

Postkoloniální studia na půdě amerického multikulturalismu

Jenny Sharpová

V této studii se pokusíme nastínit institucionální dějiny postkoloniálních studií, abychom následně mohli naznačit budoucí vývoj tohoto oboru. Konkrétněji se pokusíme vymezit pozici postkoloniálních studií v rámci rozsáhlejší multikulturní reformy amerického vzdělávacího systému. Počátky této reformy spadají až do poloviny šedesátých let 20. století, kdy došlo k ustanovení afroamerických a etnických studií, jejichž cílem bylo určitým způsobem odčinit skutečnost, že rasové menšiny byly v minulosti na tradičně bělošských univerzitách nedostatečně zastoupeny. Multikulturalismus se dále rozšířil během osmdesátých let 20. století, kdy byly do osnov hlavních školních předmětů zahrnuty americké menšinové a mimozápadní kultury. Tato fáze multikulturní vzdělávací reformy byla jak odpovědí na nárůst počtu lidí ze zemí třetího světa žijících ve Spojených státech, tak i reakcí na tradiční nedostatečné zastoupení rasových menšin na univerzitách. Protože mnozí badatelé v oblasti postkoloniálních studií patřili k těmto novým skupinám imigrantů, není náhoda, že začali nacházet styčné body mezi svým oborem a etnickými studii. Tyto styčné body se staly ještě nápadnějšími, když literární badatelé začali Spojené státy označovat jako „postkoloniální“. Devadesátá léta přinesla multikulturnímu vzdělávání novou výzvu. Studenty bylo třeba nově připravit pro globální ekonomiku, v níž je kulturní diverzita definována mnohem více mezinárodně. Postkoloniální studia se tedy ocitají na křižovatce. Jakou roli budou hrát v globálním multikulturalismu? Právě na tuto otázku se ve své studii pokusím nalézt odpověď.

Protože postkoloniální studia nemají základ v jediné disciplíně nebo programu, je obtížné určit, kdy přesně se zrodila jako vědní obor. Za konkrétní událost, která vznik tohoto oboru iniciovala, však lze považovat vydání knihy Edwarda W. Saida *Orientalismus* v roce 1978. Said popsal orientalistiku (dnes známá pod názvem blízkovýchodní studia či studia Středního Východu) jako západní styl myšlení a také jako mocenský nástroj pro uplatnění nadvlády nad Araby a islámem. Tato kniha se od předchozích dějin idejí odlišovala tím, že do kolonialismu zahrнула vědecké poznatky. Said vztáhl Foucaultovu kritiku disciplinářního vědění také na orientalismus, čímž prokázal spojení mezi obrazy a institucemi i mezi vytvářením vědění a získáváním moci. Saidovo významné dílo vytvořilo prostor pro vznik nového vědního oboru, známého pod názvem analýza koloniálního diskurzu, který se později vyvinul v postkoloniální studia. Saidova foucaultovská metodologie spojená s poststrukturalistickým vzděláním pozdějších badatelů dala tomuto oboru pevné teoretické základy.

Pokud tento obraz rozšíříme na soudobý celosvětový kontext, zjistíme, že analýza koloniálního diskurzu byla součástí širší antikoloniální teorie. Konec sedmdesátých let byl období, ve kterém se čerstvě dekolonizované národy usilovně snažily nalézt svoji vlastní identitu. Aby toho však dosáhli, musely tyto národy zlomit nadvládu, kterou měla západní kultura nad domorodými jazyky, formou vědění a literární tvorbou. V roce 1977, pouhý rok před uveřejněním Saidovy studie, vydal keňský spisovatel Ngũgĩ wa Thiong'o román *Krvavé lupeny* – své poslední beletristické dílo psané v angličtině. Poté prohlásil, že všechny následující romány, hry a příběhy pro děti hodlá psát v rodné kikujštině, zatímco pro odborné texty bude i nadále používat angličtinu. Jeho studie, ve kterých popisuje ničivé následky kolonialismu na africkou kulturu, byly souborně vydány roku 1986 pod názvem *Decolonising the Mind* (Dekolonizace mysli) jako jeho poslední nefikční dílo psané anglicky. Na druhé straně polokoule, na festivalu Carifesta 76¹ na Jamajce, popsal básník a historik Edward Kamau Brathwaite, jak se národní jazyk, kreolizovaná mluva místních obyvatel, stával v karibské oblasti autoritativním jazykem básnického vyjádření.

Zatímco literární vědci z bývalých kolonií se zabývali projektem decentrování imperiální kultury a vytvářením nově vznikající národní identity založené na místních tradicích, Saidova studie zobrazovala zejména recepci imaginárního Orientu západním světem. Teprve teoretici jako Gayatri Chakravorty Spivaková nebo Homi Bhabha přenesli těžiště analýzy koloniálního diskurzu z Evropy do vlastních kolonií. Spivaková, která stejně jako Said vystudovala komparatistiku, popsala, jak je pro kolonizované ženy obtížné znovu oživit jejich subjektivitu poznamenanou tím, co nazývá „epistémické násilí“ imperialismu. Spivaková také uvedla do amerického univerzitního prostřední dílo skupiny zabývající se Subaltern Studies². Jednalo se o seskupení intelektuálů z Británie, Indie a Austrálie, kteří začali aktivizovat rolnický odpor coby zásah do národně-státní krize v Indii v sedmdesátých letech. Bhabha, představitel tzv. Commonwealth Literary Studies (Studia zabývající se Britským společenstvím) v Británii, se zaměřil na dílo antiilského psychoanalytika a partyzána Frantze Fanona, aby přepracoval Saidovo paradigma. Na rozdíl od Saidovy charakterizace Orientu jako „jeviště, které zahrnuje celý Východ“,³ Fanon popsal, jak drama dekolonizace narušilo exotické obrazy zakořeněné v západní představitosti. „Západní ‚model‘ je ve své podstatě a ve své konečnosti narušován,“ uvedl roku 1958 pro *El Moudjahid*, alžírské noviny Národní osvobozené fronty. „Orientálci, Arabové a černoši chtějí v dnešní době předložit své plány, chtějí prosadit své hodnoty, chtějí definovat své vztahy se světem“.⁴ Bhabha spojil fanonovský model s lacanovskou psychoanalytickou teorií a rozpoznal v koloniálním diskurzu imanentní „ambivalenci“, která připouštěla klouzání i přisvojování ze strany domorodého obyvatelstva.

Dekolonizační literatura, k níž Fanonovo dílo náleží, je často považována za myšlenkového předchůdce postkoloniálních studií. Ačkoli proces dekolonizace hraje při utváření politických cílů tohoto oboru ústřední roli, je také důležité si uvědomit, že díla autorů, jako jsou Frantz Fanon, C. L. R. James, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, Ngũgĩ wa Thiong'o či Albert Memmi, se z institucionálního vývoje postkoloniálních studií geograficky a historicky vyčleňují. Na rozdíl od dekolonizační literatury, která byla spjata s národně osvobozeneckým hnutím v zemích třetího světa v šedesátých a sedmdesátých letech, postkoloniální studia jsou v první řadě akademickým diskurzem zemí prvního světa z osmdesátých a devadesátých let. I když se snažím upozornit na skutečnost, že antikoloniální a akademické texty jsou od sebe časově a geograficky vzdáleny, nechci tím říct, že by postkoloniální studia měla být úžeji definována jako to, co vzniká na univerzitě. Zároveň ani netvrdím, že akademický diskurz není politicky účinný. Snažím se jen vysvětlit, že termín „postkoloniální“ se těší mnohem širšímu přijetí v imperiálních centrech, jako jsou Spojené státy či Británie, nebo v bývalých osadnických koloniích, jako je Austrálie, Nový Zéland či Kanada, než u národů třetího světa. Tento termín je spjat s multikulturním vzděláváním, které je záležitostí pouze rasově pestrých národů prvního světa.

Myšlenka amerického multikulturalismu se na univerzitách poprvé objevila koncem šedesátých a na počátku sedmdesátých let, kdy se zakládaly programy a centra pro afroamerická, hispánská nebo asijsko-americká studia či studia zabývající se původními obyvatelstvem Ameriky. Vzhledem k tomu, že národnostní menšiny a jejich kultura nebyly zahrnuty do studijních programů tradičně bělošských univerzit, vysoké školy představovaly jakýsi mikrokosmos segregované Ameriky. Aktivisté z řad studentů čerpali z literárních děl osvobozeneckých hnutí třetího světa a prohlašovali, že odnětí občanských práv ná-

rodnostním menšinám představuje určitou formu kolonizace. Odmítli dříve existující národní model, který předpokládal imigraci a následnou asimilaci. Naopak vyhlásili, že gheta, „španělské čtvrti“ (*barrios*), internační tábory a rezervace jsou „vnitřními koloniemi“ Spojených států. Toto studentské seskupení známé jako „Hnutí pro třetí svět“ (*Third World Movement*) vzniklo na San Francisco State College, avšak brzy se rozšířilo i na další vysoké školy.⁵

Sociologové společně s politickými aktivisty působícími mimo univerzity dále rozvinuli myšlenku, že americké rasové menšiny jsou jakési vnitřní kolonizované „národy“. Tvrdili, že tato společenství se dostatečně nerozvíjejí a že jsou závislá na ekonomikách třetího světa. Jak prohlásil sociolog Robert Blauner ve své knize *Racial Oppression in America* (Rasový útisk v Americe):⁶ „Perspektiva třetího světa nás vrací k prvopočátkům americké zkušenosti. Připomíná nám, že tento národ vděčí za svou existenci kolonialismu a že společně s osadníky a přistěhovalci na americké půdě vždy žili také podrobení Indiáni, černošští otroci a později poražení Mexičané – jinými slovy koloniální poddaní.“ Model vnitřní kolonizace (*internal colonization model*) narýsoval ostrou hranici mezi lidmi, kteří přišli do Nového světa jako přistěhovalci a mezi těmi, kdo byli podrobeni nebo přivezeni proti své vůli. Tím se obrátila pozornost na rasovou homogenitu bělošských univerzit, která byla považována za konečný výsledek dlouhotrvající diskriminace a nerovností příležitostí rasových menšin. Ve svém prvotním uspořádání bylo tedy multikulturní vzdělávání chápáno jako způsob, jak odčinit křivdy, které národnostní menšiny v minulosti utrpěly.

Na počátku sedmdesátých let se objevilo konkurenční multikulturní paradigma. Zastánci kulturní plurality odmítli „teorii tavicího kotle“ (*melting pot hypothesis*). Místo toho, aby sociální skupiny splynuly v jednolité národ, požadovali zastánci kulturní plurality zachování odlišné etnické identity těchto skupin a vytvoření národa národů. Pojetí amerického národa spíše jako „mozaiky“ nebo „prošívané deky“ (*quilt*) než „tavicího kotle“ paradoxně vděčí za svůj vznik hnutím zdůrazňujícím národní hrdost, kterým však v první řadě šlo o formulování identity bělošských etnik.⁷ V důsledku toho se smazal rozdíl mezi *rasovou identitou*, která se utvořila jako opozice k myšlence Spojených států coby národa imigrantů, a mezi *etnickou identitou*, která vznikla v souvislosti s pojetím Spojených států jako národa *neasimilovatelných imigrantů* (unmeltable immigrants). Nadřazenost etnické identity nad rasovou rozšířila kategorii skupin, které byly v minulosti přehlíženy, o populaci neasimilovaných imigrantů, kteří si zachovali svou jedinečnou kulturní identitu. Takto se v paradigmatu národa národů spojila odlišná minulost domorodých obyvatel a přistěhovalců a homogenizovala se specifická minulost rasových a etnických skupin. Pátrání po původu respondenta se poprvé objevilo při sčítání lidu v roce 1980 a je jasnou známkou toho, že se tento nový způsob chápání národa stal normou.⁸

Dědictvím paradigmatu národa národů se stal *liberální multikulturalismus*, který v osmdesátých letech udával charakter projektu zavedení menšinových kultur do učebních osnov. Protože liberální multikulturalismus reagoval spíše na rozmanitost a odlišnost než na rasismus a nerovnoměrné rozložení moci, vedl k oslabení původního záměru multikulturní výchovy – odčinit ničivý dopad rasové (a sexuální) diskriminace. Došlo zkrátka k oddělení multikulturní výchovy od otázek pozitivní diskriminace (*affirmative actions*). Nebo byl naopak akceptován argument, že se „pozitivní diskriminace [...] nemusí omezovat pouze na africké, asijské, mexické a indiánské autory. Musí být rozšířena tak, aby zahrнула i autory z evropských etnických skupin, které byly angloamerickým literárně-akademickými institucemi v minulosti ignorovány nebo opomíjeny.“⁹

„Války o kánon“ (*canon wars*), které dominovaly osmdesátým letům, se často nevedly jen kvůli tomu, zda by opomíjené kultury měly být začleněny do kurzů o západní a americké civilizaci, jak se dnes obvykle uvádí. Šlo zde také o to, zda by mělo převládnout radikální, nebo liberální paradigma. Někteří prohlašovali, že multikulturalismus by měl být vymezen podle rasové a genderové hierarchie. Pro jiné byla rozmanitost definována spíše přítomností různých etnických menšinových kultur než napravováním rasového vyloučení či vyloučení na základě pohlaví, ke kterému v minulosti docházelo. Liberální paradigma zvítězilo a během osmdesátých let byla nově formulována úloha multikulturní výchovy. Ta se začala chápat jako prostředek, který měl studentům umožnit lépe se vypořádat s neustále se zvyšující národnostní diverzifikací na pracovišti.

Postkoloniální studia, která se objevila jako samostatný obor právě během osmdesátých let, se přirozeně účastnila bojů během „válek o kánon“. Literární badatelé přijali

výzvu, aby došlo k „posunutí centra“ západní civilizace (použijeme-li Ngugiho formulaci), a začali poukazovat na existenci plurálních center (*multiple centers*), která nelze omezit na jeden Univerzální subjekt (*Universal Subject*). Ukázali, jak byl tento Subjekt v minulosti utvářen prostřednictvím koloniální civilizační mise, jejímž cílem bylo přetvořit zbytek světa do podoby Západu. Když byli badatelé konfrontováni s omezeními, jež jsou spojena s pouhou identifikací koloniálních struktur moci a vědění, zaměřili se na nezápadní literatury a myšlenkové systémy jakožto alternativní referenční rámce.¹⁰ To, co začalo jako analýza koloniálního diskurzu, studium západní moci a nadvlády, bylo postupně přetransformováno do podoby postkoloniálních studií, která se obrátila k menšinovému diskurzu, nacionalismu a kulturní identitě po zániku Britského impéria. I když jsem sice vylíčila posun od analýzy koloniálního diskurzu k postkoloniálním studiím jako něco, s čím začali intelektuálové, chci také zdůraznit, že není snadné oddělit jejich kritické zásahy od institucionálních požadavků, které jsou na ně kladeny.

Mnoho odborníků, kteří se považují za postkoloniální literární vědce, bylo zaměstnáno katedrami anglistiky, aby zde vyučovali anglofonní literaturu bývalých britských kolonií. (Ačkoliv se v této studii omezují na svůj vlastní obor, podobné zaměstnávání schéma existuje také v dalších institucionálních oblastech postkoloniálních studií, například v literární komparatistice, historii, antropologii a některých teritoriálních studiích). Letmý pohled na nabídku kurzů kterékoli katedry anglistiky odhalí, že literární tvorba třetího světa tvoří neodmyslitelnou součást studijních programů. Její zahrnutí představuje snahu rekonstruovat britskou literaturu stejným způsobem, jakým byl transformován kánon americké literatury poté, kdy do něj byla zahrnuta literární tvorba národnostních menšin. Z tohoto pohledu tvoří postkoloniální literatura součást rozsáhlejšího multikulturního projektu, jehož cílem je zavést do učebních osnov kulturní diverzitu. Tendence univerzit ztotožňovat intelektuály třetího světa žijící v diaspoře s literaturami, které učí, zároveň rozšiřuje postkoloniální studia o politiku identity spjatou s americkými programy pro národnostní menšiny, třebaže za zaměstnáváním takového intelektuála nestojí žádná taktika pozitivní diskriminace. Tato praxe způsobila určitý zmatek při určování přesného vztahu postkoloniálních studií k afroamerickým a etnickým studiím.

Přestože se postkoloniální a afroamerická/etnická studia z formálního hlediska navzájem podobají, neměli bychom zapomínat, že jejich institucionální minulost je značně odlišná. Postkoloniální studia nevznikla jako reakce na požadavky studentů či politický aktivismus pronikající na univerzity, ale utvořila se spíše jako institucionální reforma „zevnitř“. Aby se mohly rozvinout multikulturní učební osnovy zahrnující anglofonní literární tvorbu bývalých kolonií, katedry anglistiky (na nichž často rozhodovali lidé, kteří nebyli odborníky na postkoloniální studia) se obrátily k již dříve existujícímu oboru Commonwealth Studies. Od konference v Leedsu v roce 1964 se obor Commonwealth Studies formoval ve spojitosti s anglicky psanou literaturou v Africe, Austrálii, Kanadě, jižní Asii, na Novém Zélandu či Karibiku. Podle intelektuálů z bývalých britských kolonií, kteří strádali pod nadvládou „angličanství“, s sebou Commonwealth Studies přinesla velké skupině národních literatur psaných v angličtině, které byly předtím přehlíženy. Avšak z institucionálního hlediska byla literatura Commonwealthu vnímána v rámci literatury anglické spíše jako okrajová, a tudíž podřadná. Když se tedy postkoloniální studia začala prosazovat ve Spojených státech, literární vědci zabývající se literaturou zemí Commonwealthu v tom viděli příležitost k tomu, aby jejich obor získal větší legitimitu.

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths a Helen Tiffinová, univerzitní učitelé z Austrálie a Nového Zélandu, společně napsali první vědecký úvod do postkoloniálních studií, který vydali roku 1989 pod názvem *The Empire Writes Back* (1989). Vysvětlují zde, že termín „postkoloniální“ zdůrazňující období „po“ kolonialismu, je vhodnější než „Commonwealth“, jenž podřizuje bývalé kolonie starému imperiálnímu centru. Kategorii postkolonialismu rozšiřují také o Spojené státy, protože „způsob, jakým se vyvíjely jejich vztahy s metropolitním centrem během minulých dvou století, jsou modelem pro postkoloniální literatury kdekoli jinde“.¹¹ Autoři přesně nevysvětlují, v jakém smyslu slouží Spojené státy jako paradigma pro bývalé kolonie *kdekoli jinde*. Jejich tvrzení bude mít patrně význam spíše pro bývalé osadnické kolonie, jako je Austrálie a Nový Zéland, než pro teritoriální kolonie v Asii, Africe a Karibiku. Když se termín „postkoloniální“ používá pro označení *všech* kultur, které za sebou mají koloniální zkušenost, opomíjí se tím nerovné rozdělení moci mezi

evropskými imigranty a domorodým obyvatelstvem, a dochází tak ke směřování různých forem kolonizace.

K podobné homogenizaci koloniálních kultur dochází také kvůli tomu, že literární vědci zabývající se literaturou zemí Commonwealthu užívají termín „postkoloniální“ k popisu lidí z třetího světa, kteří se usídlili v imperiálních centrech. Označování západní Evropy jako „postkoloniální“ ukazuje, že dekolonizace vyvolala nebývalou migraci lidí z někdejších kolonií do metropolitních center. Například v knize *The Location of Culture* charakterizuje Bhabha Británii jako postkoloniální národ, aby upoutal pozornost na potlačenou koloniální minulost, jež je zdrojem problémů, které nastaly s příchodem „imigrantů“. Tento termín byl původně vyhrazen pouze pro *nonpatrial immigrants*, tj. nebělošské imigranty, kteří kvůli svému původu nemají nárok na státní příslušnost. Bhabhovi však situace migranta z třetího světa slouží také jako teoretický model, kterým vysvětluje všechny kolonizované kultury minulosti i současnosti. Když Bhabha nabízí román Toni Morrisonové *Milovaná* (Beloved) jako příklad „transnárodní minulosti migrantů, kolonizovaných obyvatel nebo politických uprchlíků“,¹² vnáší tím zkušenost diaspory afrických otroků do narativu o poválečné městské migraci. Editoři antologie *Colonial Discourse Analysis and Post-Colonial Theory: A Reader*, vydané nakladatelstvím Columbia University Press, slučují dějiny amerického rasismu a rasismus v evropských zámořských říších, když v antologii uvádějí díla afroamerických literárních vědců pod nadpisem „postkoloniální“, tj. v kategorii, která „zahrnuje komunity žijící v diaspoře, etnické menšiny v rámci přesprávaného rozvinutého světa i dříve kolonizované národy“.¹³ Antologie *Post-Colonial Studies Reader* editovaná B. Ashcrofem a dalšími, kterou vydalo nakladatelství Routledge, také obsahuje literárněvědné texty afroamerických autorů. Zatímco černošskou populaci v Británii, kterou tvoří imigranti z bývalých britských kolonií, lze právem označit za „postkoloniální“, tento termín není vhodný pro černošskou populaci v Americe.

Ti z nás, kdo se věnují postkoloniálním studiím, často zapomínají, že model vnitřní kolonizace se rozvinul v reakci na imigraci jako národní paradigma. Protože Spojené státy obývají i lidé ze zemí třetího světa, může se migrant až příliš snadno stát osobou z tohoto paradigmatu rasově vyloučenou. Takto dochází k přepsání (nebo ještě hůře, zcizení) předchozích dějin. Ruth Frankenbergová a Lata Maniová vznášejí námitky vůči používání výrazu „postkoloniální“ pro označení Spojených států, protože nezachycuje v plné míře historii této bělošské osadnické kolonie. Její obyvatelé si přivlastnili půdu původních obyvatel – Indiánů, přidali k ní část Mexika, přivezli otroky a velmi levnou pracovní sílu z Afriky a Asie a jejich zahraniční politika ve východní Asii, na Filipínách, ve Střední a Latinské Americe a v karibské oblasti je částečně odpovědná za příliv nových imigrantů. Frankenbergová s Maniovou navrhuje termín post-občanská práva (*post-Civil Rights*) jakožto analogii protikoloniálních bojů, což by vymezilo ono „po“ ke kolonialismu. Autorky však připouštějí, že tento termín není adekvátní pro objasnění toho, s čím se potýkají současní imigranti a uprchlíci.¹⁴ Pokud má mít slovo *postkoloniální* vůbec nějakou deskriptivní sílu, musíme spíše vysvětlit nerovnoměrné historické formace a různé geografické lokality, než jen přemýšlet v rámci jednoduchých opozic centrum/periferie.

Mnoho epistemologických problémů s akademickým užíváním slova „postkoloniální“ bylo převzato z Commonwealth Studies. Tím, že se v nich spojují kultury z tak odlišných oblastí, jako jsou Keňa, Nigérie, Indie, Austrálie, Kanada nebo Jamajka, dochází k přehlížení historických rozdílů mezi národy, které vznikly při dekolonizaci. Tyto země znovu soustředí své kultury kolem Evropy, protože kromě jejich předchozího vztahu k Anglii neexistuje nic jiného, co by je spojovalo. Z tohoto důvodu nazývá Salman Rushdie kategorii literatury Commonwealthu chimérou, „monstrem [...] složeným z prvků, které by ve skutečném světě spojeny být nemohly.“¹⁵ Hrozí postkoloniálním studiím, že se z nich stane podobné imaginární stvoření? Představitelé tohoto oboru se podle všeho domnívají, že ano.

V ostré kritice akademického užívání slova „postkoloniální“ ukazuje Anne McClintocková, jak rozdělení na koloniální/postkoloniální vymezuje globální vztahy spíše na binární časové ose než na binární ose moci. Postkolonialismus jako organizační princip nejen poskytuje imaginativní geografii, která znovu staví do svého středu Evropu, ale také opomíjí nerovnoměrný vývoj kolonialismu, zejména zrození Spojených států coby imperiální mocnosti, která od Británie převzala roli centra. Obor, který se rozvinul jako kritika kolonialismu, tak zakrývá nekoloniální vztahy, do kterých bývalé kolonie vstoupily. Když

udělali literární vědci z postkoloniálního tak rychle „-ismus“, zavedli znovu koloniální systémy vědění, z nichž předtím hledali cestu ven.

Na příkladu toho, jak se v současnosti vyučují postkoloniální literatury, ukazuje Spivaková, že se tato výuka nedokázala vymanit z koloniálního hodnotového systému. Podle Spivakové slouží kánon přeložených literatur třetího světa jako „nový orientalismus“. Doporučuje proto, abychom se koloniálními a postkoloniálními diskurzy nezabývali v rámci anglistiky. Místo toho navrhuje přepracovat obor komparativních literatur na interdisciplinární program – na *transnárodní kulturologii* – který spojuje angličtinu např. s historií nebo afrikanistikou a který vyžaduje studium alespoň jednoho domácího jazyka kolonizovaného území.¹⁶

Arjun Appadurai také doporučuje, aby se postkoloniální studia přeměnila na transnárodní kulturologii. Protože hovoří z pozice člověka zabývajícího se antropologií, kde se studium domácích jazyků vyžaduje, jde mu spíše o ztotožnění postkoloniality s bývalými koloniemi. Appadurai vidí tuto identifikaci jako formu zvládnutí zemí třetího světa coby exotických kultur existujících „tam venku“, a navrhuje proto *postnárodní přístup*, který přivádí pozornost k zemím třetího světa uvnitř Spojených států.

Appadurai varuje, že teoretické modely odvozené ze studia národů a impérií nemohou vysvětlit postindustriální kulturu *transnacionalismu* a *diaspor*. Transnacionalismem se označuje propustnost národních hranic při elektronickém přenosu kapitálu, práce, technologií a mediálních obrazů. Diasporou se míní političtí a ekonomičtí uprchlíci, imigranti ze zemí třetího světa a exilových společenství, kteří obývají země průmyslově vyspělé a nově se industrializující a městské státy. Díky tomu, že cestování a telekomunikace umožňují imigrantům udržovat blízké vztahy s rodnými zeměmi, žijí tito lidé jako transnárodní diaspory, které se neasimilují. Appadurai soudí, že postkoloniální teoretikové by měli vstoupit do debat o americkém rasismu, pozitivní diskriminaci a multikulturalismu, aby ukázali, že myšlenka Spojených států jako autonomního a samostatného národa už není obhajitelná. Takto odpovídá na nativismus a xenofobii devadesátých let minulého století, která se vyznačovala odepíráním sociálních služeb občanům jiných států a zvyšováním ostrahy u mexicko-amerických hranic. Nicméně se ještě musíme vypořádat s tím, co toto antiimigrantské smýšlení znamená, vezmeme-li v úvahu zákon o imigrační reformě (*Immigration Reform Act*) z roku 1990, který ztrojnásobil kvóty pro imigranty s kvalifikací, z nichž většina pochází z Asie. Fakt, že se kvóty zvýšily na základě kvalifikovanosti a nikoli na základě národnosti, ukazuje, že sjednocená Amerika je ochotna tolerovat jistou míru diverzity.

Arif Dirlik a Masao Miyoshi jsou už méně přesvědčeni, že diasporická rozmanitost komunit imigrantů odporuje většinové kultuře. Dirlik připomíná, že prvními obhájci multikulturalismu byli obchodní správci a ředitelé nadnárodních korporací, protože rozmanitost je na dnešním globálním trhu (definovaném spíše v mezinárodních než národních souvislostech) ekonomicky výhodná.¹⁷ Miyoshi si všímá toho, že když jsou nadnárodní korporace „alespoň oficiálně a povrchně vedeny k ‚barvosleposti‘ a multikulturalitě“,¹⁸ pak transnárodní identity nemusí být nutně odpovědí na selhání demokracie národního státu. Diasporické komunity mohou ohrožovat integritu amerického národa, to však neznamená, že naruší i vnitřně propojené ekonomiky Severní Ameriky, Evropy a Japonska (s Taiwanem, Hong Kongem a Singapurem jako mladšími partnery). Nadnárodní korporace spoléhají na transnárodní třídu kvalifikovaných pracovníků, kteří se mohou volně pohybovat mezi kulturami zemí prvního a třetího světa. Miyoshi dospěl k názoru, že postkoloniální studia by měla namísto osvobozování bývalých osadníků od národa demonstrovat, jak globalizace kolonialismus posílila.

Appadurairovo tvrzení, že by se měli postkoloniální badatelé zabývat americkým rasismem, multikulturalismem a pozitivní diskriminací, má určitý význam. Neasimilovaní imigranti ze zemí třetího světa reprezentují demografický posun, který se promítl do reformy z osmdesátých let, pokud ne přímo do současné debaty o multikulturním vzdělávání. Vezměme si například zprávu State University of New York v Buffalu týkající se jejího rozhodnutí z roku 1991, že je třeba zavést kurz zabývající se americkým pluralismem. Tuto skutečnost ospravedlňují demografickými statistikami, které předpovídají, že 85 % pracujících budou do roku 2000 tvořit ženy, příslušníci menšin a imigranti. Zpráva cituje reakci jednoho z demografů na sčítání obyvatel z roku 1990: „Kulturní diverzita zrychlila v osmdesátých letech 20. století pravděpodobně více než v kterékoliv jiné dekádě.“ Co ze

Spojených států v osmdesátých letech udělalo multikulturnější společnost, byla existence velkých komunit imigrantů ze zemí třetího světa. Osmdesátá léta, období ekonomického rozmachu, během nějž požadavky na pracovní sílu imigrantů v USA dosáhly svého vrcholu, jsou nyní nazývána „desetiletím imigrace“.19 Výše zmíněná zpráva tvrdí, a také dokazuje, že multikulturní vzdělávání nebylo jednoduše odpovědí na historicky nedostatečné zastoupení rasových menšin, ale také reakcí na přítomnost skupin nových imigrantů. Tato nová etnika se náhle objevila v důsledku nových imigračních zákonů zavedených od poloviny šedesátých let 20. století.

Po přijetí Zákona o lidských právech z roku 1964 (*Civil Rights Act*) následoval v roce 1965 Zákon o přistěhovalectví a národnosti (*Immigration and Nationality Act*), který vstoupil v platnost 1. července 1968 a zrušil předchozí legislativu, jež omezovala imigraci z neevropských zemí. Před rokem 1965 byla v zákonech, které bránily sjednocování rodin z neevropských zemí, rozhodujícím faktorem rasa. Nový zákon stanovil kvótu pro všechny země z východní i západní polokoule, a tím odstranil předchozí omezení. Mimořádnou přednost dostávali imigranti technicky kvalifikovaní a imigranti, kteří mohli investovat nějaký kapitál, a to bez ohledu na rasu. Zákon pamatoval i na politické uprchlíky. Političtí činitelé v té době neočekávali žádnou dramatickou změnu v rasovém složení imigrantů. Místo toho viděli reformu jako sociální kompenzaci pro katolíky a Židy z jižní a východní Evropy, kteří byli rovněž postiženi imigračním zákonem z roku 1924 (*Immigration Act*), který stanovil kvóty pouze pro národy ze severní Evropy.20 Na demografický posun, k němuž došlo, nebyli připraveni. Asiaté, obyvatelé Střední Ameriky, karibské oblasti a Mexičané teď v USA tvoří 80% všech imigrantů. Díky tomu, že přednost dostávají lidé z řad obchodníků a kvalifikovaných pracovníků, se poprvé vytvořila i značná populace vzdělaných imigrantů z městské střední vrstvy, převážně z Asie. Tato třída má společenský i finanční zájem na tom udržovat blízké vztahy se svými rodnými zeměmi, a tak tvoří satelitní komunity, které odolávají integraci do převládající americké kultury. Procento žen-imigrantek je také vyšší než kdy předtím, což představuje jeden z faktorů, díky nimž si diasporické komunity byly schopny udržet svou autonomii. Po roce 1965 se imigranti setkávají s rasismem, který má jen málo společného s otrokářstvím a s koloniální minulostí Spojených států. Souvisí spíše s existencí amerických zámořských kolonií, politikou USA v zemích třetího světa a s anti-imigrantským postojem během ekonomicky náročného období. Selhání radikálního multikulturního modelu může být částečně přisuzováno jeho neschopnosti vyrovnat se s těmito novými společenskými skupinami.

Slabou stránkou modelu vnitřní kolonizace je to, že imigraci ztotožňuje s asimilací a kolonizací s rasovým vyloučením, a dělá tak příliš ostrý rozdíl mezi dobrovolným a nedobrovolným stěhováním obyvatel. Asijsťi Američané, kteří imigrovali dobrovolně, avšak také zakusili rasismus, měli k tomuto modelu vždy ambivalentní vztah. Když Blauner nebyl schopen vysvětlit stav těchto imigrantů jednoduše jako „kolonizovaní“, musel ghetta, v nichž čínští majitelé podniků vykořisťovali jiné Číňany, nazývat „nekoloniálními enklávami“.21 Protože analogie mezi rasismem v USA a evropským kolonialismem byla politicky strategickým krokem, který měl ovládnout jazyk dekolonizace, je dnes Blaunerovo tvrzení považováno za „politicky, a nikoli analyticky založené“.22

Asijsko-americká studia momentálně procházejí procesem přehodnocování modelu vnitřní kolonizace, na kterém jsou založena. Před pětadvaceti lety byla většina asijských Američanů potomky nekvalifikovaných čínských a japonských dělníků, kteří přišli před rokem 1924. Většina těch dnešních se narodila v cizině. Z menšiny nedostatečně zastoupené na univerzitách se asijsťi Američané stali menšinou zastoupenou nadměrně, zejména pak v Kalifornii, kde se většina asijských imigrantů, kteří přišli po roce 1965, usadila. Není proto náhoda, že právě tato rasová skupina posloužila jako „modelová menšina“ při snaze ukončit pozitivní diskriminaci. Odpůrci pozitivní diskriminace kladou úspěchy asijských Američanů ostatním minoritám za vzor, který jim má pomoci překonat rasovou diskriminaci (v podobě ekonomického znevýhodnění), jíž čelí. Tento argument už však nebere v úvahu, že množství úspěšných asijských Američanů spadá do vrstvy imigrantů, kteří čerpali ze zvýhodnění, jehož se jim dostalo coby odborníkům a podnikatelům. Kritické hypotézy modelové menšiny navíc upozorňují, že seskupování lidí z rozličných historických a ekonomických prostředí médiím umožňuje ukazovat úspěšné segmenty asijského obyvatelstva jako představitele širší komunity jako takové. Viditelnost úspěšných sku-

pin dělá neviditelnými ty členy, kteří jsou ekonomicky slabými (zabraňuje jim v přístupu k sociálním službám).

Termín *asijsťí Američané* už nedrží pohromadě různorodou skupinu, kterou vedle Číňanů a Japonců narozených v USA tvoří kvalifikovaní imigranti z Číny, ilegální dělníci z malých dílen, majitelé malých obchodů z Filipín a Koreje, jakož i vietnamští, hmongští a mienští uprchlíci. Emigraci Asiátů do Spojených států nemůžeme pochopit, nevezmeme-li v úvahu účast amerického imperialismu na Havaji, ve Vietnamu a na Filipínách, stejně jako ekonomické vztahy USA s Taiwanem, Jižní Koreou a v poslední době také s Čínskou lidovou republikou. Pro intelektuály pracující v oblasti asijsko-amerických studií je nemožné ignorovat globální rámec rasové politiky a etnických identit.²³

Postkoloniální teoretikové, zejména ti původem z jižní Asie, se také zajímají o překlenutí mezery mezi postkoloniálními a etnickými studii. Například Inderpal Grewalová nazývá román Bharati Mukherjeeové *Jasmine*, jehož hlavní postava emigruje z Indie do Spojených států, standardním textem etnických literatur a kurzů asijsko-amerických studií. Grewalová se zasazuje za to, aby byl etnický americký román začleněn do globálních vztahů moderního indického národního státu, aby tak mohl být jeho antirasistický pohled na americkou kulturu interpretován společně s jeho konzervativním třídním, kastovním a regionálním postojem k indické kultuře. Skutečnost, že *Jasmine* je součástí kurzů asijsko-americké literatury, svědčí o tom, že přítomnost indických Američanů jakožto nového etnika, které se vynořilo po roce 1965, je patrná. V souvislosti s komunitami jihoasijských přistěhovalců souhlasí R. Radhakrishnan s Appaduraiem, že postkoloniální studia by se měla zabývat otázkou „zemí třetího světa uvnitř“ Spojených států. Na druhou stranu si však uvědomuje, že volný status diasporických subjektivit brání utváření skupin voličů, a proto hájí pozitivní hodnotu etnických identit.²⁴ Radhakrishnan uzavírá, že „postkoloniálně–diasporicko–etnická hypotéza“ může otevřít nový utopický prostor tím, že přinutí Spojené státy, aby si připomněly vlastní osadnicko-koloniální a otrokářskou minulost, která vytvořila podmínky pro utlačování, jak je známe dnes.²⁵

Zahrnout Spojené státy do postkoloniálních studií je už asi dávno potřeba vzhledem k tomu, že v minulosti se do USA dováželi otroci a námezdní dělníci, vzhledem k expanzi USA na pevnině, ale i vzhledem k jejich zámořskému imperialismu. Jak upozorňuje Amy Kaplanová v předmluvě ke knize *Cultures of United States Imperialism*, americká kultura není součástí postkoloniálních studií impérií, stejně jako se nediskutuje o imperialismu při výzkumu americké kultury v kulturní amerikanistice. Dokonce i když se postkoloniální studia rozšířila o výzkum Spojených států, nebyly zde označeny za imperiální mocnost, ani bývalou, ani současnou. Imigranti, kteří přišli do USA po roce 1965, se stali spíše privilegovaným objektem kritické pozornosti.

Posun těžiště postkoloniálních studií od dekolonizovaného prostoru směrem k „třetímu světu uvnitř“ Spojených států lze popsat jako výsledek protichůdných požadavků multikulturního vzdělávání. Institucionální požadavek, aby diasporičtí intelektuálové ze zemí třetího světa reprezentovali kulturu svých rodných zemí, do tohoto oboru bezděčně vedl politiku identity známou z černošských a etnických studií. Většina postkoloniálních teoretiků patří do první nebo druhé generace imigrantů, a proto opětovně vyslovovali tento institucionální požadavek z hlediska politiky identity založené na jejich vlastních diasporických nebo přistěhovaleckých zkušenostech. Snad proto podotýká Dirlik, že termín „postkoloniální“ neoznačuje ani tak vznik oboru, jako spíše příchod intelektuálů ze zemí třetího světa na univerzity nejvyspělejších zemí. Je kritický ke směšování tohoto oboru s těmi, kdo jej provozují, a přimlouvá se za to, aby se rozlišovalo mezi užitím slova „postkoloniální“ jakožto popisu intelektuálů od „postkoloniálního“ jakožto popisu globálních vztahů.²⁶

Spivaková je stejně kritická k názvu, který připouští, aby diasporičtí intelektuálové na amerických univerzitách reprezentovali periferii. Především se zabývá tím, jak paradigmatický status rasového, třídního a sexuálního útlaku přistěhovalců ze zemí třetího světa zakrývá závislost nekolonialismu na spolupráci domácích elity samotných zemí třetího světa.²⁷ Dirlik a Spivaková si všímají toho, že když se termín „postkoloniální“ oddělí od dekolonizovaného prostoru, globální bude výsledkem zobecnění z lokálního, což umožní tomu lokálnímu, aby jednalo samo za sebe. Ačkoliv cílem postnárodního přístupu bylo přivést země třetího světa do imperiálního centra, jeho důsledkem je ještě větší marginalizace bývalých kolonií.

Kde se tedy postkoloniální studia nacházejí dnes? V současném uspořádání se tento obor zmítá mezi otázkami týkajícími se etnicity a otázkami týkajícími se globalizace, i když se může jednat o dvě strany jedné mince. Pokud se jako postkoloniální badatelé chystáme prosazovat etnické identity, pak musíme být o to pozornější k specifickým dějinám těchto identit, jinak riskujeme, že budeme nahrávat liberálnímu multikulturalismu, který zatemňuje kategorii rasy. I když liberální multikulturalismus začal v hnutí bělošského etnika, prochází nyní rekonstrukcí, která mu umožní vyrovnat se s globalismem. Při permanentní redukci pozitivní diskriminace je diverzita na vysokých školách nově definována, tentokrát spíše z mezinárodního než národního hlediska. Ve studii o tom, jak logika globálních trhů ovlivňuje běh univerzit, předvídá Bill Reading, že s tím, jak národní stát ztrácí na důležitosti, ani humanitní věda už nebude mít za úkol vytvářet občanské subjekty pro národ, ale spíše multikulturní příslušníky pro nadnárodní korporace. Jakou úlohu sehraje postkoloniální studia v globálním multikulturalismu? Zmapovala jsem vývoj oboru až po nástup amerického multikulturalismu s cílem ukázat, že výzkumem postkolonialismu, transnacionalismu a globalizace se zabývají vyspělé země. V tzv. rozvojových částech světa problém národa a nekolonizace nezmizel. Jestliže si pro začátek tuto skutečnost přiznáme, postaráme se o to, aby se postkoloniální studia nestala novým univerzalismem onoho druhu, jaký měla původně za úkol kritizovat.

Přeložily Radka Strnádková a Lenka Brůčková

Tento text je překladem studie „Postcolonial Studies in the House of US Multiculturalism“ původně otištěné v Henry Schwarz – Sangeeta Ray (eds.), A Companion to Postcolonial Studies (Malden, Blackwell Publishers 2000), s. 112–125.

Aluze děkuje profesorce Sharpové jakož i editorům výše uvedené antologie za svolení k otištění překladu.

Aluze wishes to thank professor Sharpe as well as the editors of the foresaid anthology for their permission to publish this translation.

Jenny Sharpová je profesorkou na Katedře anglistiky na University of California v Los Angeles. Mezi její zájmy patří koloniální/postkoloniální studia, literatura karibské oblasti a genderová studia. Nejvýznamnější publikace: *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text (1993)* a *Ghosts of Slavery: A Literary Archeology of Slave Women's Lives (2002)*.

Poznámky:

- 1 Caribbean Festival of Arts (Karibský festival umění).
- 2 Skupina odborníků z jižní Asie zabývajících se jihoasijskými postkoloniálními a postimperiálními národy.
- 3 Edward Said, *Orientalismus*, přel. Petra Nagyová, Praha – Litomyšl, Paseka 2008, s. 78. – *Pozn. překl.*
- 4 Frantz Fanon, *Towards the African Revolution*, přel. Haakon Chevalier, Harmondsworth, Penguin 1970, s. 125.
- 5 John Liu, „Towards an Understanding of the Internal Colonial Model“, in: Emma Gee (ed.), *Counterpoint: Perspectives on Asian America*, Los Angeles, Asian American Studies Center, UCLA 1976, s. 160–168.
- 6 Robert Blauner, *Racial Oppression in America*, New York, Harper 1972, s. 52.
- 7 Moje pojednání o hnutí bílého etnika pochází z nevydané studie Jeffreyho Louise Deckera „Blood Lines: The 1970s Movement for White Ethnicity“.
- 8 Přestože impulzem k pátrání po původu byla snaha podřídít rasu etnické identitě, instrukce vydané pro toto pátrání odhalují omezení imigrantského paradigmatu, na němž je otázka etnické identity založena. Koloniální minulost, v jejímž důsledku jsou domorodé národy nesprávně pojmenovávány, je patrná, zejména pokud je požadována větší specifičnost: „Jestliže váš původ je ‚Indian‘ (tj. indický nebo indiánský – *Pozn.překl.*), pak blíže specifikujte, zda je ‚American Indian‘ (indiánský), ‚Asian Indian‘ (asijsko-indický) či ‚West Indian‘ (západoindický).“ Následující příklady různého původu – afroamerický, anglický, francouzský, německý, honduraský, maďarský, irský, italský, jamajský, korejský, libanonský, mexický, nigerijský, polský, ukrajinský, venezuelský atd. – poukazují na nepřítomnost země původu pro Afroameričany, avšak ne pro příslušníky černošské populace z karibské oblasti. Potomky otroků na americkém kontinentě nelze přimět k tomu,

aby se imigrantskému paradigmatu přizpůsobili, avšak ti, kdo se přistěhovali z ostrovů, rasovou identitu černošské Ameriky rozštěpují.

9 Lawrence J. Oliver, „Deconstruction or Affirmative Action: The Literary-Political Debate over the ‚Ethnic Question‘“, *American Literary History*, č. 3, s. 806.

10 S tímto problémem se jistě setkali ti, kdo se pokoušeli učit o Conradově *Srdci temnoty* bez přihlídnutí k protikladnému pohledu, který nabídl Chinua Achebe v knize *Svět se rozpadá*. Africká kultura a historie, vlastně její lidskost, byly potlačeny tak úspěšně, že studentům chybí jakýkoli jiný konceptuální rámec, s jehož pomocí by pochopili koloniální střet, než je onen silně omezený rámec Conradova románu.

11 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths a Hellen Tiffinová, *The Empire Writes Black: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, New York, Routledge 1989, s. 2.

12 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge 1994, s. 12.

13 Patrick Williams a L. Chrisman, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia University Press 1994, s. 373.

14 Ruth Frankenbergová a Lata Maniová, „Crosscurrents, crosstalk: Race, ‚Postcoloniality‘ and the Politics of Location“, *Cultural Studies* 7 (1993), s. 293.

15 Salman Rushdie, „‚Commonwealth Literature‘ Does Not Exist“, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*, London, Granta 1991, s. 63.

16 Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge 1993, s. 277.

17 Arif Dirlik, „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism“, *Critical Inquiry* 20, 1994, s. 353-5.

18 Masao Miyoshi, „A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State“, *Critical Inquiry* 19, 1993, s. 741.

19 Margaret Usdansky, „‚Diverse‘ Fits Nation Better Than ‚Normal‘“, *USA Today* 29–30. května 1992, s. 1A; 6A–7A.

20 Nathan Glazer (ed.), *Clamor at the Gates: The New American Immigration*, San Francisco, Institute for Contemporary Studies 1985, s. 7.

21 Robert Blauner, *Racial Oppression in America*, New York, Harper 1972, s. 88.

22 Michael Omi a Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, New York, Routledge 1994, s. 50.

23 Viz Sau-Ling Wongová a její vynikající zhodnocení posunu v asijsko-amerických studiích od kulturně-nacionalistického směrem k diasporickému pohledu.

24 Rajagopalan Radhakrishnan, *Diasporic Meditations: Between Home and Location*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1996, s. 155–184.

25 Rajagopalan Radhakrishnan, *Diasporic Meditations: Between Home and Location*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1996, s. xxvi.

26 Arif Dirlik, „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism“, *Critical Inquiry* 20 (1994), s. 330–331.

27 Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge 1993, s. 53–57.