

MÓZES DOROTTYA

In America, You Are Black, Baby

Fekete diaszporikus kontaktközösségek és vernakuláris performanciák
Chimamanda Ngozi Adichie *Americanah* című regényében

Ebben a tanulmányban – a szociolingvisztika harmadik hullámának elméleti keretét és módszertanát alapul véve – Chimamanda Ngozi Adichie *Americanah* ([2013] 2014) című regényének rassz-problematikáját elemzem. A középpontban az újmédiának (vagyis a tömegkommunikáció céljából használt digitális technológiáknak) a fekete diaszpóra transzkulturális identitásgyakorlataira kifejtett hatásai, valamint az online és transzlingvális¹ nyelvhasználati módok állnak. Kutatásom különböző fikcionális közösségeket létrehozó és életben tartó négy online kollektív (illetve nyelvhasználati) tér feltérképezésére irányul: a fekete identitáskonstruálással összefüggő sajátosságokat az online nigériai magazin köré csoportosuló, valamint a rassz-, a Lagos- és a természetes fekete haj-tematikájú blogközösségekben vizsgálom meg. Kvalitatív elemzéseimben az identitáskonstruálást a regénybeli szereplők által létrehozott újmédiás szövegtípusokon keresztül igyekszem megragadni,² figyelembe véve a fikcionálisan konstruált újmédia műfaji hibriditásának (THURLOW–MROCZEK 2011), valamint az újmédiabeli nyelvhasználat kontextuális és specifikus jellemzőinek szempontjait is.

Az ibo származású Adichie a nigériai Enuguban született 1977-ben, és Nsukában nőtt fel. Tizenkilenc évesen került az USA-ba. A YouTube-on is közétett TED-előadásai (*The Danger of a Single Story, We Should All Be Feminists*) világhírűvé tették, a fekete feminizmus szószólójaként tartják számon. Adichie ma részben az Egyesült Államokban, részben pedig szülőhazájában, Nigériában él.

¹A transzlingvizmus dinamikus szemlélete szerint a kétnyelvűséget nem különálló nyelvi rendszerek összességéként, hanem olyan egységes verbális repertoárként érdemes felfogni, mely több nyelvi forrást is magában foglal. Ennek megfelelően a transzlingvizmus, illetve az ezzel összefüggésbe hozható terminusok (például *transzlingválás*, *translanguaging*, *transzglosszia*, *transzidiomatikus gyakorlat*) a különböző nyelvi kódok közötti váltásokon túlmenő nyelvhasználatra utalnak (bővebben lásd például PENNYCOOK [2018]).

²A regényben szereplő nigériai pidzsin/angol nyelvhasználati sajátosságok értelmezésében Nwachukwu C. Obinna nigériai származású adatközlőm volt a segítségemre.

Posztkoloniális afrikai, afrodiaszporikus, valamint afroamerikai íróként tartják számon. Adichie az amerikai afrikai írók (Teju Cole, Dinaw Mengestu, Nnedi Okorafor és mások) közé tartozik, akik foglalkoznak az afrikai bevándorlók (leszármazottaik) identitásának problematikájával és rasszosított tapasztalataival, illetve tematizálják a fekete diaszpórán belüli intraraciális³ különb(öző)ségeket (lásd CHUDE-SOKEI 2014). Adichie elemzett regénye, mint látni fogjuk, megkérdőjelezi az afroamerikai identitásról alkotott általános vélekedést.

Harmadik regénye, az *Americanah* egy nigériai szerelmespár, Ifemelu és Obinze idealizált románcát beszéli el – a fekete identitással kapcsolatos kérdéseket három kontinensen feltérképezve. A történet szerint Ifemelu az Egyesült Államokba megy tanulni, ahol a munkavállalási kártya hiányában, a zöldkártya megszerzéséig, számos nehézséget kell leküzdenie. Megalázó élményei és a rasszal kapcsolatos személyes tapasztalatai alapján internetes blogot indít. A blog komoly érdeklődést kelt, így a fiatal nő rendkívül sikeres blogíróvá válik, és az újmédiához kötődő ösztöndíjának köszönhetően egy évet a Princeton Egyetemen tölthet. Majd, tizenöt év amerikai tartózkodás után, szakít Princetonnal és fekete barátjával, visszatér Nigériába. „Americanah”,⁴ vagyis Amerikát megjárt nigériai lesz (ADICHIE, 2014, 65). Először újságíróként dolgozik egy női magazinnál; később felmond, és újra blogot indít, ezúttal Lagosról.

Az elméleti háttérrel, bővebben

A szociolingvisztika harmadik hullámát a nyelv társas konstruktivista megközelítése jellemzi: a nyelvet és ezen belül a stílust az identitás, a társas jelentések és kontextusok létrehozásának eszközeként értelmezi.

A társas konstruktivizmus a stílust elsősorban a nyelvhasználati jegyek olyan csoportjaként, illetve felhasználási módjaként értelmezi, mely aktívan részt vesz az adott beszédhelyzetben a társas jelentés és a társadalmi identitás létrehozásában. Különös figyelmet érdemel a stilizáció, stilizálás⁵/stílushasználat (*styling*)

³ A „racialis” (*racial*) jelentése rasszalapú, rasszosított, rasszal, racializáltsággal kapcsolatos. A „racialis” jelzőt Feder Mayer Éva (2017) vezeti be a Millenniumi Budapest és ragtime című cikkében.

⁴ A regény címében megjelenő *Americanah* megnevezés azokra a nigériaiakra vonatkozik, akik megváltoztak az Amerikában töltött idő következtében, amerikai szemmel tekintenek Nigériára.

⁵ BARTHA-HÁMORI (2010) terminológiájától eltérően a *styling* megfelelőjeként a *stilizálás* terminust használom. A stilizálás a szociolingvisztikában, irodalomtudományi jelentésétől eltérően, a stilisztikai jelentések aktiválását jelenti. A stilizálás a stilizációnak az aktív, kreatív, tudatos, verbális dimenzióját emeli ki, de a két jelenség között lehetetlen éles határvonalat húzni – ennek megfelelően a szakirodalom gyakran egymás szinonimájaként használja az említett terminusokat.

(vö. BARTHA–HÁMORI 2010, 302) és a *crossing*⁶ (RAMPTON 2005) gyakorlatainak, illetve a szociokulturális jelentéseket és identitásokat létrehozó tudatos, aktív és kreatív nyelvi performanciáknak a leírása. Bahtyin megfogalmazásában a stilizáció „a másik nyelvének művészi képe”,⁷ olyan rendhagyó (Bahtyin kifejezésével élve) polifón, heteroglosszikus megnyilatkozás, amelyben a beszélő saját szimbolikus céljainak érdekében a másik beszédét magáévá teszi, átdolgozza, máshova teszi a hangsúlyt (BAKHTIN 1981, 362; RAMPTON 2005, COUPLAND 2007).

A társas konstruktivista modellben az identitás elsősorban nem eleve adottnak tekintett makrotársadalmi kategóriák összessége, hanem a társas interakcióban a beszélő alkotó tevékenységével létrehozott lokális és mikrointerakciós dinamikus identitáskategóriák együttese (lásd BUCHOLTZ–HALL 2005). A beszélő – alkotótevékenysége révén – aktívan részt vesz az adott beszédhelyzetben a társas jelentés és a szociokulturális identitás létrehozásában. A társas konstruktivista értelmezés szerint az identitás az interakciók folyamatában (a mindenkori beszédhelyzettől függően, a beszédpartnerek lokális és interakciós pozícióinak, résztvevői szerepeinek egymásra hatásával és más befolyásoló tényezők változásával) újra és újra megteremtődik (BUCHOLTZ–HALL 2005).

A társas konstruktivista megközelítésben Judith Butler (1997) performancia- és performativitásfogalma az identitáskonstruálás és a társadalmi normákkal szembeni ellenállás eszközeként jelenik meg (BAKHTIN 1981, BHABHA 2010). A performatív beszédaktusokban a beszélők alkotótevékenysége képes újrafogalmazni, átformálni a nyelvi formákhoz és változatokhoz köthető konvencionális, megszokott társas jelentéseket, azaz azokat az adott társadalomban érvényes ideológiai jelentéseket, melyeket a hétköznapi beszéd reprodukál. A Bauman-féle értelmezés szerint a (kulturális/emelkedett) performancia⁸ egy beszélő előadása, közönség előtt bemutatott nyelvi tevékenysége – ilyen performanciák például a politikusok, a lemezlovasok, a *drag queen*ek vagy a színészek előadásai. Bauman (2001: 168–169) műfaji és formális szempontok alapján megragadható előadási módnak tartja a performanciát, mely nyilvánossága folytán felhatalmazza a közönséget arra, hogy megítélje az előadó(k) tudását és képességeit.

⁶ A beszélő természetes társadalmi vagy etnikai csoportjától eltérő más csoportok nyelvváltozatainak, nyelvhasználati formáinak tudatos használata, stilizálása.

⁷ Megjegyzés a Bahtyin-kifejezésre és későbbi hasonló esetekre vonatkozóan: ha az idézethez kapcsolódó bibliográfiai tétel nem tüntet fel fordítót, az idézet minden esetben a szerző fordítása. A magyar fordítás nyilvánvalóan nem képes az eredeti afroamerikai és nigériai (pidzsin) angol szövegek nyelvészeti sajátosságainak visszaadására, ami az elvégzett vizsgálat és a levont következtetések tényleges nyelvhasználatbeli megalapozottságát erősen gyengíti. Ezért, amennyiben elengedhetetlenül szükséges, az idézett szöveget vagy annak releváns szegmensét eredetiben is meg fogom adni.

⁸ A társas konstruktivista megközelítéshez hasonlóan összekapcsolom a nyelvi performativitás fogalmát a performancia baumani értelmezésével.

Digitális korunkban a közvetítő eszközök által kiváltott gyorsan változó (nyelvi) gyakorlatok terjedése figyelhető meg, mely nem korlátozódik a média hatásaként tapasztalt lexikai innovációk (például új szavak) terjedésére (TANNEN–TRESTER 2013). Fontos felismerés, hogy a mediációs eszközök és a mediált üzenetek percepciója, illetve feldolgozása a mediált közösségekben a közös (nyelvi) gyakorlatok új aspektusát képezi (ANDROUTSOPOULOS 2016, 288, 298). A privát és a publikus életterek közötti megkülönböztetés már nem olyan egyértelmű (FAIRCLOUGH 1995), a mediált nyelv ugyanúgy lehet informális és bensőséges, mint formális és távolságtartó. A hagyományos szociolingvisztikai megkülönböztetés a beszélt nyelv, azaz a közösségen belüli ún. hiteles beszéd (*authentic speech* – tehát a spontán, természetes, személyes interakció) és a közvetített vagy mediált nyelv (*mediated language*) között egyre kevésbé tűnik produktívnak, a mindennapi beszéd ugyanis egyre inkább mediált, a beszélők olyan identitásképzést, performanciákat és stilizációt alkalmaznak, amely korábban nem az egyéni interszjektív térrel asszociálódott, hanem a tömegmédiát jellemezte (COUPLAND 2007, 28). A nyelv mediáltsága egyre több nyelvhasználati szintéren megfigyelhető.

A szociolingvisztika a lokalizációt, átfogóan, olyan folyamatként értelmezi, amely a globálisan elérhető médiatartalmakat a helyi sajátosságoknak megfelelően módosítja (ANDROUTSOPOULOS 2016). Ez a felfogás egyrészt feltételezi a (lokális) kultúrák és lokalitások különállását, illetve a globalitás és a lokalitás elkülönülését, másrészt a médiatartalmat mint a priori esszenciát konceptualizálja, mely megelőzi a felhasználás és az *uptake* folyamatait. Megítélésem szerint azonban a transzatlanti rabszolga-kereskedelem és a kolonizáció következményeként létrejövő diaszporikus – Gilroy (2003) kifejezésével: – fekete atlanti kultúra transzlokális és -kulturális formációnak tekintendő. A fekete diaszpóra (afrikai, karibi, amerikai és brit) diszlokációja és mobilitása, a rendkívül sokféle kulturális/földrajzi áramlat közötti többirányú, rendkívül komplex történeti folyamatok és többszörös kötődések összessége ugyanis a fekete kultúrák összefonódásához, egybeolvadásához, más néven transzkulturalitáshoz vezet.

Jelen tanulmányban tehát a diaszporikus kultúrát folyamatosan mozgásban levő és átalakuló transzlokális, -kulturális áramlatok hálózataként értelmezem. Célom a különböző (szemiotikai, történeti, szonikus és a többi) források – a pillanatnyi tér és idő konfigurációjában – (Deleuze és Guattari nyomán Pennycook fogalmával élve) *nyaláb* (*assemblage*⁹) formájában való dinamikus artikulálódásának bemutatása. Ez a kutatás a kurrens kutatási irányzatoknak megfelelően a mediált

⁹A *nyaláb* napjaink nyelvhasználati gyakorlatainak különböző nyelvi, térbeli, történeti, tárgyi források – adott térben és időben összegyűlt – komplex együttesét jelenti (PENNYCOOK 2018, 107).

elektronikus/digitális, azaz a számítógép által közvetített kommunikációra,¹⁰ az identitáskonstruálásra és a vernakuláris¹¹ – a média intézményein kívüli (AND-ROUTSOPOULOS 2010) – performanciára fókuszál.

A Nigériai Falu

A *Nigériai Falu* című online magazin első generációs nigériai amerikai írójának gyakorlatait vizsgálva célozom annak bemutatására, miként törekszik a szerző a befogadó országban egyfelől az asszimilációra, másfelől miként utasítja el azt; interakcióiban nyelvhasználatával hogyan teremt amerikai identitást; illetve az online felületen – tényleges élethelyzetétől eltérően – milyen nyelvi eszközökkel hoz létre másikat, fiktív nigériai identitást.

Bartholomew Ifemelu nagynénjének élettársa, középkorú nigériai férfi, aki Eziowelle városából származik, de harminc éve Amerikában él. Bartholomew affektált amerikai akcentusával, amerikai kifejezések ismétlésével (*gonna, wanna*) amerikai identitást kíván létrehozni, szegény rurális nigériai gyökereit kívánja kompenzálni, elfedni. Online követi a nigériai politikai eseményeket, büszkén azonosítja magát a *Nigériai Falu* írójaként: „Kudirat nem halt meg hiába, csak felélénkíti a demokratikus mozgalmat, jobban mintha élne! Írtam egy online cikket a *Nigériai Faluba*” (136).

A *Nigériai Falu* köré szerveződött diaszporikus közösség rendelkezik a gyakorlóközösségeket jellemző tulajdonságokkal: ideértve az együttes részvételt, a rendszeres interakciót, az egyezkedésen alapuló közös vállalkozást és repertoárt (WENGER 1998, 73, LAVE–WENGER 1991). A regénybeli blog nigériai származású követői/írói figyelik, megosztják és kommentálják az anyaországgal kapcsolatos híreket, illetve véleményt cserélnek róluk.

Bartholomew sokat posztol az anonim *Igbo könyvelő Massachusettsből* felhasználónéven. Egyik bejegyzésében a nigériai diaszpóra kapcsán a következőket állapítja meg:

¹⁰ A *computer-mediated communication* megnevezést akkor vezették be, amikor a számítógép és az internetes kommunikáció elválaszthatatlanul összekapcsolódott egymással; napjainkban a *CMC* terminus már nem feltétlenül szerencsés, illetve használható ugyan, de metaforikus jelentésben: kiterjesztve a nem konkrétan számítógépes eszközök által közvetített internetes kommunikációra is.

¹¹ A vernakuláris olyan elsődleges, a sztenderdtől eltérő lokális, informális nyelv vagy nyelvváltozat, amelyet az egyes beszélők spontán módon, az elsődleges nyelvi szocializációjuk során sajátítanak el (például a regényben az afroamerikai és a nigériai [pidzsin] angol). Továbbá az afroamerikai vernakuláris szóbeli hagyományokat is magában foglal, mint például az ima, a prédikáció, a történet, a ballada, a blues és a jazz.

(1) A nigériai nők Amerikában elvadulnak [...] kellemetlen kimondani, de ez az igazság [*it was an unpleasant truth but one that had to be said*]. Minek tulajdonítható a nigériai asszonyok között előforduló gyakori válás, és a nigériai asszonyok ritkán előforduló válása Nigériában? Delta Mermaid azt válaszolta, hogy Amerikában vannak törvények, melyek védik őket, és ugyanolyan arányú lenne a válások száma Nigériában, ha volnának törvények. *Igbo könyvelő Massachusettsből* azt válaszolta erre: „Agymosáson mentél át Nyugaton. Szégyelld magad, hogy nigériainak tartod magad” (137).

A blogbejegyzés megállapítása nyelvileg egy objektív külső szemlélő perspektíváját sugallja, a szenvedő szerkezet (*but one that had to be said*) kiemeli a közlés tényszerűségét, valamint a megállapítás és a levont következtetések megalapozottságát. A vadság trópusa azonban a koloniális diskurzusra jellemző módon a nigériai migráns nőket vadakként, vadállatokként konstruálja meg, akik Amerikában elvesztik az eszüket, racionalitásukat (Afrika, a nők, a tudatalatti és a szexualitás összefüggéseiről az európai koloniális diskurzusból lásd KHANNA 2003). Delta Mermaid hozzászólása explicit módon agresszív reakciót vált ki Bartholomew-ból, aki morális ítéletet mond a – feltehetőleg nigériai (női) feminista – bejegyzőről. A feminista hozzászólás a magát neutrális objektivitásként maszkírozó diskurzust dekonstruálja, a strukturális elemzésnek, a kontextus figyelembevételének fontosságára hívja fel a figyelmet. Ezzel szemben Bartholomew – az Afrikáról szóló koloniális orientalista diskurzust (részletesebben lásd MBEMBE 2001) bizonyos értelemben megfordítva – szubverzív módon a „Nyugatot” konstruálja meg olyan imaginárius, monolitikus entitásként, melynek nincs saját történelme és kultúrája. Válaszában már az objektivitás látszata sem érezhető, az agymosás metaforáját a Nyugat vs. Afrika szembeállítás működteti, és ez ironikus olyan embertől, aki a Nyugatot választotta: már 30 éve Amerikában él. Ráadásul a sajátjától eltérő véleményt nemzetietlennek bélyegzi; a nyelvi erőszak célja saját nigériai amerikai identitásának megerősítése; a kommentelőt pedig nigériaiságától akarja megfosztani.

A digitális diaszpóra fogalmi keretében válik értelmezhetővé, hogy Bartholomew az adott szituációban miért azonosul Nigériával, illetve miért érzi magát feljogosítva arra, hogy bárki nemzeti hovatartozását megkérdőjelezze, sőt kizárjon bárkit a nemzetből, miközben valójában ő hagyta el szülőföldjét, és évek óta nem járt az országban. Az internet teremt lehetőséget számára, hogy egyfajta imaginárius képet hozzon létre arról az országról, amelyet amerikai bevándorlónaként maga mögött hagyott. Bartholomew nem találja meg a helyét Amerikában, az általa elképzelt (erkölcsös, patriarchális, konzervatív) Nigéria képe és a nigériai identitás online gyakorlata valójában a saját – elsődlegesen a bevándorló léttel összefüggő – identitásproblémáinak, ellentmondásainak leplezésére szolgál. Ifemulu megfogalmazásában Bartholomew olyan ember, akire Nigériában azt mondanák, hogy

„Amerikába ment és elveszett. Amerikába ment és nem akar hazajönni” (136). Bartholomew az online anonimitás biztonságában személyeskedő sértésekkel és támadásokkal reagál a bejegyzéseire tett kritikákra, a fenti példában a véleményét bíráló írónak kétségbe vonja nigériai nemzeti érzéseit és identitását. Ugyanakkor, miközben az online felületen jelentős aktivitást mutat, a valós (társadalmi és fizikai) térben Bartholomew nem foglalkozik környezetével. Nem vesz tudomást családtagjairól, sőt amikor Ifemelu offline közegben megkérdőjelezi egyik elfogult állítását – amely szerint a nigériai lányok ruházata konzervatívabb, mint az amerikaiaké –, Bartholomew vállat von, válasza sem méltatja (136). Bartholomew a saját maga által megalkotott virtuális világban él, oda menekül, ott talál/alkot magának egy alternatív identitást. Az anonimitás által nyújtott bizonyos mértékű védettségben teremt magának nyelvi eszközök segítségével egy Nigériát és egy „nigériai ént”, melyekkel azonosulni tud és akar – szemben tényleges körülményeivel, „offline identitásával”. Az online alternatív identitás olyan imaginárius identitás, amely ellentmondásban van Bartholomew tényleges, offline identitásával, de egy szűkebb körben vagy egy bizonyos kontextusban valóságosan a sajátjaként éli meg azt.

A két különböző színtérhez kötődő nyelvhasználatban megmutatkozó különbségek ezt az identitás zavart és a kétféle lét (Amerika mint valóságos tér és az elképzelt, illetve az emlékezetben élő Nigéria) közötti lebegést reprezentálják. Bartholomew szóban tudatosan igyekszik az általa többséginek vélt nyelvhasználati regisztereket utánozni, és a nigériai olvasóknak szánt írásos bejegyzéseiben is az amerikai angol nyelv presztízsét igyekszik mondanivalója objektivitásának és hitelességének alátámasztására kiaknázni. Ennek hitelességét azonban a kommentek hatására kieleződő belső konfliktusok, a Nyugatról alkotott negatív sztereotípiák aktiválódása, a nyelvhasználat feletti kontroll elvesztése és a nyelvi erőszak nyilvánvalóan megkérdőjelezi. Nigériai identitása az elvesztett, már (soha) nem létező haza emlékére épül;¹² Bartholomew ebből a perspektívából szemléli és értékeli a jelent.

Egy nem-amerikai fekete megfigyelései az amerikai feketeségről

Miután amerikai tapasztalatait e-mailben osztja meg nigériai barátnőjével, Ifemelu rádöbben arra, hogy több olvasóra, a rassz tematikája körüli csend megtörésére, továbbá a fekete Amerikáról szóló diaszporikus párbeszédre vágyik. Mindezek hatására elindítja első blogját, melynek eredeti címe *Rasszabadulás [Raceteenth]*,

¹²Terjedelmi korlátok miatt a fekete diaszpóra Afrika utáni vágyát nem áll módomban részletebben taglalni. A visszatérés lehetetlenségéről és Afrika hozzáférhetetlenségéről bővebben lásd DIAWARA 1998.

avagy egy nem-amerikai fekete megfigyelései az amerikai feketeségről¹³ (*Americanab*, az angol kiadás továbbiakban: *A* 296). Ha az idézet nem a magyar fordításból, hanem közvetlenül az angol eredetiből származik, a fordítás minden esetben a szerző munkája). A magát etnográfiaiként stilizáló blog neve is egyértelművé teszi, hogy a szerző az Amerikában megtapasztalt racialisált létről nem-amerikai fekete szemszögből ír. A harminc blogbejegyzésből már a következő néhány cím is jól jelzi, ahogyan a regénybeli blog kezeli a vernakularitást, a paródiát és a performanciát: *Michelle Obama éltetése plusz a haj mint a rassz metaforája*¹⁴ (*A* 296); *Feketeként utazni*¹⁵ (*A* 330); *Publikus fórumtéma: az összes begombolkozott négernek*¹⁶ [*Open Thread: For All the Zipped-Up Negroes*] (*A* 307); *Obama semmi más, csak fekete?* (395); *Amit a tudósok a fehér kiváltság alatt értenek, avagy tényleg szar szegénynek és fehérnek lenni, de próbáld ki milyen szegénynek és nem fehérnek lenni*¹⁷ (*A* 346). Hasonlóan a „valóságos” fekete újmédiás jelenségekhez, a regénybeli blogbejegyzések is az akadémiai zsargont nélkülözve reprezentálják a racialis diskurzusból kiszorult nem-amerikai fekete perspektívát és a kisebbségi tapasztalások alapján létrejövő közösségi hálózatot.

Ifemelu amerikai rassz tematikájú blogjának első – online vernakuláris performanciaként kezelt – bejegyzésében, a *Nem-amerikai fekete társaimnak: Amerikában ti is feketék vagytok*, Ifemelu a rassz kategóriáját kultúra- és kontextusfüggő konstrukcióként értelmezi:

(2) Nem amerikai Fekete testvérem, ha Amerikát választod, fekete leszel, és kész. Ne hangoztasd tovább, hogy jamaikai vagy ghánai vagy. Amerikát nem érdekli. Kit érdekel, hogy otthon nem voltál fekete? Most Amerikában vagy. [...] Valld be – azért tiltakozol, hogy nem fekete vagy, mert tudod, hogy a fekete áll az amerikai faji [*racial*] létra legalján. És nem fűlik hozzá a fogad. Ne próbáld letagadni. Mi volna, ha a feketék is élveznék a fehérek összes kiváltságát? Akkor is hangoztatnád, hogy ne hívjanak feketének, mert te trinidadai vagy? Nem hinném. Szóval fekete vagy, szivi. Tessék, mivel jár, ha fekete leszel: mutass sértődöttséget, ha valaki azt mondja görögdinnye vagy szurokbaba, amit a viccekben hallhatsz, akkor is, ha fogalmad sincs

¹³ A hivatalos fordításban „fajszabadulás” szerepel, mert a *race* megfelelőjeként a *fajt* használja – a *rassz* vagy *emberfajta* helyett (345). A szaknyelvben a *faj* a *speciess*nek felel meg. A fordítás (a megfigyelések az „amerikai feketéről”) nem a feketeség (*blackness*) fogalmára fókuszál.

¹⁴ A hivatalos fordításban „a haj mint a faj metaforája” szerepel, lásd a fenti lábjegyzetet (346).

¹⁵ A hivatalos fordításban „Feketék utazásai” szerepel, és ez a hangsúlyt nem a racialisált szubjektum turistaként szerzett tapasztalataira helyezi (386).

¹⁶ A hivatalos fordításban „nyitott gondolatmenet” szerepel, és ez nem az adott online fórum nyitott témájának felel meg (357).

¹⁷ A hivatalos fordításban tudósok helyett „értelmiségiek” szerepel, továbbá a „Fehérek Kiváltságai”-ra hivatkozik. Ez figyelmen kívül hagyja a szakirodalomban használatos *fehér privilégium* fogalmát (405).

miről van szó – és mivel nem amerikai fekete vagy, valószínűleg nem is tudhatod. (Az alapképzésben az osztályban megkérdi tőlem valaki, szeretem-e a dinnyét, mire mondom, hogy igen, de egy másik osztálytársam elkezdi, istenem, ez olyan rasszista, én pedig összezavarodok. Mondd már, miért?) [...] (260).

Explicit módon tematizálja a rassz kategóriáját, nem-amerikai feketeként ír a racializációról, arról, hogyan élte meg a nigériaiból a fekete identitásba való átalakulás folyamatát az Egyesült Államokban, illetve miként tanulta meg a megszokottól eltérő szociokulturális térben a rassz kategóriájának eltérő értelmezését, működését megérteni és a kommunikációban kezelni. Emellett rávilágít arra, hogy az afrokaribi diaszpóra tagjai Amerikába kerülve egyszerűen „feketévé” válnak: a racialis kategorizáció ugyanis felülírja etnokulturális/nemzeti identitásukat.

A bejegyzésben a rassz diszkurzív kategóriaként történő működésének prominens példája a görögdinnye rasszista sztereotípiája, melynek történeti háttere az, hogy az amerikai polgárháború után Délen a felszabadított afroamerikaiak görögdinnyét természettek és adtak el. A görögdinnye a fekete szabadság jelképévé vált. A Jim Crow-korszakban azonban a görögdinnye a feketék feltételezett lustaságának, gyerekeségének, tisztátalanságának szimbóluma, a rasszista populáris kultúra közismert eleme lett. A humor forrása, hogy a nem-amerikai fekete szubjektum tudatlansága a konvencionális rasszista sztereotípiákat átkeretezi, és az önstilizálás felfedi, hogy az ikonikusnak tűnő szemiotikai kapcsolatok valójában szituált, és politikai indíttatású indexikális műveletek eredményei. Azzal, hogy nem azonosul például a görögdinnye sztereotípiával, felveti a feketeséggel indexikális folyamatok útján társított társas jelentések dekonstrukcióinak és/vagy újjáalakulásainak lehetőségeit.

Olvasóihoz¹⁸ személyes hangnemben fordul, igyekszik bevonni őket a diskurzusba, „érintetté teszi” őket oly módon, hogy a nem tudatos feketeséget egyaránt parodisztikus, reflexív, dialogikus kérdésnek veti alá. Nem-amerikai olvasói körében nemcsak ismeretterjesztést végez, hanem kritikai tudatosságra és elemzésre is sarkallja olvasóit, provokatív kérdéseket tesz fel, ezáltal interakciót kezdeményez, és bár ő maga is megadja a saját válaszait a feltett kérdésekre, érdeklődik más nézőpontok, vélemények iránt is: nem abszolutizálja a saját álláspontját, hanem valóban beszélgetést indít el. Személyes élményeire, benyomásaira és mások tapasztalataira építve polemizál, ugyanakkor a feketeség következményeit nem-amerikai olvasóira is kiterjeszti.

Ifemelu direkt módon, E/2. névmással szólítja meg nem-amerikai fekete olvasóközönségét, mellyel egyszerre azonosul és határolja el magát tőle. Fekete szub-

¹⁸Nem térek ki a dominánsan fekete terekben a fehér olvasók/követők viselkedésének problematikájára – annak ellenére, hogy a regény jól tanítható fehér hallgatónak is, mivel felfedi a racializált lét (általuk nem tapasztalt) jellegzetességeit.

jektumként – az amerikai fehérek és feketék ellenében – interpellálja társait (*ti is feketék vagytok, szívi*). Parodizálja a nemzeti (például trinidadi) identitáshoz való ragaszkodásukat (*Ne hangoztasd tovább, hogy jamaikai vagy ghánai vagy*). Parodisztikusan dekonstruálja azt a képzetet, hogy az identitás szimplán individuális, egyéni preferenciák eredménye. Arra kényszeríti olvasóit, hogy belássák, azért határolódnak el a „fekete” identitástól, mert menekülnének a rasszizmus csapdájából: „Mi volna, ha a feketék is élveznék a fehérek összes kiváltságát? Akkor is hangoztatnád, hogy ne hívjanak feketének, mert te trinidadi vagy?” (260). Annak ellenére, hogy soha nem specifikálja: nem-amerikai perspektívája afrikai, karibi vagy európai-e, Ifemelu egyértelműen a diaszporikus fekete perspektívával identifikálódik. A stilizálás (úgy, mint – Alexandra Jaffe megfogalmazásában – a *stratégiai beállítottságú meghatározhatatlanság* [*strategic stance indeterminacy*]) egyrészt parodizálja a nem-amerikai fekete közösség nonreflexivitását, naivitását, azon túlélési stratégiáit, melyek ellehetetlenítik a fekete szolidaritás formáinak megjelenését. Egyrészt ellenáll a raciólis kategorizációnak, másrészt lehetővé teszi, hogy stilizálja és humor tárgyává tegye mind az objektifikáció, mind a(z) im) migráns szubjektifikáció folyamatait.

A bejegyzés emellett egyfajta „know how”-ként is felfogható, mely nyelvi és szociokulturális ismereteket fordít le a konkrét, pragmatikus cselekvések nyelvére. Egyszerre stilizálja a fehér liberális diskurzust és a lehetetlenség pozíciójában vergődő „segítő” fekete intelmeket: „Ha egy fekete nőről beszélsz, mindig azt mond (sic!) rá, hogy »olyan erős«, mert a fekete nőkre ez a kifejezés járja Amerikában. Ha nő vagy, ne beszélj őszintén, mint ahogy megszoktad otthon. Mert a határozott véleménnyel bíró fekete nőt »ijesztőnek« tartják Amerikában. Ha férfi vagy, viselkedj hiper engedékenyen, sose heveskedj, mert valaki aggódni fog, hogy pisztolyt rántasz” (260–261). A nem-amerikai feketéknek címzett tanácsok sora megidéz a fekete amerikai gyakorlatokat. Ugyanakkor, a stilizálás segít ezen gyakorlatok és a fekete kisebbséggel kapcsolatos sztereotípiák és attitűdök, valamint az elnyomás raciólis struktúrái közötti kapcsolatokat átlátni. Nem egyértelmű, hogy kinek a nevében beszél Ifemelu, de nyilvánvalóan nem a saját nevében, amikor tabusítja az érzelmek direkt kifejezését és kommunikációját, és a rasszizmusra adott legitim válaszok hangnemét és érzelmi töltetét rendszabályozza: „Ha egy nem fekete embernek megemlíted, milyen rasszista sérelem ért, ne fogalmazz élesen. Ne is panaszkodj. Légy megbocsátó. Ha lehet, üsd el tréfával. Legfőképpen ne légy haragos. A fekete emberektől nem várják el, hogy dühösek legyenek a rasszizmusra. Máskülönb elveszíted az együttérzésüket” (261). A (Robin DiAngelóval szólva) fehér törékenység (*fragility*) paródiája pedig rámutat annak abszurditására, hogy a legkisebb raciólis stressz is elviselhetetlen a fehérek számára. A fekete harag elnémitására irányuló *fehér felsőbbrendűségi* törekvést védekező mechanizmusként láttatja, mely segít megőrizni a raciólis status quót. A blog szövege élőnyelvi, vernakuláris beszéd érzetét kelti. A stilizált parancsolatok (*Don't complain*.

Be forgiving. If possible, make it funny. Most of all, do not be angry. [A 221]) tömörsége, ritmikája, mondatszerkezete, szarkasztikus hangvétele a verbális és szonikus¹⁹ szinteken egyaránt hatásos.

Az afrodiaszporikus szempontból írt blog figyelmet fordít a rassz kulturális specifikumaira és kontextusfüggőségére, megkérdőjelezi a feketeség univerzális és partikuláris olvasatait, és hangsúlyozza annak dinamikus, kultúránként, közösségenként eltérő értelmezési lehetőségeit. Előtérbe helyezi a feketeség koncepcióját, bemutatva a különbségeket és a hasonlóságokat az afrikaiak, a karibiak és az afroamerikaiak gyakorlatai, értelmezései, tapasztalatai között. A diaszpórán belüli különböző perspektívák legitimitását jól alátámasztja, hogy Ifemelu nem áruja el nemzetiségét, származását, hanem a kollektívát, az egymásra való odafigyelést helyezi előtérbe. Az általa választott afro-atlanti vernakuláris beszédmódok használata blogjának közösségi, dialogikus, informális jellegét erősíti, ami egyúttal lehetőséget teremt arra, hogy a blog olvasóit ösztönözze a fekete szubjektum és lét komplex problematikájára fókuszáló párbeszédre. A regény keretei között a rasszról szóló, vernakularizált blog egy növekvő hálózat központjává válik, mellyel megteremtődik a diaszporikus kommunikáció és együttműködés lehetősége.

Ifemelu blogírói tevékenysége Amerikában, majd később Nigériában is áruikké (*commodity*) konvertálódik, a blogírás válik ugyanis munkájává, és ez teszi őt sikeressé. Ifemelu mindkét blogjában expliciten megjeleníti és stilizálja mind a Nigériában, mind az Egyesült Államokban elsajátított nyelvi-kulturális repertoárokat és társas jelentéseket. Blogírói gyakorlatának elemzése érdekes kérdéseket vet fel, ugyanis Ifemelu migrációs tapasztalatai következményeként átlépi a nemzeti nyelv és kultúra határait. Ifemelu tőkéje a transzlokalitás mellett a metanyelvi és politikai tudatosság. A fekete diaszporikus tapasztalatok kontinuitása mellett a transzlingvális, az inter- és a transzkulturális kompetencia biztosítja, hogy multimodális performanciáinak jelentősége van nemcsak az amerikai, hanem a nigériai színtereken is.

Apró megváltások Lagosban

A nigériai afropolita identitásra vonatkozó kritikája és a plurális nigériai identitást teremtő nyelvhasználat miatt kiválasztott regényesített lagosi blog alapján vizsgáljuk most meg, hogy milyen helyi kulturális elemek, vernakuláris beszédmódok járulnak hozzá a helyi identitás hitelesítéséhez, valamint az afropolita identitástól

¹⁹ Az utóbbi évtizedben az auralitás fogalma előtérbe került az afroamerikai és a karibi irodalomtudományban (lásd például MOTEN 2003, GILROY 2003), ráirányítva a figyelmet arra, hogy az afrikai szóbeliség és a rabszolgaság történeti következményeként a fekete kultúra és nyelv specifikus attribútuma a hangzás, és intenzíven kapcsolódik a fekete zenei formákhoz.

való távolodás megkonstruálásához. Az olvasói kommenteket az identitáskonstruálás, illetve a lagosi blog köré szerveződött közösség transzlingvális kommunikációja szempontjából elemzem.

A blog az *Apró megváltások Lagosban* címet kapja, nyitólapján egy elhagyott gyarmati épület fényképe szerepel, mely jelzi a posztkoloniális urbánus tér és állam problematikáját: egyrészt Nigéria független posztkoloniális nemzet-állam, másrészt a jelenkori Nigéria csakis a gyarmati örökség keretei között értelmezhető. Ifemelu számos blogbejegyzést ír (például barátnöje, Priye esküvőjéről, az eltartott lagosi nőkről, illetve arról, hogy miként romboltatta szét az utcai árusok bódéit a kormány [421–423, 474]), melyek közül részletesebben a Nigerpolitán klubról szóló bejegyzést fogom megvizsgálni. Ebben Ifemelu a Nigerpolitán klubbal kapcsolatos kritikáját fogalmazza meg – az inklúzió és az exklúzió, a migráció és a mobilitás, a neoliberalizmus és a globalizáció kérdéseit érintve:

(3) Lagos sosem volt és sosem lesz, és nem is törekedett rá, hogy olyan legyen, mint New York vagy más város. Nem kétséges, hogy Lagos önmaga akar maradni, de az ember nem ezt érzi, ha elmegy a Nigeropolitan (sic!) Clubba, a hazatérő fiatalok hetenkénti találkozóhelyére, ahol mindenki siránkozik, mennyire más Lagos, mint New York, mintha Lagos bármikor is hasonlítani akart volna New Yorkra. Bevallom, és is közéjük tartozom. Legtöbbször dolgozni jövünk vissza Nigériába, vállalkozásokba kezdünk, hivatali kapcsolatokat és állami szerződéseket hajszolunk. Vannak, akik álmokat üznek és meg akarják változtatni az országot, mégis mindnyájan egyfolytában panaszkodunk Nigériára, legyen bár a panaszra ok, kívülállónak érzem magam, és azt mondom: Menj vissza, ahonnan jössz! Ha a szakácsod nem tud tökéletes paninit készíteni, még nem ostoba. Azért van, mert Nigéria nem szendvicsevő nemzet, és a kései őse sem kenyeret evett délután. [*It is because Nigeria is not a nation of sandwich-eating people and his last oga²⁰ did not eat bread in the afternoon.*] Gyakorlatra és tanításra van szüksége. Nigéria nem ételallergiában szenvedő nemzet, nem ingyencek országa, ahol a válogatás és a sokféleség fontos. Ez a nemzet marhahúst, csirkét és tehénbőrt, belsőségeket, szárított halat fogyaszt ugyanabból a tálból, és mi ezt válogatott ételnek hívjuk, tehát lépj túl önmagadon és vedd észre, hogy az itteni élet éppen olyan, válogatott (484).

A regénybeli Nigerpolitán klub nigériai afropolitákból áll, akik mobilitásuk következményeként transzkulturális, -lokális és -lingvális kozmopolitákként identifikálódnak (SELASI 2005). A nagyvárosi lét, valamint a hazatérés okozta diszlokáció

²⁰ *Oga* 'úr'.

és visszailleszkedés hatására kritikusak szülőföldjük társadalmával és kultúrájával szemben, egyfajta elit „repatriált” csoportidentitás jellemző rájuk.²¹

Ifemelu kiemeli, hogy ezek a kiváltságos osztályhoz tartozó fiatal nigériaiak – mint ő maga is – Lagost amiatt bírálják, hogy nem New York. Kifejti, Lagosnak *nem* kell amerikai várossá válnia, hangsúlyozza, hogy Nigériában a fejlődés iránya és célja nem lehet a nyugati típusú metropoliszok létrehozása. Álláspontját és érveit a nyugati és a nigériai étkezési szokásokat és kultúrákat reprezentáló jellegzetes ételek összefüggésében világítja meg. A *panini* olasz diaszporikus hálózatokon keresztül vándorolt a milánói éttermekből (az ún. *paninoteche*-ből) New Yorkba (és Európába) az 1990-es években, onnan terjedt tovább más amerikai városokba. A panini transzkulturális áramlatok tárgyaként értelmezhető, így teremtődik meg a lehetőség, hogy helyi szociokulturális viszonyokba ágyazódjon. A blogbejegyzésben a globalizált nigériai identitás létrehozásának egy lehetséges formája, szimbóluma a transzkulturális szendvicsevés. Ezzel szemben a fenti idézetben egy, az alsóbb társadalmi rétegektől származó étkezési kultúra képe bontakozik ki, mely már nem a hagyomány, az *oga* értelmezési keretei között – a kifejezés a *posztkoloniális elit* és a *fehér úr*, a *kolonializáló* konnotációival is bír –, hanem egy szakács szemszögéből közelíti meg a kultúra kérdését. A Nyugatra jellemző ételérzékenységekkel, paleolit, vegán és más irányultsággal szemben a bejegyzésben körülírt okra levesben a hal hússal és zöldségekkel keveredik; az adott étel (mint reália²²) említésén keresztül a bejegyzés szerzője olyan nigériai (nemzeti) identitást fogalmaz meg, mely plurális, kevert és fluid, tehát transzkulturális. A bejegyzés az étkezési szokások összevetésén keresztül a válogatott (*assorted*) posztkoloniális nigériai életformát a nyugati életforma megkülönböztetéseivel és szeparációival állítja szembe. A bejegyzésben a kultúraspecifikus verbális és nem verbális elemek nemcsak a helyi realitást helyezik előtérbe, hanem egy specifikusan posztkoloniális nemzetét is, melynek lexikonjában egyaránt fellelhetők a prekoloniális és koloniális múlra utaló elemek.

A nigériai identitás meghatározásával Ifemelu saját identitását sokrétű identitáspozícióként artikulálja: egyrészt a Nigerpolitán klub tagjaként, másrésztől olyan nigériaiként identifikálja önmagát, aki kritikai tudatosságot gyakorol saját privilegizált afropolita identitáspozíciójával szemben. A blogírói önstilizálásban a rasszista antimigrációs szlogent az afropolita elit tagjai ellen fordítja: „Menj vissza, ahonnan jössz!” Hasonlóan szemtelen hangvételben szólítja fel az afropolitákat a változásra: „lépj túl önmagadon”. A stilizáció következményeként nem

²¹ A Nigerpolitán klub az afropolitizmus kritikájaként is olvasható. Az afropolitizmus koncepcióján MBEMBE (2007) a jelenkori afrikai nagyvárosok pluralizmusát, transzkulturalitását érti.

²² A reáliák a szűkebb meghatározás szerint a tárgyi entitásokat jelölő nem-ekvivalens lexikai egységekként értelmezhetők; szélesebb értelmezés szerint azonban a fogalom kiterjed a nyelvközöségben kialakult szokásokra, rituális eseményekre és megnyilvánulásokra is (VALLÓ 2000).

egyértelmű, hogy ezek az amerikanizált megjegyzések, paródiák pontosan kikre vonatkoznak: az afropolitákra, a nyugatiakra, magára a blog írójára vagy általában a nigériai elitre. Ifemelu tehát egyszerre hitelesíti és hitelteleníti saját identitását és azokat a gyakorlatokat, melyeket használ és kritizál. A stilizálás lehetővé teszi a sokrétű, ellentétes identitások konstruálását, illetve azt, hogy a megnyilatkozó személy távolságot konstruáljon az önmaga által létrehozott identitásoktól (COUPLAND 2007, 84). Az afropolita pozíció felszínre hozásával megkérdőjelezi kritikájának hitelességét, ugyanakkor – Bourdieu (1991) fogalmi keretét alapul véve – az afropolitaság szimbolikus hatalomként, nyelvi, szociokulturális tőkeként is funkcionál(hat), amennyiben hitelesíti Ifemelu szakértői pozícióját.

Az alábbi szövegrészben megjelennek a felhasználói visszacsatolások, melyek Ifemelunak a Nigerpolitán klubról szóló bejegyzésére reagálnak:

(4) Az első kommentelő ezt írta: *Micsoda szemét. Kit érdekel ez? A második vélemény: Hála Istennek, végre valaki felhozta ezt. A Na wa c. film kell a nigériai hazatérők fennhőzása ellen. [Na wa²³ for arrogance of Nigerian returnees.] Az unokatestvérem hat év amerikai tartózkodás után jött haza, és az egyik nap elkísért Unilagba, a bölcsődébe, ahova az unokahúgomat vittem, s amikor a kapunál megpillantotta a buszra várakozó, sorban álló diákokat, ezt mondta: Nahát! Nézd, itt sorban állva várnak az emberek! [Wow, people actually stand in line here!]* Egy újabb kommentelő ezt írta: Miért választhatja meg a külföldön tanult fiatal, hol töltse a nemzeti ifjúsági szolgálatát? A Nigériában végző tanulókat véletlenszerűen jelölik ki, de akkor miért nem kezelik ugyanúgy a külföldön végzetteket is? Ez a komment több reakciót váltott ki, mint az eredeti poszt (484–485).

A fikcionális lagosi blog köré szerveződött közösség digitális kommunikációja transzidiomatikus (lásd JACQUEMET 2005), mivel az adott kommunikatív csatornán különböző nyelvek és kommunikatív kódok keverednek. A hozzászólók nyelvhasználatában a sztenderd nigériai angol dominál, ugyanakkor az egyik megjegyzés írója kódot vált (*na wa*): a nigériai pidzsin kifejezés beemelésével előtérbe helyezi a nigériai identitást, és azt a nigériai „hazatelepültek” identitásával állítja szembe. Stilizálja „Americanah” unokatestvére színlelt meglepődését, amikor azt látja, hogy a nigériaiak ahelyett, hogy előzgetnék egymást, rendezett sorban állva várnak a buszra. A *wow* amerikanizmus beemelése szignálja az amerikai angolt, illetve az amerikai angol beszélőivel kapcsolatos sztereotípiákat a globális szinten. Az „Americanah” megjegyzése ugyanis arrogáns és ironikus, felsőbbrendűséget és távolságtartást mutat saját kultúrája iránt, melyet idegenként tüntet fel, ami reprodukálja a koloniális diskurzus egyik alapvetését, mely szerint az európaiakkal

²³ *Na wa*: „ezt nem hiszem el”. A hivatalos fordítással szemben, az idézett kommentelő „nem hiszi el a nigériai hazatérők fennhőzását”.

szemben az afrikaiak racionális gondolkodásra nem képesek. Az alapvetően írott műfaji sajátosságok ellenére az írott blogszöveg, maga a nigériai stilizálás képes megidézni a vernakuláris füllel hallható (aurális) jellegzetességeit is (például akcentus, ritmus, hangszín).

Az utolsó komment több olvasói reakciót vált ki, mint az eredeti poszt, ami szemlélteti a blog műfajából adódó nem-hierarchikus, kollektivistá jellegét, mely az online kommunikáció interaktivitásával és többirányúságával függ össze. Az egyes résztvevők tudása összeadódik: többretű „intelligencia” képződik, a bejegyzések összessége ún. „tömegek bölcsességeként”, „globális agyként” is értelmezhető (HAN 2011). Ebben az értelemben a regénybeli blog felületén a nigériai kultúra dialógusként jelenik meg. Ugyanakkor az internet oldaláról közelítve látszik, hogy Nigériában a teljes lefedettség hiányában, illetve az internethez való hozzáférésben (is) meglévő nagyfokú egyenlőtlenségek miatt az online kommunikáció is csak a nigériai társadalomnak kiváltságos helyzetben lévő kisebbségét képes mozgósítani. Emellett a Nigériában mindenki által használt nigériai pidzsin helyett Ifemelu blogjában sztenderd angolt használ – ez tovább szűkíti az olvasóközönséget, valamint reprodukálja a nyelvi piac (*symbolic market*, BOURDIEU 1991) hierarchiáit, tehát a nyelvek, nyelvváltozatok egymáshoz viszonyított piaci értékét. A digitális világra jellemző egyenlőség ellenére a sztenderd angol (mint befolyásosabb, tekintélyesebb, magasabb presztízzsel rendelkező nyelvváltozat) használata hatalmi hierarchiakat kódol (újra).

HappilyKinkyNappy.com

A természetes fekete haj köré szerveződött regénybeli online közösséget digitális diaszporikus formációként elemzem, mely a gyakorlóközösségen már túlmutató plurális közösséget hoz létre és tart fenn. Ez a perspektíva azért különösen fontos, mert a természetes²⁴ afro-textúrájú haj (raciális jelölőként) szorosan kapcsolódik a fekete (női) elnyomás és identitás kérdésköréhez, így a bejegyzések vizsgálata lehetőséget nyújt a fekete identitáskonstruálás eszközeinek feminista szempontból történő megvilágítására.

A HappilyKinkyNappy.com közösségi oldal a természetes haj ápolása mellett foglal állást, és segítséget nyújt a fekete nőknek azon termékek kiválasztásában, illetve azon hajápolási gyakorlatok kialakításában, melyek lehetővé teszik a természetes haj viselését. A hajgyenyésítés (és sok más efféle művelet) nemcsak a haját és az egészséget rombolja, hanem rengeteg időt és pénzt vesz igénybe. Az 1960-as években az afro és a raszta hajviselet a rasszista elnyomással szembeni ellenállás,

²⁴ A továbbiakban a természetes haj a kémiai és szintetikus folyamatok által nem változtatott haját jelenti.

valamint a *Black Pride* és *Power* jelképeivé váltak (bővebben lásd Hooks 1989, MERCER 1987). A természeteshaj-mozgalom (*natural hair movement*) második hulláma az USA-ban indult el a 2000-es években. Célja, hogy a többségi (fehér) társadalom szépséggel és nőiességgel kapcsolatos (internalizált) normáit és diszkriminációját²⁵ feloldja:

(5) A HappilyKinkyNappy.com oldal háttere élénksárga volt, az üzenőfal tele bejegyzésekkel, fölöttük kihelyezett fekete nők fényképei villogtak. A hajuk a képeken hosszú raszta fonat, kis afro, terebélyes afro, becsavart haj, fonott, hatalmas, durván csigás és fürtös haj [*long trailing dreadlocks, small Afros, big Afros, twists, braids, massive raucous curls and coils*]. [...] Panaszkodtak, hogy a feketék magazinjaiban természetes hajú nőkről nincs kép, panaszkodtak a drogériákban árult, ásványi olajtól mérgező termékekre, amelyekkel képtelenség a haját táplálni. Kozmetikai recepteket csereberéltek. Virtuális világot hoztak létre maguknak, ahol a fürtös, fodros, göndör, gyapjas [*coily, kinky, nappy, wooly*] haj volt a normális.²⁶ (250–251 / A 212).

Az oldal szemiotikáját a természetes fekete haj uralja: a blog felső részében különböző természetes hajviseletek jelennek meg, illetve a felhasználók is számos a hajhoz kapcsolódó tapasztalatot, különböző frizurákat ábrázoló képeket osztanak meg egymással.

A digitális diaszporikus fekete feminista közösség²⁷ nem előre meghatározott csoportnak, hanem különböző interakciók, gyakorlatok és repertoárok alapján egyaránt definiálható formációnak tekinthető. A HappilyKinkyNappy.com közösségi gyakorlatai a következők: a hajápolási gyakorlatok és termékek használata és megosztása egymással (például a fekete haj jellegzetességeit figyelembe vevő receptek cseréje). Bucholtz (1999) értelmezésében a többségi médiát uraló fehér szépség ideáljával szembeni ellenállás és kritika, valamint a hajgyenesítéstől és hajhosszabbítástól, a póthajak, parókák és szilikonos, tartósítószeret, ásványi olajokat tartalmazó termékektől való tartózkodás negatív identitásgyakorlatokként is felfoghatóak.

²⁵ Annak ellenére, hogy egyre többen hordják a hajukat természetesen, a természetes hajviseletek továbbra is diszkrimináció tárgyát képezik a munkahelyen és az oktatásban egyaránt. A U.S. Equal Employment Opportunities Commission (EEOC) nem védi a hajviseletet, mert a polgárjogi törvény hetedik cikkelye (Title VII) a haját nem racialis jellegzetességként definiálja, mivel nem tekintí megváltoztathatatlanoknak.

²⁶ A hivatalos fordításban a „kihelyezett fekete nők fényképei” homályos, a „feketék magazinjai” pedig nehézkes megfogalmazás. A haj „táplálásánál” pontosabb lenne a hidratálás szó használata (250–251).

²⁷ Terjedelmi korlátok miatt nem áll módomban a regényben megjelenő trentoni hajfonó szalon diskurzusainak elemzését bemutatni, ahol az egység helyett a diaszporikus különbségek (például nyelvhasználat, bevándorlási és társadalmi státusz) kerülnek előtérbe.

A Bucholtz szerinti dichotóm felfogásnál maradván a pozitív identitásgyakorlatok közé sorolható a természetes haj kapcsán egymás dicsérete és ösztönzése, ami a résztvevők számára a fekete női szépség kollektív megerősítését eredményezi. A bizalmas, intim légkör az informális, vernakuláris beszédmódokon keresztül konstruálódik meg – például a hozzászólásokat „ölelésekkel” (*bugs*) fejezik be. A természetes haj köré szerveződő közösségben a rendszeres online interakció közös (nyelvi) repertoárt formál, például a hajgyegetőket „krémes cracknek”²⁸ (*creamy crack*) nevezik (A 212), a különösen rövid afrót pedig „Ici-Pici Afrónak” (*Teeny Weeny Afro*) nevezik a közösség tagjai (251). A természetes hajviselethez kapcsolódó szókinccs elemei még például a következők: *nappy*, *afro*, *twists*, *braids*, *curls*, *coils* és a többi.

Amikor Ifemelu az afro frizurájára tett megjegyzés („Gondoltál rá valaha, mit szeret a dzsungel kinézeteden?” [251]) miatt közel kerül ahhoz, hogy feladja természetes hajviseletét, az online közösség tagjának (Jamilah 1977) következő bejegyzése tartja vissza a műhaj vásárlásától: „Szeretem a nővéreimet, akik szeretik az egyenes póthaját, de én többé nem teszek lószórt a fejemre”²⁹ (A 213). A kommentelő spontán, ironikus vernakuláris performanciája a fekete zeneiség jellemzőivel ruhazza fel a kiberteret – hallgatásra, majd válaszra készíti Ifemelut: „*Jamilah szavai eszembe jutatták, hogy nincs szebb annál, mint amit az Isten adott nekem*” (252). Ifemelu szépségét az 1960-as években indult „Black is Beautiful” mozgalom retorikájának segítségével, illetve a közösség egyik felhasználójának szavait megidézve affirmálja. Az identitáskonstruálás tehát ebben az esetben nemcsak közösségi forrásokból táplálkozik, hanem kollektív alapokon is nyugszik. Bejegyzésére és magáról posztolt fényképére – az adott közösségre jellemző módon – sokan jeleznek vissza helyeslést kifejező szavakkal (*thumbs up*), illetve emotikonokkal. A fekete szépség multimodális igenlése központi szerepet játszik a közösség tudatosságának szervezésében – az egymással összekapcsolt politikai, spirituális, pszichológiai, szonikus és társas gyakorlatok szükségesek a fekete identitás megerősítéséhez, megújulásához, fenntartásához.

A virtuális közösségben az önvalidáló és az egymást validáló beszédmódok a fekete istentisztelet társas mivoltában gyökereznek. A lagosi templom adott lokalitásba, közösségbe ágyazott hagyományos terét a migrációban a természetes haj közösségének virtuális, transzlokális tere váltja fel: „Olyan volt beírni a honlapon, mintha templomban tett volna hitvallást, a jóváhagyó visszhangok pedig visszahozták kedvét” (252). Ifemelu a támogatás vernakuláris kifejeződéseit a fekete gyülekezet megerősítő visszhangjaiként hallja vissza. A hozzászólások vallomásként, tanúságtételként, üdvözlésként tűnnek fel; testi, szonikus, illet-

²⁸ A hivatalos fordításban „megtörő krém” szerepel (250). Ez figyelmen kívül hagyja, hogy a *crack* a kokain szabad bázisú, elszívható formájára utal.

²⁹ A hivatalos fordítás a *weave*-t „hullámoknak” fordítja póthaj helyett (252).

ve spirituális rezonanciával rendelkező fekete feminista performatívumként értelmezhetők. Anyja vallási fanatizmusa miatt Ifemelu idegenkedett mindenfajta hitbéli retorikától, a fekete szépséget jóváhagyó online diskurzusát mégis az *Isten* szó uralja: „Sosem emlegette ennyit Istent”³⁰ (A 213).

Az online tér segíti a felhasználókat a racializált test korlátaitól való szabadulásban, illetve az offline térben a fekete test elfogadásában. Az új alapokra és gyakorlatokra helyezett testi kapcsolódás eredményeként Ifemelu beleszeret a saját hajába: „Az egyik kora tavaszi hétköznapon [...] nézte magát a tükörben, az ujjait a hajába fúrta, sűrű volt, rugalmas, ragyogó, és nem tudta másmilyennek elképzelni. Egyszerűen csak beleszeretett a saját hajába” (252). Hajának tapintásával és a tükörbe nézés (illetve korábban a szelfizés) aktusával a fekete feminista tekintet a fehér patriarchális tekintet helyébe lép, és így az esztétikai kibertér megteremti az önfogadásnak, illetve a fekete női testek mind online, mind offline legitimálásának lehetőségét.

Americanah – összefoglalás

A különböző eszközökkel megkonstruált online alternatív identitás egyfelől lehet olyan imaginárius identitás, amely ellentmondásban van az adott személy tényleges, offline identitásával (lásd Bartholomew), de az egyén szűkebb körben vagy bizonyos kontextusokban valóságosan a sajátjaként éli meg azt. Másfelől, a létrehozott online identitás lehet olyan alternatív identitás is, mely összhangban van az offline identitással, tehát az alternatív identitás az egyén identitásának kontinuitásaként értelmezhető (ilyen lehet Ifemelu blogjainak írói perszonája).

A diaszporikus szubjektumok identitása többszörös kötődésekből táplálkozik, gyakorta belső ellentmondásoktól terhes, bizonytalan, fluid önképét árnyaltan reprezentálja a regénybeli Bartholomew alakja. A szülőföld emlékéhez görcsösen ragaszkodó diaszpóra képviselőjeként blogján keresztül folyamatosan kapcsolatot tart Nigériával, aggódik, felelősnek érzi magát az ország hagyományainak fennmaradásáért. Az emlékezetében élő Nigériával összefüggésben identifikálja magát, a valóságos posztkoloniális jelenségektől, problémáktól elhatárolódik, a valós Nigériát már nem ismeri, és nem is azonosul annak változó értékeivel. A térben és időben távol lévő, virtuális idealizált származási ország megalkotása és érték-hordozó viselkedési normaként való kezelése értelmezhető válaszként, a tényleges és valóságos körülményekkel szembeni elégedetlenség, illetve frusztráció projekciójaként. Személyes megnyilvánulásaiban a felszínen amerikaiaként viselkedik, ugyanakkor önmagát új nemzetének értékeivel szemben definiálja. Ifemelu vi-

³⁰ A hivatalos fordításban „[s]osem említette Istent” szerepel (252), ami az ellenkezőjét jelenti az eredeti szövegben foglaltaknak.

szont a belső integritással rendelkező diaszporikus afrikai szubjektum megtestesítője, akinek identifikációs folyamatát az a törekvés vezérli, hogy Amerikában elérje: lehessen a fehér és fekete amerikai többségtől eltérő módon, másképp amerikainak lenni. A nigériai kozmopolitákhoz hasonlóan egyidejűleg kapcsolódik Amerikához, Nigériához és a globális világhoz.

A fekete identitáskonstruálás (nyelvi) eszközei közé tartozik a metrolingvisztikai, transzlingvális és transzkulturális gyakorlat, a különböző források tudatos, kreatív, szubverzív keverése, a vernakuláris performancia és stilizálás, melyek segítségével szinkretikus, meghatározhatatlan, bizonyos értelemben ellentmondásos és imaginárius identitások, identitásrelációk konstruálódhatnak. A fekete szubjektum képes egyidejűleg részt venni az elfoglalt identitáspozíciókban, illetve távolságot is tartani ezektől a pozícióktól. Így a létrehozott afrodiaszporikus identitások egyszerűen és egyértelműen nem kategorizálhatók és értékelhetők, a hitelesség és a hiteltelenség, a realitás és a fikcionalitás, az azonosulás és a távolodás, az improvizáció és a konstruálás között ingadoznak (bővebben lásd COUPLAND 2007). Nem magától értetődő etnokulturális vagy nemzeti identitást jelölnek: túllépik az adott nemzet, közösség, nyelv tradicionális határait, transzlingvális és transzkulturális dimenziókat mutatnak.

A jelen kutatás szemléltette a fekete vernakularitás multimodális³¹ és több érzékre is hatást gyakorló (*multisensory*) jellegét (lásd MOTEN 2003). Az újmédiás (multimodális kommunikációs technológiákat alkalmazó) csatornákon megvalósuló vernakuláris performancia és stilizálás tehát hatványozottan épít mindkét forrás, így a vernakuláris nyelvhasználat és a közvetítő eszköz multimodális és multiszenzoriális potenciáljára. A nyelvi és a nyelvvel szerves egységet alkotó egyéb tevékenységek, így a testi, az érzelmi, a zenei, a szonikus, a szemiotikai, a képi, a térbeli, a tapintható, a tárgyi, a technológiai és más dimenziók az interakcióban nyaláb formájában találkoznak (PENNYCOOK 2018), komplexen összefonódnak a társas jelentés létrehozásában. A megnyilatkozók a vernakularitás multimodális performancia segítségével szembetűnővé teszik a kommunikáció nem-nyelvi, testi gyakorlatait, ami képes decentralizálni a fehér diskurzust, melynek logocentrikus, szövegalapú jellege elhanyagolja a kommunikációban a test(ek), az érzékek és érzelmek szerepét (PENNYCOOK 2018, 104). A vernakuláris performancia tehát olyan ősi, közösségi forrásokon alapuló, megtestesült kapcsolódási formákat hoz létre, melyek túlmutatnak a nyelvi korlátokon, és a diaszpóra perspektívájából fogalmazzák újra a fekete identitást: lehetővé teszik az egyes fekete közösségek határain túlnyúló diaszporikus kapcsolódásokat, egyezkedéseket, a mobilis és globálisan cirkuláló diaszporikus források folyamatos újraértelmezéseit, újrakeretezéseit és újjáalakulásait.

³¹ Erre a jelenségre Ato Quayson hívta fel a figyelmemet.

Az online fekete identitás-aktusok vizsgálata igazodik Bucholtz és Hall (2016) *embodied* szociolingvisztika koncepciójához, melyben előtérbe kerül a nyelvi és szemiotikai gyakorlatok testesült jellege. Az afrodiaszporikus test a vernakuláris kommunikáció központi eleme, amely az ellenállás és a közösségi lét formájaként konstruálódik újra; emellett hangsúlyossá válik a fekete testek társas-társadalmi konstruáltsága mint tapasztalási és értelmezési keret.

A digitálisan mediált közösségi gyakorlatokban a tárgyak és technológiák nem szemlélhetők statikus, a testektől elkülönült „dolgoikként”, hanem mint résztvevők komplex módon összefonódnak a tevékenység, a társas jelentések és a szubjektivitás létrehozásában (BUCHOLTZ–HALL 2016, 187). A kibertér segítheti a felhasználókat abban, hogy megszabaduljanak a rasszosított terek és testek korlátaitól, valamint az ezekkel asszociált érzésektől. A test virtuális térben történő újrakonstruálását, valamint annak az offline térbeni testre gyakorolt hatását vizsgálva igyekeztem megmutatni azt a folyamatot, amelynek során a testhez és a terekhez való viszonyulás, illetve a konstruálási gyakorlatok átalakulhatnak a virtuális és a valódi tér közötti kölcsönhatások hatására. Bartholomew gyakorlatainak elemzése a virtuális és a reális tér dichotóm értelmezésén alapul: az online térben identitását imagináriusként, míg a másik tartományban valósként szemléli. Ezzel szemben a rassz-, a Lagos- és a természetes fekete haj-tematikájú blogközösségek értelmezésében a fekete online és az offline terek, a virtuális és a nemvirtuális testek nem különíthetők el élesen egymástól: minél inkább integrálódik az online tér (illetve az azon alapuló testkép és közösségi lét) a mindennapokba, annál kevésbé tartható fenn a két kategória közötti merev különbségtétel (PENNYCOOK 2018, 49).

A regényben szereplő blogok és online közösségek elemzése alapján, szociolingvisztikai szempontból, mind a négy online közösség értelmezhető gyakorlóközösséggé. A vizsgált újmédia-alapú kollektívák általános vonásai a kései kapitalizmusban jöttek létre, jellemzően heteroglosszikusak (lásd BAKHTIN 1981, RAMPTON 2005), a kontaktus nem egy bizonyos helyhez, gyakorisághoz, intenzitáshoz vagy időtartamhoz kötött; a kapcsolatokban az állandóság, a rendszer és a tartósság helyett az átmenetiség, az alkalmiság és a fluiditás került előtérbe. Pratt (1992) és Rampton³² (2009) írásai alapján úgy vélem, esetükben indokolt és produktív az egymással érintkező különböző szereplők, helyek és források komplex, kontaktus alapú hálózatait leíró³³ *kontaktközösség* fogalmának bevezetése is. A regénybeli kontaktközösségek vizsgálata egyrésztől lehetővé teszi, hogy a fekete identitást mint transznacionális folyamatok következményét konceptualizáljuk;

³² RAMPTON (2009, 705) megfogalmazásában a közösség helyett a nyelvészetnek újra orientálnia kellene a kontaktus felé (from the 'linguistics of community' to the 'linguistics of contact').

³³ A kontaktközösség itt használt fogalma közel áll PENNYCOOK (2018) szemiotikai nyáláb fogalmához.

másrészről hozzájárul az identifikációs folyamatok fluiditásának és sokféleségének, a különböző nemzeti, etnoraciális, szociokulturális, nyelvi különbözőségek és feszültségviszonyok összetett rendszerének feltárásához.

A bemutatott web alapú önszerveződő fekete kontaktközösségek nem feltételeznek etnokulturális vagy nyelvi egységet, nem képesek és nem is kívánják az egyes diaszporikus közösségek közötti különbségeket eltörölni. A transznacionális online térben az etnikai hovatarozás elvesztheti identifikációs jelentőségét; funkcióját átveheti a diaszporikus kultúrpolitikai alapokon szerveződő online kontaktközösség, melyben a közösséghez tartozást, a csoportidentitás alapját nem eleve adott, a priori értékek és normák képezik. A diaszporikus csoportok identitása a csatlakozók multimodális vernakuláris interakciói során, a posztkoloniális vagy racialis léttel kapcsolatos tapasztalatok, diaszporikus egyeztetési folyamatok, közös gyakorlatok keretében formálódik. A fekete (kontakt)közösségek tagjai számára a hálózatban létrejövő közösségi tudás és repertoár új kollektív identitás forrásául szolgálhat, illetve a felhasználók önképét pozitívan erősítheti. A vizsgálatba bevont négy online kontaktközösség ennek a sajátos diaszporikus identifikációs folyamatnak különböző aspektusait képviseli.

További kutatási terveim között szerepel a szerelmi történet alakulásának vizsgálata a fekete identitás és identifikáció szemszögéből. Ifemelu románca Obinzével a posztkoloniális Nigériában kezdődik; egymás iránti szerelmük kiteljesedését a nigériai katonai kormányzat fenyegetése és a globális kapitalizmus hierarchiái lehetetlenítik el. Amerikában Ifemelu személyiségfejlődésének egyik mérföldkövét jelenti a fehér férfival való tartós kapcsolat megszakítása, melyben Amerika rasszizmusa nyilvánul meg, és az asszimiláció elutasításaként fogható fel. Fekete amerikai szerelmének elhagyása végső soron a racializált léttől és az amerikai feketévé válás elől való menekülésként is értelmezhető. Ifemelu hazatérése Ibo szerelméhez a gyökerekhez való visszatérést szimbolizálja. A regény végén az Európát és Amerikát megjárt szerelmesek egyesülése Nigéria újjászületését, transzkulturális átkeretezését jelöli – ámbár a szerelmi narratíva lényegében megőrzi elődjét, a viktoriánus *domestic* fikció ideológiai funkcióját: a regényben a vágy idealizált diskurzusa elnyomja Nigéria szociálpolitikai, materiális problémáinak tematizálását. Ennek megfelelően a jelen tanulmányban elemzett virtuális terek potenciálja rávetül Lagos „valóságos” terére és társadalmára – anélkül azonban, hogy figyelembe venné a neokolonialista kapitalizmus által teremtett szélsőséges elosztási és hatalmi egyenlőtlenségeket. A szerelem beteljesülése elhallgattatja az Amerikában játszódó részben generált, Ifemelu rassz tematikájú blogja által működtetett kritikai diskurzust (ezzel radikálisan megújítva a viktoriánus *domestic* fikció műfaját). Míg a regény Amerikát hiperracializált államként jelenítette meg, addig a jelen Nigériáját idealizált utópiaként ábrázolja. Ifemelu visszatérését követően ilyen módon a narratíva szintjén a regény nem kínál fel a rasszizmus globális kapitalista rendszerével szembeni lokális és diaszporikus ellenállási lehetőségeket.

tőségeket. Ifemelu és Obinze szerelme mindenfajta politikai potenciáltól, etikai elkötelezettségtől elválik – a regény nem kérdőjelezi meg Obinze üzleti tevékenységét, a koloniális kizsákmányolás formáinak újratermelését. Ebből a nézőpontból a lagosi blog tekinthető a neoliberális gazdaságot kiszolgáló médiumnak, mely árucikké konvertálja Ifemelu afropolita pozícióját, bebetonozza saját elit státuszát.

Bibliográfia

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2014 [2013]), *Americanah*, New York, Anchor.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2016), *Americanah*, ford. Kiss Árpád, Budapest, Sawa-sawa.
- ANDROUSOPOULOS, Jannis (2010), Localizing the Global on the Participatory Web, in Nikolas COUPLAND (ed.), *The Handbook of Language and Globalization*, Blackwell Reference Online. http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?Id=g9781405175814_chunk_g978140517581412, Letöltés ideje: 2013. május 20.
- ANDROUSOPOULOS, Jannis (2016), Theorizing Media, Mediation and Mediatization, in Nikolas COUPLAND (ed.), *Sociolinguistics. Theoretical Debates*, Cambridge, Cambridge, 282–302.
- BAKHTIN, Mikhail (1981), *The Dialogic Imagination*, HOLQUIST, Michael (ed.), Caryl EMERSON – Michael HOLQUIST (trans.), Austin, University of Texas.
- BARTHA Csilla – HÁMORI Ágnes (2010), Stílus a szociolingvisztikában, stílus a diskurzusban. Nyelvi variabilitás és társas jelentések konstruálása a szociolingvisztika „harmadik hullámában”, *Magyar Nyelvőr*, 2010/3, 298–321.
- BAUMAN, Richard (2001), Verbal Art as Performance, in Alessandro DURANTI (ed.), *Linguistic Anthropology. A Reader*, Oxford, Blackwell, 165–188.
- BHABHA, Homi (2010), *The Location of Culture*, London–New York: Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*, transl. Peter COLLIER, Cambridge, Polity.
- BUCHOLTZ, Mary (1999), 'Why be Normal?' Language and Identity Practices in a Community of Nerd Girls, *Language in Society*, 1999/2, 203–223.
- BUCHOLTZ, Mary – Hall, Kira (2005), Identity and Interaction. A Sociocultural Linguistic Approach, *Discourse Studies*, 2005/4–5, 585–614.
- BUCHOLTZ, Mary – HALL, Kira (2016), *Embodied Sociolinguistics*, in Nikolas COUPLAND (ed.), *Sociolinguistics. Theoretical Debates*, Cambridge, Cambridge, 173–197.
- BUTLER, Judith 1997. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York–London, Routledge.
- CHUDE-SOKEI, Louis (2014), The Newly Black Americans, *Transition*, (113) 2014, 52–71.
- COUPLAND, Nikolas (2007), *Style*, Cambridge, Cambridge.
- DIANGELO, Robin (2018), *White Fragility. Why It's So Hard for White People to Talk about Racism*, Boston, Beacon.
- DIAWARA, Mathia (1998), *In Search of Africa*, Cambridge, Harvard.

- FAIRCLOUGH, Norman (1995), *Critical Discourse Analysis*, London, Longman.
- FEDERMAYER ÉVA (2017), Millenniumi Budapest és ragtime: A faj, a nem és az osztály (rendiség) mintázatai a korai magyar jazzkorszakban, *Replika*, 1–2, 41–65.
- GILROY, Paul (2003), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA, Harvard University.
- HAN, Sam (2011), *Web 2.0*, Oxon–New York, Routledge.
- HOOKS, Bell (1989), Straightening Our Hair, in *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*, New York, South End, 1–5. http://www.africanholocaust.net/news_ah/straightening-our-hair-by-bell-hooks.pdf, Letöltés ideje: 2018. december 20.
- JACQUEMET, Marco (2005), Transidiomatic Practices. Language and Power in the Age of Globalization, *Language and Communication*, (25) 2005, 257–277.
- JAFFE, Alexandra (2016). *Indexicality, stance and fields in sociolinguistics*, in Nikolas COUPLAND (ed.), *Sociolinguistics. Theoretical Debates*, Cambridge, Cambridge, 86–112.
- KHANNA, Ranjana (2003), *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Durham, Duke.
- LAVE, Jean – Wenger, Etienne (1991), *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, Cambridge.
- MBEMBE, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley–Los Angeles, University of California.
- MBEMBE, Achille (2007), *Afropolitanism*, in Simon NJAMI – Lucy DURÁN (eds.), *Africa Remix. Contemporary Art of a Continent*, Johannesburg, Jacana Media, 26–30.
- MERCER, Kobena (1987), Black Hair / Style Politics, *New Formations*, 1987/3, 33–54.
- MOTEN, Fred (2003), *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minneapolis–London, University of Minnesota.
- PENNYCOOK, Alastair (2018), *Posthumanist Applied Linguistics*, New York, Routledge.
- PRATT, M. L. (1992), *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.
- RAMPTON, Ben (2005), *Crossing. Language and Ethnicity among Adolescents*, Manchester, St. Jerome.
- RAMPTON, Ben (2009), *Speech Community and Beyond*, in Nikolas COUPLAND – Adam JAWORSKI (eds.), *The New Sociolinguistics Reader*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 694–714.
- SELASI, Taiye (2005), Bye-Bye Babar, in *The Lip*, 2005, <http://thelip.robertsharp.co.uk/?P=76>, Letöltés ideje: 2018. december 30.
- TANNEN, Deborah – TRESTER, Anna Marie (eds.) (2013), *Discourse 2.0. Language and New Media*, Washington, DC, Georgetown.
- THURLOW, Crispin – MROCZEK, Kristine (eds.) (2011), *Digital Discourse. Language in the New Media*, New York, Oxford.
- VALLÓ Zsuzsa (2000), A fordítás pragmatikai dimenziói és a kulturális reáliák, *Fordítás-tudomány*, 2000/1, 34–49.
- WENGER, Etienne (1998), *Communities of Practice*, New York, Cambridge.

