścionka z brylantem, luksusowy samochód marki „Lincoln” i sześciopokojowe mieszkanie w dzielnicy burżuazji na Michigan Avenue. Ślub dawał im brat panny młodej, pastor.

W pięknej Marvie kochał się Joe, gdy walczył jeszcze w amatorskim boksie. Marva pochodziła z dobrej murzyńskiej rodziny w Chicago, mówiła czystą angielszczyzną, skończyła szkołę średnią, a potem jeszcze handlową. Joe z Alabamy mówił po angielsku murzyńskim żargonem. Ambicja dorównania pozycją społeczną ukochanej miała być, według biografki Joe Louisa, Margery Miller, jednym z poważnych bodźców, które go pchnęły do zawodowego boksu.

Do ambicji osobistych Joe Louisa dołączyły się momenty natury społecznej i narodowej. Bokserskim talentem Joe Louisa zainteresował się działacz Postępowego Stowarzyszenia Młodych Murzynów, prawnik murzyński w Detroit, John Roxborough. John Roxborough pochodził z murzyńskiej inteligencji i marzył o tym, aby zaopiekować się jakimś młodym Murzynem uzdolnionym do atletyki i wychować go na ambasadora przyjaźni Murzynów i białych. Roxborough pragnął usunąć plamę, jaką na honorze Murzynów zostawił mistrz światowego boksu, Murzyn Jack Johnson, który stał się symbolem bestialstwa boksu.

<sup>2</sup> A. M. Schlesinger, Jr., *The Coming of the New Deal*, Boston 1958, s. 1.

Ambicja Mr. Roxborougha nie była wówczas czymś odosobnionym. Nie tylko w sporcie Murzyni weszli już do rywalizacji z białymi. W teatrze wyłom został zrobiony w 1924 r. przez Paula Robesona w czołowej roli w sztuce E. O'Neill'a *All God's Chillun Got Wings* (*Wszystkie Boże dzieci mają skrzydła*). Wtedy to po raz pierwszy murzyński aktor miał jako partnerkę białą artystkę.

Lata międzywojenne zapoczątkowały nowy okres historii życia kulturalnego Murzynów w Ameryce. Z plejadą murzyńskich intelektualistów — pisarzy, poetów, artystów — działających w Nowym Jorku w latach dwudziestych i później związana jest nazwa „Czarnego Renesansu”, „Black Renaissance” albo „Harlem Renaissance”. Coraz szerszy rozgłos zdobywają Negro Spirituals obok szerzącej się popularności jazzu. *The New Negro* (*Nowy Murzyn*) — jak mówi tytuł głośnej publikacji z 1925 r. pod redakcją A. Locke'a — wchodził do piśmiennictwa amerykańskiego z coraz szerszym i wybitniejszym udziałem. Nowy Jork był wówczas stolicą intelektualnego i kulturalnego życia murzyńskiej Ameryki; mniejsze centra powstawały w Bostonie, Waszyngtonie, Houston, Detroit, Chicago i innych miastach.

Joe Louis nie zawiódł nadziei. Nie tylko pokonał dotychczasowe gwiazdy boksu, lecz jednocześnie zdobył sławę największego gentlemana w tym sporcie. Skromny, opanowany, spokojny dał — w przeciwieństwie do swojego rodaka, Jacka Johnsona — przykład, jak można przywrócić bokswi jego charakter sportowy. „Przede wszystkim, jest on gentlemanem”<sup>3</sup> — mówiła o nim opinia świata sportowego. Na bankiecie w Nowym Jorku, w styczniu 1942 r., zorganizowanym przez Związek Dziennikarzy Sportowych, Joe Louis otrzymał zaszczytne odznaczenie sportowe. Były burmistrz Nowego Jorku, James Walker, wręczając Louisowi to odznaczenie, mówił: „You are an American gentleman”<sup>4</sup> — „Jest pan amerykańskim gentlemanem”. Wspominając honorarium za mecz z Maxem Baerem, które Joe Louis ofiarował na fundusz społeczny floty amerykańskiej, mówca przyrównał wspaniałomyślny dar do „róży złożonej na grobie Abrahama Lincolna”.

Joe Louis nie tylko rehabilitował sportowca-Murzyna, on reprezentował całą Amerykę w walce z niemieckim bokserem Maxem Schmellingiem. W 1935 r. Max Schmelling pokonał Joe Louisa w początku jego kariery bokserskiej. Prasa hitlerowska rozślawiła zwycięstwo Schmellinga. Hitler zaprosił boksera na obiad. Gdy na meczu w Hamburgu w 1938 r. Max Schmelling znowu pokonał amerykańskiego boksera S. Dudasa, otrzymał wówczas od Goeringa następującą depeszę: „Teraz pora na mistrzostwo świata. Heil Hitler! Pozdrowienia. Herman Goering”<sup>5</sup>. Zamiast tytułu mistrza świata, przyszła fatalna klęska. Przyszła z tych samych rąk Murzyna Joe Louisa, który nie zapomniał butnej pogardy

<sup>3</sup> M. Miller, *op. cit.*, s. 8.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 165.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 101.

hitlerowca nie tylko w stosunku do niego samego, lecz także w stosunku do jego rasy. Na meczu w Nowym Jorku Schmelling poniósł haniebną klęskę. Zwycięstwo Joe Louisa stało się manifestacją przeciwhitlerowską. Gubernator stanu Michigan, Frank Murphy, dziękował zwycięzcy. „Stan Michigan — mówił do Joe Louisa — jest dumny z Ciebie”. Joe odpowiedział: „Dzisiaj po raz pierwszy czuję się naprawdę mistrzem”<sup>6</sup>.

Joe Louis stał się osobą publiczną. W 1940 r. w wyborach prezydenckich agitował za kandydatem Partii Republikańskiej, Wendell Willkiem, przeciwko F. D. Rooseveltowi. Wśród Murzynów Republikanie mieli wciąż mocną jeszcze tradycję „partii Lincolna”. W 1932 r., gdy po raz pierwszy F. D. Roosevelt kandydował na Prezydenta z ramienia Partii Demokratycznej, zaledwie 23% głosujących Murzynów oddało swe głosy na Partię Demokratyczną. Dopiero Roosevelt przez swoją osobistą popularność wśród Murzynów (jak również przez popularność pani Roosevelt), przez duże zainteresowanie dla spraw murzyńskich, przez akcje i reformy społeczne dobroczynne w skutkach dla ludności murzyńskiej oraz przez licznych doradców Murzynów, jakich skupił przy sobie, wpłynął bardzo poważnie na zmianę tradycji polityczno-partyjnej orientacji mas murzyńskich.

W 1941 r. Joe Louis wystąpił w meczu na rzecz społecznego funduszu floty amerykańskiej. Zdjęcia pokazywały moment ofiarowywania czeku admirałowi floty. Mr Willkie dziękował Louisowi w „imieniu floty Stanów Zjednoczonych i w imieniu amerykańskiego narodu”<sup>7</sup>. Tak się odbyło jak gdyby „pasowanie” Joe Louisa z Alabamy na Amerykanina.

W kołach murzyńskich amerykański patriotyzm Louisa nie wywoływał jednomyślnego aplauzu. Krytykowano go za hojność na rzecz armii amerykańskiej, do której przyjmowano Murzynów jedynie do niższych funkcji. Nastroje antymurzyńskie w miastach, przeżywających inwazję murzyńską, nie uzasadniały patriotycznej idylli. W dwudniowych rozruchach antymurzyńskich w Detroit w czerwcu 1943 r. zginęło 25 Murzynów i 6 białych. Poważne zmiany w kierunku usunięcia dyskryminacji Murzynów w armii i innych dziedzinach zaczęły się pod koniec wojny i następowały stopniowo po wojnie.

Biografia Joe Louisa pióra Margery Miller nosi tytuł *Joe Louis Amerykanin*, a reklama na obwolucie tej książki mówiła: „Joe Louis stał się amerykańską instytucją”<sup>8</sup>.

Entuzjaści Joe Louisa akceptowali go tym goręcej, że tak niewielu Murzynów dochodzi w Ameryce do podobnych szczytów kariery i tak mało jest przykładów na to, że ideał amerykańskiej demokracji dla wszystkich urzeczywistnia się również wobec Murzynów. Joe Louis potwierdzał ideał, mit demokracji,

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 108.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 160.

<sup>8</sup> Na obwolucie tej książki. Wydanie z 1951 r.

zaprzeczając rzeczywistości. Joe Louis, pokazany w biografii Margery Miller, przedstawia mitycznego bohatera narodowego Ameryki, bohatera, który przez sukces sportowy zdobył uznanie, powodzenie, sławę, bez władzy politycznej. Znalazł się wśród najbardziej popularnych osobistości w kraju, nie wchodząc przez to do elity władzy politycznej.

„CZARNA BURŻUAZJA”. MIT KAPITALISTY MURZYŃSKIEGO. MURZYŃSKIE SFERY TOWARZYSKIE

Gdy w 1935 r. Joe Louis z żoną wprowadzali się do luksusowego mieszkania na Michigan Avenue w Chicago, miasto to liczyło (według spisu ludności z 1930 r.) 3 376 438 mieszkańców, w czym ludność murzyńska wynosiła prawie 7% (dokładnie 6,9%). W dwadzieścia lat później (1950) ludność miasta wzrosła nieznacznie do 3 620 962 mieszkańców, a procent ludności murzyńskiej podwoił się, wynosząc 13,6%. Na 1970 r. przewiduje się podniesienie się ludności murzyńskiej Chicago do około miliona, czyli do 25% ogółu ludności tego miasta.

Ogromną większość Murzynów czynnych zawodowo tutaj, jak i w innych miastach amerykańskich, stanowią szeregowi robotnicy przemysłowi (w 1950 — 28,1% ogółu pracującej męskiej ludności murzyńskiej, 36,9% — ogółu Murzynek pracujących), robotnicy w przedsiębiorstwach usługowych (21% mężczyzn i 19,6% kobiet) i robotnicy rolni (21% mężczyzn). Dużo mniejszy odsetek stanowili rzemieślnicy i wyższe kategorie robotniczej pracy przemysłowej (razem 11% pracującej męskiej ludności murzyńskiej). Porównanie zawodowej struktury ludności białej i murzyńskiej w Chicago wykazuje jaskrawe różnice w kategorii zawodów kwalifikowanych. Gdy wolne zawody, kwalifikowane zawody techniczne, stanowiska kierownicze w przemyśle i wyższe administracyjne oraz samodzielni przedsiębiorcy stanowiły w 1950 r. wśród ogółu białych mężczyzn pracujących przeszło 21% (dokładnie 21,1%), to wśród Murzynów zaledwie 5,7% (wśród Murzynek pracujących — 5,5%). Charakterystyczne jest również, że gdy wśród białych kobiet pracujących na personel biurowy przypada 41,3%, to wśród pracujących Murzynek tylko 11,6%. Natomiast służba domowa wśród białych kobiet pracujących stanowi (1950 r.) 2,1%, wśród Murzynek — 15,5%. Dziesięć lat przedtem na służbę domową wśród białych kobiet pracujących przypadało 6,1%, a wśród Murzynek — 37,7%<sup>9</sup>.

Joe Louis, Murzyn i jednocześnie „amerykański gentleman”, reprezentuje szczyty murzyńskiej elity społecznej, która w socjologicznej literaturze na ten temat występuje pod nazwą „czarnej burżuazji”.

<sup>9</sup> Wszystkie dane statystyczne pochodzą z książki O. D. Duncan, B. Duncan, *The Negro Population of Chicago. A Study of Residential Succession*. Chicago, 1957, s. 25 i 73.

„Czarna burżuazja” składa się głównie z pracowników „o białych kołnierzykach”. Rekrutuje się z następujących kategorii zawodowych: wolne zawody i technicy, personel kierowniczy i administracyjny w przemyśle, personel biurowy i handlowy, rzemieślnicy i wyższe kategorie robotników, w stosunku do ogółu męskiej ludności murzyńskiej w całym kraju stanowi to 16,3%, na Północy i na Zachodzie 24,4% i 24,6%, a na Południu 12,4%<sup>10</sup>. Wśród tej burżuazji brak jest zarówno wielkich przedsiębiorców, jak i personelu kierowniczego z wielkiego przemysłu. Najliczniejszą grupę stanowią tu przedsiębiorcy pogrzebowi.

W ogóle przeciętny roczny dochód rodziny murzyńskiej w USA wynoszący w 1949 r. 1 665 dolarów, był prawie o połowę mniejszy od przeciętnego dochodu białej rodziny (w 1949 — 3 232 dolary). Roczny dochód rodzin murzyńskich należących do burżuazji wahał się w tym samym roku od 2000—2500 dol. do 4000 dol. Większość tej burżuazji nie dochodzi do rocznego dochodu 4000 dol. Murzyni z dochodem rocznym 4000 do 5000 dol. stanowili w tym roku mniej niż 1% ogółu amerykańskiej ludności murzyńskiej. Dochód roczny tej burżuazyjnej śmietanki murzyńskiej równał się przeciętnemu dochodowi białego urzędnika. Murzyni z dochodem 5000 dol. i więcej rocznie stanowili około 0,5% ogółu ludności murzyńskiej. Ta ostatnia grupa obejmuje lekarzy, dentyistów, adwokatów, przedsiębiorców i kupców<sup>11</sup>.

W grupie przedsiębiorców i kupców poważne miejsce zajmują właściciele przedsiębiorstw pogrzebowych. 3000 takich przedsiębiorstw murzyńskich ma faktyczny monopol na załatwianie wszystkich pogrzebów murzyńskich (150 tys. rocznie). Murzyni przywiązują dużą wagę do wystawności pogrzebu. Samochody Cadillac, przedmiot marzenia „czarnej burżuazji” (jako symbol amerykańskości „pierwszej klasy”), są uważane za wielką ozdobę pogrzebu. „W niektórych mniejszych miastach murzyńscy przedsiębiorcy pogrzebowi są nie tylko jedynymi murzyńskimi bogaczami, ale w ogóle jedynymi murzyńskimi businessmenami”<sup>12</sup>.

W charakterystyce „czarnej burżuazji” wybitny socjolog murzyński, E. F. Frazier, akcentuje zasadniczą rolę, jaką wśród niej odgrywa prestiż, zdobywany w kręgach towarzyskich przez wystawność konsumpcji. Dlatego wielu Murzynów wśród wolnych zawodów, mężczyzn i kobiet, „więcej uwagi przywiązuje do rozrywki niż do swojego zawodu”<sup>13</sup>. Według Frazier’a ani nauka i wykształcenie, ani sztuka nie są w wysokiej cenie wśród czarnej burżuazji<sup>14</sup>.

„Gentlemańskie” tradycje murzyńskich sfer towarzyskich sięgają korzeniami czasów niewolnictwa, kiedy arystokracja murzyńska rekrutowała się ze służby domowej. Czarna służba domowa u białej arystokracji stawała się arysto-

<sup>10</sup> E. F. Frazier, *Black Bourgeoisie*, Glencoe 1957, The Free Press, s. 47.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 47—52.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 105.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 207.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 208.

kracją dla czarnej masy niewolników. U białych gentlemenów terminowali czarni gentlemeni. Śmietankę tamtej arystokracji murzyńskiej stanowili mulaci. Na skutek wielkich ruchów migracji Murzynów z Południa na Północ, datujących się od pierwszej wojny światowej, dawne południowe centra murzyńskich sfer towarzyskich straciły na znaczeniu. W nowych centrach sfer towarzyskich, formujących się w północnoamerykańskich miastach, poważne miejsce zajęły nie tylko wolne zawody, ale również ludzie o nieokreślonych, często nielegalnych wielkich źródłach dochodu, eksploatowanych przez białych, jak i Murzynów, takich jak hazardowe gry, handel narkotykami lub nielegalne usuwanie ciąży.

Do lat dwudziestych ze wszystkich miast amerykańskich Waszyngton miał największe skupienie Murzynów i był stolicą murzyńskich wyższych sfer towarzyskich. Obecnie przoduje Filadelfia. Doroczny bal debutantek w Filadelfii, zwany „Różowym Kotylionem”, nabrał charakteru ogólnomurzyńskiego wydarzenia. Związany jest on z uroczystością wręczania odznaczenia wybranej wybitnej osobistości świata murzyńskiego. W 1949 r. odznaczenie to, w postaci diamentowego krzyża maltańskiego, otrzymała śpiewaczka Marion Anderson, a w 1950 r. — dr Ralph Bunche, zastępca sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych<sup>15</sup>.

Z „czarną burżuazją” jak najściślej związana jest murzyńska prasa. „Jakkolwiek — pisze Frazier — prasa murzyńska uważa się za wyraziciela całej zbiorowości murzyńskiej, to w istocie reprezentuje ona interesy i poglądy czarnej burżuazji”<sup>16</sup>. Szybki rozwój prasy murzyńskiej (pierwszą gazetę murzyńską „Freedom’s Journal” zaczęło wydawać dwóch wolnych Murzynów w 1827 r.) wiąże się z urbanizacją ludności murzyńskiej, która nastąpiła w okresie międzywojennym. W 1943 r. było w Ameryce 164 gazety murzyńskie. Wydawnictwa prasowe znajdują się w rzędzie najbardziej korzystnych przedsiębiorstw murzyńskich.

Prasa murzyńska stanowi główne narzędzie propagandy społecznego mitu „murzyńskiej ekonomii”, murzyńskiego kapitału, *negro business*, którego rozwój ma oznaczać bogacenie się ludności murzyńskiej, wyzwalenie z nędzy i podnoszenie się społeczne i kulturalne do poziomu szanowanej kategorii Amerykanów. Mit „murzyńskiego kapitalisty”, *negro businessman*, dający „czarnej burżuazji” wiarę w jej społeczną wartość w świecie murzyńskim tkwi, według Fraziera, głęboko w psychologii czarnej burżuazji. Na przełomie XIX i XX w. mit ten znalazł ucieleśnienie w czcigodnej postaci murzyńskiego działacza Bookera T. Washingtona, ideowego przywódcy ruchu ekonomicznej emancypacji Murzynów. Amerykanizowaniu się czarnej burżuazji przez bogacenie się mit ten nadał charakter „narodowej” misji wobec zbiorowości murzyńskiej. Jak najwięcej kapi-

<sup>15</sup> Bal debutantek jest to bal, na którym po raz pierwszy występują dorastające panienki z dobrych rodzin.

<sup>16</sup> E. F. Frazier, *op. cit.*, s. 174 i nast.



talistów murzyńskich po to, aby dzięki nim jak najprędzej Murzyni stali się szanowanymi Amerykanami! Mitowi nie odpowiadają realne możliwości „ekonomii murzyńskiej”. Według Frazier’a wbrew pozorom „narodowej”, ogólnomurzyńskiej użyteczności mit ten jest maską dla dążenia do ucieczki od zbiorowości murzyńskiej, od Murzynów w ogóle, od samych siebie jako Murzynów. Ameryka białych nie przyjmuje czarnych, więc ucieczka burżuazji murzyńskiej kieruje się w wyższą sferę murzyńskiego „dobrego towarzystwa”, które jest wystawną i na poważnie robioną zabawą w białych. „Wydaje się — pisze Frazier — że na skutek społecznej izolacji i braku kulturalnej tradycji członkowie czarnej burżuazji w Stanach Zjednoczonych znajdują się w procesie stawiania się NIKIM”<sup>17</sup>.

Idea Marcus Garveya stworzenia osobnego narodu murzyńskiego w Afryce, idea, która zapoczątkowała wśród Murzynów miast amerykańskich żywy ruch narodowy w czasie pierwszej wojny światowej i w latach powojennych, nie miała oparcia wśród czarnej burżuazji<sup>18</sup>.

MURZYŃSKOŚĆ JAKO IDEA MORALNA. MURZYNI JAKO KASTA. SEGREGACJA SEKSUALNA I DEZAPROBATA MIESZANYCH MAŁŻEŃSTW. MORALNA IZOLACJA MURZYNA. JAZZ JAKO ELEMENT KULTURY MURZYŃSKIEJ. ODKRYWANIE AFRYKI W PRZEOBRAŻENIACH SAMOWIEDZY MURZYNA

Chronologicznie ruch Garveya zbiegał się z „Czarnym Renesansem”, ogarniał jednak głównie nieoświecone masy, a nie inteligencję, jak „Czarny Renesans”. Nie pozostał jednak bez śladu. Obecny premier Ghany, Kwame Nkrumah, który przebywał w Ameryce od 1935 do 1945 i tam odbywał studia uniwersyteckie, pisze w swej *Autobiografii*, że „książką, która najbardziej rozpałała mój entuzjazm, była *Filozofia i poglądy Marcusa Garveya*, wydana w 1923 roku”<sup>19</sup>.

Zarówno ruch Garveya, jak i rewolucyjne nastroje mas murzyńskich z okresu kryzysu 1929 r. i lat następnych nie trwały długo. Wzrastało natomiast na sile NAACP (National Association for the Advancement of Colored People — Krajowe Stowarzyszenie dla Rozwoju Ludności Kolorowej) obecnie najpotężniejsza świecka organizacja świata murzyńskiego w Ameryce (skupiająca Murzynów i białych), mająca na celu zniesienie rasowej segregacji, równe prawa do wykształcenia i do pracy oraz równe prawa wyborcze. Ma ona również poparcie ruchu komunistycznego, jakkolwiek ruch ten zarzuca NAACP jej antykomunistyczne nastawienie („Political Affairs”, New York, August, 1955).

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 121.

<sup>19</sup> K. N'krumah, *Autobiografia*, przekład polski, Warszawa 1958, s. 62. Chodzi tu o książkę *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, ed. A. J. Jaques Garvey, New York 1923.

Charakterystyczny aspekt murzyńskiego ruchu emancypacji społecznej i kulturalnej minionego ćwierćwiecza nie polega jednak tylko na procesie wyzbywania się niewolniczego i upośledzającego piętna murzyńskości i zastępowania go przez amerykańskość. Wyraża się on w postępującej wśród Murzynów zmianie samooceny murzyńskości z negatywnej na pozytywną. Kształtowanie się „murzyńskości” jako idei, wielkiej idei moralnej, jest najciekawszym rysem aktualnych przeobrażeń.

Do przedstawionego obrazu „czarnej burżuazji”, w ujęciu Frazier’a, burżuazji pragnącej roztopić się w białym świecie amerykańskim, Max Lerner dodaje, że w aktualnej sytuacji Murzynów w USA uderzające jest nie tylko to, że 12 000 Murzynów o jaśniejszej barwie rozpuszcza się corocznie wśród białych, lecz raczej to, że tak wielu tych, którzy mogliby się rozpląnąć wśród białych, wybiera pozostanie Murzynami<sup>20</sup>.

Intelektualista murzyński znajduje się w szczególnej sytuacji społecznej i kulturowej: pomiędzy masą murzyńską, której życie społeczne i kulturalne koncentruje się w kościele (najpotężniejszej instytucji świata murzyńskiego w Ameryce), a swoistą murzyńską burżuazją oraz światem kultury wyższej, ale „tylko dla białych”. Powieściopisarz murzyński James Baldwin, który wyemigrował z Ameryki i osiedlił się w Paryżu, w artykule pt. *Co znaczy być Amerykaninem?* (*What it means to be an American?* („The New York Times Book Review”, 14 XII 1958) pisze: „Byłem równie izolowany od Murzynów, jak i od białych”. Według Baldwina, zadomowienie się duchowe intelektualisty murzyńskiego w kulturze amerykańskiej jest tym trudniejsze, że droga do „Ameryki” nie prowadzi przez intelektualizm. Według Baldwina, Ameryka nie pozwala być sobą murzyńskiemu intelektualistcie nie tylko przez trudność przełamania getta murzyńskiego, lecz także przez nieodstępującą go świadomość konieczności stałego uzasadniania swego istnienia jako intelektualisty.

Poważni badacze problemu murzyńskiego w Ameryce, jak Gunnar Myrdal, dla określenia sytuacji murzyńskiej nie znajdują lepszego określenia niż pojęcie „kasty”, jakkolwiek zdają sobie sprawę z tego, że termin ten nie odpowiada dokładnie rzeczywistości. Gdy W. G. Smith opowiada, że spędzając dzieciństwo w murzyńskim getcie do dwunastego roku życia nie miał żadnych kontaktów z białymi, a w dalszej drodze swego życia wybił się na znanego powieściopisarza, to jego biografia nie mieści się w pojęciu kasty „nietykalnych”. Aktualna sytuacja Murzynów daleka jest od bezwzględnej całkowitej segregacji. Bezwzględna segregacja bywa jednak odczuwana mniej dotkliwie i mniej upokarzająco niż taka obyczajowa regulacja, która toleruje nie tylko stosunki rzeczowe między białymi a murzynami, lecz nawet do pewnych granic osobiste, każe się jednak zatrzymać obu stronom na granicy, poza którą angażuje się ludzka godność białego jako wyższej istoty.

<sup>20</sup> M. Lerner, *America as a Civilisation*, New York 1957, s. 524.

Walka z segregacją w publicznych instytucjach żywienia ma pod tym względem bardzo interesujące aspekty socjo-psychologiczne. Obserwatorów uderza tu przede wszystkim dziwaczność lub zgoła absurdalność sytuacji. Służba domowa wraz z kuchnią jest przecież tradycyjną domeną murzyńską w domach zamożniejszych sfer białej ludności, zarówno w stanach południowych, jak i gdzie indziej. Murzyni przygotowują potrawy dla białych, podają je i nie wywołuje to fizjologicznego wstrętu u białych konsumentów. Zjawisko jest natury socjo-psychologicznej, nie fizjologicznej.

Przyrządzanie i podawanie pokarmów przez niewolnika czy w ogóle jednostkę z niższej kasty, odbywające się w ramach kastowego systemu społecznego, nie narusza kastowej granicy pomiędzy sferą białych jako istot wyższych a sferą istot niższych. Natomiast we wspólnym spożywaniu pokarmów zawiera się zrównanie biesiadników i ich uczestniczenie w jednej wspólnotcie duchowej.

Segregacja w publicznych miejscach spożywania pokarmów pełniła w większej mierze niż inne formy segregacji funkcję publicznego manifestowania zasadniczej odrębności istoty duchowej Murzyna. Ta funkcja segregacji w publicznych miejscach spożywania pokarmów nabierała na znaczeniu tym bardziej, im bardziej w różnych dziedzinach zacierały się różnice między czarnymi a białymi. Niedopuszczanie do wspólnego stołu Murzynów jako istot niższych ma przy tym, w przypadku publicznych barów, tym bardziej symboliczne znaczenie, że w barach tych nie ma właściwie wspólnego stołu, ponieważ w handlowym przedsiębiorstwie żywienia jedzenie straciło dawne sakralne i ceremonialne funkcje uczestniczenia we wspólnotcie duchowych wartości grupy współbiesiadników.

Segregacja w zakresie spożywania pokarmów styka się bezpośrednio z inną zasadniczą sferą, jaką są stosunki seksualne i mieszane małżeństwa. Gdy gubernator Faubus uzasadniał swój opór przeciw wspólnemu szkolnictwu tym, że „integracja prowadzi do mieszanych małżeństw” („News Week”, 11 IV 1960), to nie wypowiadał własnej oryginalnej myśli. Przedwojenne studium J. Dollarda *Caste and Class in a Southern Town* (1937), mające za temat kastowe i klasowe aspekty sytuacji Murzynów w południowych stanach USA, wykazało, jak głęboko i mocno w obyczajowej tradycji białych tkwi nieprzekraczalność bariery odgradzającej czarnych od sfery miłości i małżeństwa białych. Kastowy model segregacji białych i Murzynów w tej dziedzinie nie polega na tym, że biali i Murzyni mają rozgraniczone tereny miłości i małżeństwa, lecz na tym, że miłość i małżeństwo w swej jakości duchowej są uważane za sferę duchowego monopolu białych jako istot w pełni ludzkich. Według tego modelu Murzyni, uważani za istoty nie będące w pełni ludźmi, nie są zdolni do duchowej miłości i nie zawierają małżeństw, lecz — podobnie jak zwierzęta — parzą się.

Do tego modelu należał ideał białej kobiety południowych sfer wyższych jako istoty duchowej. Był to romantyczny ideał duchowego piękna kobiety, do którego purytanizm dodał odrazę do cielesnego grzechu. Ta wyższa istota du-

chowa była nietykalna dla Murzyna. Taką kobietę przyszedł małżonek, patriarchalna głowa rodziny, dobierał sobie do sakramentu małżeństwa, a Murzynki miał dla grzesznych celów. W sakramencie małżeństwa płęć jest tylko instrumentem prokreacji, w stosunkach seksualnych z Murzynkami sex jest celem, niskim celem, samym dla siebie, źródłem grzesznej rozkoszy. W moralności białych panów stosunki seksualne mieszane nie zakładały i nie stwarzały wzajemności uczuć i wzajemności obowiązków. Miały przynosić zaszczyt Murzynce, ale prawo moralne białego nie przyznawało niesłubnemu dziecku białego i Murzynki moralnego prawa do posiadania ojca.

Przedstawiony model segregacji w sprawach miłości i małżeństwa nigdy nie miał pełnego zastosowania w praktyce, a ostatnie ćwierćwiecze jest okresem coraz silniejszego rozrywania barier pomiędzy dawnymi kastami białych i czarnych. Aktualny stan jest pod względem socjo-psychologicznym skomplikowany i zróżnicowany. Nawet na południu nie ma już patriarchy, który mężczyźni dawal żonę do rodzenia dzieci i panią domu, a Murzynki — dla zabawy seksualnej. Biała *lady*, wyemancypowana spod patriarchalnej władzy męża, nie ma ochoty na taki podział ról między białe i czarne kobiety. Sama chce dysponować swoim sexem. A gdy, wyzwolona z przesądów, szuka przygody seksualnej, to nie jest głucha na fałsz, która mówi o wielkim potencjale męskości Murzynów. Jednocześnie kolorowej czytelniczce murzyńskiego miesięcznika „Ebony”, w którym wiele miejsca poświęca się miłości, nie odpowiada rola instrumentu do seksualnej rozrywki białego mężczyzny. Ona szuka wzajemności uczuć. Gdy „Ebony” (April 1960) traktuje o miłości, to czyni to w duchu tego samego modelu co wśród białych — wzajemności uczuć i małżeństwa. Problem miłości romantycznej w stosunku do miłości małżeńskiej tu i tam wysuwa się na czoło.

Tu i tam świat wartości jest coraz bardziej podobny jeden do drugiego — amerykański. A jednak mieszanie się zatrzymuje się wciąż na wyraźnej granicy — małżeństwa. „Największy opór — pisze Frazier — przeciwko integracji białych i Murzynów występuje w formie niedopuszczania Murzynów do związków rodzinnych mających tendencję do nabierania charakteru sakralnego. Dlatego najsilniejszą zaporą do pełnego uznania Murzynów jest dezaprobatę małżeństw”<sup>21</sup>.

Nie byłoby jednak słuszne traktowanie oporu przeciwko mieszanym małżeństwom jako prostej przeżytkowej kontynuacji dawnego niewolniczo-kastowego systemu i uprzedzeń rasowych Południa. W warunkach cywilizacji wielkich miast północnych, gdzie małżeństwa białych z Murzynami również występują rzadko, bardzo trudno rozgraniczyć działające uprzedzenia rasowe, od momentów innej natury społecznej, klasowej lub etniczno-kulturowej. Małżeństwo jest dla jednostki istotnym elementem jej społeczno-kulturowej identyfikacji, identyfikacji przez należenie do określonego środowiska czy kręgu społecznego. Jest ono tym bardziej istotne, im mniej jest w społeczeństwie innych — stanowych

<sup>21</sup> E. F. Frazier, *The Negro in the United States*, Revised Edition, New York 1957, s. 698.

i klasowych — elementów społeczno-kulturowej pozycji jednostki. Dlatego, im silniej jest odczuwana przez jednostki potrzeba identyfikacji społeczno-kulturowej przez małżeństwo, tym bardziej unika się małżeństw mieszanych, nie tylko białych z Murzynami. Dla stosunków amerykańskich charakterystyczna jest również tendencja do zawierania małżeństw w obrębie tego samego wyznania. Według Frazier'a mieszanych małżeństw unikają nie tylko biali. Unika się ich również w klasach średnich murzyńskich w tych sferach, które są bardzo czułe na to, aby nie znaleźć się w fałszywej pozycji społeczno-towarzyskiej.

Frazier i inni mocno akcentują „moralną izolację” (*moral isolation*) Murzyna, to znaczy tę izolację, która wynika z braku więzi osobistych z białymi, więzi opartych na wzajemności uczuć, dla których podłożem byłaby świadomość jedności moralnej białych i czarnych. Znana murzyńska śpiewaczka jazzowa Billie Holiday przypomina w swoim przejmującym pamiętniku *Ma Vie* (Paris 1960), że określenie muzyki jazzowej jako *musique de bordel* ma genezę w epoce, kiedy biali i czarni mieszały się ze sobą w miłości tylko w domach publicznych. Mieszały się na prawach istot wyłączonych z moralnej jedności ze społeczeństwem. Billie, dziecko nędzy murzyńskiej, była małą dziewczynką, gdy w domu schadzek w sąsiedztwie zetknęła się z muzyką jazzową. Billie wkradła się w łaski kierowniczki domu, aby jej pozwalała słuchać u niej reprodukcji Louis Armstronga i Bessie Smith.

Z genealogią jazzu wiąże się specyficzny religijny aspekt tej *musique de bordel*. W tej muzyce ludzi wyłączonych z moralnej jedności zawiera się motyw bezpośredniej łączności z Najwyższą Istotą — poza i ponad społeczeństwem przyzwoitych ludzi. *Śpiewak, który rozmawia z Bogiem* — taki tytuł nosi artykuł w „Ebony” (kwiecień 1960) poświęcony śpiewaczce Lil Greenwood. Artykuł przedstawia znakomitą śpiewaczkę jazzową, dla której śpiew jest obcowaniem z Bogiem. Lil Greenwood skończyła College stanu Alabama, a śpiewać zaczęła gdy miała trzy lata, pod opieką ojca, pastora w kościele baptystów w mieście Mobile w Alabamie.

Historia jazzu to jest rozdział kultury współczesnej nie tylko sam dla siebie i nie tylko murzyńskiej. Stworzyli tę muzykę Murzyni w Nowym Orleanie około 1890 r. Po pierwszej wojnie światowej podbiła ona Amerykę i Europę. Zrodziwszy się wśród murzyńskiej biedoty Nowego Orleanu jako ich muzyka ludowa, jazz zdobył tak szeroką popularność u publiczności miejskiej całego świata, że stał się zastanawiającym symptomem psychologii XX wieku. Jak wytłumaczyć światową karierę i utrzymującą się popularność tej muzyki? Powiadają niektórzy, że jazz zrodził się z niepewności murzyńskiego losu i dał mu wyraz muzyczny, a znalazł tak szeroki oddźwięk u nowoczesnego człowieka, ponieważ murzyńska niepewność losu stała się, na skutek przeobrażeń nowoczesnego społeczeństwa, powszechnym udziałem człowieka naszej epoki<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> M. Berger, *The Popularity of Jazz* [w:] *Mass Culture*, ed. B. Rosenberg, D. M. White, Glencoe Ill. 1957, s. 405.

Nie żądajmy od metafory precyzji naukowej. Jest w niej myśl, która zasuguje na zanotowanie. Biali, który kiedyś wyłączył Murzyna od moralnej jedności ze swoim społeczeństwem, obecnie sam dzieli z nim podobny los bezdomności, ponieważ nowoczesne społeczeństwo przestało być jednością moralną. Murzyni z wyzwajających się krajów Czarnej Afryki zgłaszają tutaj poprawkę, twierdząc, że to świat białych zgubił swoją jedność moralną i moralną jedność rodzaju ludzkiego i dla Murzynów jest tu wielka moralna rola do spełnienia. Muzyka jazzowa wchodzi w kontekst nowej historii Murzynów i historii świata. Staje się rodzajem ich narodowego hymnu — ich mazurkiem Dąbrowskiego — grywa się ją jako urozmaicenie zebrań politycznych i wyborów do różnych organów władzy murzyńskiej w państwie Ghana.

Nowy kontekst historyczny muzyki i pieśni murzyńskiej nie wyraża się jednak tylko w tym światowym aspekcie, związanym z niepodległościowymi ruchami krajów murzyńskich w Afryce. Murzyńska muzyka ludowa — ballady i bluesy — muzyka niedoli i protestu, należąca do folkloru zaniedbanych murzyńskich slumsów Chicago i innych przemysłowych miast Ameryki, dzielnic kolorowych rozrastających się pod wpływem olbrzymiej fali imigracji z rolniczego Południa (i pozostających coraz bardziej w tyle za wzrastającymi potrzebami mieszkaniowymi) towarzyszy po stronie białych rosnącemu niepokojowi przed „czarną supremacją”. Clarence Smith (ur. 1900, zm. 1928), która zginęła od kuli w czasie bijatyki w nocnym klubie i dla której nocny klub był treścią życia, w historii muzyki figuruje jako śpiewaczka, z której nazwiskiem związane jest spopularyzowanie boogie-woogie, a w socjologii kultury — jako kreacja nocnego klubu, w którym biały nie pokazuje się bez towarzystwa Murzyna. Agresywne stają się ambicje rozbudzone a niezaspokojone, spokojne są potrzeby niewolnika o granicach z góry zakreślonych przez prawo panów i zwyczaje zbiorowości niewolniczej.

Intelektualistom i inteligencji murzyńskiej w Ameryce postępy emancypacji Murzynów nasuwają nowe problemy kultury murzyńskiej i jej stosunku do innych kultur, do przeszłości i teraźniejszości. Czy Murzyni amerykańscy są jeszcze Afrykańczykami? E. F. Frazier odpowiada na to w następujących słowach: „Zatraciwszy całkowicie kulturę przodków, Murzyn mówi tym samym językiem, co grupa panująca, praktykuje tę samą religię, uznaje te same wartości i polityczne ideały. Dlatego, gdy mówi się o kulturze murzyńskiej w Stanach Zjednoczonych, to można to odnieść tylko do ludowej kultury południowego Murzyna żyjącego z rolnictwa lub do tradycyjnych form zachowania się i wartości, które rozwinęły się na gruncie społecznej i umysłowej izolacji Murzyna. Ponadto wiele elementów murzyńskiej kultury, która rozwinęła się ze swojego doświadczenia Murzynów w Ameryce, tak jak ich muzyka, weszło w skład ogólnej kultury amerykańskiej”<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> E. F. Frazier, *The Negro ...*, s. 680.

Inne stanowisko zajmuje antropolog M. J. Herskovits w książce *The Myth of Negro's Past* (New York 1942). Według Herskovitsa wiele cech społeczeństwa i kultury Murzynów w Ameryce tłumaczy się przez przeżytki dawnej afrykańskiej kultury Murzynów. „Muzyka, taniec oraz wierzenia i praktyki religijne — pisze inny autor — są, zdaje się, tymi aspektami kultury afrykańskiej, które pozostawiły najsilniejsze ślady w kulturze Nowego Świata”<sup>24</sup>. Ta kontrowersja na temat afrykańskich elementów w kulturze amerykańskich Murzynów nie zmienia faktu, że świat wartości współczesnych Murzynów amerykańskich jest amerykański.

Dla murzyńskiego inteligenta w Ameryce jego afrykańskość nie jest jednak problemem teoretycznym. Paul Robeson (ur. 1897) opowiada, jakim wstrząsem duchowym było dla niego odkrycie Afryki. Do Anglii wyjechał już po rozpoczęciu kariery śpiewaka w Ameryce, gdzie urodził się, spędził dzieciństwo, lata szkolne i uniwersyteckie. Po Ameryce, w Londynie poczuł, że był traktowany „jak gentleman i człowiek wykształcony” i zamierzał tam pozostać na stałe. Wtedy w tej stolicy imperium Brytyjskiego odkrył Afrykę. „Odkrycie to — pisze Robeson w autobiograficznej książce pt. *Przyszedłem, żeby śpiewać*”<sup>25</sup> — które wywarło wpływ na całe moje późniejsze życie, uświadomiło mi, że nie mogę spędzić życia jako adoptowany Anglik, i tak doszedłem do przekonania, że jestem Afrykaninem [...]. Czuję się zjednoczony ze swymi afrykańskimi przyjaciółmi i pełen dumy ze skarbów dla mnie jak nowo znalezionych”.

Odkrycie murzyńskiej Afryki w jej starożytnej kulturze i w kolonialnym ucisku zespala się następnie w biografii Robesona z ideą jedności rodzaju ludzkiego, z poczuciem solidarności z klasami pracującymi i z pragnieniem udziału w walce z siłami ucisku w całym świecie. Tak przedstawia Robeson motywy decyzji powrotu do amerykańskiej ojczyzny dla wzięcia udziału w murzyńskim ruchu wyzwolenia. „Przede wszystkim — pisze — muszę być wśród ludu murzyńskiego podczas ukazującego się na horyzoncie wielkiego kryzysu światowego i wziąć wraz ze swoimi udział w walce o nowy świat, który nadejdzie i do którego oni tęsknią. Układałem sobie, że zawiozę im wieść o Afryce i spróbuję zjednoczyć ich ze współplemieńcami walczącymi w koloniach. Jako artysta i obywatel, jako Murzyn i przyjaciel klasy robotniczej będę miał mnóstwo do zrobienia w ojczyźnie. Wróciłem w roku 1939”.

„Doświadczenia zebrane za granicą w ciągu dwunastu lat przemieszkań w Londynie (1927—1939) — pisze Robeson na innym miejscu — pozwoliły mi zrozumieć, że gdziekolwiek bym wyjechał, to i tak moją ziemią ojczystą musi być Ameryka”. „Wasz kraj? — powtarza słowa W. E. B. Du Bois — Jakże to stał się waszym? [...] Nasza pieśń, nasz trud, nasza radość życia [...] Czyż Ameryka byłaby Ameryką bez ludu murzyńskiego?”

<sup>24</sup> G. Chase, *America's Music. From the Pilgrims to the Present*, New York 1955, s. 69.

<sup>25</sup> P. Robeson, *Przyszedłem, żeby śpiewać*, Warszawa 1960. Tytuł oryginału *Here I Stand*. Wszystkie cytaty pochodzą z przekładu polskiego, s. 9—10, 46—47, 65, 73.

Nie mniej znamienna jest ewolucja innego inteligenta murzyńsko-amerykańskiego, znanego pisarza Richarda Wrighta (ur. 1908), który od powieści społecznego protestu, zrodzonego z inspiracji marksizmu i wpływów twórczości Dreisera i Dos Passosa, przechodzi przez niewiarę rozczarowanego rewolucjonisty, wstępuje na ścieżki egzystencjalizmu, aby w końcu szukać wiary w człowieka w Czarnej Afryce.

#### O JEDNOŚĆ ŚWIATA MURZYŃSKIEGO I JEGO IDEALY MORALNE. MŁODA INTELIGENCJA MURZYŃSKA W WALCE PRZECIWKO SEGREGACJI

Problemami rozdwojenia intelektualisty murzyńskiego nabrzmiała jest prawie stuletnia biografia W.E.B. Du Bois (ur. 1868), jednego z najbardziej zasłużonych pisarzy i działaczy społecznego i kulturalnego wyzwolenia Murzynów w Ameryce. Du Bois zaczynał jako jeden z organizatorów National Association for the Advancement of Colored People (zawiązanego w 1909 r.), a od 1940 r. jest członkiem Amerykańskiej Partii Komunistycznej. W kwietniu 1958 r. Du Bois odwiedził University of California w Berkeley i miał odczyt publiczny na temat *Obecne stosunki w Afryce*. Codzienna gazeta studentów tego uniwersytetu „Daily Californian” (16 IV 1958) miała później żal do prelegenta, że zamiast o Afryce mówił o zasługach komunizmu dla ocalenia kultury przed hitleryzmem i o tym, jak fałszywe poglądy szerzy się w Ameryce o komunizmie i Związku Radzieckim.

Du Bois był duszą NAACP i przez ćwierć wieku (1910—1934) redaktorem jego organu naczelnego „The Crisis”. Jego ewolucja od NAACP do partii komunistycznej jest symptomatyczna dla murzyńskiego liberalnego intelektualisty szamocącego się z wewnętrznym rozdwojeniem pomiędzy światem białych a światem czarnych. Rozczarowany działalnością opartą na wierze w dobrą wolę białej Ameryki Du Bois jedyną nadzieję wiąże ze Związkiem Radzieckim. Z komunizmem łączy dawną ideologię duszy murzyńskiej.

„Murzyn amerykański — pisał W.E.B. Du Bois w *Czarnych duszach*, biblii murzyńskich wartości moralnych — zmuszony jest do podwójnego życia: życia Murzyna i życia Amerykanina [...] Jego zachwiana wiara w siebie przemienia się w bolesną nieśmiałość i w prawie chorobliwe uczulenie na punkcie własnej osobowości [...]. Lecz pod powierzchnią tego wszystkiego kryje się w ciszy ogień prawdziwego serca murzyńskiego. Dusze ludzkie, zagubione między przeszłością a teraźniejszością odszukują w ciemnej nocy nowy ideał religijny”<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> W.E.B. Du Bois, *La Foi des Ancêtres*, „Présence Africaine”, April — May, 1957, s. 38—40. Artykuł ten jest przekładem rozdziału książki W. E. B. Du Bois pt. *The Souls of Black Folk*, Chicago 1920. S. Price, *Du Bois Topic Changes Suddenly*, „Daily Californian”, 16 IV 1958. Patrz także listy do redakcji w numerze następnym 17 IV 1958 r. Biografię Du Bois daje P. L. Broderick, *W. E. B. Du Bois: Negro Leader in a Time of Crisis*, Stanford, Calif. 1959. Także J. H. Franklin, *From Slavery to Freedom. A History of American Negroes*, Second Edition,



Książka Du Bois, z której pochodzi przytoczony wyjątek, drukowana była pierwotnie kilkadziesiąt lat temu. Zachowuje ona jednakże wartość dokumentu, przedstawia charakterystyczną tendencję murzyńskich ruchów społecznych, znamienne również dla aktualnej sytuacji. Wyraża się ona w mocnym akcencie na moralne cele dążeń murzyńskich i na moralne spoidła jedności świata murzyńskiego. W kulcie „Boskiego Ojca”, o którym dalej jest mowa, dochodzi do sakralizacji więzi społecznej i deifikacji jedności społecznej w osobie Boga-Mesjasza. U intelektualistów ideologia „duszy murzyńskiej” przybiera formy bardziej zintelektualizowane, akcentując jednak moralną jedność świata murzyńskiego i jego rolę w realizacji moralnej jedności świata ludzkiego w ogóle.

Richard Wright miał lat 17, gdy w południowym Chicago, rejonie wielkiej stalowni, kolega z innej, żydowskiej mniejszości wprowadzał go (około 1925 r.) do Komunistycznego Koła Młodzieży. Czego młody Murzyn ze stanu Missisipi, syn praczki porzuconej przez męża, oczekiwał od tego kółka? Pisał na ten temat po latach, że było to szukanie moralnej jedności ludzi, dążenie Murzyna do zadowolenia się we wspólnocie losu wydziedziczonych, pragnienie zjednoczenia się z ludźmi w dążeniu do sprawiedliwości i w doświadczeniu moralnego piękna życia <sup>27</sup>.

W tamtych latach liczba inteligencji murzyńskiej z wyższym wykształceniem była niewielka. Do pierwszej wojny światowej ogółem ukończyło *college* 4807 Murzynów (4171 uzyskało dyplomy w murzyńskich *colleges*, 636 w mieszanych *colleges* północnych), w tej liczbie było zaledwie 14 Murzynów, którzy uzyskali stopień doktora filozofii w którymś ze znanych uniwersytetów amerykańskich lub europejskich. W ciągu 20 lat (do 1935 r.) liczba dyplomów uzyskanych przez Murzynów powiększyła się o dalsze 20 tysięcy. O szybkim tempie wzrostu w latach następnych świadczą 6052 dyplomy w jednym tylko roku 1947, z czego 5937 w murzyńskich *colleges* i 115 w mieszanych (północnych). Jednocześnie (w okresie 1870—1930) analfabetyzm spadł wśród Murzynów z 81 do 16%.

Według surowej oceny Frazier'a wyższe szkolnictwo murzyńskie wychowuje młode pokolenie w duchu „czarnej burżuazji”. „Obecne pokolenie murzyńskiej młodzieży uniwersyteckiej — czytamy w jego książce *Black Bourgeoisie* (1957) — nie lubi wspomnień o swojej przeszłości. Gdy jadą do szkoły swoimi samochodami, to wolą myśleć o pieniądzach, jakie będą zarabiali jako ludzie wolnych zawodów lub businessmeni. Uczy się ich, że pieniądź przyniesie im sprawiedliwość i równość w życiu amerykańskim, więc zamierzają robić pieniądze” <sup>28</sup>.

New York 1950, oraz R. A. Bone, *The Negro Novel in America*, New Haven 1958, s. 43—45 i inne.

<sup>27</sup> *The God That Failed*, ed. R. Crossman, A. Gide, R. Wright, New York 1954, s. 116—164.

<sup>28</sup> E. F. Frazier, *Black Bourgeoisie*, s. 84—85. Dane liczbowe zaczerpnięte są z książki E. F. Frazier, *The Negro ...*, s. 558—559. Przytoczona liczba Murzynów kończących północne uniwersytety jest mniejsza od rzeczywistej, gdyż statystyki uniwersyteckie nie zawsze uwzględniają rasową i etniczną przynależność studentów.

Inny obraz aktualnej sytuacji dają obserwacje z szerokiej akcji wymierzonej przeciwko segregacji Murzynów w publicznych miejscach żywienia przede wszystkim tego rodzaju, jak popularne bary w wielkich domach towarowych Woolwortha i innych. Taktyka ruchu zawiera 3 elementy: zajmowanie miejsc przez Murzynów w barach przeznaczonych dla białych, pikietowanie lokali stosujących segregację i bojkot ekonomiczny. Akcja rozpoczęła się w lutym 1960 roku w Quinsboro w stanie North Carolina i rozszerzyła się nie tylko na Południu, lecz także zdobyła poparcie licznych grup białych studentów z najpoważniejszych uniwersytetów amerykańskich na Północy i Zachodzie. Artykuł na frontowej stronie „New York Times” (21 III 1960) poświęcony tej akcji informował, że studenckie grupy popierające potworzyły się, między innymi, na następujących uniwersytetach Harvard, Yale, Princeton, Brown, Chicago, Indiana, Wisconsin, Colorado, California (Berkeley) i wielu innych. Obserwatorzy („U.S. News and World Report” z 14 III 1960) zwracają uwagę na samorzutny charakter ruchu oraz na powszechne poparcie ze strony organizacji stawiających sobie za zadanie podniesienie ludności murzyńskiej. NAACP zorganizowało pomoc prawną dla aresztowanych uczestników akcji. Życzliwe oparcie znajduje ona również w Krajowej Chrześcijańskiej Federacji Studentów (National Student Christian Federation) oraz w Krajowym Zrzeszeniu Studentów (National Students Association).

Nie tylko taktyka „akcji bezpośredniej” i masowość tego ruchu nadaje mu charakter zjawiska nowego w świecie amerykańsko-murzyńskim, który od Garveya nie przeżywał równie masowego poruszenia. W artykule w „New York Herald Tribune” (29 III 1960, E.E.) na ten temat, umieszczonym na frontowej stronie tego dziennika, sygnalizuje się, że akcja ta nacechowana jest zupełnie „nowym duchem”. *Idea „nowego Murzyna” wylania się w US („New Negro” Idea Emerges in US)* mówi tytuł tego artykułu, pióra R. S. Birda.

W artykule czytamy, że akcja ta wciąga tysiące studentów, wyprowadzając najmłodsze, studiujące jeszcze pokolenie inteligencji murzyńskiej z dotychczasowej apatii, ponieważ nabrała dla niej sensu historycznego i stała się ruchem ideowym, sięgającym głęboko do jej świadomości społeczno-moralnej. „Staje się coraz bardziej jasne — czytamy w tym artykule — że w swoich obecnych studiach uniwersyteckich i w swoim niedługim życiu nie ma ta młodzież niczego, co by choć w połowie dawało jej to poczucie tworzenia historii, jakie towarzyszy temu, nie obliczonemu na zewnętrzne efekciarstwo, zdobywaniu białego baru śniadaniowego”. Wobec tego ruchu zawodna okazuje się tradycyjna technika policyjna aresztowania studentów pod zarzutem zakłócania spokoju. Studenci nie boją się aresztowania.

Na odrębność psychologii tego ruchu zwraca uwagę prasa amerykańska („Time” z 21 III 1960), przypisując ją studenckiej młodzieży murzyńskiej. Jest to pierwsze tak masowe, w skali całego kraju, wystąpienie młodej inteligencji murzyńskiej i pierwsze tego rodzaju, w tej skali, skutki upowszechniania się wyższego wykształcenia wśród Murzynów.

Ruch ten cechuje świadoma dążność unikania środków gwałtownych. „Bez przemocy”, *Non violence*. Wspomniany publicysta Bird pisze, że z rozmów ze studentami wynika, że ta idea biernego oporu, w stylu Gandhiego, uważana jest w tym ruchu za jedyną skuteczną formę działania. Duch Gandhiego nie jest tu tylko przenośnią. Według „U.S. News and World Report” (March, 1960) wśród młodzieży rozpowszechniana jest ulotka pt. *Remember Love and Non Violence (Pamiętaj o miłości i o stosowaniu gwałtu)*. Zasady akcji propaguje się na specjalnie organizowanych seminariach. Jedno ze wskazań mówi: „Pamiętaj o nauce Jezusa Chrystusa, Mahatmy Gandhiego i Martina Luthera Kinga”. Wykształcony, o dużym uroku osobistym Murzyn M.L.King, pastor z Atlanty w stanie Georgia, jest zapowiedzią rodzenia się nowego młodego przywództwa w ruchu murzyńskim. Zasady gandhizmu King propagował już przedtem w skutecznym bojkocie autobusów w Montgomery, stolicy stanu Alabama, w 1956 r., z powodu stosowanej w nich segregacji Murzynów. Miał wtedy 27 lat<sup>29</sup>.

Pastor King i wychowani przez niego młodzi przywódcy ruchu murzyńskiego w różnych miejscowościach Południa rozwijają szeroką akcję propagandową, mającą na celu wyprowadzenie mas murzyńskich z dotychczasowej apatii. „The New York Times” (17 IV 1960) informował o tym, że przywódcy ruchu murzyńskiego z pastorem Kingiem na czele krytykują NAACP, że zaniedbuje akcję rozbudzania mas. J. M. Lawson (student Wydziału Teologii w Vanderbilt University w Nashville, Tennessee, wydalony z tego uniwersytetu za udział w akcji przeciw segregacji w barach), uważany za prawą rękę Kinga, zarzucił czasopismu NAACP „Crisis”, że jest wydawane dla „klubu czarnej burżuazji”. Czarnej burżuazji nie oszczędza również sam pastor King. Na masowym mityngu młodzieży murzyńskiej w Raleigh (70 tys. mieszkańców), stolicy stanu North Carolina, w następujących słowach charakteryzował on ruch młodych: „Jest to bunt przeciwko tym Murzynom klas średnich, których ambicje kończą się na posiadaniu wielkich samochodów i modnie urządzonych domów, a nie prowadzą do przyłączenia się do ruchu wolności”.

Otwierając konferencję studentów przewodzących ruchowi King mówił: „Weszliśmy w erę ofensywy ze strony ucisnionych ludów. Ruszyły się wszystkie ludy pozbawione godności i wolności na wszystkich kontynentach świata [...]. Studenci wzięli w swoje mocne ręce walkę o sprawiedliwość”.

Stosując metody działania bez gwałtu, w obecnej akcji przeciw segregacji w barach i restauracjach korzysta się z narastających doświadczeń omawianych na specjalnych seminariach. Za wspomnianym poprzednio artykułem Birda przytaczamy niektóre zasady akcji, dobrze oddające „ducha” tej akcji. „Walczysz — czytamy — nie z zatwardziałym złoczyńcą, lecz tylko z człowiekiem, który źle postępuje. Jakkolwiek dążysz do odrobienia tego zła, okaż mu swoją

<sup>29</sup> J. Maritain, *Reflections on America*, New York 1958, s. 51

dobrą wolę, niezależnie od tego, jak on postępuje [...] zawsze trzymaj się ściśle faktów, unikaj przesady, bądź zwięzły i okaż swą dobrą wolę [...] Uczestnicy demonstracji powinni być czysto ubrani, dobrze poinformowani i spokojni, zdolni do wytrzymania badania śledczego i przemocy, która by mogła być do nich zastosowana [...] Jest najważniejsze — mówi instrukcja — aby w takiej ostrej fazie walki zachować dyscyplinę i zimną krew [...] Dyscyplina musi być surowa, aby bierny opór nie zamienił się w posługiwanie się gwałtem; na każdą prowokację należy odpowiedzieć dobrą wolą; musisz być gotów na samoofiara, która nie zostawi wątpliwości co do twojej prawości i odwagi [...] Cel, do którego zmierzasz, wymaga, abyś zdobył szacunek przeciwnika. Zachowuj się więc w sposób wywołujący szacunek, przez skrupulatne trzymanie się prawdy i sprawiedliwości przekonaj przeciwnika, że zasługujesz na jego szacunek”.

Połączenie dwóch uderzających cech tego ruchu wprowadza w zdumienie jego obserwatorów tym bardziej, że znajdują one ogromny oddźwięk w młodym pokoleniu murzyńskiej inteligencji, dotychczas biernej i apatycznej. Jedna z tych cech polega na potęgującej się świadomości jedności świata murzyńskiego w Ameryce i poza nią, druga — na przekonaniu o decydującej roli, jaką dla zwycięstwa w tej walce ma przewaga moralna nad przeciwnikiem. Nie dać się złamać moralnie przeciwnikowi, który ma wszelką przewagę liczebną i materialną i wszelkie środki demoralizowania. Tę tajemnicę powodzenia i gwarancję przyszłości świata murzyńskiego i jego kultury w Ameryce propaguje się wśród młodej inteligencji murzyńskiej wraz z moralnym sensem idei wolności krajów murzyńskich w Afryce, moralną treścią idei jedności całego świata murzyńskiego i moralnym celem udziału świata murzyńskiego w konfliktach i zmaganiach współczesnej epoki.

Paul Robeson, sławny jako śpiewak i przez swoje radzieckie sympatie (które spowodowały, że w 1950 r. władze USA pozbawiły go paszportu, a tym samym możliwości wyjazdu za granicę) propaguje hasło NAACP zjednoczenia wszystkich sił (zwłaszcza robotników i inteligencji), aby na 100-lecie zniesienia niewolnictwa w Ameryce (1863) przeprowadzone zostało realne i pełne równouprawnienie Murzynów. Podstawę ruchu Robeson widzi w gminach religijnych. „To, że w Montgomery pierwsze skrzypce odegrały kościoły i pastory — czytamy — rzuca światło na pozycję kościoła murzyńskiego, który miał tak wybitny udział w naszej historii i wciąż jeszcze stanowi najpotężniejszą naszą bazę organizacyjną. Jest tak nie tylko z powodu ogromnej liczebności zrzeseń kościelnych, lecz i dlatego, że kościoły nasze są przeważnie niezależnymi organizacjami naprawdę murzyńskimi. Kościoły i inne stowarzyszenia Murzynów o podobnie niezależnym charakterze — bractwa, kluby kobiece itp. — będą coraz bardziej wysuwać się na czoło, gdyż są one najbliższe szerokim masom murzyńskim i najbardziej wrażliwe na ich potrzeby, a mniej podległe wpływom sił zewnętrznych”<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> P. Robeson, *Przyszedłem, żeby śpiewać*, s. 123.

## GUBERNATOR FAUBUS PRZECIWKO INTEGRACJI SZKOLNICTWA. LITTLE ROCK W STANIE ARKANSAS. NOWA USTAWA O PRAWACH OBYWATELSKICH. PROBLEM INTEGRACJI NARODU

W walce o uprawnienie Murzynów od jej początków szkolnictwo należało do problemów naczelnych. Decyzja Sądu Najwyższego z 1954 r., uznająca osobne szkoły publiczne dla Murzynów za sprzeczne z konstytucją, była nie tylko rewolucyjną zmianą zasad administracji publicznego szkolnictwa. Była ona również znamieniem nowego etapu walki Murzynów o wyzwolenie społeczne i kulturalne.

Decyzja Sądu Najwyższego ożywiła ruchy za i przeciw. Analiza opinii publicznej przeprowadzona przez Instytut Gallupa wkrótce po decyzji Sądu Najwyższego wykazała tylko 54% po stronie tej decyzji. Powtórna analiza przeprowadzona w początku 1957 r. wykazała 63%.

Konflikt w Little Rock jest tym bardziej interesujący, że miasto to, jak w ogóle cały stan, nie należało do najbardziej zacofanych pod względem uprzedzeń antymurzyńskich. Po decyzji Sądu Najwyższego z 17 maja 1954 r. wzmożła się w tym stanie akcja za przyspieszeniem integracji. Orval Faubus nie od razu stał się zapalczywym przeciwnikiem integracji.

Poważnym elementem zmiany sytuacji stał się tzw. „Południowy Manifest”. Był to pamflet przeciwko wkraczaniu władz federalnych w uprawnienia stanów i społeczności lokalnych, podpisany przez 77 członków Izby Reprezentantów i 19 członków Senatu. Manifest był rozpowszechniany w początku 1956 r. Jednocześnie rozwinięta została propaganda, w której autonomia Stanów wysuwała się na czoło. Na tej fali obrony autonomii stanu gubernator Faubus przygotowywał się do wyborów w 1958 r., z których wyszedł zwycięsko na trzecią kadencję.

Analiza opinii publicznej w Stanach Północnych i Zachodnich wykazała, że użycie wojska przez prezydenta Eisenhowera zaakceptowało 74% wypowiedzi. Na Południu inaczej. W wyborach w listopadzie 1958 r. Faubus został wybrany na gubernatora na trzecią kadencję, uzyskując prawie 70% wszystkich głosów<sup>31</sup>.

Co znaczy ten wysoki wskaźnik statystyczny opinii publicznej? Jakiej opinii? Przeciwko integracji i równouprawnieniu Murzynów, czy przeciwko naruszaniu lokalnej autonomii przez władze federalne? Wzmoczenie się emancypacyjnych dążeń Murzynów wraz z aktywizacją ogóln amerykańskiej opinii publicznej przeciwko dyskryminacji Murzynów ożywiło opór sił tradycjonalizmu

<sup>31</sup> St. Kennedy, *Jim Crow Guide to the U.S.*, London 1959, s. 94, 100—101, 104. 68% według „The New York Times”, J. E., 2 V 1960, „The News of the Week in Review”, s. 4. Według tego artykułu niesłabnąca popularność Faubusa każe się liczyć z możliwością jego wyboru w 1960 r. na czwartą kadencję, a wtedy Faubus byłby pierwszym gubernatorem stanu Alabama wybranym czterokrotnie. Patrz także „The New York Times”, 12 VIII 1959, s. 5 — notatka o stanowisku gubernatora stanu Alabama. Patrz także W. Peters, *The Southern Temper*, New York 1958, s. 68 i nast., oraz C. Sitton, *Integration Pace Slows in the South*, „The New York Times”, 23 V 1960, D. E., „The News of the Week in Review”.

i konserwatyizmu na Południu. Komitety Obywatelskie białych, które zaczęły mnożyć się na Południu po decyzji Sądu Najwyższego, organizując opinię przeciwko integracji, nie były wyrazem rosnących sił konserwatyizmu Południa, lecz rosnącego poczucia ich zagrożenia.

W latach 1955—1958 ożywiła się również działalność Ku Klux Klanu. Świecą płonące krzyże — coraz częściej zelektryfikowane — spadają bomby na kościoły murzyńskie, zdarzają się wypadki kastrowania i bestialstwa w stosunku do Murzynów czynnych w ruchu wyzwolenia. Do tradycji tego ruchu stawiającego sobie za cel utrzymanie „supremacji danej przez Boga Białemu Człowiekowi” dołączają się jednak nowe socjo-psychiczne motywacje. J.W.V. Zanden („American Journal of Sociology”, March, 1960), w swej pracy doktorskiej na temat opozycji przeciw integracji, zastanawia się nad tym, jak wyjaśnić, że ożywienie Ku Klux Klanu występuje nie w zacofanych rejonach rolniczych Południa, lecz w środowiskach uprzemysłowionych Południa. Tenże autor notuje istotną rolę marginesowej kategorii ludzi „luźnych”, społecznie zawiedzionych, z pogranicza klasy robotniczej i klas średnich, ludzi, którym ideologia supremacji białego człowieka, utożsamiana z Amerykanizmem, daje namiastkę „identyfikacji grupowej”, którą stracili i której są głodni.

Stan konfliktu w Little Rock na początku roku szkolnego 1959/60, czyli w sierpniu 1959 r., był nacechowany charakterystycznym kompromisem. Zarząd szkolnictwa w Little Rock postanowił otworzyć szkoły, uznając symbolicznie zasadę integracji znoszącą segregację. Symboliczność polega na tym, że z 60 murzyńskich kandydatów, którzy się zgłosili, przyjęto sześciu Murzynów do dwóch szkół dla białych: chłopca i dwie dziewczynki do jednej szkoły i trzy dziewczynki do drugiej. Resztę odesłano do szkoły średniej murzyńskiej.

Historia Little Rock ilustruje, jak bardzo swoisty jest mechanizm polityczny Ameryki. Zbuntowany gubernator, który nie uznaje decyzji Sądu Najwyższego i Prezydenta Państwa, uważa je za sprzeczne z konstytucją i działa na własną rękę, to jest aspekt ustroju nie mający odpowiedników gdzie indziej. Prezydent wysłał wojsko dla zabezpieczenia wykonania decyzji władz federalnych, ale gubernator, wybieralny szef stanu, działa dalej i stan większością głosów wybiera go na następną kadencję. Ta sytuacja, tak uderzająca przez cechy anarchizmu, jest bardzo amerykańska pod pewnym istotnym względem. Jest to jaskrawa ilustracja tego kapitalnego rysu moralno-politycznej osiemnastowiecznej tradycji amerykańskiej, według której ostatecznym ustawodawcą i sędzią postępowania jest nie prawo i nie sąd, ale sumienie jednostki.

Konflikt ten ma jeszcze inną stronę. Szkolnictwo należy w Ameryce do sfery autonomii lokalnej, zarządzają nim wybieralne zarządy. Kraj nie ma naczelnej władzy szkolnej w postaci ministerstwa oświaty, do demokratycznych tradycji należy niemieszanie się władz centralnych do spraw szkolnictwa. Gubernator Faubus oświadczył, że „nigdy nie będzie pomagał władzom federalnym w ich brudnej robocie”. Wyraził przekonanie, że Rząd Federalny „szybko

wycofa się z aktów tyranii i pozwoli ludowi rządzić swoimi sprawami". Gubernator zarzucił zarządowi szkolnemu, że „zdradził lud” i że dał się powodować „siłom tyranii”<sup>32</sup>. Demonstranci, przeciwstawiający się integracji, nieśli transparent: „Gubernatorze Faubus ratuj naszą chrześcijańską Amerykę”.

Jakkolwiek decyzja Sądu Najwyższego zrobiła wyłom w tradycji niemieszania się władz federalnych do spraw szkolnictwa, to realizacja tej decyzji zależy od tego, czy sami Murzyni — okręg po okręgu — domagają się przyjmowania swoich dzieci do tych szkół, które były dotąd domeną ludności białej. Trzeba również pamiętać, że populacja szkoły — kolorowa lub biała — jest często wynikiem kolorowego lub białego składu ludności rejonu, który szkoła obsługuje.

Na szczęście decyzji Sądu Najwyższego (1954—1960) „The New York Times” (23 V 1960, I. E. The News of the Week in Review) przedstawiał następujący bilans. Z 17 stanów, w których w 1954 r. obowiązywała segregacja w szkolnictwie publicznym, w dwóch stanach (Maryland i West Virginia) oraz w District of Columbia segregacja została całkowicie zniesiona, w czterech (Delaware, Missouri, Kentucky i Oklahoma) liczba szkół zintegrowanych poważnie zwiększyła się, w pięciu stanach (Texas, Florida, Arkansas, Virginia i North Carolina) przyjęła się „symboliczna integracja”, a w pięciu stanach (Alabama, Georgia, Louisiana, Missisipi i South Carolina) nadal obowiązywała zasada segregacji. Młodzież murzyńską uczęszczającą do szkół zintegrowanych w stanach południowych oblicza się na 6% ogółu szkolnej młodzieży murzyńskiej. W tych stanach opór przeciw integracji jest wciąż mocny; poszczególne okręgi szkolne podejmują decyzję zamknięcia szkół publicznych (podobnie jak to miało miejsce w Little Rock) byle uniknąć integracji.

Konflikt w Little Rock nie miał charakteru odosobnionego epizodu<sup>33</sup>. Problem integracji w szkolnictwie, angażujący najwyższe autorytety państwowe, poruszył opinię publiczną całego kraju. Wyrażał się w nim fundamentalny aspekt wielostronnego problemu równouprawnienia Murzynów. Zaledwie „symboliczna integracja” (zaskarżona przed sądem przez zwolenników pełnej integracji jako sprzeczna z decyzją Sądu Najwyższego z 17 maja 1954 r.) weszła w życie, gdy całe Południe ogarnęła akcja walki z segregacją w publicznych miejscach żywienia. Jednocześnie, w lutym 1960 r., w Kongresie rozpoczęły się debaty nad ustawą o Prawach Obywatelskich (*Civil Rights*). Debaty obejmowały nie tylko sprawy integracji i szkolnictwa, lecz także przeciwdziałanie dyskryminacji Murzynów w pracy zawodowej i zarobkowej (ograniczane, między innymi, przez utrudnienia w należeniu Murzynów do związków zawodowych) oraz równość praw wyborczych. Debaty toczyły się w atmosferze przygotowań do wyborów prezydenckich

<sup>32</sup> Sprawozdanie z tego przemówienia gubernatora Faubusa podaje według „The New York Times”, Amsterdam, 13 VIII 1959, i „The New York Herald Tribune”, Paris, 14 VIII 1959 oraz 18 VIII 1959.

<sup>33</sup> W. Peters, *The Southern Temper*, New York 1958.

w 1960 r. oraz coraz większego rozgłosu światowego, jaki nabierały policyjne sposoby przeciwdziałania emancypacyjnemu ruchowi Murzynów i bezsilność rządu federalnego. Prasa akcentowała szkodliwość sytuacji dla prestiżu Ameryki w okresie rosnącej rywalizacji ze Związkiem Radzieckim o moralny autorytet wśród narodów świata.

Gdy zaś po gigantycznych pracach Kongresu, trwających parę miesięcy, w kwietniu 1960 r. nowa ustawa o prawach obywatelskich została uchwalona przez Senat po uprzednich debatach i walkach w Izbie Reprezentantów, to komentarz redakcyjny „The New York Times” (9 IV 1960, I. E.) zapewniał czytelników, że jest ona czymś więcej niż przysłowiową myszą, ale nie oznacza rewolucji. Ustawa daje uprawnienie federalnym władzom sądowym do powoływania lokalnych referentów wyborczych w tych wypadkach, w których władze lokalne nie zabezpieczają Murzynom swobodnego korzystania z praw wyborczych. Ma to na celu hamowanie lokalnych władz w tendencji do ograniczenia udziału Murzynów w wyborach (zwłaszcza na podstawie wymaganego cenzusu wykształcenia) w rejonach o dużym skupieniu ludności murzyńskiej. Jednocześnie ma to być droga do przezwyciężenia absencji wyborczej Murzynów, którzy w zacofanych rejonach rolniczych czasem brali w wyborach udział dochodzący zaledwie do dwudziestu kilku procent ogółu Murzynów uprawnionych do głosowania. Są również i takie powiaty o olbrzymiej większości murzyńskiej, jak powiat Greene (83% Murzynów) lub Wilcox (79% Murzynów), obydwie w stanie Alabama, w których Murzyni w ogóle nie głosują.

Południowcy, którzy od 29 lutego 1960 r. przez tydzień bez przerwy przez całą dobę wygłaszali przemówienia w Senacie, aby zahamować wydanie ustawy, dali wyraz temu, jak wielką wagę do niej przywiązują. W konsekwencji sporo uzyskali, gdyż z projektu ustawy sprawy integracji w szkolnictwie i dyskryminacji w zatrudnieniu. Oprócz części dotyczącej uprawnień wyborczych, w ustawie znajduje się artykuł określający jako nielegalne przeciwstawianie się decyzjom federalnych władz sądowych. I po tym okrojeniu jednak ustawa jest aktem dużej doniosłości jako przejaw prawodawczego i moralnego zaangażowania ogólnokrajowej reprezentacji ustawodawczej w problem, który prawie przez stulecie był traktowany jako lokalny problem Południa.

W świetle tych konfliktów i kontrowersji z powodu problemu murzyńskiego w jego różnych aspektach zagadnienie integracji nie polega na tym, że zbiorowość Murzynów amerykańskich należy organicznie włączyć do zintegrowanego już narodu amerykańskiego. Problem jest znacznie bardziej skomplikowany; jest on częścią problemu integracji amerykańskiego narodu.

Gdy antropolog Margaret Mead pisze, że „my wszyscy jesteśmy Amerykanami w trzecim pokoleniu”<sup>34</sup>, to w tej przenośni akcentuje psychologię narodu,

<sup>34</sup> M. Mead, *And Keep Your Powder Dry. An Anthropologist Looks at America*, New York 1942.



którego integracja jest problemem dzisiejszym. To nie oznacza, że Ameryka przez dokonujące się procesy integracji upodabnia się do europejskiego modelu narodowego. Ameryka jako naród — jeżeli mimo wszystko określimy ją tym tradycyjnym terminem — nie jest podobna do żadnego z europejskich narodów.

#### HARLEM. „BOSKI OJCIEC”. REWOLUCJA DEMOGRAFICZNA

Istotny aspekt aktualnej sytuacji zawiera się w tytule jednego z rozdziałów nowej książki *The Exploding Metropolis* (1958). Tytuł tego rozdziału brzmi: Czy miasta są nieamerykańskie? W jakim sensie amerykański jest New York? Czy w swojej wielkości, różnorodności i braku integracji? Jego części składowe są niemniej trudne do określenia niż całość. Czy nowojorski Harlem, prawie milionowe społeczeństwo murzyńskie, jest jednym społeczeństwem tylko dlatego, że czarne? Nawet duchowni i religijni przywódcy Harlemu nie są tego samego pokroju.

Przystojny i elegancki, pięćdziesięcioletni pastor abisyńskiego kościoła w Harlemie, Adam Clayton Powell, Jr. (syn pastora w tymże Harlemie), smakosz życia i zamilowany podróżnik, który 15 razy odwiedzał Wenecję, reprezentując świecką tendencję uczynienia z kościoła ośrodka życia kulturalnego młodzieży i dorosłych i będąc wyrazicielem procesów urbanizacji zbiorowości murzyńskiej, w swojej duchowej sylwetce nie przedstawia jedyne nurtu życia Harlemu. Do pastora Powella, z pochodzenia Indianina, biali businessmeni mają pretensję o to, że jest nacjonalistą murzyńskim i bierze czynny udział w murzyńskiej akcji bojkotowania handlu białych, w interesie „murzyńskiej ekonomii”. Jest pierwszym murzyńskim congressmanem z Harlemu, wybranym z ramienia Partii Demokratycznej. Niedawno głośny stał się w amerykańskiej prasie („Time”, 21 III 1960, A.E.) z powodu kłopotów podatkowych. Zarzuca się pastorowi Powellowi, że nie ujawnił całego dochodu, który wraz z dochodem pani pastorewskiej, Hazel Scott, jazzowej pianistki, wyniósł za rok 158 tysięcy dolarów.

Niejednolite jest społeczeństwo Harlemu, ale w swej niejednolitości i różnorodności jednocześnie murzyńskie i amerykańskie. Harlem czarnej burżuazji, Harlem murzyńskiego proletariatu i Manifestu Komunistycznego. Harlem Paul Robesona i kultu „Boskiego Ojca”. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym ostatnim.

„Father Divine” — „Boski Ojciec”, Murzyn George Baker stał się przedmiotem religijnego kultu bardzo szeroko rozpowszechnionego w miastach północno-wschodnich i w części środkowego Zachodu, zwłaszcza wśród kobiet murzyńskich. Kult zaczął się w Harlemie i na Long Island w New Yorku jako ruch uczestnictwa w sakralności przywódcy, który uważa się i jest uważany za Boga, za „Boskiego Ojca”, za Mesjasza. Ogromny oddźwięk znalazł zwłaszcza w okresie depresji lat trzydziestych w środowiskach skrajnej nędzy. Idea braterstwa wszystkich ludzi, dyscyplina duchowa, surowość obyczajów seksual-

nych, powstrzymywanie się od nałogów palenia, alkoholizmu, hazardu itp. łączy się w tym kulcie z formami zbiorowej ekstazy religijnej, przyzwalającej na mieszanie się płci. Obserwatorzy tego zjawiska widzą w nim reakcję samoobronną mas murzyńskich, która odradza „duszę zbiorową”, odnawia i wzmacnia więzi społeczne rozpadające się w procesie migracji prymitywnej ludności murzyńskiej rolniczego Południa do miast północnych. „Boski Ojciec”, „Father Divine” daje tej masie poczucie jedności, z którą jednostka zespała się w swojej duchowej istocie. „Boski Ojciec” sakralizuje tę więź i tę jedność. Utrzymuje domy wspólnej egzaltacji religijnej, czyli „nieba”. Żywi zbierającą się tam nędzę i biesiadników.

Skąd ma pieniądze? Wierni, skłonni poświęcić życie dla Mesjasza, nie szczędzą mu również dóbr materialnych. Periodyk murzyński „Ebony” wymienia „Boskiego Ojca” wśród nielicznych milionerów murzyńskich. Książka Sary Harris pt. *Father Divine. — Holy Husband*, licząca 354 strony i mająca za temat życie i posłannictwo „Boskiego Ojca”, wyszła w 1953 roku w tanim kieszonkowym wydaniu, za 35 centów. Reklama tej książki mówi o pół milionie wyznawców wśród czarnych i białych oraz o tym, że Mesjasz, będąc wrogiem rozkoszy seksualnych i zwolennikiem związków mistycznych, lubi piękno w swoim otoczeniu. Do jego grona najbliższych należy „25 przystojnych sekretarek, którym przewodzi jego młoda i piękna biała żona”.

Rewolucja demograficzna miast amerykańskich to jeden z naczelných ich problemów. Biały Nowy Jork wyludnia się, kolorowy powiększa. Podobnie inne miasta uprzemysłowionej Północy i Zachodu. Z Nowego Jorku ubywa corocznie 50 tys. białej ludności, a przybywa 30 tys. Portorykańczyków i 10 tys. Murzynów. W konsekwencji, w 1970 r. Nowy Jork będzie liczył 28% ludności murzyńskiej i portorykańskiej, a dzielnica Manhattan — 50%<sup>35</sup>. Co oznacza ten proces w sensie kulturowym?

Ile jest anglosaskiej Ameryki w tych miastach? W czteromilionowym Chicago (mówiąc o samym mieście, a nie o metropolitalnym regionie) szacuje się (1960) ludność pochodzenia anglosaskiego na około 40%, poza tym 15% imigrantów urodzonych za granicą, 24% ludności urodzonej z rodziców imigrantów i 21% Murzynów.

Na przykładzie St. Louis rewolucja demograficzna występuje jeszcze jaskrawiej. Nie tylko zmniejsza się absolutna liczba białej ludności miejskiej, ludność biała nabiera charakteru niestałego, przepływowego. Miasto staje się rodzajem hotelu. St. Louis, liczący około 875 tys. mieszkańców, utrzymuje tę liczbę od 1940 r., w tym samym czasie jednak liczba murzyńskiej ludności wzrosła z 12% do 30%, a odpowiednio zmniejszyła się liczba ludności białej, w 1970 r. przewidyje się w St. Louis 45% ludności murzyńskiej. W St. Louis zaledwie 39% dorosłej ludności stanowią osoby, które urodziły się w tym mieście. Inna informacja

<sup>35</sup> The Editors of Fortune. *The Exploding Metropolis*. New York 1958, s. 116. Patrz także artykuł o Chicago K. Allsop, *Black, White and the Blues*, „Encounter”, April, 1960, s. 40—44.

o charakterze ogólnym, mówi nam, że w skali całego kraju, w 1950 r.  $\frac{3}{4}$  mieszkańców Stanów Zjednoczonych mieszkało w innych mieszkaniach niż w 1940 r. <sup>36</sup>.

D. W. Brogan, kompetentny autor szeregu książek na temat Ameryki, pisze: „Ameryka szybko wynarodawia imigranta. Czy unarodawia go? Czasami ma się pokusę odpowiedzieć: nie” <sup>37</sup>.

PROBLEM MURZYŃSKI I AMERYKAŃSKA ŚWIADOMOŚĆ NARODOWA. MORALNY ASPEKT ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ. „AMERYKAŃSKA WIARA” I SUMIENIE OBYWATELA. MORALIZM I IZOLACJONIZM

Była wzmianka o opozycji Południowców wobec nowego ustawodawstwa w sprawie murzyńskiej. W opozycji tej, sięgającej korzeniami w odległą przeszłość wzajemnych stosunków Południa i Północy, spotykają się różnorakie motywy, interesy i argumenty. Wypowiadał się również William Faulkner przez usta południowca w powieści *Intruder in the Dust* (1949). „Niesprawiedliwości między ludźmi nie da się wykorzenieć przez jedną noc przy pomocy policji”, mówi południowiec. Nie w bezskuteczności takiego postępowania widzi jednak ów południowiec sedno problemu. Groza sytuacji polega na tym, że moralny problem społeczny — a taki jest problem niesprawiedliwości — wzięli w swoje ręce politycy materialistycznej cywilizacji północnej, dla których w społeczeństwie istnieją tylko problemy ekonomiczne i polityczne, a nie ma moralnych. W ich wyobraźni, zwyrodniałej pod wpływem pieniądza, łatwo likwidują się wszelkie problemy przy pomocy ustaw i policji, ponieważ przestała istnieć moralna struktura społeczeństwa.

Południowiec wyraził pogląd, który w amerykańskiej filozofii społecznej odgrywa zasadniczą rolę. Myśl, że moralny aspekt — nie redukujący się ani do ekonomicznego, ani do politycznego — należy do istoty społeczeństwa ludzkiego, myśl, którą John Dewey rozwijał w swojej *Freedom and Culture* (1939) oraz w innych pracach, jest charakterystyczna dla amerykańskiej tradycji demokratycznej. Na tym tle G. Myrdal w głośnej książce *An American Dilemma* (1944) rozpatruje problem murzyński w Ameryce.

Według Myrdala problem murzyński właśnie w jego aspektach moralnych dotyka bezpośrednio zagadnienia amerykańskiej świadomości narodowej. Dlaczego? Dlatego, że rdzeniem narodowej świadomości amerykańskiej, rdzeniem, od którego historycznie rozwijała się ta świadomość i który nie tracił na znaczeniu w dalszym jej rozwoju, były idee moralne: równości i wolności. Szczególny moralizm narodowej świadomości amerykańskiej nie jest odkryciem Myrdala. Do tego znanego poglądu nawiązuje Myrdal dla wyświelenia fundamentalnej

<sup>36</sup> P. H. Rossi, *Why Families Move. A Study in the Social Psychology of Urban Residential Mobility*, Glencoe Ill. 1955.

<sup>37</sup> D. W. Brogan, *The American Problem*. London 1944, s. 104.

doniosłości problemu murzyńskiego. Przypomnijmy sobie, na czym polega ów moralizm narodowej świadomości amerykańskiej. Świadomość narodowa Ameryki nie kształtowała się, jak gdzieś indziej, pod wpływem historycznej tradycji, której istotnym składnikiem byłaby dominująca rola dynastii i wojen, arystokracji i polityki jako dziedziny osobnych klas władczych oraz elity intelektualnej służącej klasom panującym.

Świadomość narodowa Ameryki zaczęła się od paru podstawowych idei — równości i wolności — zrodzonych w walce o niepodległość, które w toku historii, wbrew ich oświeceniowej genealogii, uchrześcijaniły się i stały się rdzeniem „amerykańskiej wiary”, „American Creed”. Ta „amerykańska wiara”, wiara w demokrację jako porządek społeczny zgodny z naturą człowieka, występuje w tradycji amerykańskiej w różnych wersjach. W bardziej zintelektualizowanej wersji, wywodzącej się z filozofii oświecenia wiąże się z racjonalizmem, w ludowej populistycznej postaci „amerykańskiej wiary” idee równości i wolności zespalają się z tradycją bezpośredniej demokracji sąsiedzko-parafialnej i wyrażają się w ostrej formie antyintelektualizmu. W obydwóch wersjach jednak ostatecznym i praktycznym gwarantem demokracji i moralnego ładu w społeczeństwie ma być indywidualne moralne sumienie jednostki. W akceptowanym przez siebie systemie prywatnej własności demokratyczno-chrześcijańskie sumienie obywatela ma w społeczeństwie zapewniać sprawiedliwość. W różnych formach ruchów ludowych, występujących w amerykańskiej historiografii pod nazwą „populizm”, „sumienie” ludu dawało wyraz ostrej krytyce takiej polityki, która — pod tajnym działaniem pieniądza — w rękach prawników wymykała się spod kontroli sumienia ludu.

Pozostawmy na boku socjo-psychologię mechanizmu tego sumienia, form i skuteczności jego działania w określaniu konkretnych motywów postępowania jednostek w różnych sytuacjach i w różnych ruchach społecznych. Spełnia ono jednak niewątpliwie zasadniczą rolę jako moralny trybunał, do którego działanie odwołuje się po aprobatę moralną. Wiele reform społecznych epoki F. D. Roosevelta nie miałyby warunków trwałości bez moralnej aprobaty ze strony „amerykańskiej wiary”, bez aprobaty „sumienia”. Bez aprobaty moralnej nie mogłyby się utrzymać taki system progresywnego opodatkowania, który przy dochodzie powyżej 200 tys. dolarów rocznie zabiera 91% dochodu.

Na moralnej aprobacie „amerykańskiej wiary”, na aprobacie demokratycznego sumienia obywatela opierają się ustawy parlamentu i decyzje rządu. Istotną funkcję spełniają tu publicystyka i piśmiennictwo, które wydarzenia i procesy dokonujące się w społeczeństwie i kulturze Ameryki oceniają krytycznie ze stanowiska ideałów moralnych, ze stanowiska „amerykańskiej wiary”. Żaden kraj nie wyprodukował tyle co Ameryka literatury narodowego samokrytycyzmu. Charakterystyczna dla Ameryki jest również tradycja masowych ruchów opozycji, w których „sumienie ludu” dochodzi do głosu przez politycznych demagogów, zdobywających sobie na krótko ogromny, prawie dyktatorski wpływ na opinię publiczną

i stawiających się w roli moralnego trybunału demokracji ponad najwyższymi władzami państwa i ponad prawem. Senator McCarthy czy gubernator Faubus nie byli pierwszymi, którzy, występując w roli moralnego sumienia Ameryki, oskarżali najwyższe władze państwa o zdradę demokracji amerykańskiej. Nie mniej kłopotu w okresie „New Deal’u” F. D. Roosevelt miał z podobnym dyktatorem z Louisiany Huey Longiem.

Jest interesujące i nieprzypadkowe, że w aktualnym konflikcie z powodu sprawy murzyńskiej obydwie strony odwołują się do moralnej aprobaty „amerykańskiej wiary”. Do niej odwołuje się zarówno Sąd Najwyższy i prezydent Eisenhower, broniąc integracji w szkolnictwie, jak i gubernator Faubus, występując przeciwko Sądowi Najwyższemu i prezydentowi.

Myrdal, nawiązując do poglądu o społeczno-moralnym rdzeniu amerykańskiej świadomości narodowej, uważa, że istota problemu murzyńskiego nie sprowadza się do sprawiedliwości białych wobec kolorowych. Nerozwiązalny problem murzyński stawia każdego Amerykanina wobec pytania: kim jest jako Amerykanin, jako człowiek Nowego Świata, w którym miało się ziszczyć społeczeństwo oparte na moralnych zasadach. Nie każdy naród zaczynał swoją historię tak, jak Ameryka, to jest od wzięcia na siebie zadania urządzenia społeczeństwa na sprawiedliwych zasadach. Problem murzyński to jest uporczywe pytanie o to, co stało się z ideą społeczeństwa opartego na zasadach rozumnych i moralnych? Co stało się? Amerykanin wyznaje „amerykańską wiarę” równości i wolności, a jednocześnie całe powiaty o ludności murzyńskiej nie korzystają z prawa wyborczego pod grozą terroru. Jeżeli ośmielą się korzystać z praw obywatelskich, to grozi im terror Ku Klux Klanu. Przypominają im o tym płonące krzyże Ku Klux Klanu. Co na to narodowa świadomość moralna Amerykanina? Kapituluje? Czy moralna idea Ameryki przechodzi od białych do Murzynów?

„Olbrzymia masa — pisze Myrdal — nierozwiązanych problemów tej heterogenicznej i zmieniającej się kultury oraz tradycyjna liberalistyczna ufność w to, że ostatecznie sprawy same się jakoś rozwiążą i uregulują w taki lub inny sposób, pozwala zwykłemu Amerykaninowi żyć szczęśliwie, z uznanymi sprzecznościami dokoła niego i w nim samym, z postawą jaskrawego fatalizmu, który nie ma w sobie równego wśród reszty Zachodniego Świata. Ten fatalizm należy do narodowego ethosu Ameryki”<sup>38</sup>.

Fatalizm. Dodajmy — amerykański optymistyczny model fatalizmu. Fatalizm, który zawiera się w wierze w zwycięską siłę amerykańskiego idealizmu. Amerykański fatalista wierzy w zwycięstwo moralnych sił społeczeństwa, w zwycięstwo dobrej natury człowieka. Sprawy ludzkie toczą się jakoś same, ale toczą się stale ku dobremu. Czy, mimo wszystko, myśli amerykański fatalista, w Ameryce nie żyje się człowiekowi coraz lepiej, coraz bardziej szczęśliwie, lepiej i bardziej szczęśliwie niż gdziekolwiek indziej, niż w Europie?

<sup>38</sup> G. Myrdal, *An American Dilemma*, New York 1944.

Dzieło Myrdala, ukończone w 1942 r. po kilku latach studiów, ukazało się w 1944 r. Do zwycięskiego końca zbliżała się wtedy wojna z szatańskimi siłami zła w Europie. O tym okresie prezydent F. D. Roosevelt powie nieco później z powodu konferencji Jaltańskiej: „Nigdy przedtem wielcy sprzymierzeńcy nie byli zjednoczeni równie blisko — nie tylko w swych celach wojennych, ale i w swych celach pokojowych”. Jego rywal w wyborach prezydenckich w 1940 roku W.L. Willkie po odbytej podróży naokoło świata wydał książkę pt. *One World — Jeden Świat* (1943). Amerykański fatalista utwierdzał się w przekonaniu, że na kontynencie amerykańskim powstało nowe społeczeństwo chrześcijańskiej cywilizacji w wersji udoskonalonej, lepszej niż w Europie zachodniej, lepszej pod względem moralnym, nie zagrożonej przez zło działające od wewnątrz, które pokonało Europę. O tym mówiła amerykańskiemu fataliście prasa i publicystyka, zwiastująca przeniesienie się metropolii kultury chrześcijańskiej z Europy do Ameryki.

Od wydania książki Myrdala minęło 15 lat, cała nowa przelomowa epoka historii Ameryki, epoka coraz większych rozczarowań i coraz boleśniejszych klęsk dla optymistycznego fatalisty amerykańskiego. Epoka nie oszczędziła zarówno optymizmu wiary w dobrą naturę człowieka, jak i ufności w opiekę boskiej opatrności, zabezpieczającą losy Ameryki przed złością Szatana. *The Torment of Secrecy — Udręka tajemnicy* (1956), tytuł książki znanego socjologa E. Shilsa, określa rosnący na sile w tym okresie kompleks socjo-psychiczny podważający postawę optymistycznego fatalizmu. McCarthyizm, będący bezpośrednim bodźcem do napisania tej książki, traktuje autor jako przejaw bardziej ogólnego zjawiska socjo-psychicznego kompleksu zagrożenia Ameryki przez siły wrogie Ameryce, działające konspiracyjnie i popierane z zewnątrz.

Książka Shilsa dochodzi bardziej ogólnych, nie tylko amerykańskich aspektów zjawiska tajemnicy w mechanizmie nowoczesnego społeczeństwa. W piśmiennictwie amerykańskim socjo-psychiczny kompleks spisku przeciw Ameryce traktowany jest jako podłoże dla wielu przejawów patologicznej psychologii współczesnego życia Ameryki. „Szatan”, działający na zgubę społeczeństwa, nie posługuje się już dzisiaj czarownicami. Działa bardziej po świecku przy pomocy cudzoziemców, Żydów, komunistów, Murzynów, darwinistów, intelektualistów; posługuje się nauką. Strach staje się udziałem nie tylko Murzyna terroryzowanego przez Ku Klux Klan, lecz także optymistycznego amerykańskiego fatalisty. Jego przerażone chrześcijańskie sumienie zamiast cieszyć się z idącego równouprawnienia Murzynów, we wszelkiej zmianie widzi szatańskie działanie spisku. Przypomnijmy, że Sądowi Najwyższemu, który uznał segregację w szkolnictwie za sprzeczną z konstytucją, zarzucano również, że ulega wpływom komunizmu.

Ta patologia społeczna ma objawy śmieszne i paradoksalne, ale przez to choroba nie jest mniej poważna. Śledzenie niełojalności wobec Ameryki, niełojalności działającej od wewnątrz społeczeństwa, to kryzys optymistycznego

fatalizmu. Amerykańską wiarę w dobrą naturę człowieka, wiarę wyzwalającą od strachu, wypiera strach mający źródło w schorzeniach więzi społeczno-moralnej, strach człowieka przed człowiekiem.

Optymistyczny fatalizm i kompleks spisku to dwa aspekty irracjonalności w procesach społeczeństwa i kultury współczesnej Ameryki. Zmieniona sytuacja historyczna Ameryki, zmuszająca do rywalizacji ze Związkiem Radzieckim i innymi krajami świata, nie tylko w płaszczyźnie ekonomicznej, lecz także, i coraz bardziej, w płaszczyźnie przeobrażeń społecznych i wartości moralnych, nie wyraża się jednakże tylko w przejawach irracjonalności. Fakt, że w ciągu kilku ostatnich lat doszło parokrotnie do ingerencji ustawodawczej w sprawach murzyńskich — dwie ustawy o prawach obywatelskich z lat 1957 i 1960 oraz decyzja Sądu Najwyższego z 1954 r. — świadczy o przewyciężaniu procesów irracjonalności przez racjonalne wysiłki rozwiązywania zadawnionych problemów społecznych i moralnych.

Problem murzyński stracił dla Ameryki lokalny charakter amerykański, stał się częścią politycznego i moralnego problemu całego świata ludzkiego. *Biali, słuchajcie* (*White Man, Listen*) — mówi tytuł książki Wrighta z 1957 r. „Zachodniej Europie trudno jest zrozumieć — czytamy w tej książce — jak mała jest Europa w umysłach większości ludzi na Ziemi. Europa jest rzeczywiście światem małym, zamkniętym w sobie, białym, osobnym”<sup>39</sup>. Ta książka amerykańskiego Murzyna przypomina, że cała cywilizacja zachodnioeuropejska, nie tylko Ameryka, spóźniając się za historią świata pomniejszyła się w swej roli światowej również pod względem moralnym.

Konferencja ludów kolorowych w Bandungu (1955) uświadomiła światu koniec epoki misji białego człowieka, opartej na przesłankach imperializmu i kolonializmu. Wspomniany Richard Wright w wywiadzie dla paryskiego „L'Express” (18 X 1955) powiedział, że za najbardziej znamiennej datę w dziejach ludzkości uważa rok 1905 — zwycięstwo Japonii nad Rosją. „Ta data — mówił Wright — oznacza początek końca roli Człowieka-Boga, jaką biały człowiek zachodni odgrywał wśród ludzkości. Ta data oznacza początek końca okcydentalizacji świata”.

Inny, wewnątrzamerykański aspekt moralny problemu murzyńskiego to jego charakter jako części problemu moralnej jedności społeczeństwa nowoczesnej Ameryki. Samowiedza moralna jednostki nie da się oddzielić od świadomości moralnej jedności społeczeństwa, do którego jednostka siebie zalicza, i od towarzyszącego jej obrazu moralnej struktury społeczeństwa. Problem samowiedzy moralnej jednostki — jej sumienia — jest nieodłączny od problemu narodu. W tym sensie — co słusznie akcentuje Myrdal — problem murzyński jest tak istotnym aspektem narodowej świadomości Ameryki.

<sup>39</sup> R. Wright, *White Man, Listen*, New York 1957.

Gdy mowa o moralizmie narodowej świadomości amerykańskiej dotyka się nie wygasającej kontrowersji charakterologicznej na temat materializmu Ameryki. „Amerykańska wiara” jest w pewnym istotnym sensie materialistyczna. Jest w niej nieufność do filozofowania i do tendencji dopasowywania świata do idei. W wierze tej zawiera się przekonanie, że sprawiedliwość, i dobro wynikają jak gdyby same, gdy ludzie solidnie i z powołaniem wykonują rzeczy materialne. Amerykański materialista jest w głębi ducha idealistą w tym sensie, że wierzy w to, że materia sama przez się służy ostatecznie idei moralnej. Amerykańska wiara a probuje postęp materialny i techniczny nie przez idee postępu moralnego, lecz przez idee moralne niezmiennie, zawarte w *Biblii*.

Ten moralizm amerykański nie ma ambicji nowatorstwa; idzie w parze z ahisterycznym myśleniem i izolacjonizmem. We wszelkiej refleksji nad amerykańską świadomością narodową izolacjonizm wysuwa się na czoło, gdyż w ukształtowaniu narodowej świadomości amerykańskiej odgrywał zasadniczą rolę. W postawie izolacjonizmu Ameryka występuje nie jako idea moralna i historyczna, ale jako amerykańska tutejszość sama dla siebie, nie zmuszona dostatecznie mocno do samookreślenia samej siebie na szerokiej arenie współczesności i w procesie dziejów ludzkości. Doba obecna jest pod tym względem zwrotnym okresem historii Ameryki.

#### „CYWILIZACJA AMERYKAŃSKA”. IDEA PLURALIZMU KULTUROWEGO

Problem murzyński w jego aktualnej fazie ma również inny istotny aspekt ideologiczny. Polega on na tym, że emancypacyjne aspiracje Murzynów spotykają się z intelektualnym nurtem interpretacji kultury amerykańskiej w duchu kulturowego pluralizmu. Pojęcie cywilizacji amerykańskiej, poczynając od znanej publikacji dwojga autorów Charles Beard i Mary Beard *The Rise of American Civilisation* (I wyd. 1927), zdobyło sobie nie przypadkowo szeroką popularność. Wiąże się z nim pogląd Beardów, do którego nawiązują inni, że kultura amerykańska nie mieści się w pojęciu narodu amerykańskiego i narodowej kultury. Zwolennicy pojęcia cywilizacji czy kultury amerykańskiej wiążą je z ideą pluralizmu kulturowego.

Ideę kulturowego pluralizmu sformułował pisarz żydowskiego pochodzenia, H. M. Kallen, w artykułach, które zaczęły się ukazywać w 1915 r. i wyszły następnie w książce pt. *Assimilation and Democracy*. Idea ta nabrała powtórnie żywotności w okresie drugiej wojny światowej. Amerykanin serbskiego pochodzenia Louis Adamic zawarł ją w tytule swej książki *Naród Narodów* (*Nation of Nations*, 1944). Znalazła ona również wyraz w książce Maxa Lerner'a *America as a Civilization* (1957).

Mocnym akcentem pluralizmu kulturowego, nawiązującym do wspomnianej książki Kallena, zamyka się książka Margaret J. Butcher *The Negro in American Culture* (New York 1956), oparta na pośmiertnych materiałach Alain Locke'a.



Alain Locke, zmarły w 1954 r., był jednym z czołowych wyrazicieli „renesansu” w murzyńsko-amerykańskiej literaturze, sztuce i filozofii kultury lat trzydziestych. Perspektywy dalszego rozwoju kultury murzyńskiej w Ameryce widział Locke w pluralistycznym połączeniu duchowej emancypacji i samodzielności Murzynów w skali światowej, z amerykańskością Murzynów amerykańskich, amerykańskością sprzyjającą, a nie przeciwdziałającą pielęgnowaniu ich etniczno-kulturowej odrębności.

Problem nie był tylko teoretycznej natury, gdy w 1946 roku głośny antropolog amerykański Ruth Benedict mówiła w odczycie radiowym: „Byłoby prawdziwą tragedią Ameryki, gdyby mniejszości walczyły o to, aby stać się małymi narodami w obrębie innego narodu — byłaby to słabość, której nie mógłby uznać żaden zdrowy naród”<sup>40</sup>.

W związku z ideą kulturowego pluralizmu Ameryki pozostaje pojęcie subkultury (podkultury), którym posługuje się zarówno Max Lerner we wspomnianej książce *America as a Civilisation*, jak i inni badacze i autorzy traktujący o różnych problemach społeczeństwa i kultury Ameryki. Milton M. Gordon widzi w pojęciu subkultury kombinację czterech elementów: sytuacji klasowej, podłoża etnicznego, środowiska miejskiego lub wiejskiego i segregacji zamieszkiwania (w określonych dzielnicach o jednorodnym składzie społecznym)<sup>41</sup>.

W pojęciu subkultury zawiera się również jej ścisły związek z osobowością jednostki. Subkultura, a nie całość kultury amerykańskiej, jest sferą kultury, z którą identyfikuje się jednostka, jest to sfera jej osoby. W subkulturze odbywa się proces kształtowania się świadomości społecznej dziecka w naturalnym jego rozwoju. Gordon uważa za bardzo płodną hipotezę, według której społeczeństwo amerykańskie składa się z mniejszych społeczeństw lub subkultur. W subkulturze, według Gordona, wyraża się jakaś „wersja amerykańskiego wzoru kultury”, jest to fragment „narodowej kultury”.

Aktualna faza problemu amerykańskiej subkultury murzyńskiej jest ilustracją bardziej ogólnego zjawiska stosunku mniejszości narodowych do Ameryki. Niepodległościowe ruchy wyzwalających się krajów murzyńskich w Afryce dostarczyły nowych bodźców i nowego oparcia dla aspiracji murzyńskich w Ameryce. Odkrywanie Afryki jako macierzy, tak charakterystyczne dla P. Robesona, R. Wrighta i innych intelektualistów murzyńskich w Ameryce, staje się źródłem żywotności idei Ameryki jako „narodu narodów”, przeciwstawiającej się amerykańskiej tradycji kraju anglosaskiego z mniejszościami narodowymi, podporządkowującymi się anglosaskiemu przywództwu.

Murzyńska Afryka i murzyńska Ameryka stają się wzajemnie dla siebie źródłem ideowej inspiracji. Afrykańscy Murzyni, wzmiankowany poprzednio

<sup>40</sup> *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*, ed. M. Mead, Boston 1959, s. 360.

<sup>41</sup> M. Gordon, *Social Class in American Sociology.*, Durham. North Carolina 1958, s. 254—256.

premier Ghany, dr Kwame Nkrumah, i jego najbliższy doradca polityczny, George Padmore, autor szeregu książek o Afryce, oraz dr Hastings K. Banda, przywódca niepodległościowego ruchu Niasy (przebywał w Ameryce w latach 1923—1938) i inni zdobywali dyplomy na amerykańskich uniwersytetach i wynosili z nich nowe treści kultury i idee społeczne. Amerykańska zaś inteligencja murzyńska, jak Paul Robeson, odkrywała w Afryce kolebkę swej ludzkiej godności, głębszy, ogólnomurzyński i jednocześnie ogólnoludzki sens dążeń murzyńskich. Idea wielkiej roli Murzynów w odrodzeniu moralnym współczesnego świata coraz częściej dochodzi do głosu w wypowiedziach inteligencji murzyńskiej.

„Gdy się jest Murzynom — mówił William Smith, murzyński powieściopisarz, do białego przyjaciela — to nigdy nie traci się poczucia podstawowych ludzkich problemów”<sup>42</sup>.

Interesujące jest, że Afrykańczyk z Senegalu, poeta i polityk Leopold Sedar Senghor, deputowany Senegalu do Zgromadzenia Narodowego Francji i przywódca federacji Mali, tematem swojego poetyckiego manifestu „murzyńskości” uczynił murzyńsko-amerykański Nowy Jork. W utworze pt. *To New York*<sup>43</sup> poeta przeciwstawia ludzki murzyński Harlem nieludzkiemu Manhattanowi ginącej „zachodniej cywilizacji”. Murzyński intelektualista życzy Nowemu Jorkowi odrodzenia przez czarną krew wnoszącą ludzki sens do jego życia. Manifest jest skomponowany pod orkiestrę jazzową. Poeta nawołuje Nowy Jork do wsłuchiwania się w Harlem, aby tam, w Harlemie odnalazł sam siebie. Harlem! Harlem!

Dr Kwame Nkrumah, premier Ghany, przemawiając w Harlemie w październiku 1960 r. (w okresie głośniego Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych w New Yorku), akcentował, że mówi do zebranych jako Afro-Amerykanów a nie amerykańskich Murzynów. To wystąpienie Nkrumaha stało się bodźcem dla zapoczątkowania w Harlemie ruchu Afro-Amerykanów, którego pojawienie się sygnalizowała prasa amerykańska („New York Herald Tribune”, Paris, 19 X 1960).

Harlem. Harlem, intelektualna stolica zbiorowości murzyńskiej w Ameryce, wyrasta pod piórem poety i wybitnego działacza murzyńskiego do roli wielkiego symbolu murzyńskości. Murzyńskość, która przez wiele pokoleń oznaczała faktyczny stan upośledzenia społecznego i kulturalnego biernie akceptowanego przez Murzynów, przekształca się w dynamiczną ideę, w której zawiera się nowe samookreślenie murzyńskości jako wielkiej siły moralnej współczesnego świata. To nowe samookreślenie murzyńskości jest dziełem murzyńskiej inteligencji występującej w imię swojego „ludu”. W tej roli intelektualnej elity, będącej wykładnikiem duchowych wartości murzyńskości, inteligencja murzyńska w Ameryce jest podobna do inteligencji w tych wszystkich krajach i ruchach, w których

<sup>42</sup> N. Berry, *A Negro in America*, „New York Herald Tribune”, Paris, 11 III 1960.

<sup>43</sup> U. Beier, *In Search of an African Personality*, „The Twentieth Century”, April, 1959, s. 347—349.

samo pojęcie inteligencji zawierało w sobie ideowe przywództwo w dążeniu do wyzwolenia społecznego i narodowego.

Zjawisko to posiada jednak rys specyficzny zasługujący na uwagę. W nowym samookreśleniu murzyńskości nie ma dążenia do politycznego wyodrębnienia narodu murzyńskiego w Ameryce. Idea osobnego narodu murzyńskiego w obrębie Stanów Zjednoczonych A. P. i prawo Murzynów amerykańskich do samostanowienia narodowego wprowadzone zostały do programu Amerykańskiej Partii Komunistycznej przed trzydziestu laty. Komunistyczna Partia USA na XVII Zjeździe (10—13 XII 1959) odstąpiła od tej idei, stając na gruncie programu integracji i pełnego równouprawnienia.

Najnowszy rozdział historii Murzynów amerykańskich rzuca światło na przeobrażenia świadomości narodowej w jej stosunku do organizacji państwowo-politycznej, dokonujące się nie tylko w zbiorowości Murzynów i nie tylko w Ameryce. Zanikanie historycznej koincydencji pomiędzy wspólnotą społeczno-kulturową (i odpowiadającą jej świadomością etniczno-narodową) a jedno-narodową organizacją państwową jest procesem, który wysuwa się na czoło naszej epoki. Jest charakterystyczne, że poeta Senghor, autor wspomnianego poematu o Harlemlu, będąc rzecznikiem wolności narodowej swojego kraju, jednocześnie wypowiada się za językiem francuskim jako drugim językiem narodowym swojego kraju<sup>44</sup>. Wielopostaciowość więzi społeczno-kulturalnej, od lokalnej, poprzez etniczno-narodową, do szerokiej wspólnoty kulturowej wielonarodowej jest problemem naszej epoki. Świadomość narodowa nie straciła wprawdzie swojej żywotności, ale tendencje narodowe nowej cywilizacji naukowo-technicznej zaostrzają potrzebę integracji kultury i osobowości nie tylko na poziomie narodowym, lecz także ponadnarodowym.

Idea „narodu narodów”, występująca w historii Ameryki od początku jej odrębnego bytu państwowego, szła w parze z ideą wspólnej organizacji państwowej wielu narodów. Idea federacji i historyczny konflikt pomiędzy władzą federalną a autonomią stanów szły w parze z faktem znacznie słabszego niż gdzie indziej wpływu państwa na amerykańską świadomość narodową.

Ale idea „narodu narodów” miała zasadniczą przeciwwagę w klasowej strukturze państwa, ciężącej zarówno na wewnętrznych stosunkach, jak i na stosunkach pomiędzy narodami. Idea „narodu narodów” ma zasadniczego przeciwnika w nacjonalizmie ekonomicznym i politycznym klas panujących, w elitach władztwa ekonomicznego i politycznego.

John F. Kennedy, nowy Prezydent Stanów Zjednoczonych A. P. w kampanii przedwyborczej wyraził się z uznaniem o obecnym murzyńskim ruchu walki z segregacją, widząc w nim dowód na to, że „duch amerykański wraca do życia”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> P. Diolé, *Leopold Sedar Senghor: Le français restera la langue nationale du Mali*, „Les Nouvelles Littéraires”, 28 I 1960.

<sup>45</sup> „The New York Times”, I. E., 26 VI 1960.