

Bartosz Hlebowicz

Badacz niezależny

hlebar44@yahoo.com

Naszyjnik z zębów rekina. Indiańska Oklahoma w opowieściach Eddie'go Chuculate'a

A Shark-tooth Necklace: The Indian Corner of Oklahoma in the Stories of Eddie Chuculate

DOI: 10.12775/LL.4.2024.006 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: *Cheyenne Madonna* (2010), seven short stories written by Eddie Chuculate, a Creek-Cherokee writer from Oklahoma, and his autobiographical novel *This Indian Kid* (2023) are seemingly firmly rooted in the Indigenous world of Oklahoma and the Southwest. However, they are not a paean to Native American communities. These are virtually non-existent in Chuculate's world; rather, his Indian characters inhabit a small-town and suburban variant of the American Dream. There is neither unraveling of the wrongs of colonization, nor immersion in "Indigenous trauma," nor dilemmas about the identity of Native American characters, their suspension between the world of Native Americans and that of the white people. Chuculate shows that it is possible to narrate contemporary Indians with fresh language, avoiding the ballast of "history," "heritage" and "tradition." Hallmarks of his writing are irony and distance (although bitter reverie does occur sometimes), rather than suffering, heroism and mythologizing the past. If he tries to reckon with the past, it is the past of his own family, not the Indigenous nation to which he belongs. It is the attempt to understand the relationship with those closest to him and to preserve the memory of them that is the essence of Chuculate's work to date, rooted in the traditions of both Native American and American prose. Above all, Chuculate is an excellent, engaging storyteller who upholds the fine tradition of Oklahoma Native American prose, to mention N. Scott Momaday and Brandon Hobson, already known to Polish readers.

KEYWORDS: Native American literature, Oklahoma writers, Creek, Cherokee



Fot. 1. Tablica rejestracyjna wydawana obywatelom Narodu Muscogee (Creek), fot. Bartosz Hlebowicz, Oklahoma, sierpień 2004 r.

Eddie Chuculate, autor opowiadań *Cheyenne Madonna* (2010)¹ i autobiograficznej powieści *This Indian Kid* (2023), kreśli szkice z Kraju Indian, po części czerpiąc ze swego doświadczenia. Po matce jest Krikiem (i jest zarejestrowanym obywatelem Narodu Muscogee/Krików z Oklahomy), po ojcu Czirokezem. Urodził się w Claremore w północno-wschodniej Oklahomie, wychował się nieco bardziej na południe, na farmie dziadków niedaleko miasteczka Muskogee. To kolejny znaczący indiański pisarz z tego stanu, w pewnym sensie podążający szlakiem wytyczonym przez nestora tubylczoamerykańskiej literatury, zmarłego niedawno Navarre’a Scotta Momadaya, który swoją wyobraźnią wędrował od południowo-zachodnich zakątków Oklahomy – współczesnej ojczyzny ludu Kiowa, do którego należał – po Pueblo Jemez w Nowym Meksyku, gdzie się wychowywał. Chuculate eksploruje nieznanie szerszemu światu miejsca wschodniej i południowej Oklahomy, ale w swojej pisarskiej wędrówce ociera się i o Jemez. Geograficznie i kulturowo bliżej mu jednak do Brandona Hobsona, pisarza czirokeskiego, znanego u nas z niezwyklej opowieści *Tam, gdzie rozmawiają umarli*. Poza czirokeską i krikowską w żyłach Chuculate’a płynie też, w linii ojca, krew „norweskich Amerykanów” z Dakoty Północnej, ale jak przyznaje, „nigdy nie rościł pretensji” do tej części dziedzictwa (Chuculate 2020: 74, 2023: 14).

Mnie interesuje tutaj szczególnie jego zbiór opowiadań *Cheyenne Madonna*, których (z wyjątkiem pierwszego) fabuła dotyczy życia narratora Jordana Coolwata (alter ego Chuculate’a), jego dzieciństwa i późniejszej kariery artysty malarza.

1 Korzystam z elektronicznego wydania z 2020 r.

Amerykańskie światy na uboczu – mocna tradycja

„Jedyną rzeczą, jaką można było robić w Watonga, to wybrać się do Oklahoma City” (Chuculate 2020: 124). Watonga, Tahlequah, Muscogee, Tuscaloosa, Tishomingo, Osage Hills, Ponca City oraz Shongopovi, Kayenta czy Hotevilla to nazwy, które muszą wzbudzać dreszcz podniecenia u „przyjaciół Indian”, do których i ja należę. Wskazują natychmiast, że opowiadane przez autora historie dotyczą „świata na uboczu” – tego, w którym z pozoru nic się nie dzieje i z którego każdy chce się wyrwać, ale który jest też fundamentem życia Indian i amerykańskiego życia w ogóle, z dala od reflektorów i wielkich miast.

Nie dajmy się jednak wprowadzić w błąd: mamy tu do czynienia z długą tradycją literatury amerykańskiej (w szczególności opowiadań), z lubością biorącą pod lupę zapomniane miasteczka i ich społeczności, od zapadłych dziur Południa Erskine’a Caldwell, przez teksaską Thalię Larry’ego McMurtry’ego i hrabstwo Bacon Harry’ego Crewa (Hlebowicz 2023a), po ponure górnicze osady Appalachów Dennisa Covingtona i Breece’a D’J Pancake’a (Hlebowicz 2024). Nie zapominajmy o wymyślonych, osobnych krainach Williama Faulknera (hrabstwie Yoknapatawpha) i Louise Erdrich (Matchimanito Lake czy Little No Horse), przesiąkniętych jednak doświadczeniem rodzinnych przestrzeni autorów: stanu Missisipi u Faulknera, rezerwatów Odżibuejów w Minnesocie u Erdrich (np. Hlebowicz 2021b). Można by wymieniać w nieskończoność. Nie dajmy się też zwieść innemu mitowi: prócz Indian rezerwatowych, Indian wiejskich czy małomiasteczkowych są też duże społeczności Indian mieszkających w miastach, a świetny ich portret stworzył znany polskiemu czytelnikowi Tommy Orange, pisarz szejencko-arapaski, również z Oklahomy, w książce *Nigdzie indziej* (Hlebowicz 2019).

Tubylczy autorzy są silnie osadzeni w tradycji ustnej, plemiennej, ale także „prywatnej”, rodzinnej. Wielokrotnie wracał do tej kwestii Momaday² i wspinał się splatał jedną z drugą w *The Way to Rainy Mountain* oraz innych utworach; Hobson z kolei, tworząc swoje mroczne historie, czerpie z czirokeskich opowieści o duchach (Hlebowicz 2021a).

Jednak nie bez powodu na tej skróconej liście autorów i zapomnianych miejsc, które stają się swoistymi centrami świata, wymieniam Louise Erdrich, jedną z najważniejszych współczesnych pisarek indiańskich i amerykańskich zarazem. Zrobiłem to dlatego, żeby przypomnieć, iż autorzy tubylczy, a w każdym razie ci, którzy się wyróżniają – przynależą przede wszystkim do tradycji literatury amerykańskiej. Chuculate, Erdrich czy Momaday inkrustują słowami z języka przodków swoje opowieści, ale to angielski jest ich językiem ojczystym. Momaday postrzegał go jako nieograniczoną materię służącą mu do rzeźbienia kolejnych dzieł. Porównywał język do powietrza, którym oddychają ludzie, i do wody, w której żyją ryby. „Żyjemy w tym elemencie i nie ma innej możliwości”, mówił, oraz: „język jest wehikułem wyobraźni”, bez niego nie mielibyśmy myśli (Schubnell 1997: 43–44). I to był język angielski, bo nim mówiono w jego domu, gdy dorastał.

2 Patrz np. jego rozważania w rozmowach zebranych przez Matthiasa Schubnella (1997).

Tak więc choć w sposób naturalny szukamy w prozie autorów tubylczych wiedzy o „ich” świecie, musimy mieć świadomość, że jednocześnie są oni mocno osadzeni w języku i kulturze „kolonizatora”. Jak stwierdziła niedawno Erdrich:

Pracujesz w języku kolonizatora, wpływa na ciebie w sposób automatyczny [...]. Przeklinam i chwalebę angielski – język, który pochłoniął tyle innych kultur i stał się konglomeratem wspaniałych, obskurnych, nadprzyrodzonych, bogatych, sugestywnych słów. Nie ma czystości – to wielka zaleta angielskiego. Jest tak ekspresyjny, tak elastyczny (HolyWhiteMountain 2024).

Na przykład pisarza Sterlinga HolyWhiteMountaina, pochodzącego z ludu Blackfeet, do pisania skłoniła, jak przyznaje, lektura *W drodze* Jacka Kerouaca (HolyWhiteMountain 2024). Erdrich, podobnie jak wcześniej Momaday, wśród swoich literackich inspiracji wymienia Karen Blixen. Właśnie HolyWhiteMountain zasugerował, że „najlepsi z nas wciąż robią to, co zawsze robili dobrzy pisarze w tym kraju: tworzymy fikcję, która jest bardziej zgodna z estetyczną linią literatury angielskiej niż z jakąkolwiek konkretną publicznością lub kwestią polityczną” (HolyWhiteMountain 2024).

Kiedy więc my, czytelnicy, szukamy „indiańskości”, „plemienności”, „esen-
cji” w prozie tubylczych Amerykanów, ci, nawet jeśli wychodzą od opowieści przodków i historii swego ludu, konstruują dzieła uniwersalne.

Na przekór wielkim narracjom

Cóż to oznacza? Że mogą, ale nie muszą rozpamiętywać „tubylczej traumy”; mogą, ale nie muszą podpinać się pod wielką narrację o krzywdzie kolonizacji. Albo odnosząc się do dziedzictwa i tradycji, mogą pokusić się o ironię i dystans. Bohater jednego z opowiadań *Chuculate’a*, artysta malarz, jest wręcz znudzony „milionami” obrazów z serii „wielki duch”, w których duch wodza podaje fajkę pokonemu walcu wojownikowi, oraz typowymi przedstawieniami Szlaku Łez zapelniającymi indiańskie galerie. W *Dear Shorty* narrator Jordan Coolwater, Indianin z Oklahomy, opowiada epizod ze swego życia: pobyt i ucieczkę z więzienia w rezerwacie Hopiów w Arizonie, gdzie oprócz niego, Psychola Mike’a z Santa Clara Pueblo i „okazjonalnego Nawaha”, byli sami Hopiowie, strażnicy zaś często ich krewnymi. Psychol Mike siedział za przemykanie alkoholu do rezerwatu, a narrator – za niestawienie się w sądzie przed laty, kiedy był oskarżony o pobicie narzeczonej.

„Byłem podniecony poczuciem wolności, czystego, świeżego powietrza, pie-
niędzy, jazdy, prawdziwych ubrań, papierosów i butelki wódki Tvarscki, którą młodziak znalazł pod siedzeniem” w podstawionym przez wuja Psychola Mike’a samochodzie (Chuculate 2020: 110). Tak opisuje swoje doznania narrator chwilę po tym, jak udało im się z kolegą uciec z więzienia. Młodziak, czyli Psychol Mike, planował jazdę do Phoenix, ustatkowanie się, nowe życie z narzeczoną i gromadką dzieci, bo „rezerwat przyprawiał go już o mdłości” (Chuculate

2020: 110). „Chętnie bym się z nim zamienił – komentuje Coolwater – widok domu i zapach dymu poruszyły we mnie strunę. Mówił o stabilności, korzeniach, dziedzictwie, poczuciu przynależności i środkowym palcu wymierzonym w nowoczesny świat” (Chuculate 2020: 110).

Jakkolwiek szczerze brzmi wyznanie narratora, w gruncie rzeczy można je odczytać jako gorzką i ironiczną refleksję o życiu indiańskiego bohatera i polemikę z odwiecznym wyobrażeniem Indianina jako „swobodnego dziecka lasu”, pielęgnującego swoje przywiązanie do wolności. Coolwater przecież nie odsiadywał wyroku za czyn, który przynosiłby mu chlubę, został skazany nie przez „wrogi” sąd białych, lecz trybunał innego plemienia, i trudno traktować poważnie jego euforię i „rozmyślania” o korzeniach i dziedzictwie, skoro zostały wywołane alkoholem, papierosami i pieniędzmi zostawionymi uciekinierom przez wujka³.

U Chuculate’a nie ma romantyzmu i bohaterkości. Historie z różnych epizodów życia Jordana Coolwatera, uzależnionego od alkoholu tubylczego malarza, kruszą mity o Indianach – tych wziętych z życia opowiadań nie da się podpiąć pod wielką narrację o oporze dumnych ludów przed kolonizacją. Jeśli już, to można o nich myśleć jako zapisie tragicznych, przenoszonych z pokolenia na pokolenie, skutków „spotkania” z białymi.

Taką interpretację podsuwałoby opowiadanie – pierwsze z siedmiu – *Galveston Bay, 1826*, jedyna w zbiorze opowieść „historyczna”, która niejako ustawia perspektywę dla pozostałych. W *Galveston Bay, 1826* czterech młodych Szejenów wyprawia się na południe, ku „Wielkiemu Jezioru”, a gdy tam dociera, pogrąża się w zachwycie nad „wodą jak okiem sięgnąć”, „absolutnym końcem świata” i „tonącym słońcem, grubą kulą układającą się w wodniste, pomarańczowe schody” (Chuculate 2020: 13). Młodzi Szejenowie spotykają też miejscowych Indian (zapewne Karankawów), a opis ich wrażeń przypomina relacje pierwszych zadziwionych europejskich eksploratorów Ameryki:

Byli dziwni, bardzo dziwni, zupełnie niepodobni do wszystkich innych Indian, których widział Old Bull [...]. Byli chyba posmarowani jakimś tłuszczem, ich twarze miały w połowie kolor czerwonej gliny, w połowie czarny, a sutki mieli przekłute kawałkami trzciny [...]. Przez całą noc tańczyli na ich cześć, to był najdziwszy taniec, jaki Old Bull widział w swoim życiu. Kobiety potrząsały grzechotkami ze skorup żółwi, przywiązanymi

3 Autorzy indiańscy chętnie zdzierają powłokę romantyzmu z historii, które mogłyby stanowić materiał na „opowieści patriotyczne”. Nastolatki, którzy w *Nigdzie indziej* Tommy’ego Orange’a biorą udział w słynnej akcji zajęcia wyspy Alcatraz, skarżą się, że muszą tam siedzieć, choć brakuje im „telewizji i dobrego jedzenia, wszyscy ciągle biegają tylko wkoło, piją i gadają o tym, że teraz wszystko będzie inaczej. Jasne, już jest inaczej, bez dwóch zdań. Tylko że w domu było lepiej” (Orange 2019: 71). Innym głośnym wydarzeniem tamtego okresu było zajęcie Wounded Knee w rezerwacie Oglalów w Dakocie Południowej przez bojowników American Indian Movement Alcatraz (1973). Inny od standardowego obraz Wounded Knee przedstawia lakocki publicysta Tim Giago, dla którego była to wywołana przez członków AIM hucpa, która przyniosła miejscowym Indianom same szkody (Giago 2008).

do patyków skórzanymi paskami, a niektórzy mężczyźni grali na niewielkich fletach z trzciny [...]. Byli bębniarze i pieśniarze, niektórzy wydumchiwali niskie, żalobne dźwięki z różowawych muszli. Oczywiście dla Szejenów to wszystko nie miało sensu, ale najwyraźniej uszczęśliwiało ich gospodarzy [...]. Niektórzy nosili przedziwne pióra w barwach tęczy i naszyjniki z zębów (Chuculate 2020: 10–11).

Szejenowie – „odkrywcy” Zatoki Meksykańskiej, przed dotarciem do kraju „dziwnych Indian” dostrzegają na horyzoncie karawanę wozów osadników, która tworzy „linię przypominającą owada, pełznącego ku zachodzącemu słońcu” (Chuculate 2020: 8). Zapowiedź koszmaru?

Galveston Bay, 1826 powstało wcześniej niż pozostałe teksty ze zbioru – w 2007 r. Chuculate zdobył za nie O. Henry Award, czyli najważniejszą nagrodę amerykańską za krótkie opowiadanie.

Opowieść o wyprawie Szejenów nad Zatokę Meksykańską ujawnia przyjętą przez autora postawę trickstera. Chuculate rysuje nieoczekiwane portrety dwóch tubylczych narodów, w literaturze przedmiotu bądź kulturze popularnej zwykle przedstawianych jako lud wojowników (Szejenowie) lub ludożercy (Karankawowie – w opisach hiszpańskich odkrywców). U Chuculate’a Szejenowie stają się ciekawymi świata eksploratorami, a Karankawowie gościnnymi gospodarzami. Obie grupy są sobą wzajemnie zaciekawione. Oto model spotkania, z którego nie zechcieli skorzystać biali. Porównanie „szkunerów prerii” do insektów każe myśleć o późniejszych falach europejskiej kolonizacji jako pladze szarańczy. *Novum* polega nie tylko na zaprezentowaniu grup tubylczych w niecodziennych rolach⁴, ale też na nakreśleniu innych niż tradycyjne – a więc między Indianami a białymi – linii napięcia. Przebiegają one mianowicie między dwiema grupami tubylców oraz między Indianami a naturą (huragan i sztorm, które szalały w drodze powrotnej, pochłonęły wszystkich kompanów Old Bulla).

Indiańskie obrazki nie z wystawy

Kolejne historie w *Cheyenne Madonna* to sześć urywków z życia Jordana Coolwata, współczesnego bohatera. Niektóre opowiadane są w pierwszej osobie, inne w trzeciej. W *YoYo* Chuculate kreśli obrazki z dzieciństwa Coolwata spędzonego głównie na farmie dziadków, dwie mile pod Muskogee w południowej Oklahomie. To ziemie Krików, których zmuszono do opuszczenia ojczyzny na Południowym Wschodzie pod koniec pierwszej połowy XIX w. Autor, który uwagi o historycznych krzywdach umieszcza sporadycznie, jakby mimochodem, pisze o „przymusowym przesiedleniu, romantycznie znanym jako Szlak Łez” (Chuculate 2020: 56). *Yoyo* opowiada o inicjacji seksualnej Jordana z córką nowych sąsiadów – Afroamerykanów. Tu po raz pierwszy otrzymujemy sygnał

4 Robert F. Berkhofer krytykował „hegemoniczne punkty widzenia” i „wielkie opowieści”, które pomijały punkt widzenia przegranych i ofiar podboju Zachodu (Kelley 2009: 222–223). Moim zdaniem należy podejrzliwie traktować wszystkie *great stories*, także te pisane przez „przegranych i ofiary”.

– w postaci uwag dziadka Jordana, w którego codziennym wokabularzu *nigger* jest zupełnie zwyczajnym słowem – o skomplikowanych relacjach między grupami „różnych kolorów”.

O postrzeganiu przynależności rasowej mówi zabawny dialog między Jordanem a czarnoskórą YoYo, która stwierdza, że „Moja babka miała trochę krwi Krików, ale tatko mówi, że nie mam ani krzty indiańskiej krwi” (Chuculate 2020: 30) – na dowód demonstruje Jordanowi skórę na ramieniu, komentując, że gdyby było w niej coś indiańskiego, byłaby „jasna” jak jego. To mi przypomina rozmowę z członkinią nowej grupy tubylczej Nanticoke Leni-Lenape na południu New Jersey, gdzie przed laty prowadziłem badania na temat konstruowania tożsamości etnicznej. Grupę tę tworzą ludzie o mieszanym rasowo pochodzeniu, niegdyś w literaturze przedmiotu określani jako „grupy trzyrasowe”, czyli pochodzące od Afroamerykanów, białych i Indian. O tym, jak przestrzegali „czystości krwi”, świadczą słowa ojca jednej z kobiet: „Nie przyprowadzaj mi do domu nikogo ciemniejszego od ciebie. Jaśniejszego też nie”. Dziewczyna zastosowała się do słów ojca, a jej mężem został... Portorykańczyk – był odpowiednim kandydatem, ponieważ jego skóra miała podobny odcień (Hlebowicz 2009: 231–232).

Kwestia rasizmu Indian powraca jako bolesne wspomnienie w opowiadaniu *Winter, 1979*. Lonny, czarnoskóry przyjaciel Jordana, wpada do zamarzającego jeziora podczas polowania na zające. Gdy z największym trudem uratowanego chłopaka babcia Jordana odwozi do domu, Chester, jeden z wujków Jordana chwytą go za gardło, pozbawiając tchu, i cedzi: „Ty pieprzony czarnuchu”. Narrator wyznaje, że te słowa wstrząsnęły nim, bo choć *nigger* było określeniem powszechnym w jego otoczeniu, nigdy dotąd nie słyszał go wypowiedzianego z tak złą wolą („z trucizną”). Chuculate wraca do tej historii w autobiograficznej *This Indian Kid*, gdzie próbuje dojść przyczyn nienawiści Chestera. Nie znajduje jednak zadowalającej odpowiedzi. Przypomina, że w szkolnym autobusie prawie wszyscy byli czarni, jego dziadkowie mieli przyjaciół wśród czarnych Amerykanów, a „tubylcze dzieci dogadywały się z czarnymi, i odwrotnie. Niektórzy z nas byli najlepszymi przyjaciółmi” (Chuculate 2023: 24).

Może właściwa odpowiedź nadeszłaby, gdybyśmy spróbowali odkryć głębsze dno następnego zdania: „Niektórzy byli nawet mieszańcami, w połowie czarnymi i w połowie Indianami, co tylko utrudniało mi zrozumienie zachowań Chestera” (Chuculate 2023: 24). Otóż bliskość czarnej i indiańskiej populacji na Południowym Wschodzie, a od czasów wydarzenia nazywanego „usunięciem Indian” (ang. *Indian Removal*) w Oklahomie, historycznie nie oznaczała równości między nimi. Krikowie, podobnie jak Czirokezi i inne ludy z Południowego Wschodu, byli właścicielami czarnych niewolników i podczas przymusowego exodusu na Terytorium Indiańskie (dzisiejsza Oklahoma) zabrali ich ze sobą. Niewolników miał nawet John Ross, lider frakcji Czirokezów walczących po stronie Północy. „Pięć Cywilizowanych Plemion (poza Krikami i Czirokezami termin ten obejmował także Czoktawów, Czikasawów i Seminoli) było głęboko przekonane do niewolnictwa, ustanowiły własne kodeksy rasistowskie

wymierzone w czarnych, po przybyciu na Terytorium Indiańskie natychmiast przywróciły niewolnictwo, odbudowały swoje narody dzięki pracy niewolników, zmiądzżyły bunty niewolników i z entuzjazmem stanęły po stronie Konfederacji w wojnie secesyjnej”, przypomina Paul Chaat Smith, kurator National Museum of the American Indian, który sam też jest tubylczym Amerykaninem – Komanczem (Smith 2018).

Szkoda, że brakuje u Chuculate’a odniesienia do tej bolesnej prawdy. Nie ma go również w skądinąd świetnej prozie wspomnianego już Czirokeza Brandona Hobsona. Dramatyczna przeszłość czarnych Amerykanów żyjących wśród indiańskich narodów do dzisiaj ciąży na wzajemnych relacjach, a objawia się np. niechęcią plemion do uznania obywatelstwa potomków byłych niewolników, nawet jeśli od pokoleń są z nimi związani. Jak wyjaśnia antropolożka Circe Sturm, w XIX w. Czirokezi, którzy przed kontaktem z białymi uznawali krew za substancję faktycznie łączącą członków tego samego rodu, w następnych stuleciach przyswoili ponadto metaforyczne rozumienie więzi krwi białych Amerykanów, czyniąc z „krwi czirokeskiej” fundament swojej tożsamości narodowej (ang. *peoplehood*) i państwowej (ang. *nationhood*). To z kolei sprawiło, że w czirokeskim narodzie, który jest w istocie wielorasowy, odmiennie traktowano „białych Czirokezów” i „czarnych Czirokezów”. Tych pierwszych (a więc Czirokezów, wśród których przodków dominowali biali) odrobina „kropli czirokeskiej” windowała do góry, zapewniając polityczną tożsamość i pozycję w Narodzie Czirokezów (Cherokee Nation of Oklahoma – dzisiejsza oficjalna nazwa największego odłamu tego ludu). Czirokezom, wśród których przodków dominowali Afroamerykanie, nie pomagała domieszka krwi czirokeskiej (a więc posiadanie „rodowitego” Czirokeza wśród przodków) – społecznie i politycznie stawali się oni „czarnymi”, pozbawionymi obywatelstwa w Cherokee Nation (Sturm 2002: 203–204). Historyk Claudio Saunt pokazuje, jak analogiczne procesy zachodzące wśród Krików w XIX w. (łącznie z wypędzaniem z ich ziemi na Terytorium Indiańskim rodzin czarnych Krików przez władze plemienne) sprawiły, że rodziny wywodzące się z tego samego pnia podzieliły się według kryteriów rasowych: na te pochodzenia afrykańskiego i nieafrykańskiego, do tego stopnia, że dziś zaprzeczają wspólnemu pochodzeniu (Saunt 2005). Podczas kilkudniowego pobytu wśród Seminoli w Oklahomie latem 2004 r. usłyszałem od seminolskiego pastora baptysty z miasteczka Wewoka, że „nigdy nie uznają czarnych za część Narodu Seminoli, bo po prostu oni Seminolami nie są”.

Można podsumować, że narody indiańskie z Południowego Wschodu (po-tem przesiedlone na Terytorium Indiańskie) z biegiem czasu zaczęły stosować, w ślad za białymi, regułę „kropli krwi”, która zanieczyszczała całą „rasę”: nie mogłeś należeć do rasy białej (i analogicznie ludu Czirokezów), jeśli któryś z twoich przodków był czarny, co znajdowało odzwierciedlenie w zabarwieniu twojej skóry. Być może zachowanie wujka Chestera nie wynika zatem ze „zwykłego” amerykańskiego rasizmu, ale jest refleksem jego indiańskiego wariantu, także mającego swoje źródła historyczne.

Czego nie robią literaci, robią inni. Ze wstydliwą „polityką krwi” Czirokezów rozliczają się m.in. antropolożki: cytowana powyżej Circe Sturm w *Blood Politics* czy Tiya Miles w *Ties That Bind*. Obie książki są znakomite. Pierwsza to klasyczna rozprawa antropologiczna z elementami reportażowymi, druga to małe arcydzieło rekonstrukcji etnohistorycznej.

Szlak Lez

Z kolei Szlak Lez, czyli wymuszony w pierwszej połowie XIX w. przez białych exodus plemion z Południowego Zachodu na Terytorium Indiańskie, to w zasadzie jedyny epizod „narracji tożsamościowej” (Cornell 2000) u obu autorów wywodzących się z tych ludów, Chuculate’a i Hobsona. Jakby przez ostatnie dwa stulecia w historii Czirokezów i Krików nie wydarzyło się nic istotnego.

Wróćmy do opowiadań Chuculate’a. Kolejne są opowieściami dotyczącymi rodziny Coolwatera. Bohaterem *A Famous Indian Artist* jest jeden z wujków – słynny artysta, który zmarnował swój talent przez picie i którego osiągnięciem życiowym było „wypicie z Willie Nelsonem i Johnnym Paycheckiem w barze Villa Cantina w El Paso, Texas, 17 lipca 1967” (Chuculate 2020: 61). *Dear Shorty* dotyczy relacji z ojcem, „jedyną znaną mi osobą, potrafiącą upić się trzy-cztery razy w ciągu dnia”. Ojciec poza tym był golibrodą wśród Czirokezów (jak ojciec Chuculate’a, będący także pastorem), świetnie grał na gitarze, ale jego „najważniejszym, ulubionym instrumentem, prawdziwym dziełem jego miłości była butelka” alkoholu, a gdy ten się kończył – płyn do płukania jamy ustnej (Chuculate 2020: 79, 75). Chuculate wyznaje w *This Indian Kid*, że swego ojca poznał dopiero w wieku 12 lat, dawno po tym, jak porzucił on swoją rodzinę (Chuculate 2023: 30). Nigdy nie potrafił nazywać go „ojcem”, używał wyłącznie jego pseudonimu „Shorty”. Shorty umiał pić; „trening, trening, trening” – ironizował, gdy syn pytał, jak w ogóle może pić płyn do ust (Chuculate 2020: 86). Nie umiał jednak rozmawiać z synem, który pragnął „szczerych, długich rozmów o historii rodziny” (Chuculate 2020: 89). Zamiast nich ojciec tylko przypominał zawsze te same anegdoty z dzieciństwa.

W opowiadaniu *Under the Red Star of Mars* pojawia się Lisa Old Bull, bez wątpienia potomkini Old Bulla z *Galveston Bay, 1826*. Kobieta próbuje uwolnić się od swego chłopaka, Dericka, którego hobby to słuchanie rapu i picie oraz katowanie Lisy, bo nie znosi, gdy dziewczyna nie pije razem z nim. Książkę zamyka opowiadanie, które dało tytuł całemu zbiorowi: *Cheyenne Madonna* i przedstawia historię związku Jordana i Lisy, utraty ich dziecka i popadania przez głównego bohatera w nałóg alkoholowy.

„Mówi się, że picie zaczęło się wtedy, kiedy Coolwaterowie przyszli na Terytorium Indiańskie”, opowiada narrator w *Dear Shorty* (Chuculate 2020: 80). Dziadek narratora, „pełnej krwi Czirokez”, był pastorem baptystów wyrzuconym ze wspólnoty za picie podczas wygłaszania kazań (Chuculate 2020: 80). Ojciec upijał się do nieprzytomności (Chuculate 2020: 80), a potem Jordan niewiele mu ustępował w tej sztuce. Wszechobecne pijaństwo jest leitmotivem opowieści Chuculate’a, ale mimo wszystko nie staje się ono tematem

dominującym. Jest raczej rekwizytem i tłem, stałą okolicznością towarzyszącą, czymś normalnym, z czym po prostu trzeba nauczyć się żyć. Nie odbiera ono świeżości zajmująco opowiedzianym historiom z życia bohatera, począwszy od dzieciństwa na farmie, a skończywszy na karierze artysty, choć oczywiście są to także opowiedziane nie wprost historie o zapijaniu się indiańskich pokoleń. Wymowne są bolesne sygnały wysyłane przez narratora: za takie można uznać np. nazwiska kompanów Shorty’ego od butelki, przywołujące pamięć o słynnych postaciach historycznych: Dragging Canoe (wódz czirokeski walczący pod koniec XVIII w. z Amerykanami) czy Sixkiller (szeryf czirokeski na Terytorium Indiańskim w XIX w.).

Pionierzy postępu

W *This Indian Kid*, które jest swoistym uzupełnieniem *Cheyenne Madonna*, Chuculate swoje doświadczenia z okresu, kiedy był dzieckiem, opisuje w tonie przypominającym narrację z *Pipestone*, autobiografii Adama Fortunate’a Eagle’a, Odżibueja opowiadającego o swoim dzieciństwie i czasie spędzonym w szkole z internatem w Minnesocie w latach 30. i 40. (Fortunate Eagle 2023; Hlebowicz 2023c). Scenerią u Chuculate’a jest wiejska Oklahoma, gdzie obydwa dziadkowie – pastory baptyści, wygłaszali kazania po angielsku i w ojczyńskich językach (jeden w krikowskim, drugi w czirokeskim), a pasją chłopaka – jak wielu innych – był bejsbol i muzyka rockowa. Czytał gazetowe kroniki sportowe, a nie np. biografie słynnych wodzów⁵. „Indiańska rzeczywistość” oczywiście daje o sobie znać, chociażby w ujmujących opisach przyrządzanych przez babkę posiłków czy napięciach między „tradycjonalistami” a „postępowcami” w rodzaju pradziadka Raymonda Narcomeya (także pastora baptystycznego), należącego do pierwszego pokolenia Indian pełnej krwi, które przeszło na chrześcijaństwo i nie tolerowało tradycji w rodzaju *stomp dancing* – tradycyjnego „tańca szuranego” Indian ze Wschodnich Lasów. „Z tej perspektywy tańczenie wokół ognia było zajęciem dla pogan, nawet jeśli on sam to robił, dorastając” (Chuculate 2023: 49)⁶.

Fortunate Eagle także opisywał z punktu widzenia dziecka rozłam wewnątrz społeczności tubylczej (Odżibuejów z Red Lake w Minnesocie), gdzie „postępowi” chrześcijanie trzymali się z daleka od „zabobonnych” dzikusów, wiernych dawniejszym zwyczajom. Pamiętam wywiad ze starszą Odżibuejką w rezerwacie Bois Forte w Minnesocie, który przeprowadziłem podczas rekonesansu badawczego w tej grupie latem 2002 r. Pani, zdeklarowana chrześcijanka, martwiła się o los swoich dzieci, które odrzuciły wiarę chrześcijańską. Obawiała

5 To mi przypomina rozmowę, którą przeprowadziłem przed około 20 laty z Darrylem Stonefishem, historykiem i członkiem plemienia Delawarów z Moraviantown, Ontario. Na ogólne pytanie, co dziś Delawarowie uznają za najważniejsze, odpowiedział (tylko na poły ironicznie): „bejsbol” (rozmowa odbyła się 28 listopada 2002 r. w Moraviantown).

6 W *Cheyenne Madonna* podobnie, choć używając ostrzejszych słów, autor pisze o swoim dziadku, który nazywał się Edward „Ed” Chuculate: „Dał się nabrać na oszustwo chrześcijaństwa i nauczał, że Indianie i ich praktyki są pogańskie i złe (Chuculate 2020: 80).

się, że ich decyzja sprawi, iż nie dostąpią życia wiecznego i miała nadzieję, że udostępnienie im nagrania naszej rozmowy sprawi, iż „zrozumieją, że błędzą” (Hlebowicz 2004).

Chipsy za lalki *kachina*

Uderzający w obu książkach Chuculate’a jest brak wspólnoty indiańskiej: Krikowie (ani żadne inne plemię) nie występują tu jako grupa, społeczność czy naród. Brak np. plemiennych zgromadzeń – efekt zapewne działań postępowców, takich jak pradziadek autora. Nic nie wiemy na temat tego, aby autor *Cheyenne Madonna* czy jego alter ego z *This Indian Kid* kiedykolwiek uczestniczyli w plemiennej zabawie czy ceremonii. „Plemię” czy „naród” Krików w żadnym z tych dzieł w zasadzie nie występuje; nie wiemy, kim są Krikowie – chyba że autonomicznymi jednostkami w rodzaju Jordana Coolwata.

Jedynymi współczesnymi „wspólnotowymi” przedsięwzięciami jest zapijanie się na umór Shorty’ego i jego kumpli – rodaków. W *Dear Shorty* wspomniane jest też osiedle zbudowane przez władze plemienne Czirokezów, gdzie ojciec narratora miał przydzielone „ładne mieszkanie” (nie korzystał z niego, wolał miejski park lub opuszczone domy, skąd było bliżej do sklepu z alkoholem). W *Cheyenne Madonna* i *This Indian Kid* autor pisze, że pewnym okresie dzieciństwa żyli z matką na osiedlu dla Indian wybudowanym przez władze Czikasawów w Tishomingo, w południowej Oklahomie. W żadnej z książek nie ma jednak wspomnień o „życiu plemiennym” na osiedlach indiańskich.

Swoistą wspólnotę tworzą więźniowie z *Dear Shorty*, którzy zarabiają na produkcji lalek *kachina*. „Wydawało się, że każdy facet tutaj był mistrzem rękodzieła. Większość z nich miała zgodę na rzeźbienie lalek przez kilka godzin wieczorem” (Chuculate 2000: 102). Narrator przyznaje, że nie miał pojęcia o lalkach *kachina*, więc rzeźbił niedźwiedzie i konie⁷. Więźniowie dawali swoje wyroby członkom rodziny na sprzedaż, a za zarobione pieniądze kupowali nowe buty Nike, cyfrowe walkmany, paczki cukierków i chipsów ziemniaczanych oraz napoje izotoniczne w proszku. Trudno o większą ironię⁸.

Bohaterowie Chuculate’a nie potrzebują indiańskiej wspólnoty i za nią nie tęsknią. Nie borykają się z problemami tożsamości, nie są zagubieni (a w każdym razie nie odczuwają zagubienia), nie są rozdarci między światem białych i Indian, bo tego drugiego zwyczajnie już nie ma. Nie doświadczają dyskrymi-

7 Jak zauważa Devon A. Mihesuah, historyczka z plemienia Czoktawów z Oklahomy, wbrew stereotypowym przekonaniom Indianie z reguły nie znają historii, języków i kultury wszystkich innych plemion, bo tego nie potrzebują albo ich to nie interesuje. Niewielu zresztą zna język i tradycje własnej grupy (Mihesuah 1996: 108–109). Prawda ta w ironiczny sposób została tu ukazana przez Chuculate’a, który wśród więźniów Pueblo, znanych z wierzeń w istoty nadprzyrodzone *kachina*, umieścił swego bohatera Jordana Coolwata, pochodzącego z ludu Krików, a więc kulturowo obcego Pueblo.

8 Przypomina to nieco jedną z historii z *Leków na miłość* (1998) – powieści Louise Erdrich o Odżibuejach, którzy uruchomili w rezerwacie fabrykę plastikowych tomahawków, łuków i maczug, żeby przeciwstawić się zalewowi podobnych produktów z Tajwanu. Rzecz skończyła się niepowodzeniem z powodu waśni między odżibuejskimi rodzinami.

nacji (jedyne opisane akty rasizmu dotyczą zachowania Indianina wobec czarnoskórego chłopca). Chuculate wyróżnia się wśród tubylczych autorów, ponieważ te dramaty są bodaj najczęściej podejmowanym przez nich tematem⁹. Jego bohaterowie żyją po prostu w zastanym świecie, czyli podmiejskim wariacie kultury amerykańskiej, którego główne składniki to alkohol, szkoła, bejsbol i babcine weki ze smalcem z bekonu, ziemniakami i pizmianem. Nie są ani dumni z bycia Indianami, ani nie czują się z tego powodu upośledzeni.

Niezniszczalne strzępy tradycji

W związku z tym nie ma tu ani figury mędrca/uzdrowiciela (ang. *medicine man*), który naprowadziłby bohatera na właściwą drogę, ani też dramatycznych finałów w postaci odnalezienia sensu przynależności do plemienia podczas tradycyjnego obrzędu – motyw, po który sięgają chętnie inni, od Momadaya w *Domu utkanym ze świtu* (czytelnik nie wie, czy Abel, po przyłączeniu się w finale opowieści do indiańskich biegaczy w ich tradycyjnym „biegu śmierci” „odzyska głos”, czyli odnajdzie sens życia oraz więź z tubylczym dziedzictwem, i zdoła wrócić na ścieżkę prawości, ale w każdym razie taka szansa istnieje)¹⁰ przez Paulę Gunn Allen w jej debiucie *The Woman Who Owned the Shadows* (1983) po *Pięcioro małych Indian* Michelle Good (2022) czy *Zimowe kroniki* Davida Heski Wanblięgo Weidena (2023; Hlebowicz 2023b). Chuculate nie należy do autorów, którzy potrzebują punktów kulminacyjnych i mocnych zakończeń. Jest subtelniejszy, „zwyczajny”.

Ursula Le Guin, jurorka nagrody O. Henry’ego, o opowiadaniu *Galveston Bay, 1826* napisała: „Każde zdanie jest niespodziewane, ale niezawodne” (Furman 2007: 306). Chuculate to w istocie znakomity opowiadacz, a samo snucie narracji – „tworzenie fikcji”, „śnienie” – staje się jego najważniejszym celem. To śnienie jest jednocześnie wglądem w rzeczywistość, odwołaniem do prastarej tradycji – jak w przypadku Old Bulla, który – dowiadujemy się o tym na zakończenie opowiadania – wielokrotnie powracał do opowieści o Podróży, wzbogacając ją o kolejne szczegóły, a dowodem ich „prawdziwości” był trzymany przez niego naszyjnik z zębów rekina, podarowany mu przez wodza Karankawów.

Jedynym, ale istotnym nawiązaniem do indiańskiej i zarazem rodzinnej tradycji w finale zbioru *Cheyenne Madonna* jest gest Lisy Old Bull, która zażółcony naszyjnik z zębów rekina wkłada – dwa wieki po wyprawie przodka nad Zatokę Meksykańską – do trumienki swego nienarodzonego syna, który udusił

9 Stwierdzenie to wydaje się prawdziwe przynajmniej, jeśli chodzi o poprzednie dekady. Åsebrit Sundquist, norweska badaczka literatury amerykańskiej, na podstawie analizy 30 powieści z lat 70., 80. i 90. ustaliła, że ich głównym tematem była tożsamość etniczna, a bohaterowie połowy tych książek mieli problemy z tożsamością kulturową (Sundquist 2005: 56). Przykładem współczesnego indiańskiego autora, o którego bohaterach można powiedzieć to samo, jest Tommy Orange.

10 Sam autor zastrzega: „Nie wiem, co będzie z Ablem. Nie chcę wiedzieć” (Schubnell 1997: 173) oraz „Czy zdoła odzyskać głos? Nie ma na nie odpowiedzi” (Schubnell 1997: 141).



Fot. 2. Delawarowie występujący w centrum miasteczka Bartlesville, północno-wschodnia Oklahoma, sierpień 2004 r., fot. Bartosz Hlebowicz

się pępowiną. A jej rodzina koryguje lokalną gazetę, która w prasowej klepsydze umieściła nazwisko ojca – Coolwater, a nie rodu matki – Old Bull.

Gest Lisy ma dwuznaczny charakter – z jednej strony demonstruje przywiązanie i szacunek dla tradycji, z drugiej jest jakby aktem rezygnacji, symbolicznego potwierdzenia zakończenia pewnej ważnej tradycji – oto ze śmiercią dziecka zakończyła się opowieść, dalsze jej snucie nie ma sensu. Dlatego po grzebany zostaje przedmiot, który nadawał mocy narracji – naszyjnik z zębów rekina. To bardzo przygnębiający gest. Trochę jak z pieśniami delawarskiej ceremonii Wielkiego Domu – nie da się jej odtworzyć, bo nie istnieje bez pieśni, a pieśni nie należą do całego plemienia – umierają wraz rodzinami, do których należały¹¹.

Opowiadania z *Cheyenne Madonna* nie są raportem „deportowanych z życia”, narracją o dojmującym doświadczeniu utraty żywionym przez potomków

11 Informacja na temat losów Wielkiego Domu pochodzi od Jima Rementera, strażnika języka Delawarów (rozmowa w sierpniu 2004 r. w Bartlesville, Oklahoma). Rementer, biały urodzony w Pensylwanii, 40 lat temu przyjechał do wschodniej Oklahomy, zamieszkał wśród Delawarów, nauczył się ich języka, a dziś, będąc ostatnim jego użytkownikiem, pieczołowicie katalogując i umieszczając online archiwalne nagrania w języku lenape, dba, aby przyszłe pokolenia miały szansę powrócić do języka przodków (Hlebowicz 2012).

skolonizowanych pokoleń, co – jak dowodzi Katarzyna Mroczkowska-Brand (2017) – stanowi główny rys pisarstwa najznakomitszych autorów tubylczych. Są raczej zapisem niezdiagnozowanej „depresji” – „umysłu rozciągniętego na ziemi”, jak by powiedzieli Mohawkowie, „zawieszenia umysłu”, niezdolności do koncentracji (Elliott 2020: 11–12). Historyczne przyczyny tego stanu rzeczy mogą wydawać się oczywiste, ale Chuculate rzadko pozwala sobie na ich roztrząsanie. Interesują go przede wszystkim pojedynczy bohaterowie, rodzina, przyjaciele, a także uważność w snuciu opowieści. Bo dopóki istnieje umiejętność opowiadania, istnieje szansa na przetrwanie. A także – zaryzykuję tezę – dlatego, że składanie wszystkich dramatów współczesnych Indian na karb kolonizacji i traum wywołanych krzywdami doznawanymi w przeszłości z ręki białego człowieka groziłoby skrajnym determinizmem i godziłoby w podmiotowość żyjących ludzi. Literatura zaś stanęłaby przed niebezpieczeństwem osunięcia się w publicystykę.

Szczególnie zapada w pamięć wspomnienie, opowiedziane w nieco różnych wariantach w *Cheyenne Madonna* i w *This Indian Kid*, o wizycie Chuculate’a-Coolwatera w zrujnowanym domu dziadków wiele lat po ich śmierci. Narrator przypomina sobie, jak Granny pomstowała w języku krik, oglądając telewizyjną relację, że lądowanie na Księżycu to mistyfikacja, albo jak dziadek Zeke czyścił ryby na kuchennym stole. Po czym zabiera kilka starych przedmiotów: babciny słoik ze smalcem z bekonu, dziadka wędkę, kołowrotek i maszynkę do golenia oraz zżółknięty egzemplarz czasopisma dla ogrodników. Równie rozpaczliwe jak zbieranie strzępów pamięci jest nieustanne pisanie kartek i listów do ojca, większości których – jak się później okazało – Shorty nie czytał.

Te drobiazgi, okruchy znaczą dla Chuculate’a więcej niż „narody indiańskie” i zbiorowa trauma. Ale właśnie próba zrozumienia relacji z najbliższymi osobami i przechowania o nich pamięci jest jakąś formą oporu, nieugiętości, nieodpuszczania mimo przeciwności i trudnej spuścizny pokoleń. A więc mamy tu do czynienia z rozpaczą podszytą, mimo wszystko, optymizmem.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, P. G. (1983). *The Woman Who Owned the Shadows*. Spinsters/Aunt Luke.
- Chuculate, E. (2020). *Cheyenne Madonna*. Black Sparrow Press.
- Chuculate, E. (2023). *This Indian Kid. A Native American Memoir*. Scholastic Focus.
- Cornell, S. (2000). Discovered Identities and American Indian Supratribalism. In P. Spickard, W. J. Burroughs (eds.), *We Are a People. Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity* (pp. 98–123). Temple University Press.
- Elliott, A. (2020). *A Mind Spread Out On The Ground*. Melville House.
- Erdrich, L. (1998). *Leki na miłość* (tłum. M. Konikowska). PIW.
- Fortunate Eagle, A. (2023). *Pipestone* (tłum. B. Hlebowicz). TIPI.
- Furman, L. (ed.) (2007). *O. Henry Prize Stories 2007*. Knopf Doubleday.
- Giago, T. (2008). 27 lutego. Dziwne święto w Pine Ridge. *Tawacin*, 81(1), 50–51.
- Good, M. (2022). *Pięcioro małych Indian* (tłum. E. Janota). Sonia Draga.

- Hlebowicz, B. (2004). Ludzie Mocnego Drzewa. Rozmowy z Odżibuejami z Bois Forte w Minnesocie (2002). *Tawacín*, 66(2), 31–33.
- Hlebowicz, B. (2009). „Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki”. *Nanticoke Lenni-Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych*. DiG.
- Hlebowicz, B. (2012). Why Care about Lënapei lixsëwakàn? Ethnography of the Lenape Language Loss. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 11(1), 142–163.
- Hlebowicz, B. (2019, 24 czerwca). Odyseja miejskich wojowników. *Tygodnik Powszechny*, 26, 71–74. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/odyseja-miejskich-wojownikow-159362>
- Hlebowicz, B. (2021a, 2 kwietnia). Okrutna melancholia Czirokezów. *Tygodnik Powszechny*, 15, 68–71. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/okrutna-melancholia-czirokezow-167042>
- Hlebowicz, B. (2021b, 30 sierpnia). Dobra wiadomość, zła wiadomość. *Tygodnik Powszechny*, 36, 82–84. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/dobra-wiadomosc-zla-wiadomosc-168849>
- Hlebowicz, B. (2023a, 25 kwietnia). Picerzy mulich pysków. Dzieciństwo w Georgii. *Gazeta Wyborcza. Książki*, 59(2), 97. <https://wyborcza.pl/7,75517,29669518,picerzy-mulich-pyskow-dziecinstwo-w-georgii-w-autobiografii.html>
- Hlebowicz, B. (2023b, 5 maja). Metamfetamina w rezerwacie. *Krytyka Polityczna*. <https://krytykapolityczna.pl/swiat/metamfetamina-w-rezerwacie-powiesci-indianskie>
- Hlebowicz, B. (2023c, 7 sierpnia). Indianie, zupełnie inna opowieść. *Tygodnik Powszechny*, 29, 78–81. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/indianie-zupelnie-inna-opowiesc-183941>
- Hlebowicz, B. (2024, 9 lutego). Dwanaście opowiadań Breece'a DJ Pancake'a. Dwanaście klejnotów. *Gazeta Wyborcza. Książki*, 64(1), 82. <https://wyborcza.pl/7,75517,30675813,dwanascie-klejnotow.html>
- Hobson, B. (2021a). *Tam, gdzie rozmawiają umarli* (tłum. J. Westermark). Agora.
- Hobson, B. (2021b). *The Removed*. Ecco.
- HolyWhiteMountain, S. (2024). A Conversation with Louise Erdrich. *The Paris Review*. <https://www.theparisreview.org/blog/2024/03/25/a-conversation-with-louise-erdrich>
- Kelley, D. (2009). *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku* (tłum. B. Hlebowicz). PWN.
- Momaday, N. S. (1969). *The Way to Rainy Mountain*. University of New Mexico Press.
- Momaday, N. S. (1976). *Dom utkany ze świtu* (tłum. J. Milnikiel). Książka i Wiedza.
- Mihesuah, D. (1996). *American Indians. Stereotypes & Realities*. Clarity.
- Miles, T. (2005). *Ties That Bind: The Story of an Afro-Cherokee Family in Slavery and Freedom*. University of California Press.
- Mroczkowska-Brand, K. (2017). *Deportowani z życia. Nowe głosy w narracjach literackich i ich kolonialne konteksty*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Orange, T. (2019). *Nigdzie indziej* (tłum. T. Tesznar). Zysk i S-ka.
- Saunt, C. (2005). *Black, White, and Indian. Race and the Unmaking of an American Family*. Oxford University Press.
- Schubnell, M. (ed.) (1997). *Conversations with N. Scott Momaday*. University Press of Mississippi.
- Smith, R. (2018, 6 March). How Native American Slaveholders Complicate the Trail of Tears Narrative. *Smithsonian Magazine*. <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/how-native-american-slaveholders-complicate-trail-tears-narrative-180968339>
- Sturm, C. (2002). *Blood Politics. Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*. University of California Press.
- Sundquist, Å. (2005). Ethnic Identity Problems in Native American and Saami Fiction: Differences in Frequency and Severity. *European Review of Native American Studies*, 19(2), 51–58.
- Weiden, D. (2023). *Zimowe kroniki* (tłum. M. Maciołek). TIPI.