

Poetyka metyzacji w prozie Louise Erdrich i José Maríi Arguedasa.

Agnieszka Gondor-Wiercioch

Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH

Poetyka metyzacji w prozie Louise Erdrich i José Marí Arguedasa

Dwudziesty wiek przyniósł prawdziwy renesans kultur indiańskich w obu Amerykach. Powstała w tym okresie literatura indiańska została włączona do kanonu literatury światowej. Spośród słynnych pisarzy czerpiących inspirację z kultur indiańskich warto zwrócić uwagę na José Marí Arguedasa, klasyka literatury peruwiańskiej i Louise Erdrich, powieściopisarkę i poetkę, uznaną i docenioną w Stanach Zjednoczonych. Chociaż Erdrich i Arguedas nie należą do jednego pokolenia (dzieła Arguedasa „wyrzedzają” utwory Erdrich o ponad 40 lat), portrety światów indiańsko-metyskich obecne w ich fikcji są zadziwiająco podobne. Erdrich i Arguedas starają się pokazać rzeczywistość indiańską od środka i jako narratorzy przyjmują pozycję na kulturowych skrzyżowaniach; na granicy pomiędzy światem Indian Chippewa a kulturą północnoamerykańską (w przypadku Erdrich) oraz światem Indian Keczua a kulturą latynoską (przypadek Arguedasa). Jednocześnie nawet pobieżna analiza transkulturowej prozy Erdrich i Arguedasa stanowi znakomity punkt wyjścia do studiów nad metyzacją, której poetykę warto przybliżyć nie tylko polskim czytelnikom.

Na początek trzeba zauważyć, że prozę Erdrich i Arguedasa wyróżnia bunt przeciwko stereotypowemu, powszechnie znanemu wyobrażeniu Indianina. Indianin na mustangu, z pióropuszem, fajką i tomahawkiem. Indianin w poncho i kolorowej czapeczce przygrywający „El condor pasa”. Banał? W rzeczy samej, ale lepiej przyznać się do obecności takich niezmiennych wyobrażeń rodem z pop kultury, ponieważ tylko wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z trywialnego charakteru tej projekcji, możemy odczuć potrzebę posiadania większej wiedzy na ten temat – własna ignorancja może stać się dla nas niewygodna, a to już jest doskonały pretekst, żeby sięgnąć po pisarstwo Erdrich i Arguedasa. W końcu próbują oni po-

przez literaturę oddać doświadczenie „życia na granicy”, przecięcia kultur, języków i duchowości konkretnych grup etnicznych: białych, potomków imigrantów europejskich w obu Amerykach i rdzennych mieszkańców tych ziem: Indian Chipewa i Keczua. Ta silnie zakorzeniona w konkretnej rzeczywistości kulturowej inspiracja wymusza specyficzną poetykę – wspomnianą już metyzację, dzięki której możliwe staje się odtworzenie na poziomie literatury doświadczenia uczestnictwa w kulturze metyskiej, z jej bogactwem i ograniczeniami.

Proza Erdrich i Arguedasa zaskakuje już poprzez wybór bohatera: stworzone przez nich w oparciu o pamięć rzeczywistych Indian, wśród których dorastali, portrety Indian i Metysów nie mają nic wspólnego ze znanym nam stereotypem. Możemy nawet nie rozpoznać Indian w niektórych postaciach i dlatego potrzebujemy szerszej wiedzy. Co ciekawe, w tym przypadku zapoznanie się z kulturą Chipewa i Keczua jest równie istotne, jak otwarcie się na alternatywną wizję rzeczywistości, ponieważ oboje, i Erdrich, i Arguedas, budują swój fikcyjny świat na wielu poziomach i jeżeli potraktujemy obie kultury jako egzotyczny ozdobnik mający dostarczyć czytelnikowi estetycznej tylko przyjemności, to nie będziemy w stanie w pełni zrozumieć i docenić tej prozy.

To drugie odczytanie stanowi oczywiście propozycję dla bardziej zaawansowanego czytelnika – nikogo przecież nie ma sensu zmuszać, aby podejmował wyzwanie i wzbogacał swoją wiedzę na temat obcej dla niego kultury, jeżeli wystarczy mu obecność tej kultury w tekście na zasadzie ornamentu. Zakładając, że zacytnamy od stereotypu, musimy zagłębić się w inną rzeczywistość stopniowo – najpierw poznać podstawowe fakty, a potem ewentualnie ją zaakceptować. Oczywiście, w dobie poprawności politycznej z założenia akceptujemy wszystko, co inne i obce, jednakże dobra literatura na szczęście jeszcze się broni przed tego typu odczytaniem, a propozycja Erdrich i Arguedasa daleka jest od hymnu pochwalnego na cześć ostatnich Indian. Poprzez metyzację w literaturze starają się raczej pokazać, co stanowi o sile i oryginalności współczesnej kultury metyskiej, czym różni się ona od innych wariantów kulturowych współczesnej Ameryki i jaki potencjał ma dziedzictwo indiańskie we współczesnym świecie. Autorzy ci pozwalają nam zrozumieć, jak kultury indygenistyczne kształtują style literackie. Zanim jednak do tego przejdziemy, warto przyjrzeć się pobieżnie procesom, które zainicjowały to nowe myślenie o literaturze.

Wszystko zaczęło się od indiańskiego „przebudzenia” kulturowego. W zasadzie wszyscy pisarze indiańscy (zwani „Native American writers” w Stanach Zjednoczonych i „Neoindyanistami” w Ameryce Łacińskiej) musieli najpierw stawić czoła stereotypowi Czerwonoskórego. O tym, że taki obraz musi też wymazać ze swojego repertuaru pojęć przeciętny czytelnik, świadczy wspomniany już fakt, że otwierając powieści Erdrich czy Arguedasa możemy mieć problem z identyfikacją elementów indiańskich. Oczywiście, częściowo ma to związek z tym, że szukamy innego Indianina niż ten, który się w ich powieściach pojawia, a częściowo z faktem, że kultury indiańskie uległy ogromnym przeobrażeniom; sceptycy mogą nawet zapytać, czy na skutek odejścia tych kultur od kultur oryginalnie indiańskich

w ogóle możemy dzisiaj mówić o autentycznie indiańskim dziedzictwie. W odpowiedzi można zakwestionować naszą znajomość oryginalnych kultur indiańskich ze względu na skalę zniszczeń i narosłe wokół nich przekłamania, a także zwrócić uwagę na dość słabą znajomość współczesnego wariantu kultury indiańskiej, a mianowicie synkretycznej kultury metyskiej. Przyjrzyjmy się zatem cechom, które odróżniają literaturę indiańską od literatury amerykańskiej czy europejskiej, i zobaczmy, na czym konkretnie polegało „odzyskanie głosu” przez dwudziestowiecznych Indian w obu Amerykach.

Połowa ubiegłego wieku stanowi cezurę czasową i oddziela utwory zbudowane wokół paternalistycznego obrazu Indianina od tych, które stanowią próbę uczciwego opisu kultury Indian. Pierwszy model powieści o Indianinie jest dzieckiem specyficznego związku pomiędzy podbitymi a najeźdźcami, później kolonizatorami, związku, którego historię można już dzisiaj otwarcie analizować i krytykować.

Prawie każdy słyszał o rzeziach konkwistadorów, o niewolniczej pracy w kopalniach, o polityce latyfundystów, o aktach prawnych, które rząd amerykański wielokrotnie unieważniał, o odcinaniu indiańskich dzieci od ich kultury, o nadużyciach w rezerwatach i wielu innych równie tragicznych wydarzeniach. Nie wszystko to wymierzone było bezpośrednio w Indian i nie zawsze chodziło o eksterminację, wyzysk czy celowe zniszczenie kultury. Na przykład odbieranie Indianom dzieci i ich akulturacja miała pomóc Indianom w asymilacji ze społeczeństwem amerykańskim. Przed przybyciem Kolumba jedne kultury indiańskie podbijały inne (na przykład Inkowie, kultury prekolumbijskie czy plemię Lakota i inne plemiona z Wielkich Równin), czemu od zawsze towarzyszyło okrucieństwo. Różnica polega tylko lub aż na skali podboju: poprzednim najeźdźcom nigdy nie udało się rozprawić z mieszkańcami tych ziem na taką skalę. Ponadto historia wyzysku Indian trwała w obu Amerykach około pięćset lat, a to bardzo długi okres utrwalania nienawiści. Przez niemal cały ten czas (a na pewno do końca XIX wieku) kultura Indian uważana była za bezwartościową i sukcesywnie dbano o to, by zniknęła.

Dlatego wiek dwudziesty to dla Indian przede wszystkim poszukiwanie tożsamości i próba reaktywowania kultury, która na skutek „zażyłości” z kulturą najeźdźców uległa radykalnym przeobrażeniom. Od razu trzeba zaznaczyć, że chodzi tutaj o dwa rodzaje przeobrażeń: jeden zdecydowanie negatywny, związany z wizerunkiem Indianina wykreowanym przez kulturę Zachodu (Indianin „westernowy”, muzealny i ekologiczny) oraz drugi, niekoniecznie zły, wynikający z wielowiekowej tradycji metysażu. Chociaż istnieje pogląd, że kultura indiańsko-metyska poprzez sam fakt, że odbiega od kultury czysto indiańskiej jest kulturą „zanieczyszczoną” i gorszą, istnieją mocne dowody świadczące o tym, że jest ona równie cenna, jak również że obce elementy mogą ją wzbogacać – odpowiednio zaadaptowane nie naruszają rdzenia oryginalnej kultury. Taka mieszana kultura okazuje się zatem godną następczynią tzw. kultury czystej. Zresztą w tym miejscu nasuwa się pytanie, czy istnieją w ogóle kultury czyste i czy możliwe jest przetrwanie kultury bez jej nieustannej ewolucji i transformacji. Antropolodzy kul-

turowi odpowiadają nań przecząco, a historia Indian w obu Amerykach tezę tę potwierdza.

Erdrich i Arguedas reprezentują kraje wielokulturowe – zarówno USA, jak i Peru zawsze musiały ustosunkowywać się do swoich rdzennych mieszkańców. Jak twierdzi Octavio Paz¹, Latynosi zawsze lepiej traktowali swoich Indian, bo od początku ich model kolonizacji był inkluzywny, tzn. nawracając Indian i mieszając się z indiańskimi kobietami, Hiszpanie budowali populację metyską, podczas gdy purytanie nie chcieli się „skazić” kontaktem z tubylcami i w swoim ekskluzywnym modelu kolonizacji od początku skazali Indian na rezerwy. Ja polemizowałabym z tym poglądem, ponieważ i jedna, i druga grupa europejska potraktowała tubylców z ogromnym okrucieństwem, kontynuując tę politykę przez stulecia. Po obu stronach pojawiały się szlachetne jednostki, które broniły Indian, a współczesne rozrachunki i oceny stopnia okrucieństwa okazywanego Indianom wydają się prowadzić donikąd. Nawet jeżeli model hiszpański umożliwił Indianom niejako naturalną integrację z rasą, a potem i kulturą najeźdźcy, to Latynosi do dzisiaj często gardzą Metysami, nie widząc w nich spadkobierców podwójnej tradycji, ale bękartów. Zatem włączenie w orbitę własnej kultury (model inkluzywny Paza) nie gwarantowało i nie gwarantuje akceptacji i poszanowania obcej kultury, przez co w swoich skutkach niewiele się różni od modelu ekskluzywnego Angloamerykanów.

Tendencje te zostały odzwierciedlone w prozie Erdrich i Arguedasa. Życie na granicy dwóch światów z bagażem podwójnego dziedzictwa jest błogosławieństwem i przekleństwem. Z jednej strony ich bohaterowie mają bogatsze doświadczenie poprzez ustawiczny dostęp do dwóch rzeczywistości kulturowych, z drugiej jednak płacą za to cenę: czują się rozdarci i odrzuceni zarówno przez Indian, jak i przez białych. Moje porównanie dotyczy czterech powieści Erdrich: *Tracks*, *Love Medicine*, *The Beet Queen* i *The Bingo Palace*² oraz czterech utworów Arguedasa: powieści *Yawar fiesta*, *Głębokie rzeki*, *Lis z Gór* i *Lis z Nizin* oraz tomu opowiadań *Ludzka miłość*³. Indiańskie komponenty można odnaleźć też w innych utworach Erdrich i Arguedasa, jednak wystarczy przyjrzeć się już tym kilku pozycjom, aby dostrzec strategię podwójnego kodu, który jest cały czas obecny na poziomie przedstawianych w tekście dwóch historii (historii zdobywców i historii plemion indiań-

¹ Cyt. za: L. Parkinson *Zamora Magical Romance/Magical Realism: Ghost in U.S. and Latin American Fiction*, w: *Magical Realism: Theory, History, Continuity*, ed. by, with an introd., L.P. Zamora, W.B. Faris, Duke University Press, Durham–London 1995, s. 534-535.

² L. Erdrich *Tracks*, Henry Holt and Company, New York 1988; *Love Medicine*, Bantam Books, New York 1984, *The Beet Queen*, Bantam Books, New York 1986, *The Bingo Palace*, HarperCollins, New York 1994.

³ J.M. Arguedas *Yawar fiesta*, przeł. A. Nowak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975; *Głębokie rzeki*, przeł. H. Czajka, PIW, Warszawa 1973; *Lis z Gór* i *Lis z Nizin*, przeł. i posł. Z. Wasitowa, PIW, Warszawa 1980; *Ludzka miłość*, przeł. A. Nowak, PIW, Warszawa 1979.

skich), dwóch języków (Chippewa/Ojibwe i keczua), dwóch duchowości (szamanizmu i katolicyzmu) i dwóch mentalności.

Warto także zwrócić uwagę na podobieństwa sytuacji dwóch grup etnicznych, których kultura stanowiła inspirację dla Erdrich i Arguedasa. Jak już wspominałam, modelem Arguedasa są Indianie Keczua, a Erdrich – Chippewa; obie grupy łączy tragiczna historia, w dużej mierze utracona, problemy z przeżyciem fizycznym i zachowaniem kultury, rozdarcie między działaniami separatystycznymi a asymilacyjnymi Indian oraz poszukiwanie tożsamości. Natomiast podstawowe różnice sprowadzają się do tego, że Indianie andyjscy są dużo biedniejsi niż reprezentanci plemion północnoamerykańskich i o wiele bardziej zależni od swoich białych panów, co ma związek z latynoskim neofeudalizmem. Rezerwatowi Chippewa nie żyją na granicy śmierci głodowej i nie są niewolnikami w sensie fizycznym, chociaż pozostają nimi metaforycznie, choćby jako ofiary historii, antyindiańskiej polityki czy utrwalonego w kulturze masowej wizerunku. I właśnie próba wiernego oddania sytuacji współczesnego Indianina, spadkobiercy unikatowej kultury i równocześnie człowieka okaleczonego przez historię, który nie może znaleźć sobie miejsca we współczesnym świecie, jest podstawowym wyznacznikiem metyzacji zaproponowanej przez Erdrich i Arguedasa. Ich metoda polega na sięgnięciu do oryginalnych kultur indiańskich poprzez odwołanie się do konkretnych plemion (Chippewa z Turtle Mountain i Keczua z płaskowyżu andyjskiego w rejonie zamieszkiwanym kiedyś przez Arguedasa), a nie sięganiu do abstrakcyjnej „kultury indiańskiej”, której reprezentanci posługują się kilkuset językami i modelami światopoglądowymi.

Jednak najistotniejszą cechą metyzacji w wydaniu Erdrich i Arguedasa jest pokazanie splotu tradycji wybranych przez siebie grup indygenistycznych z tradycją kultury Zachodu, przy czym oboje zgodnie twierdzą, że dla ich pisarstwa dziedzictwo nieindiańskie jest równie ważne jak indiańskie. Tak ujęta metyzacja jest pojęciem szerszym niż kreolizacja, która dotyczy tylko kontekstu latynoskiego. Oczywiście, deklaracja Erdrich i Arguedasa dotycząca równości kultur to nie kwestia sentymentu i dydaktycznej czy moralnej potrzeby propagowania tolerancji, ale wynik ich usytuowania pomiędzy kulturami, czyli pewnego przymusu zewnętrznego. Zatem chociaż oboje posługują się głównie indiańską perspektywą wewnętrzną, to jednak zawsze ich tekst pozostaje otwarty na interpretację nieindiańską. W ten sposób zapraszają czytelnika do świata, gdzie podwójne znaczenie jest równouprawnione. Zarówno Erdrich, jak i Arguedas starają się być bezstronni, ale przy ich wielkim zafascynowaniu indiańskimi wyobrażeniami zdarza się, zwłaszcza u Arguedasa, że wizja indiańska pokazana jest w lepszym świetle (sugestia, że światopogląd indiański wzbogaca ogląd rzeczywistości). Arguedas czyni to celowo, ponieważ poprzez swoją prozę stara się pokazać, jak ważna jest spuścizna indiańska dla współczesnej kultury peruwiańskiej i jak bardzo kultura masowa w Peru przesiąknięta jest motywami indiańskimi. Jako antropolog i powieściopisarz Arguedas poświęcił niemal całe życie studiom nad procesem transkultuacji, przeszczepiając to pojęcie z antropologii do literatury. Erdrich z kolei określa pro-

ces indiańskiego „przebudzenia” odzwierciedlonego w swojej fikcji jako „transformację i kontynuację”, które to koncepcje są bardzo podobne do Arguedasowskiej transkulturacji.

Transkulturacja, pojęcie wprowadzone przez Fernando Ortiza w studium poświęconym synkretycznej kulturze współczesnej Kuby, jest traktowane w świecie naukowym jako antonim akulturacji. Ta ostatnia oznacza mniej lub bardziej przymusową integrację z kulturą obcą, integrację, podczas której tracimy kulturę własną, oryginalną. Natomiast transkulturacja stanowi specyficzny związek międzykulturowy, w którym obie strony mają te same prawa i ulegają wzajemnym przekształceniom. Przyjęcie nowych lub zmodyfikowanych elementów stanowi kwestię wyboru, czasem świadomego, czasem przypadkowego, ale zostaje zachowana równowaga pomiędzy zaadaptowanymi komponentami a oryginalnym trzonem kultury. W ten sposób rodzi się kultura nowej jakości, którą Ortiz porównuje do noworodka dziedziczącego cechy rodziców, ale wyposażonego równocześnie w swój własny bagaż cech odróżniających go od nich. Zatem transkulturacja, po uwzględnieniu specyficznych kontekstów kulturowych, w przypadku Erdrich i Arguedasa zostaje wyrażona poprzez metyzację na poziomie tekstu, czyli próbę oddania metyskiego obrazu świata (podwójnych historii, języków, duchowości i mentalności) za pomocą języka literackiego.

Zmianę poetyki musiała oczywiście zainicjować zmiana w myśleniu o własnej spuściznie kulturowej, czyli akceptacja i nobilitacja kultury metyskiej poprzez wskazanie na jej niezmiennie indiański rdzeń i uznanie adaptacji jej niektórych elementów za proces nieuchronny i często ją wzbogacający. Tylko poznając własną kulturę i podejmując próbę jej rzetelnego opisu, można patrzeć poza granice stereotypu i stawić czoła mitowi Indianina.

Taką postawę postulują też inni pisarze indiańscy. Louis Owens przywołuje chociażby Geralda Vizenora, twierdzącego, że „zostaliśmy wynalezieni jako Indianie i przez to występujemy w przebraniu”⁴. Odzyskanie tożsamości, proces oparty na powtórnym odkryciu roli miejsca zamieszkania i społeczności w życiu jednostki, jest ogromnie trudnym zadaniem, które przypadło kulturze indiańskiej. Chodzi o samopoznanie i odrodzenie kulturowe. Owens powołuje się też na Paulę Gunn Allen⁵, dla której angielskie pamiętanie, *re-membering*, to proces składania tożsamości w jedną całość (ang. *dismember* – „rozcłonkować”, a neologizm *re-member* – powtórnie złożyć w całość) oraz Navarre’a Scotta Momadaya, przypominającego, że: „jesteśmy tym, co sobie wyobrażamy”⁶.

Do czasów Odrodzenia Indiańskiego w latach sześćdziesiątych XX wieku pisana literatura indiańska w zasadzie nie istniała, ponieważ to, co określano tym mianem było efektem współpracy białych z Indianami i stanowiło próbę interpre-

⁴ Cyt. za: L. Owens *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*, University of Oklahoma Press, Norman 1992, s. 5-6.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

tacji indiańskich sposobów opisywania świata⁷. Nowa fala pisarzy indiańskich stanęła przed bardzo trudnym zadaniem. Musieli oni często „przełożyć” przekaz ustny i charakterystyczne dla niego formy obrazowania na przekaz pisany, pamiętając, że nie piszą o Indianach wyłącznie dla białych czytelników, ale też dla samych Indian, którzy zorientują się w przekłamaniach.

Wiele problemów nastęrcza oczywiście już sam termin „Indianin”. Słowo to oznacza w rzeczy samej tyle, co „inny, obcy, nie Europejczyk i nie mieszkaniec Indii”. Zatem kto? Być Indianinem znaczyło: nie być reprezentantem kultury Zachodu. Rdzenne kultury, przez wieki niedopuszczane do głosu, nie mogły wpływać na kształt definicji dotyczącej ich samych. Definicje powstawały wyłącznie w języku zdobywców. Pomimo że rdzenni Amerykanie zaakceptowali ten termin na swój własny użytek, ciągle traktują go jako jeden z przejawów konceptualizacji Nowego Świata przez Euroamerykanów. Indianie mają pełną świadomość, że sam termin w żaden sposób nie oddaje bogactwa i różnorodności plemion i kultur indiańskich.

Jak wiadomo, język konkretnego utworu zawsze odzwierciedla specyficzny dla jego twórcy sposób postrzegania świata, mający gwarantować społeczne i kulturowe zaistnienie danej grupy. Jak pisze Louis Owens, „indiańskie” sposoby postrzegania świata zawsze stoją w opozycji do dominujących „ideologemów” Euroameryki⁸. W fikcji indiańskiej konflikt często uwidacznia się w zestawieniu skłóconych ze sobą dyskursów, w lukach w komunikacji i wzajemnym zrozumieniu i w niemożności autoartykulacji. W zetknięciu z autorytarnym, uprzywilejowanym głosem „europejskiej” Ameryki Indianin często zawiesza swój głos lub milczy.

Wraz z zaistnieniem literatury indiańskiej w formie pisanej pojawił się problem zmiany w postrzeganiu zarówno języka, jak i wiedzy. W tradycji indiańskiej przekaz ustny umożliwiał używanie języka, aby „powoływać do życia” i przez to radykalnie wpływać na rzeczywistość. Język pisany z kolei, który stanowi medium współczesnych Indian, zainicjował rozwój świadomości historycznej; stał się opisowy i historyczny zatracając przy tym swoją moc tworzenia rzeczywistości.

Podobnym przekształceniom uległa rola autora. W tradycji przekazu ustnego autorów było tyłu, ilu opowiadających daną historię. Każdy był też jednocześnie interpretatorem i mógł modyfikować przedstawianą opowieść, jednak czynił to z poszanowaniem dla przekazu i bez wypaczania jego oryginalnego sensu. Tradycyjny sposób opowiadania jest procesem synkretycznym odzwierciedlającym dynamiczną i adaptacyjną naturę kultur indiańskich. Te właśnie cechy umożliwiały im przetrwanie. Z biegiem czasu Indianie adaptowali mitologie i wierzenia Europejczyków, tworząc słynny już synkretyzm kulturowy. Jeden z pięknych przykładów synkretyzmu religijnego to znany mit Indian andyjskich o Inkarri i podobny w swoim przemieszaniu mit Indian północnoamerykańskich z Pit River Klamath (za antropologiem Jaime de Angulo):

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 7-10.

No i ten Jezus, on i jego żona Maryja, mieli ze sobą chłopczyka i przemierzali cały świat i stworzyli góry i drzewa; stworzyli drzewa, stworzyli wszędzie źródła, teeqaade todol... I ten Jezus był wielkim człowiekiem; był największym hazardzistą w całych Stanach Zjednoczonych.⁹

W tego typu historiach nacisk padał nie tyle na twórczą rolę opowiadającego, ile na wspólnotowy charakter opowiadań, na fakt, że pewne treści były znane publiczności.

Foucault, na którego powołuje się Owens¹⁰, pisze, że wejście w życie konceptu „autora” było tożsame z momentem indywidualizacji w historii wiedzy, literatury i filozofii. Nacisk na indywidualizm autora z kolei zrodził w zachodniej kulturze powieść, na co zwrócił uwagę, m.in. Watt. Co ciekawe, powieść nowożytna rodziła się pod piórem Cervantesa w Hiszpanii w tym samym czasie, kiedy rdzenni Amerykanie należący do zupełnie odmiennych grup kulturowych, posługujących się setkami języków, zapoznawali się ze Starym Światem w procesie kolonizacji.

Uprzywilejowana pozycja jednostki, stanowiąca niezbędny element koncepcji powieści (i koncepcji mitu amerykańskiego), pozostaje dla Indian radykalnym odstępstwem w stosunku do ich kultury, tym bardziej że filozofia związana z indywidualizmem była wprowadzana do indiańskiego świata na siłę i z marnym skutkiem. Podczas gdy współcześni poeci indiańscy mogą czerpać inspirację z tradycji indiańskich śpiewaków i „bardów”, powieściopisarze indiańscy pracują przy użyciu medium, dla którego nie istnieje żaden indiański prototyp. Zatem powieściopisarz indiański musi oprzeć się na historii i micie, zaszczepiając w nich zasady tematyczne i strukturalne z obcego (ale nieskończenie elastycznego) gatunku powieści.

Niezależnie jednak od tego, do jakiego stopnia powieść indiańska odzwierciedla cykliczny, uporządkowany i oparty na rytuałach świat literatur ustnych, powieściopisarz amerykański (i latynoamerykański) zajmujący się wewnętrznym światem Indian nie schroni się nigdy w zbiorowej anonimowości opowiadaczy plemiennych. Forma powieści zatem będzie odzwierciedlać konieczną desakralizację tradycyjnego materiału, przeobrażającą święte mity i rytuały w sztukę świeckiego świata. Proces ten przypomina przemianę, jaka zachodzi, gdy indiański taniec obrzędowy w nowej choreografii wykonują tancerze American Indian Dance Theater.

Jak zauważa Paula Gunn Allen, wykorzystanie tradycji ustnej stanowi ryzyko nadużycia etyki indiańskiej, ale wielu pisarzy indiańskich jest gotowych na podjęcie takiego ryzyka¹¹. Ich celem jednak jest odtworzenie tożsamości i autentyczności poprzez przywołanie do życia świata zachowanego w przekazie ustnym, rzeczywistości mitu i ceremonialności literatury oryginalnej, pierwotnej. Tymczasem poprzez obranie funkcji jedyne go autora dzieła pisarz indiański staje w opozycji do tradycji wspólnotowej będącej źródłem tożsamości, o której chce przecież pisać.

⁹ Tamże, s. 10, przeł. A. G.-W.

¹⁰ Tamże, s. 11

¹¹ Cyt. za: tamże, s. 11.

Oczywiście kompromis jest niezbędny, gdyż – czego zdaje się nie zauważać Owens – dzisiejsze kultury indiańskie to kultury hybrydyczne i nie może być mowy o czystości etnicznej. Zatem wykorzystanie środków przejętych z innej kultury jest procesem naturalnym, próbą opisu kultury metysażu, w której Indianie żyją dzisiaj, a nie – zdradą w stosunku do oryginalnej kultury przodków (której już nie ma).

Stosunek do języków zdobywców, hiszpańskiego i angielskiego to kolejny problem. Ich przejście wiązało się z kilkusetletnią akulturacją. Jak zauważa cytowany przez Owensa Bachtin, tendencja do asymilacji dyskursu innych ludzi odgrywa ogromną rolę w procesie ideologicznego „stawania się” jednostki¹². Zatem autorytarny dyskurs kształtuje nie tylko nasz język, ale też nasze postawy i światopogląd. Ojczyste języki Indian były często brutalnie niszczone, a to przecież język jest podstawą tożsamości. Sytuacja w Ameryce Łacińskiej jest trochę inna, ponieważ tam języki indiańskie przetrwały i większość Indian jest dwujęzyczna. Przez pewien okres w historii Kreole nawet dbali o to, aby Indianie nie uczyli się hiszpańskiego i pozostali analfabetami, bo w ten sposób było ich łatwiej kontrolować. Dzisiaj zarówno ci pisarze indiańscy, którzy utracili język, jak i ci, którzy zmagają się z dwujęzycznością, nie tyle starają się nauczyć zaginionych języków swoich plemion czy tworzyć tylko w indiańskim narzeczu, ile przeobrazić formę literacką, uwolnić się od krępującego autorytaryzmu narzuconego przez język angielski czy hiszpański, tak żeby można ich używać do wyrażania własnej indiańskości.

W tradycji indiańskiej publiczność i opowiadający razem tworzyli historię w dynamicznym procesie wymiany wspólnej wiedzy. W tradycji ustnej tekst i kontekst stanowiły jedno. Teraz sytuacja uległa zmianie, bo poszerzył się znacznie krąg odbiorców, co również pisarze indiańscy muszą wziąć pod uwagę. Jeżeli zależy im na publikacji, to należy również uwzględnić czytelników nieindiańskich. Poza tym kultura metyska wymaga odniesienia się do jej „białego” członu. W efekcie mamy do czynienia z narodzinami hybrydycznego dialogu pomiędzy tymi, którzy reprezentują uprzywilejowaną wiedzę (Indianami zanurzonymi w swojej tradycji etnicznej i reprezentującymi uprzywilejowany w tej literaturze dyskurs), a czytelnikami eurocentrycznymi i innymi. Efektem tej hybrydyzacji jest często usytuowanie czytelnika eurocentrycznego na zewnątrz, jako „innego”, i ustawienie czytelnika indiańskiego po raz pierwszy w uprzywilejowanej pozycji. W ten sposób pisarz musi stale dążyć do kompromisu i pozostać mediatorem pomiędzy światami, jak Erdrich i Arguedas, ponieważ tylko w ten sposób wymiana kulturowa będzie owocna i obie strony się zrozumieją.

Jako że epistemologia indiańska ma niewiele wspólnego z empiryzmem, racjonalizmem i późniejszym pozytywizmem popularnym na przełomie wieków XIX i XX w kulturze Zachodu, literatura indiańska w Stanach Zjednoczonych długo lądowała na półkach z napisem „antropologia”. Z powodu „folklorycznego mistycyzmu” powieści indiańskie nie mogły zostać częścią kanonu literackiego. W Ame-

ryce Łacińskiej zazwyczaj odrzucano literaturę indiańską z tych samych powodów, dlatego twórcy kostumbryzmu i indygenizmu tworzyli schematyczne postaci Indian, pokazując ich tylko jako ciemniejszą warstwę biedoty i skutecznie nie dopuszczając do głosu kultury indiańskiej. Roy Harvey Pearce w następujący sposób podsumowuje rolę, jaką dla Indian biali zarezerwowali w historii:

Badając dzikiego, próbując go ucywilizować i niszcząc go, [przedstawiciele inteligencji euroamerykańskiej] w rzeczy samej zbadali sami siebie, wzmocnili swoją własną cywilizację i przekazali swoim potomkom jeszcze większą wiarę w nawet szczęśliwsze przeznaczenie, które miało się sprowadzać do rozwoju cywilizacji amerykańskiej pomimo trudności i przeszkód.¹³

W Ameryce Łacińskiej wygrywała tradycja latyfundystów, potomków hiszpańskich konkwistadorów i tradycja Kościoła katolickiego. Rola Indianina miała się sprowadzać do roli postaci romantycznej, tragicznej, epickiej, a jak napisał Bachtin, na którego powołuje się Owens, bohater epicki i tragiczny jest bohaterem, który ze względu na swoją naturę musi zniknąć.

Nigdy zresztą nie było w interesie monolitycznego autorytetu z trudem wypracowanej cywilizacji, żeby dopuszczać głosy swoich poddanych, które mogłyby zagrozić tradycyjnym wartościom kulturowym. Ameryka często wolała z sentymentem patrzeć na wschód, szukając inspiracji i podtrzymując w ten sposób więzi ze starym światem. Jednakże kanon literatury amerykańskiej i latynoskiej, który nie obejmuje dzieł rdzennych mieszkańców Ameryk, reprezentantów imigrantów europejskich i innych grup etnicznych jest podejrzanie nieamerykański. Kanon powinien odzwierciedlać różnorodność, a celowość takiego podejścia Krupat, cytowany przez Owensa, wyjaśnia następująco:

Te teksty powinno się czytać nie tylko dlatego, żeby być „fair”, czy dlatego, że są one zwyczajnie dostępne i nie z powodu tego, że stanowią wzruszający przykład umiejętności przetrwania reprezentantów kultury „prymitywnej”; powinno się je czytać z tej przyczyny, że bardzo wiele nas uczy, jak i też stanowią źródło nie zrównanej przyjemności estetycznej i intelektualnej. Ale żeby doświadczyć tej przyjemności i żeby zrozumieć, na czym polega ich doskonałość, należy koniecznie uzmysłwić sobie, że to, czego te teksty uczą, stoi w opozycji do tradycji Zachodu, i że sposoby kreowania świata literackiego, który dostarcza nam tyle przyjemności estetycznej i intelektualnej, różnią się od sposobów wypracowanych przez reprezentantów zachodniej spuścizny literackiej.¹⁴

Jak stwierdza Owens¹⁵, dzisiaj dzięki krytykom takim jak Foucault czy Łyotard literatury marginalizowane przesuwają się w kierunku centrum zainteresowań. Pisarze indiańscy jednak świadomie postulują zerwanie z teoriami postmodernistycznymi, chociaż trudno nie znaleźć podobieństw między indiańskimi przemysleniami na temat rozbicia tożsamości współczesnego Indianina i postmoderni-

¹³ Tamże, s. 17-18.

¹⁴ Tamże, s. 19.

¹⁵ Tamże.

styczną koncepcją fragmentaryzacji Ja. Oczywiście taki typ bohatera był też charakterystyczny dla modernizmu. Natomiast rozpoznawczą cechą fikcji indiańskiej jest wiara w możliwość odzyskania rozbitej tożsamości i zespolenia jej fragmentów w znaczącą całość. Podczas gdy postmodernizm skupia się na fragmentaryzacji i chaosie wynikającym z eksperymentacji, współczesna literatura indiańska podkreśla transcendentny charakter tego typu efemeryczności oraz odrodzenie wiecznych i niezmiennych elementów obecnych w kulturze duchowej, która wyryka się historycznym zawirowaniem i sytuuje ludzkość w obrębie starannie, cyklicznie zorganizowanego kosmosu, obarczając ją odpowiedzialnością za zachowanie tej delikatnej równowagi.

Chociaż w 1979 roku Michael Dorris pisał, że nie istnieje coś takiego jak „literatura rdzennych Amerykanów”, ponieważ brak jest wspólnej tożsamości z określonym światopoglądem indiańskim¹⁶, już 10 lat później stało się oczywiste, że można mówić o fenomenie współczesnej literatury indiańskiej. W Ameryce Łacińskiej natomiast literatura indiańska to neoindygenizm mniej więcej drugiej połowy XX wieku, reprezentowany przez Arguedasa, Rosario Castellanos, Miguela Angela Asturiasa, Augusta Roa Bastosa i innych. W Stanach Zjednoczonych do najlepszych twórców indiańskich należą Erdrich, Leslie Marmon Silko, Paula Gunn Allen, Navarre Scott Momaday, James Welch. Chociaż pisarze indiańscy pochodzą z różnych kultur, ich powieści odzwierciedlają zadziwiająco podobną świadomość i charakterystyczny wspólny światopogląd, oscylujący głównie wokół tematu poszukiwania tożsamości. Łączy tę twórczość postać głównego bohatera, zazwyczaj mieszaniec, który stara się zrozumieć swoje podwójne dziedzictwo kulturowe.

Żeby czytelnik mógł zrozumieć te dociekania i dylematy, niezbędna jest choćby pobieżna znajomość stosunków biali – Indianie – Metysi. Już na samym początku mieszkańcy Ameryk zostali błędnie sklasyfikowani jako ludzie znad rzeki Indus. Dodając do tego generalizację związaną ze stosowaniem terminu „Indianin”, narosła na tym przekłamaniu mitologię, masową eksterminację rdzennych mieszkańców Nowego Świata, ich wielowiekową akulturację, a wreszcie zachodni mit dotyczący kompletnej kulturowej zagłady Indian, staje się oczywiste, że Indianie muszą, po pierwsze, przekonać świat, że istnieją. Dlatego ich powieści to historie o ciągłości kulturowej i odrodzeniu. Część wspólna świadomości tych powieści to świadomość jednostki, która stara się wyobrazić sobie swoją tożsamość i wyrazić ją w kontekście indiańskości. Próbę wyodrębnienia typowo indiańskich cech tej literatury podjął Lester A. Standiford, który w ten sposób podsumowuje te wyróżniki (lista dotyczy literatury Indian północnoamerykańskich, ale stanowi też trafne podsumowanie głównych cech literatury indiańskiej z Ameryki Łacińskiej):

Ponieważ wielu Indian Amerykańskich (Rdzennych Amerykanów) postrzega „Manifest Destiny” jako formę ludobójstwa, która zagraża im nawet w dzisiejszych czasach, i ponieważ podziela ją oni wschodni pogląd, który zakłada równy status człowieka w stosun-

ku do wszystkich innych stworzeń i rzeczy gwarantujący utrzymanie harmonijnej równowagi we wszechświecie, i ponieważ Indianie bardzo mocno wierzą w uświęconą tradycją rzeczywistą moc słowa oraz czerpią nieustanną inspirację z ustnej tradycji literackiej, to uwzględniając typową dla niej gęstość symboli i zawile wzory powtórzeń, trzeba powiedzieć, że współczesna poezja i proza Indian Amerykańskich bardzo się wyróżnia na tle tzw. głównego nurtu literatury amerykańskiej.¹⁷

Według Antonio Cornejo Połara, oprócz podziału na indygenizm i neoindygenizm, w odniesieniu do literatury indianistycznej/indiańskiej warto jeszcze zastosować koncept literatury heterogenicznej¹⁸. Polar wyprowadza literaturę heterogeniczną od kronik, zaznaczając, że powstaje ona wtedy, gdy tekst jest adresowany do przedstawicieli jednej kultury, a odnosi się i opowiada o przedstawicielach innej, obcej dla czytelnika. W kronikach starano się trafić do czytelników, którzy ignorowali przedstawiony w nich świat całkowicie lub częściowo. Czytelnikiem był biały władca europejski i jego świata. Kronikarz starał się oddać prawdę o nowym świecie, jednocześnie go interpretując, tak aby wytłumaczyć go na swój sposób czytelnikom europejskim. Stąd egzotyczne porównania i liczne przekłamania poprzez nawiązywanie do dostępnych modeli i wyobrażeń, na przykład Cuzco jako Rzym, Inca jako cesarz.

Następny przykład literatury heterogenicznej stanowi indygenizm i neoindygenizm, w których łączą dwie rzeczywistości i dwie wizje świata. Kontekst społeczny podkreśla dualizm. Zdaniem Łośy, którego przywołuje Połar¹⁹, pisarze peruwiańscy (apologeci najbardziej schematycznego indygenizmu) odkryli Indian cztery stulecia po Hiszpanach i potraktowali ich równie okrutnie jak Pizarro. Łośa potępia tym samym bardzo naturalistyczne podejście niektórych indygenistów.

Z kolei Mariátegui uważa, że indygenizm to dzieło Metysów w sensie nie tyle rasowym, ile kulturowym²⁰. W kwestii formalnej indygenizm to naśladownictwo romantyzmu i realizmu. Jest to literatura dla elit o Indianach przerobionych w taki sposób, żeby elitom dobrze się czytało. Jedna kultura jest zastąpiona drugą i czytana wyłącznie poprzez drugą. Podobnego zdania jest Angeł Rama, dla którego indygenizm jest głosem mniejszości skarżącej się na niesprawiedliwy system społeczny. Używają słowa pisanego, aby wyrazić sentymenty grupy niepiśmiennej, której członkowie stworzyli cywilizację. Tym samym podszywają się pod tę grupę; nie jest to głos prawdziwych Indian, ale reprezentantów klasy średniej, którzy używają Indian jako pewnego symbolu i narzędzia w walce.

Neoindygenizm Arguedasa to z kolei nie tylko próba wyrażenia interesu Indian, ale również próba zasymilowania pewnych form literackich, które organicz-

¹⁷ Tamże, s. 22.

¹⁸ A.C. Polar *Heterogeneous Literatures. Their Dual Sociocultural Status*, „Latin American Perspectives” 1989 vol. 16, no. 2, s. 12-28.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

nie przynależą do świata i kultury Indian. Język Arguedasa najlepiej realizuje postulat hybrydyczności i heterogeniczności literatury, ponieważ pokazuje, jak włączyć kod indiański do literatury zachodniej. Proza ta nie jest tak mimetyczna jak proza klasycznych indygenistów i dzięki temu autor osiąga większy autentyzm. Według Polara, indygenizm Arguedasa to nie tylko odkrywanie świata indiańskiego, ale również pokazanie podstaw konfliktu kultur poprzez trudny dialog między nimi²¹.

Ostatnią kwestią, którą warto poruszyć, zarysowując tło powstania utworów Erdrich i Arguedasa jest, wspomniana już, kwestia dotycząca transkulturacji. Zagadnienie to wiąże się bezpośrednio z kwestią interpretacji literatury wielokulturowej. Oczywiście jest jak najbardziej zasadne, aby przygotować się do lektury takiej prozy czy poezji poprzez zdobycie pewnej wiedzy na temat obcej dla nas, czytelników, kultury. Ale warto sobie uzmysłowić, że wiedza tego typu może nie wystarczyć, bo nie wchodzimy w kontakt z literaturą, która odzwierciedla obcą, czyli w tym przypadku indiańską kulturę w izolacji, ale zostajemy zaproszeni do fikcyjnego świata powstałego na granicy kultur. Przemieszczenie elementów kulturowych i budowanie nowej jakości kulturowej, która często rodzi się na naszych oczach w trakcie lektury (podwójny sposób obrazowania, podwójna metaforyka, symbolika, mitologia etc.) jest w literaturze wielokulturowej na porządku dziennym. W przypadku literatury współczesnych Indian mamy do czynienia z metysażem na wielu poziomach i dlatego ważne jest, aby nie tylko posiadać pewną wiedzę na temat kultur, których ta literatura dotyczy, ale także zrozumieć istniejącą między nimi relację.

Arguedas przejął teorię transkulturacji od Ortiza, adaptując ją do kontekstu peruwiańskiego. Według Silvii Spitty, zainteresowanie Arguedasa transkulturacją wzięło się stąd, że pragnął za wszelką cenę się dowiedzieć, jak to się stało, że pewnym grupom etnicznym udało się przetrwać a innym nie (co ciekawe to fakt, że Erdrich wymienia ten sam powód jako pretekst do pisania o Indianach)²². Wracając do Arguedasa, całe życie śledził on transformacje kulturowe i społeczne w Peru. W swoich studiach antropologicznych odkrył, że najlepiej rozwinęły się te grupy rdzennych mieszkańców Peru, które żyły w pokojowej symbiozie z Hiszpanami. Zatem warto zwrócić uwagę, że, po pierwsze, kontakt pomiędzy podbijającymi a podbitymi nie zawsze przynosił samo zło (a taki wyłącznie destrukcyjny wpływ kultury kolonizatorów na kultury kolonizowane podkreślają często apologetycy studiów nad postkolonializmem) i, po drugie, że nowa jakość wyłaniająca się ze spotkania kultur wymaga osobnych studiów.

Jednocześnie warto wiedzieć, że studia nad transkulturacją uświadomiły Arguedasowi jeszcze kilka innych istotnych kwestii. Zakładając, że transkulturacja jest procesem polegającym na wzajemnym wzbogaceniu, nie można odrzucać kultury metyskiej jako zanieczyszczonej, „ani indiańskiej ani zachodniej”, ale uznać

²¹ Tamże.

²² Tamże.

ją za równowartościową, przywracając w ten sposób poczucie dumy i tożsamości współczesnym Indianom, którzy są w tej kulturze zanurzeni. Konsekwentnie zamiast „odkurzać” muzealne gabloty z napisem „kultura indiańska” i gloryfikować wyłącznie indiańską przeszłość, należy studiować współczesne kultury indiańskie i towarzyszące im transformacje.

Według Arguedasa, z czym zgadza się znakomita większość antropologów kulturowych, kultury statyczne skazane są na zagładę. Innymi słowy, jeżeli kultura nie ma potencjału, aby absorbować obce elementy, jej los jest przesądzony. Ponadto zakładając, że kultury nie są statyczne, podmiotowość i tożsamość, szczególnie w kontekście postkolonialnym, muszą być postrzegane jako historyczne i kulturowe konstrukty, które pozostają w ciągłym ruchu, rozdarte dwoma lub więcej światami, kulturami i językami. Zatem, jak zauważa Silvia Spitta, jeżeli bohaterowie literaccy i podmiotowość autora podlegają rozszczepieniu, to również czytelnicy muszą się zmienić, aby zrozumieć tego typu twórczość²³. Czytelnicy muszą być w stanie czytać tekst przez pryzmat dwóch kultur i dwóch języków („biculturally and bilingually”)²⁴.

W świetle dotychczasowych rozważań, warto zauważyć, że metyzacja stanowi rodzaj „brakującego ogniwa” w nomenklaturze przedmiotu. Transkulturowanie jest niewątpliwie koncepcją najbardziej uniwersalną, która może pomóc się zmierzyć z analizą zarówno literatury afroamerykańskiej, jak i latynosko-indiańskiej czy hindusko-brytyjskiej. Metyzacja zawęża pole badań do literatur opartych na rdzeniu indiańskim; wskazuje zatem na kontekst panamerykański, ale dotyczy kultury rdzennych mieszkańców Ameryk i Amerykanów pochodzenia europejskiego. W ten sposób poszerzamy tło kulturowe badań literackich, wychodząc poza kreolizację z jej wyłącznie latynoskim polem odniesienia, i możemy pokazać związki pomiędzy neoindygenizmem i Native American Literature, która stanowi część składową amerykańskiej literatury etnicznej.

Chociaż oboje, Erdrich i Arguedas, portretują wielokulturowość jako wizję pełną paradoksów, a metysaż jest dla ich bohaterów jednocześnie przekleństwem i bogactwem, to podstawowa różnica pomiędzy wielokulturowością doświadczaną przez ich bohaterów polega na innych zagrożeniach dla tego podwójnego dziedzictwa. Niebezpieczeństwem dla tradycji Indian Chippewa jest amerykańska filozofia postępu i indywidualizmu, które rozbijają indiańską wspólnotę, wymuszając działania niezgodne z filozofią indiańską kapitalizm i wszystko wchłaniająca i unifikująca kultura masowa. Indianie Keczua stoją natomiast przed aktualnym widmem nędzy aż do granicy śmierci głodowej i dlatego sprzedają swoją tożsamość, przyłączając się do grona anonimowych robotników w piekle Chimbote. Podczas gdy Indianie północnoamerykańscy mają zapewnione przeżycie za sprawą opiekuńczej polityki państwa, Indianie Keczua zdani są wyłącznie na siebie, co czyni ich sytuację tragiczną.

²³ Tamże, s. 8.

²⁴ Tamże.

Z kolei warto zauważyć, że Keczua w swoim kraju nie są mniejszością, a ponieważ są w przewadze liczebnej, łatwiej jest im bronić swojej kultury; wraz z przybyciem grup andyjskich do Limy zaobserwowano nawet proces „andyzacji” stolicy. Chippewa natomiast stanowią mniejszość w społeczeństwie amerykańskim i ich sytuacja jest podobna do innych mniejszości – asymilacja prawie zawsze oznacza wchłonięcie przez kulturę większości i tak naprawdę rezerwaty są ostatnią ostoją tradycjonalizmu. Pytanie, czy możliwe jest „indiańskie” życie poza rezerwatem, pozostaje otwarte.

Następną kwestią, którą Erdrich i Arguedas poruszają w swojej prozie, jest balansowanie pomiędzy kulturą autentycznie indiańską a przejmowaniem coraz to nowych elementów z kultury zachodniej. Wiadomo, że transkulturowanie polega na obustronnej wymianie, ale granica pomiędzy zachowaniem oryginalnej tradycji przy nieustannej jej modyfikacji wymaga nieustannych kompromisów i bardzo łatwo jest przekroczyć coraz bardziej kruchą powłokę, która chroni jądro naszej kultury, i nieodwołalnie zniszczyć to, co decyduje o jej wyjątkowości. Ciągły dylemat stanowi kwestia finansowa: aby przeżyć, Indianie muszą godzić się na reguły kapitalizmu i kierować się jedynie potencjalnym zyskiem, odrzucając inne wartości, w ten sposób na przykład powieściowcy Chippewa sprzedają świętą ziemię.

We współczesnych Stanach Zjednoczonych wiele plemion stoi przed takimi palącymi dylematami, co dokumentuje w swoich reportażach Bordewich²⁵. Na przykład po tym, jak muzea i inne instytucje zwróciły Indianom kości ich przodków na mocy ustawy o zwrocie indiańskich cmentarzy, Indianie zastanawiają się, czy pogrzebać kości swoich przodków i pozwolić ich duchom odpocząć, czy też, wprost przeciwnie, pozostawić kości frenologom, nawet jeśli jest to niezgodne z etyką indiańską, aby ci ostatni na podstawie badań odkryli zaginioną historię plemienia. Nie ma innego źródła poznania własnej historii, a historia to tożsamość.

Tak samo kontrowersyjna jest kwestia ziemi. Dla Indian ziemia to świętość umożliwiająca bezpośredni kontakt z przodkami. Tak bardzo związani są z ziemią, że wiele kultur indiańskich hołduje wierzeniom, iż nawet po śmierci zostaje się na ziemi. I tak Keczua pozostają na szczytach swoich ukochanych Andów, a Chippewa w lesie wokół świętego jeziora Matchimanito. Ale Arguedas, wiedząc, że izolacja w Andach oznacza dla Indian nieuchronną śmierć, nawoływał ich do przeniesienia się do miast, na wybrzeże. A to przecież oznaczało zerwanie kontaktu z ich ziemią, źródłem duchowości.

Chippewa też opuszczają rezerwat, kształcąc się w kolegiach, poszukując pracy czy służąc w wojsku. U Erdrich powroty do rezerwatu są niczym powroty do świętego miejsca u Eliadego, chociaż rezerwat czasami przypomina przedsiónek piekła. Ale niezmiennie chroni on kulturę, a powrót do własnego świata kulturowego jest dla bohaterów Erdrich rodzajem duchowej regeneracji. Arguedas natomiast próbuje wskrzeszać „indiańskiego ducha” w miastach poprzez organizowanie Indian we wspólnoty. Rzeczywistość duchowa powołana do życia poprzez

²⁵ F.M. Bordewich, *Killing the White Man's Indian*, Doubleday, New York 1996.

współuczestnictwo w grupie, której spoiwem jest tradycja indiańska, ma zastąpić materialną i duchową rzeczywistość współuczestnictwa w życiu przyrody. Zamiast gór, lasów, roślin i zwierząt ożywionych za sprawą zamieszkujących je duchów, Indianie Keczua dostają współbraci tak samo oderwanych od korzeni i tak samo cierpiących. Ale tak naprawdę nie ma wyboru: tak jak Chippewa sprzedają ziemię, żeby przeżyć, tak Keczuanie muszą opuścić Andy, aby wymknąć się śmierci. W dzisiejszym świecie zdaje się nie być miejsca na tradycyjne kultury indiańskie, jednak pytanie, na jaki kompromis pomiędzy kulturami można się zgodzić, aby mimo wszystko zachować własną tradycję, pozostaje otwarte.

Nie bez powodu zamiennie używam w niniejszym opracowaniu terminu kultura metyska i kultura indiańska. Znawcy przedmiotu uważają, że kultura, którą opisują Erdrich i Arguedas, jest kulturą metyską, ale z zachowanym „rdzeniem” indiańskim, a zatem jest to forma kontynuacji tradycyjnych kultur indiańskich Chippewa i Keczua. Jednak historie obu plemion ewoluują w powieściach Erdrich i prozie Arguedasa w kierunku, w którym ich indiańskość jest coraz bardziej zagrożona, i stoją przed widmem kolejnych kompromisów i ustępstw na rzecz kultury zachodniej. Oczywiście, ona też podlega w tym fikcyjnym świecie pewnego rodzaju indianizacji (w dużo większym stopniu u Arguedasa niż u Erdrich). Różnica polega na tym, że ze względu na przewagę liczebną Indian i Metysów w społeczeństwie peruwiańskim, ich wpływ na kulturę masową jest większy, chociaż nie wszyscy Indianie i Metysi są kontynuatorami tradycji swoich przodków. Indianie Chippewa mają z kolei ten problem z kulturą masową, że istnieje w niej zapotrzebowanie na ich fałszywy wizerunek i dlatego na przykład wódz plemienia Nector grywa epizody w westernach jako „zły” czerwonoskóry czy też zgadza się na produkcję kubków ze swoją podobizną. Oczywiście, faktyczne Odrodzenie Indiańskie znajduje swoje odzwierciedlenie także w czterech powieściach Erdrich i polega na manifestacji autentycznej kultury indiańskiej oraz powrocie do dawnych rytuałów, ale to zjawisko ma głównie wpływ na Indian Chippewa, a nie na główny nurt kultury amerykańskiej. Zdarzają się tylko epizody, które pokazują, jak Chippewa przebijają się do świadomości przeciętnego Amerykanina, manifestując swoją plemienną dumę i tożsamość, na przykład Lulu i jej taniec zwycięstwa podkreślający solidaryzowanie się z uwięzionym synem Gerry Nanapushem, symbolem indiańskiego ruchu oporu, zostaje sfilmowany i „występuje” w telewizyjnych wiadomościach. Podobnie sam Gerry, wymykając się ustawicznie amerykańskim stróżom prawa i pokonując w sposób nieomal magiczny mury więzień, podtrzymuje pozytywny mit Indianina, którego biała kultura nie jest w stanie złamać i ujarzmić.

O wiele więcej jest jednak w fikcyjnym świecie Erdrich przykładów na zniekształcony obraz Indianina w kulturze masowej. Sami Chippewa starają sobie radzić z tym publicznym, masowym wizerunkiem Indianina za sprawą poczucia humoru, które Erdrich określa nawet jako „survival humor”, wyjaśniając, że bez tego typu podejścia niemożliwe byłoby ich przetrwanie w społeczeństwie, które ich ustawicznie wykorzystuje (historia aktów prawnych sukcesywnie unieważnia-

Interpretacje

nych przez rząd amerykański) i spycha do pozycji ofiary (na przykład zamykając w rezerwach i akceptując tylko jako „szlachetnych czerwonoskórych”). Dlatego w pewnym momencie powieści żona Indianina z poważną miną deklaruje amerykańskiemu stróżowi prawa, że rozważa dla swojego nowonarodzonego dziecka imię „Ketchup Face”. W ten sposób ironicznie podsumowuje miejsce, jakie Indianom biali Amerykanie pozostawili w swojej kulturze.

Abstract

Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH
Jagiellonian University (Kraków)

The poetics of Métisation

This article analyses the output of Louise Erdrich, a North-American novelist, and José María Arguedas, a Peruvian prosaist, in view of the 'poetics of Métis-ation' as applied in the structure of their respective fiction stories. Attention is drawn to the role of our contemporary Métis culture and the theory of transculturation in the reading of such literary pieces. It is a comparative text, confronting indigenistic cultures – being the direct source of inspiration to Erdrich and Arguedas, against the culture(s) of Americans and Latinos (or, Hispanic Americans) of European descents. In addition, a literary-history background is outlined (the Ethnic Revival in the US and the Neo-indigenism ('neoindigenismo') in the South America), which has directly influenced the prosaic pieces of the authors under discussion.