



Biblia Jonasza: dekolonizacja chrześcijaństwa w kontekście północnoamerykańskim

Recenzja książki: *Buffalo Shout, Salmon Cry: Conversations on Creation, Land Justice, and Life Together*. pod redakcją Steve’a Heinrichsa, Kitchener, Ontario i Harrisonburg, Virginia, Herald Press 2013, 360 s. Oprawa miękka, publikacja angiłojęzyczna.

W 2001 roku James Cone, profesor czarnej teologii wyzwolenia z Union Theological Seminary w Nowym Jorku alarmował, że największym zagrożeniem dla czarnej i rdzennej ludności pozostaje władza białego człowieka. Cone uściślił:

logika, która doprowadziła do [...] niewolnictwa i segregacji rasowej w obu Amerykach, kolonizacji i apartheidu w Afryce i rządów białego człowieka na całym świecie, prowadzi też do eksploatacji zwierząt i dewastacji świata przyrody. Ta mechaniczna, instrumentalna logika definiuje wszystko i wszystkich na podstawie ich wkładu w rozwój i obronę świata białej władzy. [...]. Od ponad pięćuset lat, dzięki nierozzerwalnemu związkowi nauki i technologii, w każdym zaułku naszej planety biali eksploatują przyrodę i mordują ludzi o innym kolorze skóry w imię Boga i demokracji¹.

Przytaczając te słowa we wstępie do redagowanego przez siebie zbioru esejów, Steve Heinrichs, Dyrektor do Spraw Relacji z Ludnością Rdzenną z ramienia Kanadyjskich Kościołów Mennonickich, zapewnia, że nie chodzi mu o demonizowanie białych, lecz o przyjęcie odpowiedzialności za tragiczną schedę po przodkach. Odwracając osławiony slogan, zachęcający społeczeństwa osadnicze Ameryki Północnej do zabicia Indianina, by zbawić człowieka, Heinrichs namawia do „zabicia kolonizatora w społeczeństwie osadników” (s. 21). Temu właśnie egzorcyzmowi ma służyć książka *Buffalo Shout*, jedna z najodważniejszych i najbardziej ryzykownych inicjatyw „kościół osadników”, jakim niewątpliwie, przy całej swojej działalności na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej, jest również Kościół Mennonicki w Kanadzie. Zainspirowany wypowiedzią rdzennego mieszkańca Ameryki Północnej, dla którego kluczem do pojednania między ludźmi Zachodu i Pierwotnymi Narodami jest „dwuokie widzenie” (*two-eyed*

1. James Cone, *Whose Earth is It Anyway*, w: *Earth Habitat: Eco Justice and the Church's Response*, red. Dieter Hessel i Larry Rasmussen, Minneapolis, Fortress 2001, s. 24. Heinrichs przytacza te słowa na s. 18. Wszystkie tłumaczenia mojego autorstwa.

seeing) (s. 22), Heinrichs zaprosił białych i rdzennych rozmówców do dialogu na temat Stwórcy i stworzenia w kontekście podwójnego dziedzictwa kolonializmu, tzn. wywłaszczenia Indian z ziem plemiennych i kryzysu ekologicznego. Jak sam przyznaje, „zamiast zaprosić do dyskusji tylko «dobrych Indian», których teologie i ideologie byłyby zgodne z naszymi (tzn. otwarcie chrześcijańskie), zaprosiliśmy wielu, także mniej wygodnych autorów, spoza murów kościoła” (s. 24). Ich głosy miały pomóc rozchwiać podstawy stabilnego kościoła osadników i zmusić go do bardziej krytycznej refleksji nad perspektywami pojednania. Rezultat – zbiór osiemnastu esejów wraz z towarzyszącymi im komentarzami poezją i prozą – jest prawdziwie interkulturowym dialogiem na temat stworzenia i Stworzenia, kolonializmu, dekolonizacji/natywizacji (czy nawet queerowania) myślenia o Bogu i świecie przyrody oraz próbą wsłuchania się w głosy ziemi i innych niż ludzkie form życia, które rdzenna ludność od zawsze pojmowała w kategoriach powinowactwa rodzinnego.

Sięgając do prorockiej tradycji biblijnej, by uzmysłowić czytelnikowi wagę przesłania tomu dla świata, który wyszedł z orbit, redaktor przypomina, że prorocy zawsze przemawiali z marginesu imperium, nieradko ryzykując życiem, by wzywać krwawych dyktatorów do pokuty i przemiany serc. Współczesny Jonasz nie jest jednak białym mennonickim osadnikiem, twierdzi Heinrichs, taktownie usuwając się w cień przedsięwzięcia, któremu patronuje. Jonasz jest dziś raczej

władającym słowem wojownikiem Lakota (jak Vine Deloria Jr.), poetką kolonialnej destrukcji z nacji Stó:lō (jak Lee Maracle), krzyżującym bizonem i łkającym łososiem; wychodzi on z mroków rezerwatu i obszarów okupowanych przez miasto, by stawić czoła uprzywilejowanym mocarzom. Ten Jonasz głosi niepokojące prawdy nie po to, by ocalić imperium, lecz by powstrzymać jego zachłanność [...] (s. 16).

Książka, którą Heinrichs nazywa „tekstem Jonasza” (s. 16), ma wywołać w czytelnikach, potomkach osadników, doświadczenie swoistej *metanoi* poprzez uzmysłowienie im, że dominująca kultura, do której należą, jest chora i że bezpowrotnie unicestwia tak życie ludności rdzennej, jak i życie w ogóle. Dialog zainicjowany przez Heinrichsa ma pozwolić przemówić Innemu jego własnym głosem, z jego własnego miejsca enuncjacji, by członkowie kultury dominującej mogli uczyć się od Pierwszych Narodów starodawnej sztuki zrównoważonego życia w harmonii z otoczeniem i ze sobą nawzajem.

Prawdziwe pojednanie nie będzie jednak możliwe bez zadośćuczynienia. Nie przypadkiem przez cały tom przewija się wątek bezprawnego przywłaszczenia przez osadników ziem rdzennej ludności i konieczność zwrotu zagrabionego mienia. Co więcej, jak radykalnie twierdzi Jennifer Harvey, pastorka kościoła Anabaptystów, w rozdziale *Dangerous „Goods”: Seven Reasons Creation Care Movements*

Must Advocate Reparation, nawet chrześcijańska teologia troski o stworzenie (*creation care*), mająca na celu odwrócenie zgubnego paradygmatu panowania człowieka nad przyrodą (w myśl nieszczęsnego wezwania: „czyńcie sobie ziemię poddaną”) i ochronę środowiska naturalnego jako „dobrego” w zamyśle Boga, pozostanie bezproduktywną abstrakcją powielającą dualistyczne ujęcie człowieka i przyrody, dopóki nie zostanie powiązana z walką Indian o suwerenność i prawo do ziemi. Dyskryminacja rasowa i degradacja środowiska naturalnego to dwa oblicza tej samej logiki kolonialnej. Dekolonizacja musi rozgrywać się na obydwu płaszczyznach jednocześnie.

Autorzy należący do białej kultury osadniczej w swoich esejach dają świadectwo cierpienia spowodowanego odkryciem prawdy o ich, najczęściej nieświadomym, uczestnictwie w wywłaszczeniu Indian. W. Derek Sunderman, aktywista z Waterloo w stanie Ontario, mieszka na terenie tzw. Traktu Haldimanda, pasa ziemi o szerokości 20 km wzdłuż biegu Grand River, o który toczą się spory i batalie sądowe wytoczone kanadyjskiemu rządowi przez jego prawowitych właścicieli — Konfederację Sześciu Narodów. Dzieje mennonickiej rodziny Sundermana idealnie ilustrują dwuosiową dynamikę osadnictwa. Z jednej strony, Mennonici — religijni nonkonformiści odmawiający przelewu bratniej krwi, poszukujący azylu przed obowiązkową służbą wojskową, wygnani z kilku ojczyzn — przyjmują gościnność brytyjskiej Korony w zamian za pomoc w „otwarciu” zachodniego pogranicza Kanady. Z drugiej, ci głęboko pokojowi, niestosujący przemocy wyznawcy Chrystusa osiedlają się na ziemiach pochodzących z bezprawnego wywłaszczenia prawowitych mieszkańców, a tym samym współuczestniczą, choćby tylko biernie, w grabieży i kolonizacji. Osadzeni w tym samym miejscu od kilku pokoleń, głęboko przywiązani do ziemi, jak mają postąpić po odkryciu tej prawdy?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Sunderman, będący człowiekiem wiary, sięga do opowieści o ustanowieniu Roku Jubileuszowego, czyli Roku Łaski Pańskiej, będącego najbardziej radykalnym poglądem na kwestię posiadania ziemi w całej Biblii (s. 268). Zgodnie z zapisem Księgi Kapłańskiej (rozdział 25), co pięćdziesiąt lat Naród Wybrany zobowiązany był do anulowania wszelkich długów, zwolnienia więźniów i zwrotu ziemi prawowitym właścicielom. Choć idea ta trudna jest do przyjęcia w społeczeństwach osadniczych epoki późnego kapitalizmu, wyraźnie współbrzmi z poglądami rdzennych mieszkańców, dla których ziemi nie można „posiadać” na własność. Gdy Sunderman pyta siebie, co powinien zrobić chrześcijanin-osadnik pragnący podążać za Chrystusem, który wszak głosił dobrą nowinę o Jubileuszu (s. 269), odpowiedź nasuwa się sama: nie przywiązywać się do ziemi; zwrócić ją prawowitym mieszkańcom, gdy się o nią upomną. Swój drugi dom zakupił z całą świadomością na tym samym spornym obszarze, gdzie stał jego dom rodzinny.

Postawa Sundermana, reprezentująca sposób myślenia tych spośród współautorów tomu, którzy sytuują się po stronie społeczeństwa osadniczego, wynika z rozwijającej się w Ameryce Północnej, co najmniej od lat sześćdziesiątych XX wieku rewizyjnej teologii chrześcijańskiej. Ruchy domagające się pełni praw obywatelskich dla mniejszości rasowych w USA czy też ruchy pacyfistyczne kontestujące obowiązek służby wojskowej jako sankcjonowanie zabijania w świetle prawa miały na terenie Ameryki Północnej silne umocowanie w historycznych kościołach pacyfistycznych (Kwakrzy, Mennonici, Kościół Braci) oraz innych radykalnych ugrupowaniach chrześcijańskich. Eksplozja najróżniejszych postępowych teologii chrześcijańskich — od czarnej, poprzez azjatycką, teologię wyzwolenia, feministyczną czy womanistyczną; od teologii postkolonialnych i dekolonizacyjnych, po teologię troski o środowisko naturalne czy najnowszą: teologię zwierząt — zrewolucjonizowała sposób myślenia o Bogu i obowiązkach radykalnych chrześcijan. Znacznie częściej podkreśla się obecnie konieczność zaangażowania osoby wierzącej w praktyczne działania na rzecz Innego: czy to człowieka, czy zwierzęcia, czy też środowiska naturalnego. W duchu pokuty za udział chrześcijaństwa w imperialnych podbojach i kolonizacji świata, degradacji natury czy wyzysku najuboższych, biali chrześcijanie, historycznie uprzywilejowani z racji swej przynależności kulturowej, nierzadko wybierają „preferencyjną opcję dla ubogich” i usiłują żyć zgodnie z wymogami radykalnego przesłania biblijnego Kazania na Górze (Mat. 5). Członkowie religijnych wspólnot intencjonalnych, popularnych szczególnie w USA, zobowiązują się żyć w prostocie, w duchu zrównoważonego rozwoju, angażując się w działalność na rzecz ubogich, prześladowanych (w tym nielegalnych imigrantów), więźniów oczekujących na karę śmierci, ludności rdzennej walczącej o odzyskanie zagrabionych ziem (czy po prostu o przetrwanie), czy też broniąc praw ziemi.

Jedną z najciekawszych inicjatyw tego typu jest Bartimeaus Cooperative Ministries, która została założona w 1998 roku przez teologa-aktywistę Cheda Myersa jako „ekumeniczny eksperyment w zakresie naśladownictwa Chrystusa, dzieła uzdrawiania, sprawiedliwości, pacyfizmu i pomocy wzajemnej”². Aktywny uczestnik ruchów na rzecz sprawiedliwości społecznej od ponad 35 lat, Myers jest także autorem i głównym propagatorem teologii Jubileuszu oraz refleksji teologicznej snutej *contra* i spoza *locus imperii*. Bardzo się ucieszyłam, widząc jego nazwisko pośród autorów *Buffalo Shout*. Artykuł Myersa *From Garden to Tower*, zamieszczony w części *Unsettling Theology* (niepokojąca teologia lub wstrząsającą teologią) i poprzedzony cytatem z powieści Leslie Marmon Silko *Ceremony*, jest dowodem na to, jak bardzo brzemienny w skutkach dla danej kultury i świata jest wybór jej narracji założycielskiej. Nieznajomość narracji biblijnych, ukazujących korzenie

2. <<http://www.chedmyers.org/about>> (10.01.2018).

chrześcijańskiego Zachodu, jak również zapomnienie o tradycjach przodków określających kulturową tożsamość białego człowieka skazuje nas, jak dowodzi Myers, na przyjęcie dominującego mitu nowoczesności, czy też mitu imperium: idei postępu, która legła u podstaw podboju Ameryk. Wszak triumfalny marsz Boskiego Przeznaczenia ze wschodu na zachód kontynentu odbywał się w jej imię.

Głęboka archeologia biblijnej Księgi Rodzaju ukazuje jednak inną perspektywę, zbieżną z najnowszymi odkryciami archeologicznymi na temat pochodzenia człowieka. Jak dowodzą np. badania Marshalla Sahlinsa, społeczeństwa myśliwsko-zbieracze z epoki neolitu (wciąż niesłusznie zwane „prehistorycznymi”) były społeczeństwami dobrobytu, zdrowszymi i szczęśliwymi niż się powszechnie wydaje, żyjącymi w harmonii ze środowiskiem naturalnym, zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju. To rewolucja rolnicza, która doprowadziła do gromadzenia zapasów żywności, budowy miast otoczonych murem w celu ochrony dobytku i do wojen grabieżczych, „wygnała” pierwotnych ludzi z Edenu współistnienia z naturą. Początkowo zbieracze i myśliwi opierali się tej nowej cywilizacji z równą zaciętością, z jaką rdzenna ludność Ameryki przeciwstawiała się kolonizacji. Zgodnie z posiadaną przez nas wiedzą, kultura rolnicza zatriumfowała najpierw w Mezopotamii. Zamieszkujące na zachodzie nomadyczne ludy semickie były jej pierwszymi ofiarami. Wniosek, jaki formułuje Myers, jest druzgocący dla chrześcijańskiego „kołtuna” zadufanego w sobie i odwiecznej prawdzie swojego kościoła. Narracja Księgi Rodzaju jest w świetle powyższego „pierwszym na świecie przykładem literatury oporu wobec społecznej i ekologicznej katastrofy zwanej cywilizacją” (s. 114). Nie darmo „monokultura imperialna” (s. 117) mitycznej Wieży Babel została poddana boskiej dekonstrukcji a ludzie zostali na powrót odesłani do stanu organizacji plemiennej.

Po upadku w społeczeństwo rolnicze, pisze Myers, człowiek zaczął czynić sobie ziemię poddaną, zniewalać zwierzęta i ludy plemienne, takie jak Izraelici, którzy, szczęśliwie, zdołali uciec z niewoli egipskiej pod wodzą Mojżesza, „proroka pustyni” (s. 115), na nieużytki wzgórz Palestyny (żyzne niziny były w posiadaniu kananejskich popleczników Egiptu). Także znana powszechnie opowieść o Kainie i Ablu, gdy odczytać ją według powyższego klucza, potwierdza głębokie intuicje archeologiczne Księgi Rodzaju. Starszy brat Abel mieszkał ze zwierzętami i prowadził nie w pełni udomowiony tryb życia. To jego ofiara spodobała się biblijnemu Bogu. Rolnik Kain natomiast, po akcie bratobójstwa, został skazany na wygnanie, by przemierzał ziemię w poszukiwaniu zysku, przesiedlał rdzenną ludność i założył pierwsze miasto. W nim próbował stworzyć ponownie życie, ale tym razem wpisane w środowisko miejskie, a więc oparte na przemocy i ekspansji – których wciąż doświadczają żyjące poza cywilizacją zachodnią ludy przednowoczesne. Wbrew logice odwetu (którą często uważamy za sprawiedliwość, a która jedynie nakręca spiralę przemocy), Kain, wygnany ze społeczności sprawiedliwych,

nie tylko nie zapłacił życiem za życie, ale zyskał azyl „na wschód od Edenu”. Ta idea azylu, czy też miejsca specjalnie wyznaczonego dla przestępców, znana jest również ludności rdzennej Ameryki Północnej.

Jest jeszcze opowieść o Abrahamie, który staje się bohaterem „kontrnarracji odkupienia” (s. 119) przewijającej się przez pozostałą część Biblii. Wezwany z miasta w Mezopotamii, by wyruszył na pustynię, Abraham staje się ojcem wiary biblijnej, która nieustannie otwiera horyzont wolności i wstrząsa podstawami bytu „udomowionych” mieszkańców imperium³. Biblijny Bóg nieustannie domaga się od swojego ludu „wyjścia” z niewoli. Z dekolonizacyjnej interpretacji Księgi Rodzaju wynikają interesujące wnioski dla dialogu kultur na kontynencie amerykańskim (i nie tylko). Śledząc ewolucję człowieka „od Edenu do Wieży Babel” i oplakując konsekwencje utraty antyimperialnych narracji założycielskich chrześcijaństwa, Myers ukazuje głębokie pokrewieństwa osadniczych i tubylczych opowieści o pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka oraz o „dobrym życiu”. Amerykańskie kościoły osadnicze powinny czerpać z mądrości ludności tubylczej, by uczyć się powrotu do harmonii ze stworzeniem, do jakiej zostaliśmy wszyscy powołani, konkluduje autor.

Z tą konkluzją zgadzają się pozostali autorzy książki, choć dla wielu z nich rany zadane przez kulturę chrześcijańską są zbyt głębokie. Tink Tinker z plemienia Osage/Wazhazhe w eseju zatytułowanym „Dlaczego nie wierzę w stwórcę” oświadcza, że chrześcijańska koncepcja stwórcy, obarczona kategoriami językowymi kolonizatora, jest nie do pogodzenia ze światopoglądem ludów rdzennych. Koncepcja jedyne boga, niebiańskiego ojca, prowadzi, zdaniem Tinkera do zakłócenia równowagi świata, czego skutkiem są: dominacja mężczyzn nad kobietami, hierarchizacja rasowa czy idea jednej „prawdy” przeciwstawionej „kłamstwu” herezji. Konsekwencją dualizmu kulturowego Zachodu jest również niszczenie środowiska naturalnego i rabunkowa eksploatacja naturalnych zasobów ziemi, które dla Indian są krwią i wnętrznościami żywego organizmu — matki. Niszczenie przyrody, przemysłowa uprawa roślin czy hodowla „żywca” są także nie do pogodzenia z głęboko rytualną wizją wymiany, w jakiej uczestniczy wszelkie życie. Rytualne plemiona przednowoczesne wiedzą, że zabierając życie na pokarm, człowiek musi coś dać w zamian, by odbudować naruszoną przez siebie równowagę przyrody.

3. W swoich pismach inspirowanych koncepcjami Myersa, John Corbett, północnoamerykański Kwakr i działacz na rzecz azylu dla wszystkich form życia, interpretował historię Abrahama jako mityczną opowieść o historycznym procesie ucieczki przed brutalnością i przemocą życia w przestrzeni imperium do nomadyzmu pasterzy-zbieraczy. Do takich społeczeństw w świecie współczesnym należy m.in. lud Tarahumara z gór północnego Meksyku, który wciąż para się pasterstwem transhumacyjnym.

W podobnym duchu wypowiada się Tomson Highway z plemienia Cree. Oprócz argumentów, które już zostały przytoczone, w eseju Highwaya można znaleźć ciekawe uzasadnienie rdzennej koncepcji boskości, która – wbrew dogmatycznemu chrześcijaństwu skazującemu kobiecość na wygnanie i marginalizację – zdaje się wręcz obdarzać pierwiastek kobiecy specjalnym przywilejem. Choć rozpatrywane z osobna, części ludzkiego ciała mają status przyrody nieożywionej, Cree czynią wyjątek dla trzech z nich: piersi, pochwa i macica obdarzone są w ich wierzeniach duszą. Czy takie rozumienie boskości daje się pogodzić z chrześcijaństwem, które obarcza kobietę winą za wygnanie z raju?

Aktywista Will Braun wprowadza do rozmowy jakże potrzebną dozę realizmu w eseju zatytułowanym „Syndrom Wodza Seattle”. Okrzyknięty patronem ekologów, historyczny Seattle miał jakoby w 1854 roku wygłosić wzruszające przemówienie, w którym apelował do białych o szacunek dla matki-ziemi. Krążące po Internecie wersje tego apelu okazały się jednak fałszerstwem, a źródła historyczne wskazują, że Wódz Seattle, ulubiona ikona ruchu na rzecz środowiska naturalnego w USA, prawdopodobnie posiadał niewolników i daleki był od ikonizacji. Przestrzegając przed pułapką idealizacji Indian jako urodzonych ekologów, Will Braun pisze o współpracy części ludności tubylczej przy postępującej industrializacji ich własnych ziem – w imię poprawy sytuacji ekonomicznej samych zainteresowanych. Zaangażowany w upowszechnianie energii wodnej w kontekście praw ludności tubylczej, Braun przytomnie apeluje, by rozwój ekonomiczny wspólnot plemiennych również stał się częścią dialogu na temat troski o stworzenie.

Pisarka, nauczycielka i aktywistka z plemienia Dakota, Waziyatwin, porusza z kolei temat amerykańskiego holokaustu – zagłady ludności tubylczej – poprzez celową działalność kolonizatorów brytyjskich niecofających się przed stosowaniem bioterroru. Waziyatwin przypomina choćby, że w 1763 roku wrodzy kolonizatorom tubylcy otrzymali od wyznających chrześcijaństwo Brytyjczyków „humanitarny” dar: koce zarażone prątkami ospy. Choć prawie wszyscy rdzenni autorzy wypowiadający się na kartach *Buffalo Shout* przyznają, że między chrześcijaństwem imperialnym a chrześcijaństwem ciężącym ku anarchizmowi (np. Towarzystwo Przyjaciół, czyli popularni Kwakrzy) istnieje przepaść, to nie sposób przeoczyć faktu, że większość chrześcijan nadal należy do kościoła kolonialnego i popiera morderczy system przezeń sankcjonowany. Nic dziwnego, że uczestnicy dialogu wydają się w najlepszym razie sceptyczni co do możliwości szybkiego pokonania różnic i oglądania świata obydwojma oczami.

Na koniec zachowałam absolutną perełkę: *Coyote and Raven Visit the Underworld; Religion, Myth, Story*. Streszczając główne wątki debaty, ta tricksterska narracja, autorstwa Petera Cole’a z nacji Stl’ati’imx, jest praktyczną dekolonizacją epistemologii, historii, kultury i eschatologii cywilizacji osadniczej. Opowieść ta, chaotyczna z punktu widzenia człowieka Zachodu, ucieleśnia rdzenny sposób

opowiadania i postrzegania rzeczywistości: ponad i poza hierarchiami, doktrynami i strukturami. Tu wszystko płynie, przekształca się i nieustannie się odnawia dzięki przekraczaniu przeciwieństw. Kojot i kruk⁴, klasyczni bohaterowie mitów o tricksterze, wpadają jak Alicja Lewisa Carrolla do dziury w ziemi, doznają serii przemian, spotykają kultowe postaci i jako kojotkrólik i krukalicja poddają rewizji religię chrześcijańską, historię kolonizacji czy komentują ewolucję doktryny kościelnej. Ponadto odwiedzają niebo i piekło – jak nietrudno się domyślić, piekło jest bardziej gościnne a do nieba nikt się nie spieszy, choćby dlatego, że nie można go opuścić bez wizy – gdzie rozmawiają z mefistem i jego bratem yey-zeusem: księciem światłości o nieokreślonej płci. Odpowiadając na pytanie kojotakrólika, czy przypadkiem nie jest wiewiórką, podążając za którą nasi bohaterowie wpadli do dziury, yey-zeus ironizuje: „nie spodziewasz się chyba, że powiem jestem który jestem nie zadaje się zamkniętych pytań zmarłym politykom nie bawimy się tu w zadania wielokrotnego wyboru” (s. 252)⁵.

Hermeneutyka tricksterska zastosowana przez Cole'a pomaga również lepiej zrozumieć inną fundamentalną różnicę między rdzennym a zachodnim sposobem myślenia. Ludy przednowoczesne postrzegają siebie jako część skomplikowanej sieci relacji z całym stworzeniem. Wszystko, według nich, podlega tym samym procesom biologicznym, a śmierć ciała pociąga jego dekompozycję i powrót do odwiecznego cyklu przemian materii. Chrześcijańska eschatologia zakłada jednak przezwytyczenie śmierci. Co w takim razie z wirusami i bakteriami? Jeśli niebo oznacza stan doskonałości, to fakt ten wyklucza obecność chorobotwórczych mikroorganizmów wywołujących wszak procesy dekompozycyjne, czyli przeczących statycznej doskonałości. Dla kultur natywnych – o czym pisze również Laura E. Donaldson z plemienia Cherokee w swojej pochwalie kompostownia – rozkład materii jest koniecznym elementem życia. Bo ludność rdzenna wierzy, że odkupienie odbywa się tu i teraz, a nie poza i ponad egzystencją biologiczną. Kojotkrólik i krukalicja ze zdziwieniem odkrywają, że yey-zeus cierpi na ból zębów: „macie tu wirusy i bakterie” (s. 244), dziwią się. Księżę światła odpowiada, że one też są doskonałe, wszak to one „tworzą «wyższe» formy życia i zamieszkują w każdej komórce” (s. 245).

Podsumowując, błyskotliwa, pełna dramatycznych zwrotów akcji, zaskakujących puent – aż korci, by dodać: intertekstualnych aluzji, gdyby nie fakt, że pojęcie to pochodzi z uniwersum dyskursu świata Zachodu – opowieść Cole'a

4. W ramach sprzeciwu wobec kontroli sprawowanej przez kategorie językowe nad skolonizowanym umysłem, wpojone ludności rdzennej w znienawidzonych przez nią szkołach rezydecjalnych, Cole świadomie dokonuje dekolonizacji dominujących form językowych i epistemologicznych przez użycie stylu trickstera. Nazwy własne pisze małą literą.

5. Pisownia i interpunkcja (a raczej jej brak) tłumaczonego fragmentu zgodna z oryginałem.

o stworzeniu i odwiecznych transformacjach, które podtrzymują istnienie świata, opowiedziana z perspektywy rdzennego bohatera-trickstera jest angażującą emocjonalnie przeciw wagą dla napuszonych narracji teologii uprawianej *in situ imperii* i doskonałą próbą ukazania czytelnikowi, jak wygląda rzeczywistość postrzegana „drugim”, nie-zachodnim okiem. Jakkolwiek przed potomkami amerykańskich i kanadyjskich osadników i spadkobiercami plemiennych tradycji droga do pojednania wciąż daleka, uczestnicy dialogu zapisanego na kartach *Buffalo Shout* zgadzają się, że koniecznymi etapami na tej drodze są zwrot zawłaszczonej ziemi i dekolonizacja historycznych narracji. Czytając *Buffalo Shout*, nie mogłam oprzeć się wrażeniu, że podobny dialog, zmierzający do dekolonizacji chrześcijaństwa i detoksykacji retoryki debat publicznych, ogromnie przydałby się dziś w Polsce.

