Indygenizowanie przyszłości. Dlaczego w XXI wieku musimy myśleć przestrzennie?

Daniel R. Wildcat

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 247–278

DOI: 10.18318/td.2024.6.14

Źródło: Daniel R. Wildcat, *Indigenizing the Future. Why We Must Think Spatially in the Twenty-first Century*, „American Studies" 2005, t. 46, nr 3.

Daniel R. Wildcat – autor, edukator, lider działań na rzecz środowiska, członek społeczności Yuchi wchodzącej w skład narodu Muskogee w Oklahomie i profesor na Haskell Indian Nations University, USA.

Dotarła do mnie ostatnio smutna wiadomość, że odszedł od nas Vine Deloria Jr. Mój smutek miesza się z żalem, ponieważ – jeśli nie brać pod uwagę indygenicznych wspólnot, instytucji i społeczności Ameryki Północnej – jedynie nieliczni Amerykanie znali i doceniali jego działalność. Wspominając życie, a także prace Delorii, które udało mu się dokończyć, nim wybrał się w podróż do gwiazd, piszę o nim w tym eseju jako moim przyjacielu i nauczycielu. Nie zapominam jednak o tym, że jego wybitne osiągnięcia jako indygennego myśliciela i intelektualisty biorącego aktywny udział w życiu publicznym sprawiły, że należał on do grona najważniejszych przedstawicieli XX wieku.

Vine Deloria Jr. wywarł istotny wpływ na badania naukowe i aktywizm amerykańskich Indygenów (*American Indian scholarship and activism*), jakim niewielu naszych myślicieli może się pochwalić[1]. Jak napisał antropolog

1 Dobrze pokazują to dwie najnowsze publikacje: *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*, red. T. Biolsi,

http://rcin.org.pl

Don Stull, „północnoamerykańską antropologię da się podzielić na dwie epoki: przed Delorią i po nim"[2]. Powszechne uznanie zawdzięczał zaś głównie niespożytej energii intelektualnej, mistrzostwu myśli i aktywizmowi, choć nigdy nie starał się skupiać na sobie uwagi – było to zupełnie niepotrzebne. Przez pięć dekad Deloria podkreślał w wykładach i ponad dwudziestu książkach znaczenie wiedzy tradycyjnej, indygeniczną mądrość (*the importance of tribal knowledge – indigenous wisdom*). Nigdy jednak nie traktował praktyk poznawczych i wiedzy amerykańskich Indygenów jako wytworów historycznych. Dostrzegał w nich zasoby wiedzy praktycznej, nadal liczącej się we współczesnym świecie. Ze względu na rozległość jego zainteresowań ograniczę się tutaj do trzech najważniejszych dla niego tematów, które zasadniczo wpłynęły na dwudziestowieczną naukę, w szczególności zaś do indygenicznego myślenia, kształtującego także moją działalność i widzenie świata.

Po pierwsze, Deloria zawsze włączał interesujące go kwestie w coś, co nazywam „pełnym obrazem" (*big picture*), a więc w zagadnienia kluczowe dla świata[3]. Po drugie, choć jego refleksje miały niemal nieograniczony zasięg, zawsze zabierał głos jako myśliciel indygeniczny, a właściwiej – jako myśliciel reprezentujący społeczność Siuksów z rezerwatu Standing Rock w Dakocie Północnej. Wiele razy słyszałem, jak narzekał na naukowców i intelektualistów z rdzennych społeczności, których działalność zawodowa nie nosiła żadnych śladów ich wspólnotowej tożsamości. Nigdy też nie rezygnował z pytania, „dlaczego się tak dzieje?"[4]. Sam podchodził z niezmienną powagą do kultur amerykańskich Indygenów – ich zwyczajów i typowych zachowań, światopoglądów i wartości oraz kultury materialnej. Wśród

L. Zimmerman, University of Arizona Press, Tucson 1997; N. Swindler i in., *Native Americans and Archeologists. Stepping Stones to Common Ground*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA 1997. Jednak biorąc pod uwagę niemal cztery dekady wyrażanej przez Delorię krytyki archeologów i antropologów, rodzaj podnoszonych dziś kwestii mógł się zasadniczo zmienić.

2 Zob. recenzję Donalda Stulla w „Great Plains Quarterly" 1999, nr 1, s. 63.

3 Trzy prace nadają ton całemu dorobkowi Delorii: *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, Macmillan, New York 1969; *God Is Red. A Native View of Religion*, Grosset & Dunlap, New York 1973; *The Metaphysics of Modern Existence*, Harper & Row, New York 1979. Znakomity w rozważaniach na temat prawa, historii, religii, filozofii i porządku publicznego, Deloria czuł się najlepiej w chwili, kiedy mógł połączyć kilka z tych obszarów czy tematów w sposób niedostępny dla większości badaczy.

4 Pierwszy raz usłyszałem to pytanie kilka lat temu podczas jednego z wystąpień Delorii na spotkaniu Western Social Science Association.

http://rcin.org.pl

najbardziej płodnych i prowokujących idei Delorii znajduje się także jego propozycja sprzed dobrych czterech dekad, żeby traktować historię jako zjawisko przestrzenne[5].

W jakim miejscu znajdują się dziś ludzkie istoty i „pełny obraz"

> Trudno wręcz uwierzyć, na jak głupich założeniach funkcjonują Stany Zjednoczone. Temu krajowi nigdy nie udało się pojąć natury świata i dlatego nie zdołał wypracować polityki wspierającej ludzką lojalność. Jeśli ktoś go bezwarunkowo nie pokocha, zostaje skazany na wykluczenie. Ten kraj troszczy się jedynie o własną reputację i prestiż, każdego dnia coraz bardziej bezbronny wobec ideologii z większą dozą realizmu niż jego własna. Dlatego w każdej chwili dostać się może pod wpływ jakiejś grupy, wyznającej bardziej wszechstronną filozofię człowieka, jeśli tylko działać będzie na pokojowych zasadach, niewywołujących kontrowersji[6].

Przywódcy większości instytucji typowych dla nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństw desperacko potrzebują dziś skromnych wskazówek od Indygenów, by dostrzec takie miejsca, w których polityka publiczna ma szansę poruszyć ludzi – dosłownie i metaforycznie. Jak się wydaje, powinni zacząć od zapoznania się z trzema wczesnymi pracami Delorii: *Custer Died for Your Sins* (1968), *God Is Red* (1973) i *The Metaphysics of Modern Existence* (1979). Spójrzcie bowiem na trzy palące dziś kwestie: pokój na Bliskim Wschodzie, rozwój ekonomiczny Chin i przyszłość Rosji. Każdą głęboko ukształtowały jedyne w swoim rodzaju historie tamtych miejsc – geografie, krajobrazy, ekologie i kultury. Na początku tego wieku zaś uwagę amerykańskiej opinii publicznej w największym stopniu przykuła, jak należało się spodziewać, wojna w Iraku jako wojna prowadzona przeciw terroryzmowi pod egidą Stanów Zjednoczonych[7].

W świecie zdominowanym przez coraz bardziej globalne kwestie publicznej polityki Deloria miał wiele do powiedzenia jako uznany autorytet w dziedzinie spraw amerykańskich Indygenów. Siła jego argumentacji płynie

5 Zob. V. Deloria, *God Is Red*, s. 75-89, 111-150.

6 V. Deloria, *Custer Died for Your Sins*, s. 256.

7 Zob. M. Ignatieff, *The Burden*, „New York Times Magazine" 5 stycznia 2003.

http://rcin.org.pl

przede wszystkim z tego, że ich dążenia i batalie zawsze umieszczał w ramach pełnego obrazu. Z analitycznego punktu widzenia oznacza to, że Deloria posiadł umiejętność wnikliwej analizy mających największy wpływ w amerykańskim społeczeństwie instytucji i światopoglądów, ukształtowanych głównie pod wpływem Zachodu. Naczelnym problemem, jaki wyłania się z różnorakich konfrontacji z tamtejszymi ideologiami, pozostaje zaś kwestia „historii". Odgrywa ona, jak sądzę, główną rolę w znalezieniu odpowiedzi na pytanie, dlaczego należy poważnie podejść do tekstów Delorii i istotności postulowanego w nich indygenizowania przyszłości.

Deloria wywarł istotny wpływ na rozumienie pojęcia indygenizacji. Dla mnie jej definicyjną cechę stanowi to znaczenie, w którym słowo „indygeniczny" oznacza przynależący do jakiegoś miejsca lub z niego pochodzący (*being native to or of a place*)[8]. Kiedy ludzie na całym świecie „sami" decydują, czują się kuszeni czy też zmuszeni do tego, żeby wybrać coraz bardziej homogeniczną kulturę konsumpcyjną, to jednocześnie skazują na wyginięcie różnorodne kultury lokalne w miejscach, krajobrazach i ekosystemach, które nazywają swoim domem. Indygenizacja to zbiór praktyk inicjujących procesy, dzięki którym ludzie z całą powagą jeszcze raz gruntownie analizują i wybierają przynależność do konkretnych, jedynych w swoim rodzaju kultur wyłaniających się z miejsc, w jakich zdecydowali się zamieszkać. Tym samym przyznają, że dawne sposoby życia nadal przechowują wiedzę liczącą się w naszym życiu tu i teraz.

Niestety, przedstawiona w *God Is Red* propozycja Delorii, żeby przeorientować i zmodyfikować koncepcję historii z przestrzennego punktu widzenia, miała dość ograniczony zasięg[9]. Tylko nieliczni Amerykanie uważają bowiem rdzennych mieszkańców za intelektualistów. Trudno przeoczyć ironię w tej pełnej uprzedzeń perspektywie, podobnie jak w wielu aspektach dialogu między wspólnotami indygenicznymi i Amerykanami europejskiego pochodzenia w Stanach Zjednoczonych. Obrazoburczy sposób, w jaki Deloria zdemaskował charakter szkolnictwa wyższego w Ameryce, pokazuje, że amerykańskie uniwersytety coraz bardziej zmieniają się w instytucje rządzone przez strach i dogmaty – zarówno ze strony ideologicznej lewicy, jak i prawicy.

Opinia publiczna chętnie kojarzy bycie intelektualistą z przynależnością do akademii. Dlatego powinniśmy być wdzięczni, że tak niewielu

8 Krótkie wyjaśnienie tego, jak rozumiem proces indygenizacji, można znaleźć w: V. Deloria Jr, D. Wildcat, *Power and Place. Indian Education in America*, Fulcrum, Golden, CO 2001, s. 21-28, 31-32, 38-39.

9 V. Deloria, *God Is Red*, s. 75-78.

http://rcin.org.pl

Amerykanów utożsamia rdzennych mieszkańców z tego typu instytucjami, z zasady ignorując to, co tamtejsi intelektualiści mają do powiedzenia. Antyintelektualne nastawienie wielu Amerykanów sprawia jednak, że rzadko ktoś inny niż ci, którzy demonstracyjnie „kochają Indian", słucha naszych myślicieli, czyta ich prace czy podchodzi krytycznie do ich propozycji. Kiedy zatem odchodzimy od scenariusza „szlachetnego dzikusa" lub, odwrotnie, zrozpaczonej ofiary kolonialnego podporządkowania, wielu Amerykanów po prostu zmienia kanał telewizyjny albo odkłada książkę. Szeroki wpływ Delorii poświadcza więc to, że oprócz naukowców jego książki czytało wielu ludzi wykształconych, aktywistów społecznych i amerykańskich wspólnot indygenicznych. Skoro ci ostatni stanowią jedynie około jednego procenta całej populacji, trudno zdobyć popularność, pisząc wyłącznie dla nich. Co więcej, jeśli ktoś chce poprawić pozycję amerykańskich Indygenów, niezbędni jako sojusznicy okazują się Amerykanie pochodzenia europejskiego i afrykańskiego. Deloria znakomicie to rozumiał i pracował nad budowaniem intelektualnych sojuszy, ale robił to zawsze z pozycji siły, nigdy słabości.

Siłę dawała Delorii metafizyka rdzennych Amerykanów, czy też to, co wolę nazywać ich spojrzeniem na świat. W *The Metaphysics of Modern Existence* analizuje on poglądy najbardziej prowokacyjnych filozofów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Praca Jeana-Françoisa Revela *Without Marx or Jesus* posłużyła mu jako punkt wyjścia do poszukiwań integracyjnej syntezy wiedzy – zarówno naukowej, jak i religijnej[10]. Odnotowując ówczesny postęp w naukach, Deloria miał nadzieję, że wkrótce wyłoni się pełny obraz:

> Problem nie sprowadza się do tego, by […] zmusić ludzi do zgłębienia wysoce skomplikowanych teorii najnowszej fizyki, astronomii czy psychoanalizy. Chodzi raczej o to, że ludzie na Zachodzie porzucili główny nurt tradycyjnego dla naszego gatunku trybu rejestrowania i pamiętania doświadczeń. Zachodni filozofowie ustanowili wachlarz pojęć absolutnych, które albo odnoszą się do fizycznego świata, albo opisują świat ludzkich spraw. To zaś sprawiło, że ludzie Zachodu zostali nauczeni myśleć w ograniczony sposób. Rozwój całej nowoczesnej nauki mógłby dziś sugerować, że wracamy do dawnych zasad myślenia, które pozwalają ująć treść doświadczenia w jednym opisowym języku[11].

10 Zob. J.-F. Revel, *Without Marx or Jesus*, Doubleday & Co., New York 1970.

11 V. Deloria, *The Metaphysics*..., s. 211.

http://rcin.org.pl

W *Metaphysics* Deloria analizuje dowody, które dają mu nadzieję na to, że dawne pojęcia naukowe i religijne Zachodu pomogą w powstaniu „nowej", zintegrowanej wiedzy opartej na doświadczeniu. Nie chodziło mu jednak o redukcjonistyczną konsyliencję, co proponował Edward Osborne Wilson[12]. Jemu szło o złożoną integrację czy konsyliencję, która operuje na kilku poziomach doświadczenia i bez potrzeby redukowania świata do materialistycznych mechanizmów ogarnia to, co można nazwać różnorodnymi sferami życia.

Integracja w ujęciu Delorii nie stanowi efektu działania mechanizmów fizycznych, lecz raczej „jednego opisowego języka"[13]. Oczywiście „dawne sposoby myślenia"[14] o doświadczeniu nie dawały zbyt wielu okazji, by wytworzyć praktyki naukowe, które dziś mają nawet bardziej wyspecjalizowany charakter niż trzy dekady temu. Indygeniczne spojrzenie na świat wszystko łączy i wiąże relacjami. Za te powiązania i połączenia nie odpowiadają jednak proste mechanizmy przyczyny i skutku. Rozumie się je bowiem przez pryzmat języka i kultury, opartych na dawnych obserwacjach powiązań między zjawiskami i sytuacjami oraz ich zestawieniach. Na takie podejście metodologiczne Delorii wpłynęło zapewne to, co nazywam skromną postawą epistemologiczną typową dla rdzennych mieszkańców; oni zaś poszukują wiedzy w konstrukcji sensów kierujących procesami życiowymi w świecie[15].

Indygeniczna postawa epistemologiczna Delorii ma ze swej istoty charakter ekologiczny. W takim ujęciu wiedza nie istnieje jako wytwór wyłącznie ludzki, lecz wyłania się jako właściwość systemów życiowych i ich środowisk. Nie ma zatem w naszej rodzimej tradycji nic romantycznego w relacji do gór, roślin, zwierząt, rzek i tak dalej jako naszych nauczycieli czy starszyzny – to czysty realizm. Trzy dekady temu Deloria kontynuował rdzenne tradycje przywództwa, zachęcając czytelników do tego, żeby zwracali uwagę na „szczególnego ducha każdego kontynentu – każdej rzecznej doliny, każdego łańcucha górskiego i spokojnego jeziora". Chodziło zaś nie tylko o dostrzeżenie oczywistych problemów ekologicznych, ale – co istotniejsze – o ich rozwiązanie[16]. Jak podpowiada indygeniczny realizm pełnego obrazu (*big*

12 E.O. Wilson, *Konsyliencja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2011.

13 V. Deloria, *The Metaphysics*..., s. 211.

14 Tamże.

15 V. Deloria, *God Is Red*, s. 101-109; tenże, *Spirit & Reason. The Vine Deloria, Jr. Reader*, Fulcrum, Golden, CO 1999, s. 40-60.

16 Tamże, s. 301.

http://rcin.org.pl

picture indigenous realism), „mądrość" rzeczywiście „tkwi w miejscach" (*wisdom sits in places*). Dlatego kiedy dyskutujemy dziś o naglących problemach naszej planety, niezwykle istotne jest to, żebyśmy zaprosili do tej dyskusji jak najwięcej bytów innych-niż-ludzkie, które należą do naszych wspólnot i mają dla nich zasadnicze znaczenie.

Niestety, prace Delorii pozostały bez odzewu. Najlepiej pokazuje to jego najsłabiej znane dzieło *The Metaphysics of Modern Existence*. Fatalną recepcję tej pracy wytłumaczyć można po części podejściem wydawcy. Jak bowiem przyznawał, amerykańscy czytelnicy bez problemu uwierzą w to, że tutejszy Indygena ma coś interesującego do powiedzenia na temat problemów specyficznych dla tradycyjnych wspólnot i relacji między nimi a białymi mieszkańcami. Uważał jednak za dalece nieprawdopodobne, że uwierzą również w to, jakoby przedstawiciel społeczności Siuksów miał coś mądrego czy pożytecznego do powiedzenia na temat nietradycyjnego, nowoczesnego społeczeństwa, zwłaszcza jego nauki, metafizyki i religii[17].

W *Metaphysics* Deloria czytelnie podważa stereotypowe wyobrażenia o Indygenach. Przecież „prawdziwi Indianie" nic nie wiedzą o żydowsko-chrześcijańskiej teologii, filozofii Zachodu i koncepcjach prawnych Amerykanów europejskiego pochodzenia. Trudno się nawet dziwić, że wielu Amerykanów sądzi, jakoby rdzenni mieszkańcy musieli być drażliwi na tym punkcie. Kiedy zatem Deloria z indygenicznego punktu widzenia systematycznie kwestionował wewnętrzną spójność, założenia i praktyczne konsekwencje zachodniej cywilizacji, wielu to intrygowało, lecz nie potrafili oni w pełni uznać wartości jego oceny Ameryki i metafizycznych podstaw nowoczesnej egzystencji.

Na szczęście amerykańscy Indygeni coraz częściej zapoznają się z analizą intelektualnych tradycji Ameryki Północnej, którą przeprowadził Deloria. Zarówno z krytyką dominującego stylu myślenia Zachodu i jego konsekwencjami, jak też ze sposobem, w jaki wyjaśniał on i rozbudowywał podstawowe koncepcje rdzennych społeczności. Do tego właśnie sprowadza się jego największy wkład w wiele kwestii. Deloria świadomie podejmował szeroki wachlarz takich drażliwych zagadnień, jak nauka, niezależność tradycyjnych wspólnot, teologia, filozofia i środowisko naturalne. Siła jego argumentacji płynie zaś przede wszystkim z epistemologicznego otwarcia na nielinearne – na przykład złożone i tragiczne w skutkach – wydarzenia i wyjaśnienia, gdyż rzucają one wyzwanie tym, którzy poszukują w świecie pewności.

17 Deloria przywoływał to nieszczęsne zdarzenie wiele razy, skomentował je także krótko w *Spirit & Reason*, s. 5.

http://rcin.org.pl

Nic zatem dziwnego, że w najnowszej książce *Evolution, Creationism, and Other Modern Myths* Deloria kieruje uwagę na spór między ewolucjonistami i kreacjonistami. Jak przekonująco pokazuje, istotą sporu jest to, że obie strony koniecznie chcą mieć wyłączność na „prawdę". Jedni i drudzy dochodzą do własnych „prawd", korzystając z wykluczających się wzajem, abstrakcyjnych i zamkniętych systemów filozoficznych. Dlatego Deloria pisze: „Sprowadzony do najbardziej podstawowych form spór między ewolucjonistami i kreacjonistami, podobnie jak między zachodnimi i innymi tradycjami religijnymi, obejmuje interpretację historii. Dwa światopoglądy, niemożliwe ze sobą do pogodzenia, rywalizują o naszą akceptację"[18]. Jako systemy myślenia nauka i religia nie mają dosłownie ani jednego punktu wspólnego, gdyż nigdy nie analizują powszechnej podstawy doświadczenia, jego „treści". Gdyby badały d o ś w i a d c z e n i a, obie strony musiałyby znacznie ograniczyć swoje żądania i rzadziej odwoływać się do tego, co Deloria i Paul Feyerabend słusznie nazwali argumentacją z pozycji autorytetu:

> Dzisiejszy impas to efekt nadmiernego zaufania do autorytetów w nauce i religii. Oczekuje się od nas, że opowiemy się po którejś ze stron, choć żadna nie oferuje nam właściwego i dającego się zweryfikować zbioru wierzeń jako modelu do naśladowania. […] W nauce i religii Zachodu aż roi się od anomalii, stały się więc dziś łatwą do identyfikacji alternatywą wobec tego, w co mielibyśmy uwierzyć. Musimy się domagać, żeby traktowano nas jak dorosłych – koniec z „takimi sobie opowieściami" czy mitami religijnymi, którymi się nas karmi[19].

„Takie sobie opowieści" zachodnich instytucji naukowych i religijnych wyglądają problematycznie, póki nie dostrzeże się tego, że „ontologia strachu", jak określił ją Calvin Martin, głęboko tkwi w zachodnim światopoglądzie i wyznających go osobach[20]. Jak pisze Deloria w *God Is Red*, strach przenika także najważniejsze nurty chrześcijaństwa.

---

18 V. Deloria Jr., *Evolution, Creationism, and Other Modern Myths*, Fulcrum, Golden, CO 2002, s. 159.

19 Tamże, s. 221. Zob. P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, New Left Books, London 1978; *Farewell to Reason*, Verso, London 1988 (wyd. polskie: *Krytyka naukowego rozumu*, przeł. E. Mokrzycki, w: *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 162-217).

20 C. Martin, *The Way of Human Being*, Yale University Press, New Heaven 1999, s. 160-192.

http://rcin.org.pl

Zarówno Deloria, jak i Martin uznali strach za główną cechę myśli nowoczesnego Zachodu. Podobną opinię wyraził Kirkpatrick Sale w *The Conquest of Paradise*, analizując podboje kolonialne[21]. Jak poświadcza odpowiednią dokumentacją, rzeczywista tragedia w 1492 roku wydarzyła się na długo przed wypłynięciem statków z portu. Kolumb i jego wykształceni współcześni w Europie odczuwali przemożną obawę przed naturą i „tubylcami", żyjącymi z nią za pan brat poza murami miast. Tę obawę mogło stłumić jedynie przejęcie kontroli: kontroli nad naturą i – oczywiście – nad miejscowymi. Dlatego wielki proces cywilizacyjny Zachodu, czyli kolonizacja, rozpoczął się w Europie dobre kilka wieków wcześniej, zanim statki Kolumba rozwinęły żagle. Wystarczy przyjrzeć się postępującej demonizacji i zwalczaniu religii czczących ziemię setki lat przed jego wyprawą, by zobaczyć, jak religijni przywódcy chrześcijaństwa sieli strach przed tymi, którzy żyją i modlą się poza murami miast, poza zasięgiem „cywilizacji".

Istnienie ontologii strachu pośrednio wyjaśnia to, co Michel Foucault i wielu innych ponowoczesnych teoretyków wskazało jako współczesny związek między władzą i wiedzą, by następnie utożsamić technikę czy naukę z formą kontroli, a zatem także z potrzebą istnienia „autorytetów"[22].

Prawda w postaci, jaką przybiera na Zachodzie w szerokiej debacie między nauką i religią, sprowadza się do tego, co John Dewey nazwał „poszukiwaniem pewności"[23]. Zapewne Deloria i Dewey nie zgadzali się co do wielu kwestii filozoficznych. Jeśli jednak idzie o zgubne w skutkach dziedzictwo poszukiwania pewności, obaj podobnie twierdzą, że zrównanie wiedzy z prawdą czy pewnością stanowi trudny do osiągnięcia cel w naszym szybko zmieniającym się świecie. Zachodnie trójprzymierze strachu, kontroli i pewności różni się zdecydowanie, jak mi się wydaje, od spojrzenia na świat tradycyjnych mieszkańców Ameryki Północnej, w którym wzajemny respekt, współpraca i wolny wybór dominują nad strachem, kontrolą i pewnością. Oczywiście taka postawa rzuca wyzwanie zachodnim modelom nauk społecznych, które zakładają,

---

21 K. Sale, *The Conquest of Paradise*, Alfred A. Knopf, New York 1990.

22 Dobre wprowadzenie do tego tematu w rozmaitych ujęciach można znaleźć w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004; tenże, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005; tenże, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, Random House, New York 1980; R. Lane, *Jean Baudrillard*, Routledge, London 2000, s. 27-45.

23 J. Dewey, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation between Knowledge and Action*, Capricorn Books, New York 1929.

http://rcin.org.pl

że społecznościami indygenicznymi rządzą wykluczające wybór obyczaje, zwyczaje i przesądy. Tymczasem kontrola i pewność górujące niczym wieże nad zachodnim myśleniem w rdzennych tradycjach zmieniają się w rodzaj chwiejnych mostów między odmiennymi sytuacjami w czasie i przestrzeni.

Indygeniczni myśliciele nie tylko przyznają, że w świecie istnieje przygodność, a ludzie nie dysponują pełną kontrolą. Widzą w tym także źródło siły i pokory, nie zaś coś, co budzi strach. W przeważającej liczbie ich światopoglądów władza istnieje w relacjach i procesach ustanawiających i podtrzymujących życie oraz poprzez te procesy. Świadomość tego, że wszechświat nie krąży wokół człowieka, zachęca do pielęgnowania uważności wobec świata, o której dziś zwykle nie pamiętamy. Zamiast wszystkich postoświeceniowych -izmów typowych dla zachodniej cywilizacji Deloria sugerował poważne podejście do takich całościowych obrazów świata, w których nasze ludzkie wybory liczą się jako wyraz nie kontroli, lecz współpracy. Świadomy wybór jest pod tym względem ogromnie istotny, ponieważ – jak wymownie podsumował trzy dekady temu – brak należytej uważności sprawia, że nowocześni i cywilizowani ludzie tracą niezbędną im orientację w świecie:

> Ziemie naszej planety nawołują ludzkość do odkupienia. Chodzi jednak o odkupienie pod egidą rozsądku, nie zaś projekt nadprzyrodzonego odzyskania w momencie końca historii. Sama planeta woła do innych żyjących istot o chwilę oddechu. Religii nie da się utrzymać w granicach dyktowanych przez przysięgi i święte księgi. To siła jako taka i sama w sobie, domaga się więc takiej integracji ziem i ludzi, która zrodzi harmonijną rzeczywistość. Ziemie czekają na tych, którzy potrafią rozpoznać właściwe im rytmy. Szczególny duch każdego kontynentu – każdej rzecznej doliny, łańcucha górskiego, spokojnego jeziora – woła o wytchnienie od ciążącego im bez końca brzemienia eksploatacji.
>
> Przyszłość ludzkości oczekuje na tych, którzy zrozumieją własne życie i wezmą na siebie odpowiedzialność za wszystkie żyjące istoty. Kto nauczy się słuchać drzew, zwierząt i ptaków, głosów różnych miejsc na ziemi? Kiedy dawno zapomniane ludy na wszystkich kontynentach powstaną, by domagać się zwrotu odwiecznego dziedzictwa, odkryją też znaczenie ziemi przodków. Wtedy ci, którzy najechali kontynent północnoamerykański, wreszcie zrozumieją, że Bóg tej ziemi jest czerwony[24].

24 V. Deloria, *God Is Red*, s. 300-301.

http://rcin.org.pl

Pełny obraz powstaje w indygenicznym myśleniu w efekcie oddziaływania ziem, innych żyjących istot (drzew, zwierząt i ptaków) oraz swoistych cech ekologicznych i środowiskowych danego kontynentu. Mówiąc krótko, myślenie rdzennych wspólnot cechuje zasada „postrzegania życia w jego całości". To zaś znaczy, że ustanawiane przez nas różnice i kategorie działają tu zupełnie inaczej niż te typowe dla nowoczesnej cywilizacji na Zachodzie.

Przez tysiące lat indygeniczna pedagogika przetrwała w „tradycjach, wierzeniach i zwyczajach rdzennych mieszkańców", którzy czuli rytmy ziemi i poszukiwali sensów właściwych dla danych miejsc. Nie było w tym romantyzmu. Chodziło raczej o wiedze płynące z doświadczenia, które zawsze podpowiadały, jak ludzie mogą stworzyć harmonijne rzeczywistości, przez tradycyjne wspólnoty nazywane domem. Bez wątpienia nie zabrakło błędów, gdyż Indygeni nie zawsze i nie wszędzie wykazywali się należytą uważnością. Jednak nawet wtedy nasze historie opowiadają o dewastujących konsekwencjach braku uważności.

Jak Deloria czytelnie pokazuje w *God Is Red* i innych pracach, bardzo rzadko rozwój naszych rdzennych mitologii przebiegał podobnie do zachodnich, w których ludzkość staje się twórcą, ziemia zaś jego zasobem. Deloria tak oto formułuje indygeniczne stanowisko wobec nauki i religii:

> Jeśli porównamy doświadczenia religijne z myśleniem naukowym, to zdamy sobie sprawę, że w gruncie rzeczy chodzi o takie same procesy. Nie powinniśmy zatem wychwalać „obiektywności" naukowców, potępiając „subiektywność" myślicieli religijnych. Fizycy i większość innych naukowców dochodzi do swoich ustaleń w podobny sposób, jak czynią to mistycy i rdzenni uzdrowiciele [*tribal medicine men*][25].

Patrząc na nasze tradycje „religijne" i porównując je z naukowymi, Deloria widział możliwości sensownej integracji czy – w najgorszym przypadku – dialogu pełnego wzajemnego szacunku. Zawsze też obstawał przy tym, że istnieje inna droga – tradycyjna. Dlatego tym wszystkim, którzy chcą uciec przed krzywdzącymi dualizmami, różnicami i dychotomiami zachodniego myślenia, dobrze zrobi zapoznanie się z pracami Delorii.

Istnieje kilka przyczyn tego, że prace Delorii wywarły istotny wpływ na czytelników z przynajmniej trzech pokoleń amerykańskich Indygenów. Po pierwsze, jak wspomniałem powyżej, jego rozważania zawsze pojawiały się

25 V. Deloria, *Evolution, Creationism, and Other Myths*, s. 58.

http://rcin.org.pl

w obrębie pełnego obrazu ludzkiego doświadczenia i porównywanych światopoglądów. Deloria dobrze wiedział, że nie można niezależnie od zachodnich instytucji rozpatrywać problemów, z jakimi borykają się rdzenni mieszkańcy w Ameryce. Po drugie, w swoich analizach zawsze pozostawał wierny ich perspektywie i, co chciałbym podkreślić, ich wiedzom. Po trzecie i ostatnie, niewielu indygenicznych badaczy tak klarownie wskazało na podstawową i zmieniającą paradygmat cechę światopoglądów rdzennych mieszkańców Północnej Ameryki, jak robił to Deloria, analizując ich „przestrzenne myślenie" w proponowanej przestrzennej koncepcji historii (*spatial conception of history*).

Deloria nie widział szans na sukces czy nagrodę w akademii dla „syntezatorów, czyli tych, którzy próbują szkicować pełny obraz" życia i wiedzy w świecie:

> Niestety, akademików nagradza się dziś awansami głównie wówczas, kiedy wiedzę o przeszłości utrzymują w ramach wąsko rozumianych tematów. Pozwala im to zdobyć reputację wielkich ekspertów od miniaturowego pola, które określają oni sami i ich koledzy. Syntezatorom – tym, którzy próbują szkicować pełny obraz – nie wiedzie się w akademii. Dlatego też większość ich twórczej pracy przebiega poza obrębem pokrytych bluszczem murów[26].

Mimo to Deloria nie przestawał zachęcać badaczy z kolejnych pokoleń rdzennych mieszkańców Ameryki do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych i traktowania z całą powagą indygenicznych wiedz.

Poważnie traktując wiedze indygeniczne

> Stoimy dziś na rozdrożu. […] Coraz wyraźniej widać, że chcemy powrócić do tkwiących w XIX wieku korzeni życia społecznego, by dały nam poczucie trwałości w świecie narastających zmian. Wrażenie stabilności tamtych czasów to jednak w najlepszym razie pamięć o mitologicznym złotym wieku. Zdecydowanie odmawiamy przyznania się do niepowodzenia zarówno amerykańskiej i światowej historii, jak i naszych patriotycznych wysiłków na rzecz powrotu do złotego wieku. Nic zaś lepiej nie

26 Tamże, s. 179.

http://rcin.org.pl

> pokazuje, że w rzeczywistości to żałosne i nieadekwatne narzędzia, by stawić czoła zmianom.
>
> W obrębie tradycji, wierzeń i zwyczajów amerykańskich rdzennych mieszkańców najlepszymi wskazówkami, jak zbudować przyszłą wspólnotę, są ludzie. […] Biała Ameryka i społeczeństwa przemysłowe Zachodu nie umiały usłyszeć ani wołania ziemi, ani aborygenicznych społeczności. Ludzie Zachodu w przerażających ich znamionach nieporządku społecznego wspólnot indygenicznych widzą jedynie nieustający zamęt. Nieprzywykli do widzenia życia jako całości, nie mogą też pojąć uporu, z jakim rdzenne społeczności starają się zachować własne wspólnoty, ziemie i religie[27].

Inaczej niż wielu rdzennych znawców, którzy pisali o bliskich im zagadnieniach w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, Deloria w swoich książkach, esejach i artykułach zawsze podchodził do wiedz amerykańskich Indygenów z wielką powagą. Nie traktował ich wiedz jako artefaktów czy reliktów czasu przeszłego dokonanego, które należy przechowywać w historycznych archiwach. Widział w niej źródła mądrości nadal przydatne do aktualnych praktycznych celów.

Nieraz byłem świadkiem tego, jak Deloria powtarzał licznym gremiom słuchaczy, że kiedy został dyrektorem wykonawczym National Congress of American Indians, ze szczególną uwagą słuchał tego, co ma do powiedzenia starszyzna wspólnot indygenicznych[28]. Dzięki temu bardzo dużo się dowiedział – nie tylko kiedy starszyzna mówiła o istotnych wyzwaniach współczesności, lecz także kiedy w mniej formalnych okolicznościach jej przedstawiciele wspominali swoje dziecięce lata. Wiele się uczył z tych opowieści, ceniąc sobie informacje i wiedzę, jaką zgromadzili od rodziców i dziadków, żyjących przed powstaniem rezerwatów oraz w początkowych latach ich istnienia.

Deloria traktował wiedze tradycyjnych wspólnot jako mądrość, rodzaj żywych przekazów. Dlatego wywarł wpływ na dwa pokolenia indygenicznych badaczy, którzy nie dali się złapać w pułapkę dominującej na Zachodzie dychotomii albo-albo w żadnej z jej zgubnych postaci: prymitywny versus nowoczesny, duchowy versus materialny, natura versus kultura i tak dalej.

---

27 V. Deloria, *God Is Red*, s. 300.

28 Deloria tak odpowiedział na pytanie jednego ze studentów, jak udało mu się pozyskać aż tyle informacji od starszyzny, zadane podczas publicznego wystąpienia w Haskell Indian Nations University 24 września 2003.

http://rcin.org.pl

Deloria był zatem „indygenistą" (*indigenist*), nim jeszcze ten termin stał się popularny w odniesieniu do myślenia i działania opartego na rdzennych tradycjach[29].

W *Custer Died for Your Sins* Deloria wskazywał na potrzebę tego, by rekrutujący się spośród tradycyjnych wspólnot intelektualiści walczyli o możliwość samookreślenia się wewnątrz dominujących struktur społecznych. Muszą jednak używać własnej, indygenicznej broni, wywierając „istotny wpływ na myślenie całego narodu w najbliższych latach":

> Byłoby bardzo łatwo, mając do dyspozycji wystarczającą liczbę wymownych młodych Indian i dobrze zorganizowane wsparcie ich społeczności, wywrzeć istotny wpływ na myślenie całego narodu w najbliższych latach.
>
> To zatem sprawa ogromnej wagi, żeby Indianie wybrali intelektualną arenę jako tę, na której wypowiedzą wojnę. Minione wydarzenia dobrze pokazały, że nieodmiennie zbijały ich z tropu intencje białego człowieka. Zawsze dyskutowaliśmy na temat nieistotnych kwestii, kiedy on zagarniał naszą ziemię [wyróżnienie D.R.W.]. Nigdy nie poświęciliśmy dość czasu temu, by zbadać podstawy jego działań. A tylko to pozwoli nam manipulować nim tak, jak on nami.
>
> Ponowne określenie spraw Indian pozwoli skoncentrować uwagę na koordynowaniu działań wśród ludzi spoza rezerwatu w danym regionie czy na danym obszarze. Dzięki temu, planując nasze inicjatywy w rezerwatach, uwzględnimy migracje z miast i do miast[30].

Istnieje kilka powodów, dla których sprawy na ziemiach rdzennych mieszkańców nie przybrały takiego obrotu, jaki sugerował Deloria w 1969 roku. Na przykład nowoczesne struktury korporacyjne, które – jak miał nadzieję – posłużą Indygenom jako narzędzia w odzyskaniu ich ziem, okazały się raczej przeszkodą na drodze do skutecznych innowacji. Deloria spodziewał się, że kiedy wykorzystają oni korporacyjne struktury do osiągnięcia swoich dalekosiężnych celów, dostosują je także do własnego spojrzenia na świat. Tymczasem dzięki wysiłkom kilku społeczności z Wielkich Równin udało się odnieść jedynie umiarkowany sukces w procesie odzyskiwania terytoriów

29 W. Churchill, *I Am Indigenist. Notes on the Ideology of the Fourth World*, w: *From A Native Son. Selected Essays on Indigenism, 1985-1995*, South End Press, Boston 1996.

30 V. Deloria, *Custer Died for Your Sins*, s. 251-252.

http://rcin.org.pl

i ponownego wprowadzenia tam (rekolonizacji) bizonów czy amerykańskich bawołów. Wokół wielu kasyn z grami hazardowymi powstały też korporacje społecznościowe, trudno jednak powiedzieć, by miały większe szanse istotnie wpłynąć na ekonomie i kultury rdzennych wspólnot w przyszłości.

Kwestionując status quo, swoim wyborem metafizyki jako areny konfrontacji intelektualnych Deloria zaskoczył zarówno Indygenów, jak i nie-Indygenów. Można sobie wyobrazić reakcję czytelnika innego pochodzenia na prace rdzennego myśliciela, który bez wahania nie tylko proponuje indygeniczne rozwiązania wielu problemów nowoczesnych społeczeństw, lecz także czyni to, odwołując się do tradycji i poglądów tradycyjnych wspólnot.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w amerykańskiej muzyce popularnej dominował temat miłości. Osoby piszące i śpiewające piosenki widziały w niej odpowiedź na najbardziej palące problemy społeczne. Jeśli jednak zostawić na boku publikowane przez „Billboard" listy czterdziestu najpopularniejszych utworów, niewielu Amerykanów, zwłaszcza intelektualistów, traktowało poważnie rozwiązania, jakie proponowała muzyka popularna. Niewielu też chciało podjąć się kolejnej weryfikacji nowoczesnego światopoglądu Zachodu, który wywoływał tak istotne zakłócenia w postrzeganiu świata. Deloria należał do wyjątków.

Oczywiście ówcześni starzy i młodzi politycznie aktywni hippisi, podobnie jak inni młodzi ludzie, dostrzegali najważniejsze problemy i desperacko poszukiwali ich rozwiązania poza konwencjami partii politycznych, zorientowanych w większości materialistycznie i wspieranych militarnie. Popularnością cieszyły się buddyzm, rozmaite formy samopomocy psychologicznej, Jesus Freaks i inne ruchy, grupy i sekty kontrkulturowe. Mimo to amerykańscy intelektualiści w większości trwali w zaklętym kręgu światopoglądów i filozofii Zachodu. Trudno zaprzeczyć, że praca niektórych z nich przynosiła dobre efekty, kiedy wskazywali na istotne problemy w sferze demokracji, ekologii, religii oraz w relacjach między nauką a technologią. Jednak, jak sądzę, ustalenia Delorii z tamtych lat nieodmiennie przekonują, że tego typu problemy wiązały się i nadal nierozerwalnie wiążą z zachodnim spojrzeniem na świat.

Na początku lat siedemdziesiątych amerykańskie instytucje naukowe, polityczne, ekonomiczne i, oczywiście, religijne zaczęły odkrywać „środowisko naturalne". Deloria zwrócił wtedy uwagę na rozwijające się od dawna ludzkie kultury (mam tu na myśli kulturę w ramach pełnego obrazu, która obejmuje wszystkie aspekty naszego człowieczeństwa, łączące się z kreatywnością i wolnością wyboru), a przede wszystkim na indygeniczne światopoglądy oparte

http://rcin.org.pl

na tym, co nazwałbym podstawą ekologiczną. W *We Talk, You Listen* krytycznie przyjrzał się sztuczności nowoczesnych stylów amerykańskiego życia na wsi i w miastach. Z wielką mocą przewidywania opisał także to, z czego wzrastająca liczba Amerykanów zdała sobie dopiero sprawę, kiedy weszliśmy w XXI wiek:

> O obrazie niemal całej Ameryki przesądza postęp technologiczny. Jak długo powstają coraz to nowsze budynki i wspanialsze drogi, w sprzedaży znajdują się domowe urządzenia oświetleniowe i elektryczne, zapewniające nowoczesne udogodnienia, tak długo nie da się zauważyć, czy mieszkaniec miasta ma świadomość, że jego s z t u c z n y w s z e c h ś w i a t [wyróżnienie D.R.W.] jest pochodną realnego świata[31].

„Sztuczny wszechświat", który Deloria opisał trzy dekady temu, stał się dziś trudnym do przeoczenia faktem. Dlatego wiele dzieci uważa wyprawy do parków tematycznych za przygody na łonie natury, natomiast w wieżowcach metropolitalnych hoteli powstają wysokie na kilka pięter kuluary z wodospadami, lagunami i roślinami tropikalnymi, tworzące rekreacyjne środowisko dla gości, a przede wszystkim dające im oczekiwane i całkowicie sztuczne poczucie natury. Deloria nie widział żadnych oznak takiego przeorientowania idei dominujących w Ameryce, by złożyły się w światopogląd, który da jakąś nadzieję na zrównoważoną przyszłość dla ludzi i innych gatunków na naszej planecie[32]. Nowoczesna technologia industrialna, a dzisiaj postindustrialna oddzieliła nas na dobre od roślin, zwierząt i tak zwanych naturalnych elementów. To wręcz zdumiewające, że gdzieś na tej planecie zachowała się jeszcze jakaś „natura" i ostali się „tubylcy".

Brak przynależności do indygenicznych tożsamości wspólnotowych, światopoglądów i wiedz oznacza włączenie w to, co Deloria nazywa „sztucznym wszechświatem"[33]. Jego cały dorobek podpowiada, jak poddać indygenizacji zasady i programy działania rdzennych mieszkańców Ameryki. Pod tym względem wiele jeszcze zostało do zrobienia. Musimy uwolnić się spod wpływu kultury zdominowanej przez eurocentryczne polityki kolonialne i instytucje, które należą do naszych społeczności tylko dlatego, że adresują do nich swoje zarządzenia i programy. Musimy stworzyć takie wspólnoty,

31 V. Deloria, *We Talk, You Listen. New Tribes, New Turf*, Macmillan, New York 1970, s. 185.

32 Tamże, s. 189.

33 Tamże, s. 181–197.

http://rcin.org.pl

w których strategie edukacyjne i instytucje będą rzeczywiście indygeniczne, gdyż wyłonią się z naszych własnych kultur.

Zamiast korporacyjnych planów dla Ameryki i planety, coraz bardziej zmieniającej się w „centrum handlowe", zdominowanej przez jednorodną kulturę konsumpcyjną, taką samą dla wszystkich społeczności i miejsc, Deloria wskazywał na potrzebę przygotowania indygenicznej mapy osiągania *summum bonum*. Na długo zanim termin „globalizacja" zdobył popularność, wnikliwie dostrzegł bowiem, że amerykańskie społeczeństwo eksportuje zniszczenie. Ratunek widział zaś w indygenicznych światopoglądach:

> Tymczasem amerykańskie społeczeństwo samo mogłoby się uratować, słuchając tego, co mówią rdzenne wspólnoty [wyróżnienie D.R.W.]. Będzie to wymagało radykalnej reorientacji koncepcji i wartości, lecz z pewnością okaże się warte wysiłku. Nasza filozofia korzystania z ziemi jest tak prosta, że aż niezbyt mądre wydaje się nieustanne powtarzanie: człowiek musi żyć w zgodzie z innymi formami życia na ziemi, nie zaś przynosić im zniszczenie. Taka filozofia ma daleko idące konsekwencje dla współczesnego systemu politycznego i ekonomicznego[34].

Deloria kończy przemyślenia na temat naszego nowego „sztucznego wszechświata", napominając: „Jedyną szansą na przetrwanie jest przyjęcie rdzennych sposobów przetrwania. Chcąc przetrwać, biały człowiek musi przyswoić sobie wszystkie sposoby życia rdzennych wspólnot"[35]. Nasi przodkowie nie byli ekologami czy specjalistami od ochrony środowiska, jak o nich dziś myślimy – po prostu w pełni ekologicznie żyli i myśleli, chroniąc środowisko naturalne. W tradycjach rdzennych mieszkańców Ameryki nie istnieje napięcie i opozycja pomiędzy filozofią i tym, jak ktoś żyje.

Nic w tym dziwnego, że kiedy Deloria przedstawiał prace Paula Feyerabenda na temat naukowej metodologii i epistemologii Zachodu[36], rozpoczął od zacytowania tego, co Wódz Osagów Big Soldier powiedział do przedstawiciela rządu USA George'a Sibleya w 1920 roku:

---

34 Tamże, s. 189.

35 Tamże, s. 197.

36 Zob. P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 1996.

http://rcin.org.pl

> Widzę i podziwiam wasz sposób życia, wasze dobrze ogrzane domy, wasze rozległe pola kukurydzy, […] warsztaty i tysiące maszyn, których zastosowania nie znam. […] Mówiąc krótko, możecie robić niemal wszystko, co wam się podoba. Wy, biali, macie władzę, by do pracy na wasz użytek zaprząc niemal każde zwierzę. Otaczają was niewolnicy. Wszystko wokół was krępują łańcuchy i wy sami jesteście niewolnikami. Obawiam się, że gdybym wymienił swoje dążenia na wasze, sam stałbym się niewolnikiem[37].

Ten cytat nie dowodzi „natywizmu". Pokazuje raczej to, jak niezależnie od podejmowanego tematu Deloria znajduje mądrość w słowach społeczności indygenicznych, które jeszcze sto czy dwieście lat temu uznawano za prymitywne.

Feyerabend w *Przeciw metodzie* wskazał na niespójności między klasyczną metodologią naukową i epistemologią, które wykluczają alternatywne epistemicznie podejścia do wiedzy. Miał zatem rację Deloria, że postrzegał go jako sojusznika w walce z mitologiami naukowymi, zwłaszcza kiedy Feyerabend głosił potrzebę dojrzałości, kluczowej w ocenie wartości specjalnych form wiedzy „dla całej ludzkiej egzystencji"[38]. Sam proponował klarownie indygeniczne pojęcie dojrzałości, odwołując się do własnej wieloletniej uważności na słowa starszyzny rdzennych wspólnot Ameryki Północnej czy, jeśli mogę tak powiedzieć, badaczy:

> W kontekście Indian amerykańskich dojrzałość [*maturity*] to najwyższy cel całej ludzkiej egzystencji. Widzę tu więc wiele podobieństw do koncepcji dojrzałego rozumienia Feyerabenda. […] W wypadku Indian amerykańskich dojrzałość to zdolność do refleksji nad najbardziej pospolitymi przejawami życia i odkrywanie zarówno ich rzeczywistego znaczenia, jak i właściwego sposobu rozumienia, kiedy pojawią się w naszym życiu. Ta idea brzmi abstrakcyjnie, jak wszystko, o czym mówią zachodni naukowcy, lecz traci tę właściwość w naszym kontekście[39].

W amerykańskim społeczeństwie obsesyjnie zajętym młodością prace Delorii i wielu innych mogą wskazywać na wartość uważności wobec innych.

---

37 V. Deloria, *Spirit & Reason*, s. 4.

38 Tamże, s. 13.

39 Tamże, s. 13-14.

http://rcin.org.pl

Dojrzałość to stan refleksji po całym życiu wypełnionym doświadczeniami, które dzięki wzrastającej zdolności do zastanawiania się nad każdym z nich pozwoliło wypracować indywidualną hierarchię relacji. Składają się na nią trzy główne komponenty, ze względu na wybitnie osobistą naturę doświadczenia odpowiednio łączące się z doświadczeniami jednostek i grup na poziomie społecznym. Dojrzałość można zatem sprowadzić do uważności (*attentiveness*): do rozwoju tego, co nazwałem „syntetyczną uważnością" wobec sieci złożonych relacji ustanawiających nasze doświadczenie.

Sugestia Delorii, że dojrzałość najlepiej znaleźć w społecznościach i tradycjach, które badacze określili jako „prymitywne", znajduje szczegółowe wyłożenie w pracy *The Metaphysics of Modern Existence*. W rozdziale *Tribal Religious Realities* Deloria raz jeszcze czerpie intelektualną inspirację z obserwacji rzeczywistości „prymitywnych" wspólnot:

> Jak możemy stwierdzić, w życiu prymitywnych wspólnot percepcja rzeczywistości, zwłaszcza doświadczenia religijne i poczucie boskości, zajmuje zdecydowanie inne miejsce niż w koncepcjach światowych religii, ich doświadczeniach i teologiach, filozofiach, doktrynach, dogmatach i wiarach. Prymitywne wspólnoty zachowują swoje doświadczenia w niemal nienaruszonym stanie, widząc w nich manifestacje jedności świata natury i bez wahania przyjmując, że stanowią podstawę rzeczywistości. […] Prymitywne wspólnoty zawsze mają konkretne odniesienie, czyli świat natury. Natomiast wyznawców światowych religii nieustannie zajmują abstrakcyjne i modelowe sytuacje w planie intelektualnym. Pytanie „Kim jest mój bliźni?" rozpoczyna wielką debatę w tradycji światowych religii, a oblicze tego bliźniego zmienia się nieustannie, w miarę jak napływają nowe dane. Takie pytanie nie mieści się nawet w ramach światopoglądu prymitywnych wspólnot. One doskonale wiedzą, kim są ich bliscy i na czym polega ich własna odpowiedzialność wobec nich[40].

Deloria podkreślał, że jeśli podejdziemy poważnie do wiedz i mądrości rdzennych społeczności, to pomogą nam zrozumieć kryzysy, jakim nowocześni codziennie stawiają czoła: „porzucenie, rozpacz i udręczenie", jak trafnie ujął to Sartre[41]. Nie musimy się starać ani wrócić do „dawnych dobrych dni", ani

40 V. Deloria, *The Metaphysics*..., s. 159.

41 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szeżyńska-Maćkowiak, J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998.

http://rcin.org.pl

stać się „tubylcami". Dobry punkt wyjścia do tak potrzebnej oceny wiedz wspólnotowych daje rozważenie tego, co się zdarzy, kiedy raz jeszcze ludzie zajmą miejsca (wymiar przestrzenny), w których żyliśmy, uznając je za równie konstytutywne dla naszych historii jak czas czy wymiar temporalny. Rdzenni mieszkańcy Ameryki, Indygeni na całym świecie i rosnąca liczba niemiejscowych społeczności widzą dziś wyraźnie, że dostaliśmy szansę historyczną i kulturową, by ocenić mądrość tradycyjnych wspólnot, nim staną się one ofiarą uprzemysłowionych państw narodowych.

Myśląc przestrzennie. Co to znaczy i dlaczego ma znaczenie

> Kiedy jednak podzielić krajową ideologię zgodnie z poglądami rdzennych mieszkańców i imigrantów z zachodniej Europy, ta podstawowa różnica nabiera wielkiej wagi filozoficznej. Ci pierwsi uznają, że skoro ich ziemie – miejsca – mają najwyższe znaczenie, do nich odsyłają ich wszystkie wypowiedzi [wyróżnienie D.R.W.]. Ci drudzy traktują natomiast wędrówkę swoich przodków przez kontynent jako nieprzerwane pasmo pozytywnych wydarzeń i doświadczeń, tym samym ukazując historię-czas w jak najlepszym świetle[42].

We wszystkich swoich pracach Deloria formułował filozoficzne podstawy specyficznego wyrażenia odmiennych tożsamości indygenicznych – podstawy o wybitnie przestrzennym charakterze. Lata doświadczeń współpracy z rdzennymi mieszkańcami w całych Stanach Zjednoczonych pozwoliły mu docenić swoistość kulturową konkretnych społeczności, powiązaną z ich miejscem na ziemi. Oczywiście jego definicja przestrzennego myślenia, w którym widział metafizyczne antidotum na abstrakcje i mitologie rozumienia historii na Zachodzie, wysuwa na plan pierwszy doświadczenie. Mimo ujednolicającego wpływu kulturowej globalizacji należy traktować świat jak mozaikę krajobrazów, przypominających „szereg niejednorodnych wersji tożsamości, które w razie ewentualnego konfliktu należy obdarzyć zaufaniem, gdyż przedstawiają odmienne aranżacje energii emocjonalnej"[43]. Przechodzimy dziś jeden z tych „ewentualnych konfliktów", który – jak zapowiadał Deloria trzy dekady temu – przybrał głównie religijną formę, między innymi

42 V. Deloria, *God Is Red*, s. 75-76.

43 Tamże, s. 78.

http://rcin.org.pl

na Bliskim Wschodzie i w centralnej Azji. Należy zatem wyjaśnić, co stanowi istotę przestrzennego myślenia, do którego nieustannie się odwoływał[44].

Na początku XXI wieku – jak zachodnia chronologia nazywa „czas", w którym żyjemy – coraz więcej badaczy, decydentów i przedstawicieli opinii publicznej na świecie doszło do wniosku, że typowe dla Zachodu pojęcia postępu historycznego, cywilizacji i oświecenia nie są wcale tak proste i niewinne, jak dotąd przyjmowano. Dlatego niestrudzona i radykalna krytyka zachodnich koncepcji historii, jaką uprawiał Deloria, usuwa dziś w cień ponowne odkrycie i docenienie przestrzennych koncepcji oraz rzeczywistości, czego dokonały teorie i dyskursy francuskiego postmodernizmu[45]. Z jednej strony podchodził on krytycznie do fundamentalnie abstrakcyjnej koncepcji linearnego czasu historii, która z tragicznymi skutkami dominuje w zachodnim myśleniu. Z drugiej zaś proponował przestrzenną koncepcję historii, oferowaną przez myśl indygeniczną, ponieważ podsuwa ona rozwiązania niektórych z najbardziej palących problemów dzisiejszego świata.

Nie ma żadnego romantyzmu w poglądach Delorii, który do szpiku kości był realistą. Jego przestrzenna koncepcja historii ma głęboko doświadczalną naturę i wywodzi się z tego, co powtarzali przywódcy i starszyzna społeczności indygenicznych. Próbując poznać tę koncepcję w całym jej bogactwie, dobrze pamiętać o historycznych słowach, które wypowiedział w 1867 roku Ten Bears ze wspólnoty Yamparika Komanczów w Medicine Lodge Creek podczas największego zgromadzenia traktatowego w historii Stanów Zjednoczonych. Wysłuchawszy części rządowych planów wobec jego wspólnoty, Ten Bears oświadczył:

> Powiedzieliście wiele rzeczy, które nie przypadły mi do gustu. Mają one w sobie nie słodycz cukru, lecz gorycz dyni. Powiedzieliście, że chcecie zamknąć nas w rezerwacie, zbudować nam domy i zapewnić opiekę

44 Zob. tamże, s. 75-167; V. Deloria, *The Metaphysics of Modern Existence*, s. 1-45, 184-217; tenże, *For This Land*, Routledge, New York 1999, s. 175-186, 203-213; tenże, *Spirit & Reason*, s. 78-122, 189-198, 223-229; tenże, *Evolution, Creationism, and Other Modern Myths*.

45 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, przekład zbiorowy, red. J. Bednarek, Bęc Zmiana, Warszawa 2015; J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą oraz Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, wyd. 2, Wydawnictwo FA-art, Katowice 2007; tenże, *Pismo i różnica*; M. Foucault, *Słowa i rzeczy*; tenże, *Space, Knowledge and Power*, w: *Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Pantheon Books, New York 1984; H. Lefebvre, *The Production of Space*, Blackwell, London 1991; J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998, s. 7-28.

http://rcin.org.pl

> lekarską. Ale my tego nie chcemy. Urodziłem się na prerii, po której swobodnie hulał wiatr i na którą swobodnie padały promienie słońca. Urodziłem się tam, gdzie nie było ogrodzeń i wszystko oddychało pełną piersią. Tam też chcę umrzeć, a nie w czterech ścianach. Między Rio Grande i Arkansas znam każdy strumień i każde drzewo. Polowałem i żyłem na tych terenach. Żyłem jak wcześniej moi ojcowie i byłem, jak oni, szczęśliwy.
>
> Wielki Biały Ojciec powiedział mi, że Ziemia Komanczów należy do was i nikt nie przeszkodzi wam na niej zamieszkać. Dlaczego więc chcecie, byśmy porzucili rzeki, słońce i wiatr i zamieszkali w domach?[46]

Ten Bears wymownie zdefiniował, co to znaczy być Indygeną – być Komanczem – ludzką istotą. Jego prawdziwy dom stanowiła preria z rzekami, drzewami, wiatrem i słońcem, które tak dobrze poznał.

Istnieje fundamentalna różnica między tym, jak indygeniczne społeczności Ameryki Północnej i imigranci z Europy Zachodniej rozumieją własne historie. Ci ostatni sądzą, że szukając swojego miejsca w historii, ludzie patrzą wstecz i w przód po linii czasu. Natomiast rdzenni Amerykanie dosłownie rozglądają się wokół, w świecie naturalnym odnajdując swoje miejsce w historii. Powszechne w wielu tradycyjnych społecznościach przywoływanie czterech wiatrów czy stron świata, nieba i ziemi, ma głębszy sens, niż potrafi to sobie wyobrazić jakiś guru ruchu New Age. Jak trzy dekady temu wyjaśniał Deloria w *God Is Red*, ta inwokacja dosłownie oznacza, że obrazy świata rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej mają naturę przestrzenną, dzięki czemu pokazują zarazem uwarunkowany miejscem – przestrzenny – wymiar ich metafizyki. Przestrzenna koncepcja historii Delorii stanowi więc fascynujące przeciwieństwo takiego spojrzenia, które przede wszystkim stara się ustalić w historii człowieka miejsce w relacji do jakiegoś zespołu idei, tym samym sytuując go wcześniej lub później na abstrakcyjnej linii czasu ludzkiej historii.

To, co powiedział Luther Standing Bear o „duchu ziemi", pokazuje głębszy sens historii ujmowanej przestrzennie:

> Biały człowiek nie rozumie Ameryki. Zbyt się oddalił od procesów, które ją uformowały. Korzenie jego drzewa życia nie dotarły jeszcze do skał i gleby. Białego człowieka nadal dręczą prymitywne lęki. W jego świadomości nadal czai się obawa przed zagrożeniami tego dzikiego kontynentu,

46 V. Irving Armstrong, *I Have Spoken. American Indian History through the Voices of the Indians*, Swallow Press, Chicago 1971, s. 85-86.

http://rcin.org.pl

> którego nie wszystkie siły podporządkowały się jego tropiącym krokom i badawczemu wzrokowi. Nadal więc drży na wspomnienie tego, co stracili jego przodkowie na tych skwarnych pustyniach i niedostępnych górskich szczytach. Człowiek z Europy jest tu nadal obcym, cudzoziemcem, i nadal nienawidzi człowieka, który kwestionuje jego prawo do swobodnego ruchu po tym kontynencie.
>
> Natomiast Indianie wciąż czują w sobie ducha tej ziemi. Nie zmieni się to do czasu, gdy inni ludzie nauczą się odgadywać ten rytm i do niego się stosować. By gdzieś przynależeć, ludzie rodzą się i rodzą ponownie. Ich ciała muszą powstać z prochu ich przodków[47].

Jeśli nawet któryś z nowoczesnych dyskursów Zachodu przywołuje ziemię i naturę, to odnosi się do abstrakcji lub czegoś, co chce objąć kontrolą i poddać manipulacji. Luther Standing Bear mówi natomiast o „duchu ziemi" jako zjawisku, które manifestuje się wyłącznie w jej „rytmie", przybierającym wieloraką postać bagien, prerii, lasów, gór i pustyń. Ludzkie kultury, ich rytmy i zasady rozumowania mają tak różnorodny charakter jak środowiska naturalne, których są owocem.

Kluczową cechą indygenicznej myśli jest konkretność. Typowa odpowiedź Delorii dla zachodnich filozofów, zarówno nowoczesnych, jak i ponowoczesnych, brzmiała: siła plus miejsce równa się osobowość[48]. Podejmując intelektualne starania w dziedzinie metafizyki, dążył do wyrażenia swoistości metafizyki rdzennych społeczności Ameryki Północnej i znalezienia spójnego dyskursu, by poruszyć kwestię najbardziej typowych i podstawowych nieporozumień, jakie pojawiają się w ich rozmowach z europejskimi Amerykanami na tematy obejmujące wiele spraw od nauki po religię. Uniwersalna „prawda" nie może pozostać czymś, do czego dostęp ma jedna niewielka grupa ludzi, którzy zdobyli doświadczenie w jednym niewielkim miejscu na tej planecie – w Europie. Ludzie mają tyleż przestrzenne, co temporalne poczucie historii, ponieważ właśnie tak jej doświadczają.

Trudno odmówić praktycznego znaczenia temu, że pewne kultury ujmują historię jako zjawisko zasadniczo temporalne, inne natomiast jako zjawisko zasadniczo przestrzenne. Kiedy jednak historia-jako-czas podlega uniwersalizacji i wszyscy ludzie zaczynają żyć, by tak powiedzieć, wedle tego samego zegara, na pełnym obrazie ludzkiej historii jedni bywają przedstawiani jako

47 L. Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle*, University of Nebraska Press, Lincoln 1978, s. 248.

48 Zob. V. Deloria, D. Wildcat, *Power and Place*, s. 21-28.

http://rcin.org.pl

„żyjący w aktualnym czasie", inni zaś jako „wybiegający w przód" albo też „pozostający w tyle". Niewiele zmienia przy tym świadomość, że wskazówki zegara biegną w kółko, ponieważ myśli się o nich i z nich korzysta, jakby były kołami, które przemierzają jedyną znaną nam drogę, zwaną postępem.

Ta droga nadaje się na główną metaforę zachodniej cywilizacji i nowoczesności, gdyż jest ideologiczną abstrakcją. Jak ujął to John Mohawk w eseju *The Right of Animal Nations to Survive*, metafizyka postępu stanowi największe zagrożenie dla przyszłości biologicznej tej planety[49]. Oko umysłu „progresywnie" myślących „cywilizowanych" narodów nie widzi sawann, lasów, kanionów czy gór, które należy wziąć pod uwagę, budując drogę zwaną „postępem". Nie widzi też żyjących w tych ekosystemach ludzi, którzy mieliby większe znaczenie niż wyłącznie jako materiał czy zasoby dla budujących tę drogę. Na tym właśnie polega problem[50]. Nikt już nie wątpi, że kultury indygeniczne, które wyłoniły się z wielu miejsc na tej planecie, korzystają z założeń, paradygmatów oraz specyficznego sensu historii i czasu niezgodnych z pojęciami typowymi dla Zachodu.

Urzędnicy Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego rzadko zastanawiają się nad tym, czego rdzenne społeczności pragną dla swoich dzieci i środowiska naturalnego, które zamieszkują. Rzadko zastanawiają się nad tą kwestią także pracownicy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych USA. To szczyt hipokryzji i jawny dowód braku demokracji, kiedy sądzi się, że demokracja polega na narzucaniu innym własnej woli[51].

Za sprawą naszych aktualnych wyborów i działań kształtują nas również minione wydarzenia i udział w tym, co dopiero nadejdzie. Zwolennicy postępu domagają się jednak, żeby każdy przyjął ich zasadniczo zachodni program. Na szczęście my, amerykańscy Indygeni, musimy jak zawsze siebie zapytać, dokąd zmierzamy. Mówiąc metaforycznie, linearna wizja historii to droga, która nie istnieje, donikąd nie prowadzi i oczywiście nigdzie nie tworzy kobiet

49 J. Mohawk, *The Right of Animal Nations to Survive*, „Daybreak Magazine" lato 1988.

50 Dobrym przykładem odpowiedzi społeczności indygenicznych na kontrowersyjny projekt budowy takiej drogi jest reakcja Haskell Indian Nations University na planowane rozwiązanie ruchu ulicznego na południowym krańcu kampusu, który miał przebiegać przez leżący obok podmokły teren i jego ekosystem; zob. Haskell Interdisciplinary Team (IDT), *All Things Are Connected. A Supplemental Impact Statement*, Haskell Indian Nations University, Lawrence, KS 1994.

51 Gorzej, kiedy etnocentryczne uprzedzenia każą założyć, że wspólnoty indygeniczne nic nie wiedzą na temat praktyk demokratycznych, gdyż ich własne praktyki nie przypominają zachodnich praktyk i konceptualizacji.

http://rcin.org.pl

i mężczyzn. Przyczynia się zatem do gwałtownego wzrostu tego, co James Howard Kunstler nazwał „geografią nigdzie" (*geography of nowhere*)[52].

Na tym właśnie polega ironia postępującego rozwoju „zapadłych kątów", że jednak gdzieś się pojawiają – często na naszych własnych podwórkach. Dlatego naiwnością byłoby sądzić, że zachodnie modele rozwoju ekonomicznego oraz struktury instytucji społecznych i kulturalnych nie zmieniają tego, gdzie i jak żyjemy. A to właśnie najważniejsze kwestie w samym centrum szeroko rozumianej edukacji.

Tradycje rdzennych Amerykanów czy tradycje społeczności indygenicznych stawiają opór ideom zakładającym istnienie uniwersalnej i jednorodnej historii świata. Żadna droga nie prowadzi wprost do poprawy ludzkości. Jest wiele dróg, każda zaś zależy tyleż od konkretnego miejsca, czyli prerii, lasów, pustyń i tak dalej, ile od środowisk naturalnych, w których powstały nasze wspólnoty i kultury. To właśnie miejsce nadaje specyficzny kształt doświadczeniom czasu i historii. Nie jest to ani stanowisko przed- czy ponowoczesne, ani też perspektywa głębokiej ekologii, lecz realistyczna perspektywa rdzennych mieszkańców. Dlatego wzrasta liczba takich ekologów, jak Wes Jackson z Land Institute, którzy doceniają podstawowe znaczenie tego, że ludzie uczą się, jak żyć w zdrowych i samowystarczalnych społecznościach, korzystających z właściwych technologii.

Inaczej niż linearna historia Zachodu kontinuum historii jako doświadczenia tradycyjnych wspólnot ma ograniczenia przestrzenne, natomiast czas rozumieją one jako przestrzeń zapośredniczoną. Zachodnia cywilizacja i podstawowe dla niej ideologie robią, co w ich mocy, żeby ludzie na całej planecie szli tą samą drogą i realizowali ten sam plan rozwoju. Mimo to społecznościom indygenicznym, które przetrwały okrutny czas budowania metafizycznej drogi na modłę Zachodu, udało się zachować marginalizowaną dzisiaj wiedzę i mądrość. Dlatego uważam, że metafora linearnej historii stanowi podstawową przeszkodę, by zdobyć wiedzę sprzyjającą rozwojowi demokracji: to mądrość wyłaniająca się ze złożonych interakcji wspólnot (środowisk) biologicznych i kulturowych, doświadczenie o wiele rozleglejsze niż aktualne dziś koncepcje antropocentryczne. Jeśli tylko uda się nam z sukcesem podważyć założenie, jakoby historia postępowała w trybie działającego linearnie „objawionego przeznaczenia" (*manifest destiny*), będziemy mogli się zająć kolejnym nieświadomym założeniem

52 J.H. Kunstler, *The Geography of Nowhere. The Rise and Decline of America's Man-Made Landscape*, Schuster & Schuster, New York 1993.

http://rcin.org.pl

zachodniej metafizyki, czyli przekonaniem, że ludzka historia istnieje sama dla sobie.

Idea samowystarczalności ludzkiej historii jest całkowicie obca rdzennym mieszkańcom Ameryki Północnej. Ich spojrzenie na historię łączy ją ściśle z szerzej pojętą historią geologiczną i biologiczną, czyli traktuje jako nieodłączną część tego środowiska naturalnego, w którym sami żyją. Nasza ludzka historia stanowi, by tak to ująć, część ogólniejszej historii naturalnej.

Bywa, że niekiedy wygodniej nam oddzielać ludzką historię od innych aspektów historycznej egzystencji świata. To znaczące, że kiedy uczy się dziś historii świata w szkole, zawsze chodzi o historię ludzkich kultur. Tylko kilku nowoczesnych filozofów Zachodu dostrzegło problematyczność mówienia o historii świata w tym konwencjonalnym sensie. Trudno zatem o lepszy dowód tego, że – jak, idąc śladem Johna Deweya i Vine'a Delorii, należałoby powiedzieć – nasz system edukacji jako taki, jako doświadczenie, przeciwstawia się czy staje na drodze wzrostowi i rozwojowi ludzkości[53].

Im bardziej ludzie działają tak, jakby ich historia była niezależna od szerszych historii i rzeczywistości świata natury, tym coraz ich więcej zaczyna bardziej holistycznie czy ekologicznie dociekać tego, gdzie znajduje się właściwe im miejsce w świecie. Zanim więc ludzie zaczną na chybił trafił proponować potencjalne rozwiązania w duchu New Age i/lub nowych technologii, mogliby przyjrzeć się bliżej tym, które podpowiada bardzo stara rdzenna/indygeniczna mądrość – zawierająca to, co nazwałem „ukrytym etosem środowiska naturalnego". Część najlepszych analiz tej idei pochodzi dziś z dziedziny medycyny i biologii. *Wisdom of the Elders* Davida Suzukiego i *Tales of a Shaman's Apprentice* Marka Plotkina to znakomite przykłady prac naukowych sięgających z należnym respektem do tradycyjnej wiedzy[54].

Należy zatem opracować metodologie badań opartych na współpracy (*cooperative research methodologies*), aby zapewnić właściwe uznanie dla posiadaczy wiedzy tradycyjnej oraz indygenicznych badaczy. Rdzenni mieszkańcy Ameryki nie darzą zaufaniem naukowców i badaczy z akademii, ponieważ wielu z nich nie postarało się o pozwolenie naszych wspólnot na prowadzenie

53 Zob. J. Dewey, *Doświadczenie i edukacja*, przeł. E. Czujko-Moszyk, Warszawska Firma Wydawnicza, Warszawa 2014; V. Deloria, *Power and Place*, s. 21-28.

54 D. Suzuki, K. Knudtson, *Wisdom of the Elders*, Bantam Books, New York 1992; M. Plotkin, *Tales of a Shaman's Apprentice*, Viking, New York 1993.

http://rcin.org.pl

pogłębionych analiz ich wiedzy opartej na doświadczeniu. Nic zatem dziwnego, że istnieje w tych wspólnotach atmosfera podejrzeń i braku zaufania, niechętnie więc wyrażają one dziś zgodę na współpracę z uczonymi pochodzącymi „z zewnątrz". Tego problemu nie da się szybko rozwiązać. Nie pomoże tu żadne seminarium o „specjalnych" metodach, bo na zaufanie trzeba sobie zapracować, a to wymaga uczenia się. Trudno nauczyć zaufania w szkole, nie poświadczy się go także certyfikatem wydanym po odbyciu odpowiedniego kursu. Zaufanie jako takie stanowi doskonały przykład kryteriów ontologicznych ciągłości doświadczenia. Jest bowiem owocem doświadczenia, jak wiele istotnych lekcji, które daje nam życie.

„Pełny obraz". Doświadczenie, przestrzeń i uczciwość

Coraz bardziej staje się oczywiste, że nie da się nadal myśleć o naszej aktualnej sytuacji i – co ważniejsze – o przyszłości w kontekście linearnych ideologii antropocentrycznych, zwykle łączonych z tradycją Zachodu. Należy je zastąpić inaczej rozumianą historią, polityką, etyką i ekonomią. Ujmując to bardziej pozytywnie, dokładniejsze zbadanie dawnych sposobów życia może się okazać rozstrzygające dla przetrwania gatunku ludzkiego i dobrostanu Matki Ziemi. Podobnie jak Deloria wierzę zatem, że odzyskanie i rekonstrukcja metafizycznych podstaw światopoglądów indygenicznych pomoże udoskonalić istniejące modele edukacji i demokracji oraz bardziej docenić ludzką godność. Światopoglądy te istnieją w określonym kontekście, w środowisku, którego istnienia aktualne teorie wiedzy i filozofie edukacji coraz bardziej nie pozwalają sobie uświadomić lub traktują je powierzchownie, a chodzi przecież o doświadczeniowy wymiar ludzkiego istnienia, łączący ducha i rozum.

Doświadczenie jako punkt wyjścia to powód, dla którego pokora stanowi wśród tradycyjnych indygenicznych strażników mądrości i badaczy nieodłączny element dyskusji na temat tego, co wiemy i czego nie wiemy. Przyznanie, jak niewiele wiemy o świecie na podstawie naszych indywidualnych i niezapośredniczonych doświadczeń, zachęca nas do umiaru w roszczeniach dotyczących wiedzy, uświadamiając istotną rolę, jaką w poszukiwaniu prawdy odgrywa zaufanie. Doświadczenie uczula nas również na to, jak bardzo zależymy od naszych krewnych i osobistych relacji, kiedy rzeczywiście chcemy zrozumieć, kim jesteśmy jako ludzie.

Miejsca nie mają we współczesnym świecie istotnego znaczenia, ponieważ większość wnętrz i publicznych przestrzeni, które zamieszkują nowocześni

http://rcin.org.pl

ludzie, powstała pod wpływem zachodnich idei, cierpiących na brak żywotnego związku z materialnością geografii i ekologii. Wielu Amerykanów żyje zatem dziś tak, jakby aktualne idee i modele stanowiły rzeczywisty świat. Trudno o lepszy tego przykład niż spektakularne przestrzenie użytkowe – domy niczym małe hotele i klimatyzowane galerie handlowe, większe od wielu gospodarstw rolnych sprzed stu lat. Na życie większości Amerykanów coraz częściej wpływają technologie i praktyki odwodzące ich od interakcji z roślinami, zwierzętami i miejscami, w których mieszkają.

Za wygodę płacimy jednak wysoką cenę, nie tylko kosztem zamieszkiwanych miejsc, lecz także nas samych. Straciliśmy już tę część wiedzy, która wyrasta z bezpośredniego doświadczenia relacji z roślinami, zwierzętami i geografiami, czyli ekosystemami. Naczelne miejsce zajmuje w niej zaś to, czego uda się nam nauczyć o byciu człowiekiem. Po raz kolejny nie chodzi o romantyczne podejście – to czysty realizm. Wiele pomiarów jakości środowiska naturalnego, stanu ludzkiego zdrowia (zwłaszcza jeśli uwzględnimy też zdrowie psychiczne) i zrównoważonego rozwoju społeczno-ekonomicznego pokazuje, że znaleźliśmy się w wielkim kłopocie. Nowoczesne społeczeństwa nie dostrzegają jednak ironii w tym, że im więcej energii nauka i technologia zużywają na kontrolowanie natury, tym większy chaos ogarnia emocjonalne, psychologiczne i duchowe sfery naszego życia. Pragnienie i energia, które Zachód zainwestował w narzucenie zewnętrznemu światu pożądanego kształtu, doprowadziły do marginalizacji naszych własnych „wnętrz" czy – bardziej precyzyjnie – t e g o, co nami porusza i porusza się poprzez nas.

Opozycja między faktami i wartościami, między nauką i religią (pisaną małą literą[55]) oraz dobrobytem materialnym i zdrowiem psychicznym pokazuje najlepszy obraz świata i rzeczywistości, które zrodziła metafizyka rozdwojonej osobowości. Typowa dla Zachodu metafizyczna schizofrenia stanowi zaś bezpośredni efekt naszego dystansu, odcięcia się i izolacji od świata natury. Nic zatem dziwnego, że naszą młodzież bardziej interesuje wirtualna rzeczywistość, sztuczna inteligencja i to, co ponad dwie dekady temu Deloria opisywał jako „sztuczny wszechświat", niż rozwijanie własnej inteligencji jako owocu bezpośredniego doświadczenia w rzeczywistym świecie[56].

---

55 W języku angielskim „Religion" zapisana wielką literą to termin nowożytny, służący rozróżnieniu religii „właściwej" i tych „złych", ortodoksji i herezji, podczas gdy „religia" od małej litery traktuje wszystkie systemy wierzeń równo [przyp. red.].

56 V. Deloria, *We Talk, You Listen*, s. 181-197.

http://rcin.org.pl

Doświadczenie przypomina nam także, że idee, modele i mapy, jakich używamy do interpretacji i zrozumienia świata, nie są niczym więcej niż ideami i modelami, nie są rzeczywistym światem. Na poziomie intelektualnym to stwierdzenie wydaje się banałem. Jednak sposób naszego życia podpowiada, że właśnie tutaj ukrywa się najbardziej podstawowy problem naszych czasów. Podobnie jak Deloria widzę okoliczności sprzyjające współpracy między naukowcami wykształconymi w zachodnich akademiach i rdzennymi wspólnotami, choć – po raz kolejny jak Deloria – nie mam złudzeń, że to łatwe zadanie[57]. W jego pracach nie brakuje uwag na temat przyszłych projektów badawczych, które amerykańscy Indygeni powinni zrealizować. Na szczęście, jeśli chodzi o poziom naukowy tych projektów, Deloria zawiesił poprzeczkę bardzo wysoko.

Do najcenniejszych lekcji, jakie wyniosłem ze współpracy z Delorią i naszą starszyzną, należy docenienie wagi uważności. Zapytany przez jakiegoś studenta po wykładzie na Haskell Indian Nations University, jak udało mu się zgromadzić takie bogactwo informacji i propozycji w swoich książkach, Deloria powiedział krótko: „Słuchałem uważnie, kiedy mówili starsi ludzie"[58]. Uważność nie była jedynym darem, którym cieszył się Deloria. Umiał także zdobyć uwagę innych, lecz nie robił tego egoistycznie, wyłącznie z myślą o sobie. Zawsze chodziło mu przede wszystkim o analizowane idee i ich praktyczne konsekwencje.

Jest oczywiście stanowczo za wcześnie, żeby w pełni docenić dziedzictwo Delorii. Powiem jedynie tyle: jak świadczą jego opublikowane prace, trudno byłoby znaleźć kogoś innego, kto tak odważnie stawiałby trudne pytania; pytania, których unikała nowoczesność, ponowoczesność zaś kojarzyła z nihilizmem. Nie wspomniałem tu nic o geniuszu prawniczym Delorii, bo inni z pewnością zrobią to o wiele lepiej. Skupiłem uwagę na jego niestrudzonych apelach, żeby poważnie podchodzić do wyznawanych przez rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej poglądów na świat, które zawierają podstawy dawnych p r a k t y k i s p o s o b ó w ż y c i a, zrodzonych z ludzkich doświadczeń. Nawet dzisiaj mają tę wiedzę tradycyjni badacze indygeniczni, których własne społeczności zwykle określają jako „starszych". Dlatego rdzenne

57 V. Deloria, *Spirit & Reason*, s. 77.

58 Do tej wymiany zdań doszło podczas popołudniowego wykładu 24 września 2003, który Deloria zgodził się wygłosić dla studentów po tym, jak poprzedniego wieczoru wystąpił jako zaproszony gość podczas konferencji „Indian Records for the Twenty-First Century and Beyond. Creating a Tribal/Federal Vision at Haskell Indian Nations University".

http://rcin.org.pl

praktyki i sposoby życia stanowią znakomite przykłady tego, co John Dewey określił mianem „instrumentów" (*instrumentalities*)[59].

Mam nadzieję, że ten esej najlepiej świadczy o tym, jak przemożny wpływ wywarł na mnie Deloria. Nauczyłem się wiele, patrząc na jego aktywizm, metody nauczania i prowadzenia badań, relacje ze studentami, a przede wszystkim ciesząc się jego przyjaźnią. Spotkanie z tym człowiekiem i jego pracami najmocniej mi pokazało jego najbardziej fundamentalną cnotę – uczciwość. W jego pracy i życiu widzę bowiem nie tylko teorie i modele, lecz także ćwiczenie ducha i rozumu, ćwiczenie wymagające poświęcenia się temu, żeby mówić szczerze. To właśnie coś, do czego – jak podkreślał Deloria – dzisiejsza akademia powinna podchodzić o wiele bardziej serio[60]. W jego *If You Think About It, You Will See It Is True* znajduje się krótki zarys filozofii Zachodnich Tetonów ze społeczności Siuksów, formułujący istotę jego prac i badań:

> Kiedy ludność plemienna stara się zrozumieć otaczający ją świat, rzeczywiście myśli równie systematycznie i filozoficznie jak zachodni naukowcy. Po prostu korzysta przy tym z innego rodzaju danych i wyznacza sobie inne cele niż odkrycie mechanizmu funkcjonowania świata. Dobry sposób na określenie znaczenia rdzennej wiedzy i wskazanie jej możliwości rozpoznawania aktualnych zasobów wiedzy naukowej polega na tym, żeby przyjrzeć się z bliska wybranym aspektom wiedzy jakiejś plemienia i przedyskutować to, co wiedzą jego członkowie i jak zgromadzili swoje informacje[61].

Idee Delorii, podobnie jak obserwacje Ten Bearsa i Luthera Standing Beara, stanowią dobry punkt wyjścia, by szukać odpowiedzi na pytanie, jak na początku XXI wieku rdzenni mieszkańcy Ameryki powinni egzekwować swoją niezależność w praktycznych aktach indygenizowania. Odpowiedź,

---

59 Choć Dewey nie opracował w całości swojej filozofii wiedzy i jej zakorzenienia w złożonej koncepcji doświadczenia, udało mu się bardziej niż któremukolwiek z nowoczesnych filozofów Zachodu uchwycić podstawy ontologiczne i epistemologiczne indygenicznych światopoglądów.

60 Nie przychodzi mi do głowy lepsza ilustracja uczciwości Delorii niż jego odmowa przyjęcia tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Kolorado, kiedy do opinii publicznej dotarły informacje o przemocy wobec kobiet, której często dopuszczali się piłkarze z tamtejszej drużyny, jak też ogólnej obojętności wobec metod ich rekrutacji. Na decyzję Delorii wypłynęło nie tylko zachowanie piłkarzy, lecz także oficjalna deklaracja uniwersyteckich autorytetów, że najzwyczajniej w świecie nie wiedzieli, iż do „czegoś takiego" dochodzi.

61 V. Deloria, *Spirit & Reason*, s. 41.

http://rcin.org.pl

jaką podpowiadają prace Delorii, zawsze zaczyna się od innego pytania – gdzie? Z całą pewnością używał on ogólnych terminów, pisząc z perspektywy, którą nazywam „perspektywą fundacyjną" (*foundational perspective*). Zawsze jednak to bardziej generalne podejście opatrywał konkretnymi przykładami z tradycji różnorodnych wspólnot i krajobrazów.

W jakim stopniu fundacyjne propozycje Delorii dla indygenicznych społeczności na całym świecie są jasno określone czy możliwe do szerszego wykorzystania? Jak mi się wydaje, to specyfika miejsc i wyłaniających się nich kultur ludzi, którzy te miejsca zamieszkują, w pełni gwarantują, że ceremonialny i symboliczny wyraz ich światopoglądów zachowa odmienność, oddającą typowe dla nich wielkie zróżnicowanie. Jak przekonują badania międzykulturowe, znajdują się wśród nich również formy wiedzy wspólne dla wszystkich społeczności indygenicznych. Wynika to zapewne z ich sposobu życia, z doświadczeń, które wytwarzają podobne światopoglądy, podzielające te same metafizyczne podstawy.

Czy jak ironia lub oczywistość brzmi stwierdzenie, że ludzkość osiągnęła „czas", w którym rozważania przestrzenne bądź powiązane z konkretnym miejscem pojawiają się na całym świecie? Sam wiem tyle: przez całe swoje życie Deloria wzywał zarówno indygenicznych, jak i nieindygenicznych myślicieli, żeby strzegli się pułapek uproszczeń doktrynalnych i mitów metodologicznych. Dlatego proponował, żebyśmy myśleli w sposób indygeniczny i przestrzenny oraz mówili szczerze. Moje pokolenie indygenicznych badaczy może zatem podziękować Vine'owi Delorii Jr. za nieustanne przypominanie nam, że to, co robimy, powinno mieć znaczenie w szerszej perspektywie.

Przełożyła Małgorzata Sugiera

ORCID 0000-0003-4953-2422

http://rcin.org.pl

Abstract

Daniel R. Wildcat
HASKELL INDIAN NATIONS UNIVERSITY
Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-First Century

This essay reflects on the profound intellectual legacy of Vine Deloria, Jr., particularly his impact on indigenous scholarship and public discourse. The article discusses Deloria's critique of Western linear notions of history, advocating instead for a spatial understanding that aligns with indigenous perspectives on geography and ecology. Deloria emphasizes the importance of indigenous knowledge and wisdom as practical – not just historical – contributing to modern issues such as environmental management and cultural preservation. Wildcat extends these discussions, considering Deloria's insights as crucial for rethinking public policy and educational systems to incorporate indigenous methodologies and worldviews, fostering a deeper connection to the land and non-human entities. This work not only highlights the intellectual depth of indigenous thought but also calls for a substantial reevaluation of current ecological and historical paradigms to address global challenges.

Keywords

Vine Deloria, Jr., indigenous knowledge, spatial history, environmental policy, ecological wisdom, educational reform, indigenous activism

http://rcin.org.pl