

PIOTR JAKUB FERĘŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

<https://orcid.org/0000-0001-5314-4356>

Thanksgiving

Abstract

Thanksgiving Day as a national holiday has been celebrated in the United States since 1789. The origins are related to thanking God for the blessings that the settlers received in the New World, first for bountiful harvests, and then also for victories in battles. The holiday still serves to emphasize the importance of the community, for which the past year was successful. The celebrations are both religious and secular. However, the question remains for whom this land was “new”, for whom it was “fertile” and who could enjoy prosperity and victories in armed conflicts? Thanksgiving is a joy and a manifestation of national unity, but it can also be seen as a symbol of concealing the violence, inequality and exploitation on which the USA was founded. The author analyzes Thanksgiving Day in the collective memory context, developing the theoretical concepts of Paul Connerton and Paul Ricoeur.

Keywords: Thanksgiving; collective memory; oblivion; Connerton; Ricoeur

Streszczenie

Święto Dziękczynienia jako święto narodowe obchodzone jest w Stanach Zjednoczonych od roku 1789. Początki związane są z dziękowaniem Bogu za błogosławieństwa jakie osadnicy otrzymali w Nowym Świecie, najpierw za obfite żniwa, a następnie także za zwycięstwa w bitwach. Święto nadal służy podkreśleniu znaczenia wspólnoty, dla której miniony rok był pomyślny. Obchody mają charakter zarówno religijny, jak i świecki. Pozostaje jednak pytanie dla kogo ziemia ta była „nową”, dla kogo „żyzną” oraz kto mógł się cieszyć pomyślnością i wygranymi w konfliktach zbrojnych. Święto Dziękczynienia stanowi radość i manifestację jedności narodowej, może być też jednak postrzegane jako symbol skrywania przemocy, nierówności i wyzysku, na których zostały ufundowane USA. Autor analizuje Thanksgiving Day w kontekście pamięci zbiorowej rozwijając koncepcje teoretyczne Paula Connertona i Paula Ricoëura.

Słowa kluczowe: Święto Dziękczynienia; pamięć zbiorowa; odpominanie; Connerton; Ricoeur

O autorze

Piotr Jakub Fereński – kulturoznawca i historyk idei. Zajmuje się historią i filozofią kultury, kulturą wizualną i studiami miejskimi. Jest też teoretykiem i krytykiem sztuki oraz kuratorem wystaw. W szczególności interesują go związki między etyką i estetyką a konfliktami społecznymi, politycznymi i ekonomicznymi dotyczącymi kształtu współczesnych wspólnot narodowych i lokalnych, a także globalnej ekumeny. Obecnie prowadzi badania nad strategiami radzenia sobie z pamięcią o okresie XX-wiecznych dyktatur między innymi w Chile, Argentynie, Niemczech, Ukrainie, Rumunii i Albanii.

Thanksgiving

Statystyki są niepewne, bo nie istniały żadne rejestry, więc zmieniły się, jak prawie wszystko w tej historii, w pole bitwy:

im więcej osób umieścić albo wyobrazić sobie w Ameryce

sprzed najazdu hiszpańskich konkwistadorów, tym większe ludobójstwo.

Ze statystykami bywa różnie, ale rzadko kiedy wahania są aż tak duże.

Niektórzy skrupulatni historycy szacują populację całego kontynentu

w 1491 roku na dziesięć milionów;

inni, równie skrupulatni, szacują, że było ich sto milionów,

a pomiędzy znajdują się wszystkie możliwe wariacje na ten temat.

Zalóżmy jednak – jak Nicolás Sánchez Albornoz – że w owym czasie

Namerykanów było już około trzydziestu milionów:

mniej więcej o połowę mniej niż Europejczyków¹.

Niniejszy artykuł dotyczy historii rdzennych mieszkańców obecnego terytorium USA i ich miejsca we współczesnej kulturze oraz społeczeństwie amerykańskim. Za przykład służy tu Święto Dziękczynienia². Zacząć musimy wszelako gdzie indziej. W przełomowym dla historii najnowszej roku 1989, kiedy to w krajach Europy Środkowo-Wschodniej kolejno upadały reżimy komunistyczne (czy socjalistyczne), zaś w Chile z rąk prawicowej junty wojskowej Augusto Pinocheta władzę przejmowała opozycyjna chadecja, w Cambridge ukazała się głośna książka brytyjskiego antropologa kultury Paula Connertona *How Societies Remember*. Na jej polskojęzyczny przekład, zatytułowany *Jak społeczeństwa pamiętają*³, trzeba było czekać ponad dwadzieścia lat. W rodzinnych studiach nad pamięcią – odpowiedniku anglosaskich *cultural memory studies* – na przestrzeni ostatnich dekad częściej pojawiały się nazwiska Halbwachsa, a zwłaszcza Nory, i Assmannów niż Connertona⁴. Niemniej to właśnie jego koncepcja wydaje mi się szczególnie obiecująca, jeśli chodzi o badania nad częściowo wypartymi ze świadomości zbiorowej traumatycznymi, bolesnymi, ale też wstydliwymi bądź haniebnymi wydarzeniami, procesami, doświadczeniami; nad zajściami i zjawiskami z przeszłości, które nie zostały w odpowiednim stopniu opisane, przedstawione oraz publicznie „osądzone”, innymi słowy, nad tymi, które wciąż oczekują na konfrontację z narzucenymi i ugruntowanymi przez kulturę dominującą czy też przez władzę – w ramach polityki historycznej lub polityki pamięci – schematami postrzegania świata (w tym między innymi widzenia wspólnotowej tożsamości)⁵. Owych wydarzeń i doświadczeń, domagających się dziś reinterpretacji, nie brakuje w Europie Wschodniej, ani też Ameryce Południowej, a jak się zaraz przekonamy, również w USA. Otóż odnosząc się do wdzięczności i dziękczynności, silnie zaznaczających swą obecność w niniejszym numerze



Bezpośrednie otoczenie waszyngtońskiego muzeum Indian, 2022. Fot. Piotr J. Ferenski.

„Kontekstów”, chciałbym niejako odwrócić tytułowe sformułowanie Connertona, i zastanowić się nad tym, jak społeczeństwa nie-pamiętają⁶, pytając jednocześnie o to, jak mogą sobie coś przypominać. Będę tutaj jednak mówił więcej o „nie-wdzięczności” niż wdzięczności.

Nie tylko samą pracą badawczą, ale też część zjawisk będących przedmiotem jej analiz traktuję jako działanie polegające na czymś, co określić można mianem „odpominania”. Jest to coś podobnego do odkopywania – do prac wykopaliskowych będących domeną eksploracji terenowych w obrębie archeologii. W przypadku „odpominania” również mamy do czynienia z destrukcyjną metodą badawczą (stanowisko archeologiczne ulega anihilacji, a znaleziska trafiają do muzeów) – a przynajmniej na tak nieodwracalne zmiany przy jej stosowaniu liczymy. W procesie odsłaniania kolejnych warstw zbiorowej niepamięci, czyli kształtów bądź form przeszłości zasypanych czy też zakrytych za pomocą instrumentów – by nie powiedzieć „spycharek”, „buldożerów” – polityki, prawa, nauki, edukacji, kultury, czyli przez hegemoniczne narracje, dochodzi do uszkodzeń i erozji owych dominujących dotychczas struktur i relacji. Przystają one istnieć jako integralne czy zwarte, tracąc swą zasklepiającą, przeważającą i determinującą wspólnotowy obraz przeszłości moc oraz pozycję. Zatem – będąc kulturoznawcą – w przeciwieństwie do niektórych archeologów nie poszukuję tu metod niedestrukcyjnych. Rzeczywistych zagrożeń dopatruję się nie tyle w łopacie i naruszaniu gruntu, co w nieinwazyjności. „Przekopane” stanowiska przestają mieć wyłączność na pamięć czy też monopol na historię. Badacz występuje jawnie jako „sojusznik” w prowadzonych przez różnych aktorów społecznych bataliach o przekształcenia w obrębie pamięci zbiorowej. Może się tu nasuwać skojarzenie z postawą „osoby sojuszniczej” interesów środowisk LGBTQ+ czy grup z ograniczoną sprawnością, i choć nie ma tu bezpośredniej analogii, to w wielu przypadkach z pewnością wchodzi w grę walka z negatywnymi zjawiskami prowadzącymi do upokorzenia, dyshonoru, marginalizacji części obywateli. Powróćę jeszcze do owej istotnej kwestii związanej z zaangażowaniem i zobowiązaniami etycznymi oraz powinnościami społecznymi naukowców, wpięraw muszę jednak poczynić kilka uwag odnośnie do koncepcji Connertona.

Dla Brytyjczyka najważniejsze pytanie dotyczy tego, jak „przekazywana jest i podtrzymywana pamięć grupy”⁷. Już w pierwszych akapitach książki zwraca on uwagę na konieczność prowadzenia dociekań na temat pamięci społecznej w wymiarze władzy politycznej oraz nieświadomych komponentów pamiętania (podkreślając powiązania obu tych aspektów/poziomów), ale ostatecznie nie uznaje owych zagadnień za zasadnicze. Sprawowanie kontroli nad pamięcią zbiorową jest kluczowe dla stanowienia, legitymizacji i utrzymania władzy, a także dla podtrzymywania określonego porządku społecznego, niemniej zdaniem Connertona najistotniejszy jest problem ukazania „pamięci jako takiej”, w następnej zaś kolejności jej konkretnych realizacji. Do aksjomatów należy

to, że doświadczenie warunkowane jest przez posiadaną i podzielaną grupowo wiedzę o przeszłości oraz że na teraźniejszy świat patrzymy niemal zawsze jako na rezultat zdarzeń mających miejsce w mniej lub bardziej odległych czasach. Wydarzenia czy rzeczy niebiorące bezpośrednio udziału w naszych aktualnych przeżyciach są w nich mimo wszystko trwale obecne. „Różne przeszłości” strukturalizują odmienne sposoby doświadczania teraźniejszości. Przy czym nie tylko teraźniejszość modyfikuje (bądź „wypacza”) obrazy przeszłości, ale też sama jest modyfikowana (bądź „wypaczana”) przez czynniki z przeszłości. Autor *Jak pamiętają społeczeństwa* podkreśla, że dotyczy to nawet najbardziej powszechnych elementów naszej codziennej egzystencji⁸.

Współczesne porządki społeczne znajdują swe oparcie w podzielanych przez obywateli ramach pamięci. Odrębności w zakresie recepcji przeszłości wpływają na różnice w odbiorze rzeczywistości – także na przekonania i światopoglądy. Connerton wskazuje przy tym głównie na podziały pokoleniowe, niemniej w przypadku wielu państw owa zależność od przeszłości przekłada się na tzw. wojny plemienne czy kulturowe. Brak porozumienia ma z pewnością charakter międzygeneracyjny, ale może też przybierać formę walki o „prawomocny” sposób pamiętania, kiedy to jedna grupa stara się narzucić swą narrację na temat przeszłych zdarzeń innym grupom. Podporządkowanie sobie historii – na poziomie dyskursu publicznego, edukacji, celebracji, interwencji rzeźbiarsko-architektonicznych itp. – umożliwia przejęcie i sprawowanie kontroli politycznej nad wspólnotą. Dochodzi w tym przypadku do silnej polaryzacji pola aksjotycznego i konfrontacji – najczęściej ścierają się wartości konserwatywne, liberalne, lewicowe. Oczywiście nie bez znaczenia pozostają tu doświadczenia historyczne (np. działalność komunistycznych reżimów w Europie Wschodniej czy prawicowych dyktatur w Ameryce Łacińskiej). Niemniej, nawet już poza jawnymi konfliktami o charakterze ideologicznym – jak w przypadku rozważanych przez Connertona różnic pokoleniowych – członkowie społeczności pozornie posługujący się tym samym językiem przy wymianie „waluty wspomnień” i budowaniu obrazów przeszłości⁹, mogą operować zupełnie nieuzgodnionymi ze sobą słownikami (na kształt słynnej hipostazy Quine’a¹⁰).

Dla brytyjskiego badacza najistotniejsze jest to, że „obrazy przeszłości i wiedza o niej przekazywane są i podtrzymywane przez (mniej lub bardziej rytualne) praktyki”¹¹, i to one wpływają zasadniczo na nasze doświadczanie rzeczywistości oraz kształtują wyobrażenia o niej¹². Rozwijając koncepcję Connertona, powiedzieć można, że z jednej strony mamy do czynienia z ugruntowanymi w porządku symbolicznym praktykami, które posiadając określoną formę oraz przebieg, stanowią ważny element obrzędów sakralnych, uroczystości państwowych, ceremonii upamiętniających, celebracji, obyczajów, z drugiej zaś strony z rozmaitymi mniej sformalizowanymi wydarzeniami i działaniami, w mniejszym stopniu niż rytuały skry-

wającymi zarazem swe właściwe cele bądź funkcje (choć nadal osadzonymi oczywiście w porządku symbolicznym i aksjotycznym). Modyfikując („zniekształcając”¹³) dalej myśl Brytyjczyka, pierwsze z nich proponuję widzieć jako pamiętanie powiązane z wymiarem władzy politycznej, którego rozpatrywanie wymaga uwzględnienia nieuświadomianych w pełni mechanizmów i komponentów zbiorowej tożsamości (chodzi o podporządkowywanie historii interesom określonych grup, służące ustanawianiu, legitymizowaniu i utrzymaniu władzy oraz utrwalaniu określonego porządku społecznego), drugie zaś jako „strategie odpominania”, czyli próby wprowadzania przekształceń w obrębie pamięci zbiorowej. Są to praktyki, których cele nie sprowadzają się wyłącznie do odsłaniania czy demaskowania mechanizmów rządzących hegemonicznymi narracjami, do powodowania pęknięć w dominujących strukturach, zmieniania obrazów przeszłości. Polegają one również na wprowadzaniu nowych kalendarzy, świąt, zwyczajów, odmiennych form celebracji itp. Dla prowadzonych przeze mnie badań co najmniej równie ważne są też jednak praktyki wytwarzania bądź przekształcania przestrzeni (miejsc?) pamięci, nośniki pamięci w sferze publicznej czy też przestrzenne media pamięci. W *Jak społeczeństwa pamiętają* Connerton nie poświęca zbyt wiele uwagi tego rodzaju zjawiskom – są on w znacznie większym stopniu obecne w jego późniejszej o dwie dekady książce *How Modernity Forgets*. W pracy z 1989 roku skupia się przede wszystkim na medialnym charakterze ciała jako depozycie pamięci zbiorowej, niemniej i tu znajdujemy ciekawe fragmenty dotyczące przestrzeni. Nawiązuje w nich do myśli Halbwachsa. Jak pisze:

grupy dostarczają jednostkom ram, w których obrębie wspomnienia zostają zlokalizowane, a dzieje się to za pomocą rodzaju mapowania. Sytuujemy to, co sobie przypominamy, w ramach umysłowych przestrzeni dostarczanych przez grupę. Niemniej jednak te umysłowe przestrzenie [...], zawsze opierają się i odwołują do przestrzeni materialnej, jaką zajmuje dana grupa¹⁴.

Halbwachs uważał, że pamięć zbiorowa nie może funkcjonować bez obiektów fizycznych, ponieważ to one są najbardziej stabilne, tj. trwałe, oferując nam iluzję niezmienności.

Zachowujemy nasze wspomnienia, odnosząc je do materialnego środowiska, które nas otacza. To właśnie na te społeczne przestrzenie – zamieszkiwane, często odtworzone przebiegiem naszych kroków, zawsze dostępne, poddające się rekonstrukcji w wyobraźni – zwrócić musimy uwagę, jeśli nasze wspomnienia mają się ukazać. Nasze wspomnienia zlokalizowane są w obrębie umysłowej i materialnej przestrzeni właściwej grupie¹⁵.

Mamy tu oczywiście do czynienia z refleksją na temat „pamięci jako takiej”, niezdradzającą większego potencja-

łu krytycznego. Connerton prowadzi ona do rozważań nad kwestią komunikacji wewnątrz wspólnot, w szczególności przekazów międzypokoleniowych.

Trzeba jednak podkreślić, że analizy brytyjskiego antropologa posiadają rys demystyfikatorski i w jakiejś mierze „odpominający”. Przykładem może być wywód dotyczący procesu i egzekucji Ludwika XVI jako ceremoniału publicznego oraz zmian w ubiorze podczas rewolucji francuskiej. Ponadto nie tylko w *How Modernity Forgets*, ale też w *Jak pamiętają społeczeństwa* kwestia zapominania jawi się jako paradygmatyczna dla całej nowoczesności. Freudowskie wyparcie z pamięci tego, co nie pasuje do wiodącej, zbiorczej opowieści o przeszłości, okazuje się fundamentalne dla konstrukcji wspólnotowej tożsamości. Deponowanie zdarzenia niekorespondującego z „oficjalną” wersją dziejów w magazynach niepamięci okaże się szczególnie istotne w kontekście tytułowego *Thanksgiving*. W rytuałach, świątach, obchodach rocznic, celebracjach, należy widzieć nie tylko praktyki pamięci, ale też niepamięci: mechanizmy działające na rzecz zapominania, wymazywania dramatycznych wydarzeń i doświadczeń (oczywiście nie ma prostego przełożenia ujawnianych w ramach psychoanalizy procesów obejmujących indywidualną podmiotowość na wspólnotę¹⁶).

Potencjał krytyczny pracy Connertonu ujawnia się z pewnością również w tych fragmentach, w których autor analizuje swoistą „dialektykę” pamięci i historii. Pozostają one do siebie w kontrze, jednocześnie wzajemnie się uzupełniając. Przy wszystkich różnicach, zastrzeżeniach, o których wyżej wspomniałem, czy też modyfikacjach, które poczyniłem, jest to bliskie pracy „odpominania” znoszącej obiektywne, uniwersalistyczne i monopolistyczne roszczenia historii. Chodzi tu o historię rozumianą jako oficjalna, dominująca wykładnia dziejów. Wbrew głoszonej przez siebie neutralności – i mimo licznych nurtów refleksywnych¹⁷ – niemal zawsze jest ona zaangażowana ideologicznie, najczęściej na rzecz ciągłości państwa. Legitymizuje władzę polityczną i ekonomiczną, zachowując istniejący porządek społeczny. W przeciwieństwie do pamięci zbiorowej posiadającej różne nośniki, podstawowym medium historii jest pisarstwo („historia wizualna” i „historia w przestrzeni publicznej” jest w tym sensie bliższa pamiętaniu czy odpominaniu). Historia „oficjalna” jest niejako odgórnym wytwarzaniem pamięci danej kultury. Connerton pisze w tym kontekście o praktykach rekonstrukcyjnych (rekonstrukcjach historycznych), czyli sformalizowanych wykładniach dziejów, które przedstawiają się jako niezależne od pamięci społecznej. Zarazem, powołując się na swój własny autorytet, dążą do wyznaczenia horyzontów wiedzy i wyobraźni. Samodzielnie – podkreślając swą autonomię – decydują o kształcie przeszłości. Izolują własne praktyki od codziennego doświadczenia, dystansując się od innych modeli pamiętania. „Istnieje jednak zjawisko proceduralnie mniej sformalizowane i bardziej kulturowo powszechne niż praktyka tworzenia tak rozumianych

historii. Tworzenie bardziej lub mniej nieformalnie określonych opowieści historycznych okazuje się praktyką kluczową dla scharakteryzowania ludzkich działań. Jest to cecha wszelkiej podzielanej pamięci¹⁸. Chodzi o praktyki kontrwykluczające, opierające się uprzywilejowaniu i autorytatywności historii. Connertona w *Jak społeczeństwa pamiętają* interesuje kalendarz i ciało (jako medium pamięci), ja staram się akcentować natomiast kulturowe formy oporu, czyli praktyki pamiętania, których celem jest dokonywanie przekształceń w obrębie tożsamości zbiorowej czy politycznej.

Dlatego też szczególnie istotne jest dla mnie to, co brytyjski antropolog pisze o historii oraz o pamięci w odniesieniu do autorytarnych i opresyjnych systemów władzy – w tym również tych imperialnych i kolonizatorskich. Otóż w ich ramach

aparatu państwa wykorzystywany jest w sposób systematyczny do pozbawienia obywateli pamięci. Wszystkie totalitaryzmy postępują w ten sposób; umyślane zniewolenie podmiotów ustroju totalitarnego rozpoczyna się wówczas, gdy ich pamięć zostaje im odebrana. Kiedy wielka potęga podejmuje próbę pozbawienia małego kraju jego narodowej świadomości, używa metody zorganizowanego zapominania. [...] W ustrojach totalitarnych przeraża nas nie tylko pogwałcenie ludzkiej godności, lecz także strach, że być może nie pozostanie już nikt, kto mógłby jeszcze kiedyś dać świadectwo o przeszłości¹⁹.

Connerton wykazuje jednak optymizm. Powołując się na przykłady Solżenicyna i Wiesela, przekonuje, że zawsze znajdują się ludzie rozumiejący, iż „walka obywateli przeciw władzy państwa jest walką ich pamięci przeciw wymuszonemu zapominaniu”²⁰. Ich zadaniem jest nie tylko ocalenie siebie, ale przetrwanie po to, by być świadkami – nieugiętymi nosicielami pamięci. „[P]isanie historii opozycyjnych jest ważne nie tylko jako praktyka udokumentowanej rekonstrukcji historycznej, lecz przede wszystkim dlatego, że przechowuje ono pamięć grup społecznych, których głos byłby w innym wypadku uciszony”²¹. Amerykańskie *Thanksgiving* (Święto Dziękczynienia) zdaje się nie mieć nic wspólnego z rytuałami zniewalającymi umysły w ustrojach totalitarnych, ale z działaniami potężnego mocarstwa, podejmującego próby pozbawienia mniejszych wspólnot ich tożsamości za pomocą metod zorganizowanego zapominania (może je jednak już coś łączyć...). Dopowiedzieć trzeba od razu, że owa potęga również potrzebuje tworzyć i podtrzymywać obraz ciągłości wspólnoty, zarówno za sprawą rekonstrukcji historycznych i edukacji formalnej, jak też szerzej pojętej pamięci kulturowej. „Odpominanie” można widzieć jako zrywanie owej ciągłości i przekształcanie dominujących sposobów pamiętania. Celem jest przywrócenie tego, co skrywa się w magazynach niepamięci. Dlatego lepiej niż o zbiorowej amnezji czy zapomnieniu mówić – w zależności od podmiotu i jego działań – o celowym,

ubocznym lub nieświadomym wypieraniu niepasujących do całościowej narracji elementów przeszłości.

Pojęcia „odpominanie” nie zapożyczyłem od Connertona: zawdzięczam je lekturze monumentalnej pracy Paula Ricoeura *Pamięć, historia, zapomnienie*, jakkolwiek muszę zrazu zastrzec, że nie pozostaję wierny jego oryginalnemu użyciu. W części *Ćwiczenie pamięci: używanie i nadużywanie* francuski filozof, przechodząc od kognitywnego do pragmatycznego ujęcia pamięci, zauważa, że przypominać sobie coś nie oznacza jedynie percepcji obrazu przeszłości, ale też wykonywanie jakiejś czynności, poszukiwanie, a także rodzaj tytułowego ćwiczenia. Użycie tego ostatniego terminu w stosunku do pamięci sięga tradycji greckiej i u Platona jest równie istotne jak pojęcie reprezentacji. Również dla Arystotelesa „przywołanie” w pamięci wydaje się równoznaczne z poszukiwaniem. W bliższych nam czasach u Bergsona pojawia się „wysiłek pamięci”, natomiast u Freuda „praca wspomnienia”²². Dla Ricoeura połączenie kognitywnego rozpoznania z pragmatycznym wysiłkiem czy pracą pamięci znajduje swą artykulację w stanowiącym źródło mojej inspiracji słowie „odpominanie”. Prowadzi nas ono do kwestii jednostkowości aktu zapamiętywania oraz konfrontacji między pamięcią i historią. Nie zamierzam tu oczywiście streszczać obszernych i złożonych wywodów Francuza. W perspektywie niniejszego tekstu istotne jest z pewnością to, co dotyczy praktycznej strony pamiętania oraz patologii pamięci – łączących się z manipulacjami dokonywanymi na „pamięci naturalnej” oraz z wymiarem etyczno-politycznym (w momencie „niewłaściwego przywołania wspomnienia, gdy upamiętnianiu towarzyszy odpominanie”)²³.

Pisząc o nadużyciach, Ricoeur wychodzi od nietscheańskiej krytyki myśli historycznej i jej znaczenia dla kultury Zachodu. Wskazuje, że wymowa tekstu Nietzschego jest taka, jakby miał on na myśli pamięć zbiorową – stanowiącą dla Francuza „glebę” całej historiografii. Następnie na potrzeby swej koncepcji zapożycza terminy z psychoanalizy, dowodząc jednocześnie, iż uprawnione jest ich transponowanie z pamięci indywidualnej na zbiorową. Podobnie jak Connerton, w swej argumentacji odwołuje się przy tym do słynnej rozprawy Freuda *Przypominanie, powtarzanie, przepracowanie*. Mowa jest o „pogodzeniu” się z chorobą jako godną, wymagającą wysiłku przeciwniczką, z której doświadczenia da się wynieść wartościowe rzeczy na potrzeby dalszego życia. Co ważne, wspólna praca pacjenta i psychoanalityka sytuują się opozycyjnie względem przymusu. W następnej kolejności Ricoeur sięga do szkicu *Żaloba i melancholia*. Praca tej pierwszej okazuje się równie wyzwalająca co praca wspomnienia. Jak się to jednak ma do pamięci zbiorowej? Otóż przenoszenie kategorii skonstruowanych dla opisu patologii jednostkowych na poziom międzyludzki czy społeczny jest możliwe między innymi dzięki samemu Freudowi. To on stopniowo rozszerzał swe obserwacje kliniczne na sferę psychospołeczną i historyczną. Jeszcze bardziej niż we wzmiankowanym *Przypominaniu*... i w *Żalobie*... manifestuje się to

w *Micie i tabu*, *Mojżesz i monoteizm*, *Przyszłości pewnego złudzenia*, a w końcu *Kulturze jako źródle cierpienia*. Kierując uwagę w stronę hermeneutycznych prac psychoanalizy, Ricœur wskazuje, że do pytań, na które nie dostarczono jeszcze dostatecznej odpowiedzi, należy właściwie jedynie to dotyczące społecznego wymiaru obecności/funkcjonowania „uznanych” terapeutów, dodaje jednak od razu, iż publiczna przestrzeń dyskusji zdaje się czymś, co przypomina „arenę” spotkań pacjentów i osób prowadzących terapię²⁴. Ostatecznie w kwestii możliwości przekładania jednostkowych patologii na życie społeczne filozof postanawia odwołać się do „fenomenologii pamięci zranionej”, pisząc, że o traumatyzmach zbiorowych da się „mówić nie tylko na zasadzie analogii, lecz w kategoriach bezpośredniej analizy. Pojęcie utraconego przedmiotu znajduje bezpośrednie przełożenie również w przypadkach «utrat» władzy, terytorium, populacji konstytuujących treść Państwa”²⁵. Zastrzega wyraźnie, iż nie chodzi wyłącznie o zdarzenia wyjątkowe. Otóż opisywane przez Freuda mechanizmy wpisują się jego zdaniem w zasadnicze struktury wspólnotowego istnienia. Powołując się na hobbesowskie wyjście ze stanu natury, stwierdza:

nie istnieje żadna taka historyczna wspólnota, która nie zrodziłaby się z relacji, którą bez wahania można by porównać do wojny. Pod hasłem wydarzenia założycielskiego czcimy z istoty akty przemocy usankcjonowanej *post factum* przez nietrwały stan prawa. To, co dla jednych oznacza chwałę, dla innych poniżenie. Świątowiwni po jednej stronie odpowiada złorzeczenie po drugiej. W ten sposób w archiwach pamięci zbiorowe, gromadzą się symboliczne zranienia domagające się wyleczenia. Dokładniej, to, co w doświadczeniu historycznym zakrawa na paradoks, mianowicie z jednej strony nadmiar pamięci, a z drugiej jej niedobór, można reinterpretować w kategoriach oporu, przymusu powtarzania i ostatecznie jako coś, co zostaje poddane trudnej pracy przypominania²⁶.

Dla jednych dana pamięć-powtórzenie jest okazją do celebracji, w której bez reszty się zatracają, dla innych symbolem uciemnienia. Niemniej, w opinii francuskiego filozofa, i jedni, i drudzy cierpią z powodu niedomiaru postaw krytycznych: „Nie przystępują, jak to nazywał Freud, do pracy odpominania [*remémoration*]”²⁷.

Nie wchodząc dalej w rozważania Ricœura dotyczące pamięci manipulowanej, zatrzymam się w niniejszym artykule na tym, iż do najtrudniejszych wyzwań należy z pewnością praca nad „zranioną narodową miłością własną”²⁸. Ogólniej rzecz biorąc, rysy, szramy czy rany na miłości narodowej, w aspekcie wysiłku „odpominania”, zawsze należą do miejsc niebezpiecznych i nader często zamiast się zablźniać, zaczynają się sączyć. Prowadzące do freudowskiego „wyzwolenia” czynności, takie jak poszukiwanie, odsłanianie, przywoływanie, w wymiarze szerszej społecznej recepcji nie trafiają zazwyczaj na podatny

grunt. Sprzymierzeńcami pracy „odpominania” nie są ani prawomocni strażnicy narracyjnej ciągłości wspólnoty (historiografowie, częściowo także pisarze i artyści wizualni); ani ci, którzy w imię utrzymania władzy i porządku tworzą scalające zbiorowość obrazy przeszłości (politycy, ideolodzy, kapłani). Oczywiście w ramach rekonstrukcji historycznych pojawiają się wyłomy (nurty demistyfikatorskie), ale nie przekładają się one łatwo ani na powszechną edukację (wychowanie i kształcenie obywateli), ani też na państwowe święta, rytuały, celebracje. Różnych podmiotów i aktorów usiłujących w polu pamięci kulturowej blokować wspomnienia i unieruchamiać procesy terapeutyczne jest zresztą znacznie więcej. Ale tu właśnie otwiera się przestrzeń do działania dla nieizolujących własnych praktyk od codziennego doświadczenia i niedystansujących się od innych form pamięci zbiorowej przedstawicieli środowisk intelektualnych – w tym badaczy społecznych i kulturowych. Mogą oni wchodzić otwarcie w sojusze z osobami i instytucjami działającym na rzecz „odpominania”. Przyczyniają się w ten sposób do inicjowania szerszych debat publicznych – tworzenia „aren” – i dokonywania postępów w terapii. Jeśli podzielana grupowo wiedza o przeszłości wpływa na teraźniejsze doświadczenia, należy pomagać ludziom na różne sposoby interpretować przeszłość w celu lepszego rozumienia własnej historii.

Gdy podejmowałem refleksję nad wspomnianą postawą sojuszniczą i etyką badacza, przypomniał mi się esej Clifforda Geertza, w którym amerykański antropolog wyjawiał, iż zasadniczą nauką, jaką wyniósł z lektury pism Johna Deweya, jest to, że myślenie stanowi działanie moralne i że jego konsekwencje należy zawsze rozpatrywać w wymiarze społecznym. Każda myśl wprowadzona w przestrzeń publiczną może być poddana osądowi etycznemu – również naukowa. „Od czasów Deweya jest nam znacznie trudniej traktować myślenie jako powstrzymanie się od działania, teoretyzowanie jako alternatywę poświęcania się sprawie, a życie intelektualne jako rodzaj świeckiego zamknięcia się w klasztorze zwolnionego od odpowiedzialności dzięki swej wrażliwości na Dobro”²⁹, stwierdzał Geertz. Jest to szczególnie istotne zwłaszcza w naukach społecznych, gdzie koncepcje teoretyczne nie rodzą się w zamkniętych laboratoriach i ciszy sąsiadujących z nimi gabinetów, lecz w ożywionej rzeczywistości społecznej, w której uczeni przebywają wraz ze swymi informatorami. Oczywiście w przypadku prowadzonych przez autora *Dziela i życia* badań w niedawno powstałych i borykających się z różnymi problemami politycznymi, gospodarczymi i demograficznymi państwach, Maroku i Indonezji, komponent diagnostyczny posiadał znacznie większy udział niż komponent zaradczy. Jak mógł pomóc antropolog z Chicago Jawajczykom czy Berberom? Kłopot moralny – choć bynajmniej niejedyny – polegał na różnicy między możliwościami dotarcia np. do przyczyn niewydajności ekonomicznej rolnictwa i związanego z nim materialnego ubóstwa a znajdowaniem i szerzeniem pozy-

tywnych rozwiązań dla tego stanu rzeczy. Geertz porównuje swoją sytuację do sytuacji onkologa, który wykrywa i szczegółowo bada groźny nowotwór, ale nie może w żaden sposób zaradzić jego rozwojowi. Etycznych dylematów antropologów, w tym też bardziej osobistych, badacz wymienia oczywiście więcej.

Wszystko zależy jednak od miejsca, okoliczności i przedmiotu badań. Otóż kilka dekad przed Geertzem ojciec założyciel amerykańskiej antropologii Franz Boas angażował się otwarcie w działania na rzecz zmian społecznych, wierząc, iż można skutecznie walczyć z ksenofobią i rasizmem. Jego przedsięwzięcia poznawcze łączyły się z politycznymi i były wymierzone w istniejące nierówności, które bazowały na przeświadczeniu o wyższości jednych ludzi nad drugimi. Boas współpracował z różnymi organizacjami upominającymi się o prawa Indian – choć może przede wszystkim z tymi dążącymi do równouprawnienia Afroamerykanów. Uważał, iż wszyscy ludzie tak pod względem biologicznym, jak i społeczno-kulturowym są równi. W trzy tomowym dziele *Handbook of American Indian Languages*, analizując dwadzieścia różnych gramatyk, dowodził bezpodstawności twierdzeń o ograniczonych zdolnościach umysłowych przedstawicieli ludności rdzennej w Ameryce. Ludom opisywanym jako pierwotne nie sposób odmówić potencjału konstruowania abstrakcyjnych pojęć czy idei. Swe poglądy przedstawiał nie tylko w publikacjach naukowych i salach wykładowych, ale też podczas licznych wystąpień publicznych. Trzeba podkreślić, że Boas bynajmniej nie idealizował przy tym ani Indian, ani też jakichkolwiek innych ludów, określanych wówczas w języku angielskim mianem *primitive*. Choć wysoko cenił kulturę niemiecką, w której jako człowiek zasymilowanej rodziny żydowskiej dorastał, to jednak nie żywił złudzeń w stosunku do żadnej nacji czy plemienia na świecie. Wskazywał na wszechobecny etnocentryzm; był przekonany, że w praktyce nie występuje coś takiego jak obiektywne spojrzenie na własną cywilizację; że każda grupa wywyższa swą własną kulturę, przyjmując równocześnie postawę wrogości wobec innych. Zwykł podkreślać, iż w przypadku wielu znanych mu języków indiańskich jedynie członkowie danego plemienia określane są mianem „istot ludzkich” oraz że z powodu wzajemnej nieufności i obaw o bezpieczeństwo wspólnoty plemienni wojownicy często zabijali wszelkich pojawiających się w pobliżu „obcych”. W tym sposobie postępowania „umysł prymitywny” nie różni się jednakowoż od „cywilizowanego” (czy też na odwrót). Oto fragment odczytu Boasa, jaki usłyszeli amerykańscy obywatele zgromadzeni w St. Clark Church w Niedzielę Dziękczynienia roku 1917:

Kiedy przyglądamy się silnemu poczuciu przynależności narodowej, które jest dobitnie wyraźne w obecnych czasach, uznajemy, że polega ono w dużej mierze na idei prymatu tej społeczności, której członkami jesteśmy; na uznaniu nadrzędnej wartości swojego języka, swoich zwyczajów i tradycji oraz na przekonaniu, że słuszne jest

[...] narzucenie ich całemu światu. Choć przekonanie to zmodyfikowane zostało stopniowo przez rozszerzanie się idei wspólnoty, to etyczny punkt widzenia, który usprawiedliwia dziś zwiększanie dobrobytu jednego narodu kosztem drugiego, tendencja, aby uznawać własną cywilizację za wyższą – a nie droższą nam – niż zdobycze całej reszty ludzkości, są takie same, jak te, które skłaniały człowieka prymitywnego do uznawania każdego obcego za wroga i osiągnięcia satysfakcji, gdy wróg ten został unicestwiony. Trudno jest nam przyjąć, że wartość, jaką przypisujemy własnej cywilizacji, wynika z faktu, że w niej uczestniczymy i że od chwili narodzin kontroluje ona wszystkie nasze działania; z łatwością możemy sobie wyobrazić, że istnieją inne cywilizacje, być może oparte na innych tradycjach i innym *equilibrium* emocji i intelektu, które posiadają nie mniejszą wartość niż nasza, jednak niemożliwe jest dla nas docenienie owej wartości, jeśli nie dorastaliśmy pod wpływem owej kultury. Ogólna teoria wartościowania działań ludzkich, rozwinięta w badaniach antropologicznych, uczy nas większej tolerancji niż ta, którą obecnie wyznajemy³⁰.

Nie wiemy oczywiście, o czym myślały osoby wsłuchujące się w słowa Boasa w ową Niedzielę Dziękczynienia. Papa Franz uważany był wówczas za zwolennika izolacjonizmu, choć w rzeczywistości chodziło raczej o postawę antyimperialistyczną. Jesienią 1917 roku w Europie wciąż trwała wojna. Przypomnijmy, że USA przyłączyły się do niej raptem kilka miesięcy wcześniej. 7 listopada prezydent Woodrow Wilson wydał Proklamację 1405, która ustanawiała czwartek, 29 listopada, jako dzień dziękczynienia i modlitwy. Wzywał tym samym wszystkich obywateli, aby w tym dniu wstrzymali się od swych codziennych zajęć, w miejscach kultu oraz w rodzinnych domach „oddawali dziękczynienie Bogu, wielkiemu władcy narodów”³¹. Amerykanie winni byli się modlić do Wszechmogącego o łaskę, przewodnictwo, niezłomność ducha i siłę w dłoniach, pomocną w walce o pokój, bezpieczeństwo oraz wolność i sprawiedliwość, które Stany Zjednoczone miały odtąd zapewniać wszystkim narodom na świecie. Słowa te legitymizowały oczywiście zerwanie obowiązującej przez sto lat Doktryny Monroe, którą Woodrow Wilson potwierdzał jeszcze w proklamacji z początku sierpnia 1914 roku (ogłaszającej swój kraj neutralnym). Podobnie jak w czasach wojny o niepodległość, także teraz Amerykanie musieli chwycić za broń i walczyć z tyranią zagrażającą wolnym narodom. Bóg znów połączył umysły obywateli w ramach wspólnego celu – wyzwolenia ludzi na całej ziemi. Podziały przestały być istotne. Tak więc „czcigodnym” jesiennym zwyczajem, podczas „owocnej” pory, wszyscy z uwielbieniem mieli zwrócić się do Pana, okazując wdzięczność za liczne błogosławieństwa i miłosierdzie. Świat spotkała wielka tragedia, w wojennym kataklizmie zaczęli ginąć synowie amerykańskiego narodu. Tym bardziej jednak należało się modlić, okazując wdzięczność za dar wolności i pomyślność. Wilson instrumentalizował



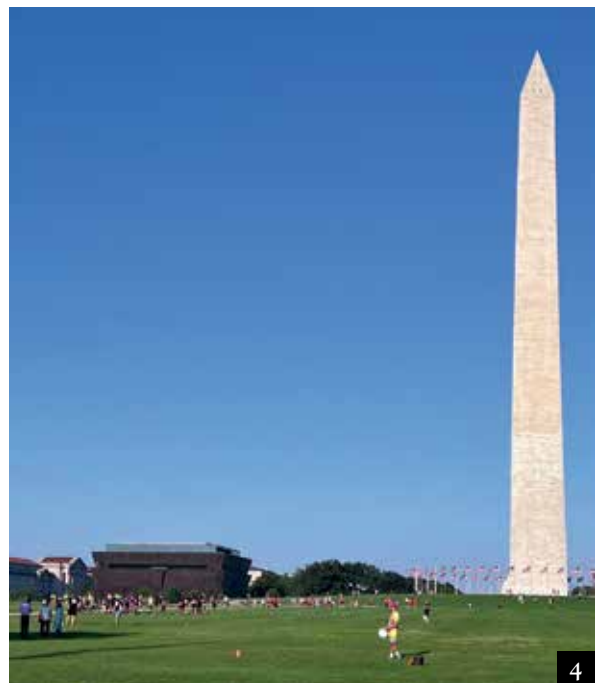
1



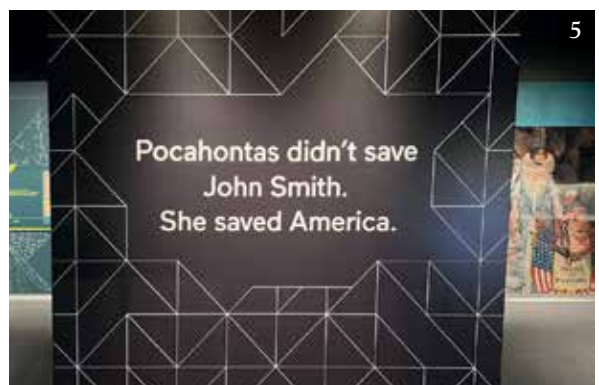
2



3



4



5

1. Wystawa stała w muzeum Indian, 2022. Fot. Piotr J. Fereński.
2. Wystawa *Americans*, produkty emblematicznie odnoszące się do kultury Indian, 2022. Fot. Piotr J. Fereński.
3. Fasada National Museum of the American Indian w Waszyngtonie, 2022. Fot. Piotr J. Fereński.
4. Pomnik Jerzego Waszyngtona w DC. Fot. Piotr J. Fereński.
5. Część wystawy *Americans* poświęcona Pocahontas. Fot. Piotr J. Fereński.

rytuał. Ze względu na wymogi (i interesy) polityczne oraz ekonomiczne podporządkowywał sobie i monopolizował historię. Sprawując kontrolę nad zbiorową pamięcią i wyobraźnią, osiągał pozycję hegemoniczną. Izolacjonści stawali się w oczach obywateli wrogami wolności – rozumianej jako uniwersalna i naczelną wartość. Tym samym Wilson nie tylko utrzymywał władzę, ale wzmacniał swą pozycję względem wszelkich politycznych oponentów. Za pomocą obrzędu, celebracji i modlitwy do Wszechmogącego legitymizował dotychczasowy porządek społeczny, jednocześnie dekretując nowy globalny ład (choć żadne międzynarodowe układy, takie jak Traktat w Trianon, nie staną się dla USA obowiązujące).

Nie była to oczywiście ani pierwsza, ani ostatnia prezydencka odezwa dotycząca Święta Dziękczynienia. Związane z nim proklamacje i akty prawne wydawano w różnych okolicznościach, z różnych powodów i w celu osiągnięcia różnych korzyści. Jedno wszak je łączyło. Otóż budując obraz chwały, spójności oraz ciągłości dziejów narodu amerykańskiego (zachowując milczenie na temat elementów niewpisujących się w całościową narrację), zakrywały one – czy „zapominały” – traumy leżące u podstaw struktury zbiorowego istnienia. Celebrowanie *Thanksgiving Day* miało wzmacniać wspólnotę, ale skrywało jednocześnie fakt, że podobnie jak w przypadku wielu innych społeczeństw, także i amerykańskie zrodziło się z relacji o charakterze wojennym. Nie chodzi oczywiście o czczenie późniejszego wydarzenia założycielskiego, jakim była wojna o niepodległość, lecz o pierwszą społeczną „komunię”, która przeistoczyła się w akt przemocy – usankcjonowany w następnych stuleciach przez prawo i rekonstrukcje historyczne. Co jest chwałą i powodem do świętowania dla jednych, oznacza poniżenie dla drugich...

Choć Boas miał z pewnością rację, twierdząc, że zwiększanie dobrobytu jednych „cywilizowanych” wspólnot czy grup kosztem drugich nie różni się szczególnie od sposobu myślenia i działania człowieka „prymitywnego”, uznającego każdego „obcego” nie tylko za istotę nieludzką, ale też za wroga, którego trzeba unicestwić, to jednak właśnie Indianie stali się głównymi ofiarami w procesie wyłaniania się nowego amerykańskiego narodu. Zostali zdziesiątkowani, ich populacja spadła z 5 mln w roku 1492 do około 500 tys. w roku 1900. Nawiązując do otwierających niniejszy tekst słów Martín'a Caparrósa, statystyki oczywiście są niepewne, nie istniały wówczas żadne spisy ludności. Mogą, jak wszystko, co jest przedmiotem rekonstrukcji historycznej i pracy terapeutycznej, zmieniać się w pole bitwy. To jednak tylko dyskusja o skali ludobójstwa, a nie o ludobójstwie, którego pierwszy akt ma miejsce tuż po odejściu od wspólnego – ekumena (gr. *oikoumene*, czyli świat zaludniony) – dziękczynnego stołu.

Choć *Thanksgiving Day* kojarzy nam się przede wszystkim z indykami, to nie trzeba raczej nikomu przypominać, że jest to święto narodowe (federalne) upamiętniające tzw. Pierwsze Święto Dziękczynienia. Miało ono mieć miejsce pod koniec 1621 roku, kiedy to osadnicy

-pielgrzymi z kolonii Plymouth i Indianie Wampanoag spożyli wspólnie posiłek³². Trudno powiedzieć, czy na stole znajdowały się indyki. Jeden z purytanów, William Bradford, wspominał w swym dzienniku o dużej ilości *turkey*³³, występującej owej jesieni na terenach dzisiejszego Massachusetts. Członkowie plemienia Wampanoag dostarczyli zapewne mięso jeleni. Pielgrzymi natomiast pierwsze plony i nieco dzikiego ptactwa. Może były to indyki, a może kaczki lub gęsi. Wampanoagowie byli jedną z grup zamieszkujących pierwotnie tereny Nowej Anglii. Prowadzili gospodarkę mieszaną, tj. opartą zarówno na uprawach, jak i łowiectwie. W sezonie letnim polowali na walenie, zimą zaś na jelenie. Pierwsze miesiące pobytu w Nowym Świecie „ojcowie pielgrzymi” zdołali przeżyć wyłącznie dzięki pomocy ludności rdzennej, szczególnie wodza Massasoita³⁴. Stąd owo wspólne świętowanie około 90 Wampanoagów i 53 pasażerów *Mayflower*³⁵, statku który rok wcześniej dobił do wybrzeża kontynentu. *Old Comers* – jak w późniejszych wiekach nazwano osadników – nie okazali jednak wdzięczności. Dziękczynienie za żniwa po niedługim czasie miało rozszerzyć się o wdzięczność za opatrność w bitwach z Indianami.

Względnie pokojowe stosunki między ludnością rdzenną a przybyszami zza oceanu wynikały w dużej mierze z epidemii ospy, która spowodowała śmierć wielu Indian, głównie Pequot, i pozwoliła kolonizatorom na dość swobodną ekspansję. Król Jakub upatrywał w zarazie „wielką dobroć i szczerą”, jaką Bóg okazał Anglikom³⁶. Gdy tylko indiańskie wioski zaczęły się odradzać, pojawiły się pierwsze incydenty zbrojne. Purytanie uznali, iż wzrost populacji Indian stanowi zagrożenie dla procesu osadniczego (wywłaszczenia ziemi). Wkrótce doszło do regularnej wojny, w ramach której Pequot zostali w sposób bestialski wymordowani. Palono całe wioski. Wspomniany już William Bradford w swej *History of Plymouth Plantation* odnotowywał:

Ci, którzy uciekli przed ogniem, zostali zabici mieczami; niektórzy porąbani na kawałki, inni przekłuci rapierami, bardzo szybko zostało niewielu. Liczono, że w tym czasie unicestwieniu uległo ich około czterystu. To był straszny widok, patrzeć na nich tak smażących się w ogniu, na zastygające w nim strumienie krwi, i choć był straszny smród, to zwycięstwo wydawało się słodkie. Koloniści wznosili modlitwy do Boga, który tak cudownie im uczynił, że mogli zamknąć wroga w swych kleszczach, dając im tak prędkie zwycięstwo nad tak dumnymi i zuchwałymi wojownikami³⁷.

Najbardziej znaczący konflikt zbrojny miał miejsce w roku 1675, kiedy to doszło do wybuchu tzw. wojny króla Filipa. Wzięła ona swe określenie od nazywanego przez Anglików Filipem wodza Wampanoagów Metacomet³⁸. Walki przybrały bardzo brutalny charakter i zakończyły się śmiercią tysięcy Indian, w tym kobiet i dzieci. Koloniści również ponieśli straty rzędu 2500 ludzi, posiadali

jednak znaczną przewagę w uzbrojeniu. Czemu doszło do krwawej wojny? Wamponoagowie i ich rdzenni sojusznicy zaczęli rozumieć, że szybko zwiększający swą liczbę osadnicy będą zajmować kolejne tereny. Jak zauważa Roxanne Dunbar-Ortiz w ostatnich dziesięcioleciach XVII wieku purytanie w Nowej Anglii upowszechnili praktykę polowania na skalpy. Powstał nawet w związku z tym rodzaj profesjonalizowanych sił, tj. osadników tropicielei. W owym okresie populacja nierdzennych mieszkańców angielskich kolonii w Ameryce Północnej wzrosła sześciokrotnie, do ponad 150 tys., co oznaczało, że osadnicy najeżdżali na więcej ojczyzn rdzennych mieszkańców. [...] Lud Wampanoag i jego rdzenni sojusznicy zaatakowali odizolowane farmy osadników, stosując metodę wojny partyzanckiej, która polegała na szybkości i ostrożności w uderzaniu i wycofywaniu się. Osadnicy gardzili tego rodzaju oporem [...] i odpowiedzieli niszczeniem rdzennych wioszek³⁹.

Szybko wytępli dużą część indiańskiej ludności zamieszkującej rejon przylegający do wschodniego wybrzeża dzisiejszego USA.

Kolonizatorzy niewątpliwie byli przeświadczeni o swej wyższości cywilizacyjnej i moralnej⁴⁰. Podstawową różnicą był oczywiście kolor skóry, niemniej chodziło o odmienne, dziwnie przyozdobione odzienie lub jego brak (nagość uznawano za bezsprzeczny przejaw braku jakiegokolwiek przyzwoitości), o posługiwanie się niezrozumiałymi językami i pozbawionymi sensu gestami czy odgłosami, o absurdalne, bezbożne wierzenia, rytuały, obyczaje. Za objaw niższości intelektualnej rdzennych Amerykanów długo uznawano ich małomówność. O niezbyt rozwiniętym rozumie miały również świadczyć zaskakujące dla Europejczyków modele organizacji przestrzeni, np. wytyczanie krętych ścieżek wokół osad. Uznania nie znajdowała prosta architektura domostw (wigwamów, wikiupów, hoganów). Według kolonistów najdobitniej o niskim stadium rozwoju umysłowego czy zaawansowania ewolucyjnego mieszkańców odkrywanych terytoriów świadczyć miały jednak objawiające się zarówno na poziomie fizycznym, jak i duchowym bliskie relacje z naturą.

Anglicy na samym początku przesądziła zatem o dalszych losach rdzennej ludności kontynentu północnoamerykańskiego. Tym, którzy nie ulegli eksterminacji, narzucili własny język, wierzenia, wzorce zachowań i sposoby ubioru, normy, nakazy, zakazy. Wraz z powstaniem Stanów Zjednoczonych, w okresie pomiędzy rokiem 1789 a 1812, chciano doprowadzić do pokojowej „amerykanizacji” Indian, co wiązało się między innymi z programem poprawy warunków ich egzystencji, wprowadzeniem kształcenia itp. Szybko jednak zaczęto naruszać traktaty i umowy, likwidować własność plemienną (tzn. wywłaszczać ziemię), a następnie całe plemiona ekspediować na daleki zachód. Po zakończeniu walk ostatecznie zamknięto rdzenną ludność kontynentu w stosunkowo niewielkich rezerwach. Na skutek ekspansji

Europejczyków populacja Indian spadła o 90 procent (znaczącą rolę odegrały tu choroby przywiezione ze Starego Kontynentu oraz alkohol, na który genetycznie nie oni byli odporni). Wzrost liczebności ludności rdzennej zaczęto obserwować dopiero w latach 20. XX stulecia.

Wracając do Dziękczynienia, pierwsza narodowa proklamacja dotycząca obchodów święta wydana została przez Kongres Kontynentalny 1 listopada roku 1777⁴¹. W podzięce nie tylko za dobrodziejstwa ziemi, ale też za opatrność, która „uśmiechając się” do rewolucjonistów (także do Kościuszki i Pułaskiego) w prowadzonej przez nich „sprawiedliwej i koniecznej wojnie” o obronę „niezbawialnych praw i wolności”, zalecano władzom wyznaczenie czwartku, osiemnastego dnia grudnia na uroczyste dziękczynienie i chwałę. Obchody i modły inspirować miały „dowódców, zarówno na lądzie, jak i na morzu, i wszystkich pod nimi z mądrością i męstwem [...] by pod Opatrznością Wszchemogącego Boga zapewnili Stanom Zjednoczonym największe ze wszystkich ludzkich błogosławieństw, czyli niezależność i pokój, [...], by prosperował handel i produkcja oraz praca rolników, aby nasza Ziemia mogła urosnąć”⁴². Akt prawny, *National Thanksgiving Proclamation*, wydał pierwszy prezydent USA George Washington, dnia 26 listopada 1789 roku, ogłaszając tym samym państwowy czy publiczny dzień dziękczynienia i modlitwy. Decyzję tę poprzedzała polityczna batalia z antyfederalistami, którzy obawiając się centralizacji władzy, przekonywali, iż prawo do ogłaszania uroczystości świątecznych mają wyłącznie władze poszczególnych stanów. Znaczenie święta osłabił kilkanaście lat później niedowierzający w możliwość rozpoznania woli Boga i boskich interwencji Thomas Jefferson. Losy *Thanksgiving Day* do czasów wojny secesyjnej były pogmatwane. Kolejni prezydenci wahali się odnośnie do słuszności jego ustanawiania, zmieniali daty itp. W międzyczasie sprawa święta wyszła jednak poza ramy samej polityki i stała się przedmiotem kulturowej walki o tradycję. Podkreśla się tu zwłaszcza rolę pisarki Sary Josephy Hale, choć także i *Opowieści wigilijnej* Charlesa Dickensa. Hale w swojej powieści *Northwood* z 1827 roku poświęciła cały rozdział opisowi Święta Dziękczynienia w Nowej Anglii – w tym położonemu na środku stołu okazałemu pieczonemu indykowi⁴³. Indyk politycznych rumieńców nabrał znów w roku 1863, gdy unioniści zyskiwali przewagę na Wschodzie. Zainspirowany tekstami Hale prezydent Abraham Lincoln proklamacją ustanowił święto narodowe. W dokumencie pisał:

Chwała naszemu dobrotliwemu Ojcu, który mieszka w Niebiosach. Radzę [...] by składając sprawiedliwie należne Mu dzięki za tak szczególne wybawienia i błogosławieństwa, z pokorną skruczą za naszą narodową przewrotność i nieposłuszeństwo polecali Jego czulej opiece wszystkie wdowy, sieroty, żałobników lub cierpiących w oplakanych konfliktach domowych, w które nieuchronnie jesteśmy zaangażowani, i żarliwie błagamy

o wstawiennictwo Wszechmocnej Ręki, aby uleczyć rany narodu i przywrócić tak szybko, jak to będzie zgodne z Boskimi celami, możliwość pełnego korzystania z pokoju, harmonia, spokój i zjednoczenia⁴⁴.

Do początków XX wieku święto było celebrowane regularnie na różne sposoby w zależności od regionu. Do czasów Franklina D. Roosevelta odbywało się ono w ostatni czwartek listopada. Kierując się interesem handlu i zwiększając odstęp czasowy od świąt Bożego Narodzenia, Roosevelt przeniósł *Thanksgiving Day* o tydzień wcześniej. Ostatecznie po licznych debatach, w roku 1941 przegłosowano, iż będzie to czwarty czwartek każdego listopada.

Współcześnie, poza zyskami czerpanymi z produkcji, handlu (*Black Friday* to rzecz jasna piątek po *Thanksgiving*), rozrywki i turystyki, Święto Dziękczynienia niewątpliwie nadal służy podkreśleniu znaczenia wspólnoty. Obchody mają charakter zarówno religijny, jak i świecki. Wciąż stanowi ono radosną manifestację jedności narodowej. Nad taką atmosferą celebracji czuwają: dominująca (hegemoniczna) narracja, historia i edukacja, przemysł kulturalny, wielki kapitał. Jednak coraz częściej – podobnie zresztą jak w przypadku *Columbus Day* – *Thanksgiving* postrzegane bywa również jako symbol skrywania przemocy, nierówności i wyzysku, czyli fundamentów, na których wzniesione zostały Stany Zjednoczone. Pojawiają się propozycje, by zmienić nazwę listopadowego czwartku na „Narodowy Dzień Żaloby”. Chodzi oczywiście o uznanie – „pogodzenie się z chorobą”? – podboju i ludobójstwa rdzennych Amerykanów dokonanego przez ludność napływową (kolonistów), pozwalające na uruchomienie pracy terapeutycznej. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z „odpominaniem”, w którym zresztą udział bierze wielu badaczy, w tym także historyków. Najważniejsze są jednak organizacje, stowarzyszenia czy grupy, jak United American Indians of New England⁴⁵, której członkowie już w roku 1970 oskarżali USA i europejskich osadników o sfabrykowanie historii Święta Dziękczynienia. Ich lider Frank „Wamsutta” James⁴⁶, otwarcie mówił o „wybielaniu” ludobójstwa⁴⁷.

W zabytkowym Plymouth każdego roku ma miejsce rekonstrukcja pierwszego Święta Dziękczynienia. Wydarzenie cieszy się dużym zainteresowaniem turystów. Przebrani w stroje szyte na wzór XVII-wiecznych i wyposażeni w rozmaite rekwizyty rekonstruktorzy odtwarzają historyczny posiłek. Na co dzień obejrzeć można „odbudowaną” wioskę, replikę statku *Mayflower* oraz „Plymouth Rock” czyli skałę, na której wylądowali pielgrzymi. To oczywiście inscenizacje, scenerie i artefakty mające wytwarzać pamięć zbiorową, wzmacniać mit założycielski i podtrzymywać rytualne praktyki. Od wielu lat w Plymouth organizowane są jednak również, odpominające, protesty, którym początek dał Wamsutta. Ich współcześni organizatorzy pragną zmienić obraz przeszłości, uświadomić wszystkim współobywatelom, że rzeczywisty przebieg wydarzeń znacząco różnił się od tego, o czym dowiadują

się w szkołach⁴⁸. „Staramy się edukować ludzi na temat przeszłości i obecnych warunkach, w jakich egzystuje rdzenna ludność. Chcielibyśmy, by o prawdziwej historii Stanów Zjednoczonych była nauczana cała młodzież”⁴⁹ – w tym o przypadkach kanibalizmu wśród osadników, rabowania grobów i sprzedawania Indian w niewolę.

W amerykańskich środowiskach naukowych nie brakuje badaczy, którzy krytycznie spoglądają na dominujące rekonstrukcje historyczne i stają się sojusznikami prowadzonych przez rozmaitych aktorów społecznych batalii o przekształcenia w obrębie pamięci kulturowej. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że ludność rdzenna wciąż ma najmniejszy kapitał polityczny pośród wszystkich wyzyskiwanych, uciskanych, marginalizowanych grup w Stanach Zjednoczonych. Symbolicznie oddaje to usytuowanie National Museum of the American Indian. Przylega ono do głównej, zachodnio-wschodniej osi stolicy, zwanej National Mall, prowadzącej od Mauzoleum Abrahama Lincolna do Kapitolu. Na środku owej osi wznosi się pomnik Waszyngtona. Jedynym budynkiem ulokowanym w jego bezpośrednim sąsiedztwie jest National Museum of African American History and Culture, otwarte w 2016 roku przez prezydenta Baracka Obamę. Piękna, dużych rozmiarów bryła kryje w sobie dziesięć kondygnacji wypełnionych ekspozycjami stałymi i wystawami czasowymi. Ich twórcy i konsultanci, za sprawą niezmiernie bogatej kolekcji artefaktów, ukazują trudną drogę Afroamerykanów od zniewolenia do emancypacji⁵⁰. Po drugiej stronie obelisku zlokalizowane jest United States Holocaust Memorial Museum – będące pomnikiem i jednostką muzealną zarazem. Tu prezentowana jest historia ofiar europejskich reżimów, przede wszystkim nazizmu oraz ludzi, którzy stawiali opór hitlerowskiej machinie śmierci. Obydwie placówki należą do głównych „atrakcji” turystycznych dystryktu Columbia. Odwiedzają je jednak odmienne grupy osób. O ile w pierwszej z wymienionych wyraźnie widoczna jest przewaga Afroamerykanów, o tyle w drugiej pojawia się ich niewielu, przeważają zaś biali Amerykanie oraz Europejczycy (są też oczywiście osoby pochodzenia azjatyckiego). W National Museum of the American Indian natomiast nie przeważa nikt. Nie ma zbyt wielu ani *White*, ani Afroamerykanów, ani Azjatów. Odwiedzających jest ogólnie rzecz biorąc mało w porównaniu z dwoma przywoływanymi wyżej obiektami. Niezwykle ciekawa pod względem architektonicznym bryła budynku, którego koncepcję stworzył rdzenny Amerykanin Douglas Cardinal, kojarzy się z pustynnymi formacjami skalnymi rzeźbionymi przez wiatr. Materiał zastosowany na elewacjach przypomina naturalnie występujący piaskowiec. Całego założenia dopełniają niewielkie kaskady wodne i zieleń. Muzeum nie znajduje się jednak przy samej głównej osi, nie jest tak wyeksponowane jak National Museum of African American History and Culture czy United States Holocaust Memorial Museum. Pozostaje nieco schowane, z pewnością znacznie trudniej do nie-

go trafić, choć *de facto* zlokalizowane jest najbliżej Kapitulu. Na zwiedzających czeka imponujących rozmiarów hol z tzw. *Potomac Atrium* na środku. Duża część z pomieszczeń ulokowanych na czterech kondygnacjach – przynajmniej w roku 2022 – była nieczynna. Te, które są otwarte, w stosunku do holu wydają się małe (na parterze ulokowane są jeszcze Rasmuson Theater i Mitsitam Cafe). Choć instytucja, w której skład wchodzi owo muzeum, dysponuje zbiorem kilkunastu tysięcy unikatowych artefaktów, to jednak wystawy stałej ani pod względem rozmiarów, ani eksponatów, ani też wizualnej atrakcyjności nie można porównać z tym, co stworzone zostało w Museum of African American History. Niemniej ekspozycję zatytułowaną *Americans* trzeba ocenić jako bardzo ciekawą. Ściany galerii wypełnione są plakatami reklamującymi niemal wszystkie możliwe rodzaje produktów i usług: samochody, smary do silników, farby, przetwory z ziemniaków lub kukurydzy, piwa, restauracje, linie lotnicze, zespoły sportowe. Na wszystkich albo widnieją indiańsko brzmiące nazwy, albo podobizny rdzennych Amerykanów, elementy ich tradycyjnych strojów (zwłaszcza pióropusze), broń. Są też oczywiście plakaty filmowe. Hollywood rozwijał się finansowo przez dekady, bazując na różnych wizerunkach Indian. Na wystawie znaleźć można też miniatury helikopterów i nowoczesnego uzbrojenia (Tomahawk), motory itp.

Kuratorzy uzmysławiają odbiorcom, że obrazy i nazwy wykorzystujące rdzenne kultury są wszędzie, od opakowania popularnego masła Land O'Lakes po maskotkę Indian Cleveland, „od klasycznych westernów i kreskówek po odcinki Seinfelda i South Park”. Książki, komiksy, ale też bilbordy na ulicach amerykańskich miast – wszystko to dowodzi, że tożsamość narodowa i gospodarka USA były budowane „na Indianach”, ale bez ich udziału. Dwudziestowieczna popkultura i masowa konsumpcja miały największy udział w tym zaskakującym procesie. Jeśli chodzi o „odpominanie” najciekawsza jest część wystawy poświęcona Pocahontas, a dokładniej transformacji jej postaci w zbiorowej pamięci i wyobraźni. Ale to już historia zasługująca na osobny artykuł.

Przypisy

- ¹ Cytat z tyleż ciekawej, co i kontrowersyjnej książki Martína Caparrósa *Ńameryka* (przeł. Wojciech Charchalis, Kraków 2023, s. 75). Argentynski pisarz zajmuje się w niej nie tylko krajami położonymi na kontynencie południowoamerykańskim, ale też choćby Meksykiem – czyli obszarami kolonizowanymi przez Hiszpanów.
- ² Martín Caparrós zauważa, że nikt w rzeczywistości nie jest „rdzennym” Amerykaninem, czy też szerzej, że w dzisiejszym świecie nikt w ogóle nie jest „rdzenny”. Waszyngtońskie Narodowe Muzeum Indian Amerykańskich (National Museum of the American Indian) przyjmuje, że w roku 1492 obecne terytorium USA zamieszkiwało około 5 mln ludzi.

- ³ P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa 2012.
- ⁴ Marcin Napiórkowski we wstępie do książki Connertona podkreśla jednakowoż, że w skali międzynarodowej stała się ona „najczęściej cytowaną pracą na temat pamięci zbiorowej, remisując jedynie ze wstępem do *Les lieux de memoire* Pierre’a Nory i wyprzedzając – zwłaszcza w kręgu anglosaskim – takie pozycje, jak *Pamięć kulturowa* Jana Assmanna, *The Past is a Foreign Country* Davida Lowenthala, a nawet klasyczne *Społeczne ramy pamięci* Maurice’a Halbwachsa”, M. Napiórkowski, *Jak społeczeństwa pamiętają* Paula Connertona na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową, [w:] *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 8. Na temat *La memoire collective* i *Topographie legendaire des Évangiles* zmarłego w Buchenwaldzie francuskiego socjologa (w tłumaczeniu anglojęzycznym opublikowanych w tomie *On Collective Memory*) pisałem w artykule *Fikcyjne mapy i święte topografie* („Konteksty”, 2015, LXIX nr 4, s. 82–89). Podkreślana przez Napiórkowskiego liczba cytowań nie posiada odzwierciedlenia w ilości tłumaczeń na inne języki, do dziś *How Societies Remember* nie została wydana np. w przekładzie na język hiszpański.
- ⁵ Zob. np. A. Robben, *How Traumatized Societies Remember. The Aftermath of Argentina’s Dirty War*, „Cultural Critique” 2005, nr 59.
- ⁶ Nie tyle „nie-pamiętaniu”, co zapominaniu Connerton poświęca swą książkę *How Modernity Forgets* (Cambridge 2009), o której będzie jeszcze mowa.
- ⁷ P. Connerton, *Jak społeczeństwa...*, s. 32.
- ⁸ Tamże, s. 33.
- ⁹ Tamże.
- ¹⁰ Zob. W.V.O Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1999, s. 40–45.
- ¹¹ P. Connerton, *Jak społeczeństwa...*, s. 36.
- ¹² Connerton skupia się na ceremoniach upamiętniania i praktykach cielesnych.
- ¹³ Te dwa terminy Connerton kilkakrotnie zestawia ze sobą w *Jak społeczeństwa pamiętają*.
- ¹⁴ P. Connerton, *Jak społeczeństwa...*, s. 88.
- ¹⁵ Tamże, s. 89.
- ¹⁶ Connerton wykorzystuje koncepcję Freuda, by wyjaśnić czym jest pamięć jako nawyk bądź pamięć-nawyk.
- ¹⁷ Zob. P.J. Fereński, *O pochodzeniu idei. Relatywizm w amerykańskiej antropologii kulturowej*, Wrocław 2011.
- ¹⁸ Tamże, s. 56.
- ¹⁹ Tamże, s. 52–53.
- ²⁰ Tamże, s. 53.
- ²¹ Tamże, s. 53.
- ²² P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2007, s. 77.
- ²³ Tamże, s. 93.
- ²⁴ Tamże, s. 104.
- ²⁵ Tamże, s. 105.
- ²⁶ Tamże, s. 105.
- ²⁷ Tamże, s. 106.
- ²⁸ Zapożyczam tę frazę od Ricœur’a.
- ²⁹ Clifford Geertz, *Myslenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo powstałych państwach*, [w:] Clifford Geertz – *Lokalna lektura*, red. D. Wolska i M. Brocki, Kraków 2003, s. 51.
- ³⁰ F. Boas, *Race and Democratic Society*, New York 1969, s. 132.
- ³¹ www.presidency.ucsb.edu/documents/proclamation-1405-thanksgiving-day-1917 (dostęp 27.04.2023).
- ³² Przeniesiona z Europy religijna tradycja dziękowania za jesienne zbiory miała już wcześniej swe kontynuacje na tere-

nach Wirginii – np. nabożeństwa w Jamestown czy też świętowanie w Berkeley Hundred, a więc w miejscu, do którego angielscy osadnicy dopłynęli na pokładzie statku Margaret w roku 1619. (www.nationalgeographic.com/culture/article/first-thanksgiving-berkeley-virginia-pilgrim-archaeology). Spory o to, gdzie miało miejsce pierwsze Święto Dziękczynienia, musiał uciszać prezydent John F. Kennedy. Ostatecznie 5 listopada 1963 roku wydał Proklamację Nr. 3560 mówiącą: „Ponad trzy wieki temu nasi przodkowie w Wirginii i Massachusetts [...] ustanowili czas dziękczynienia. W wyznaczonym dniu złożyli pełne czci podziękowania za bezpieczeństwo, za zdrowie dzieci, za żyzność pól, za miłość i wiarę, która ich łączyła z ich Bogiem” (www.presidency.ucsb.edu/documents/proclamation-3560-thanksgiving-day-1963; dostęp 27.04.2023). Niemniej swą wdzięczność do Wszchemogącego w podobny sposób okazywali również pierwsi przybysze docierający jeszcze w XVI wieku do terenów dzisiejszej Kanady (Nowej Fundlandii i Labradoru), a także Hiszpanie kolonizujący Florydę.

³³ W. Bradford, *Of Plymouth Plantation, 1620–1647*, red. S.E. Morison, New York 2002, s. 90.

³⁴ Istotną rolę odegrał przy tym znający język angielski Indianin Squanto, który został zwerbowany przez wodza Massasoita do pomocy pielgrzymom. Anglicy postrzegali go jako instrument Boga, wspierający ich misję (J. Nies *Native American History: A Chronology of a Culture's Vast Achievements and Their Links to World Events*, New York 1996, s. 230).

³⁵ Por. np. N. Philbrick, *Mayflower. Opowieść o początkach Ameryki*, Poznań 2018.

³⁶ R. Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston 2014, s. 96.

³⁷ Cyt. za R. Dunbar-Ortiz, *An Indigenous...*, s. 97–98.

³⁸ „Massasoit mimo ciągłych prowokacji był zdecydowany zachować pokój. Wysłał swoich dwóch synów, Wamsuttę i Metacometa, do szkoły kolonistów, aby wiedzieli, jak postępować z Anglikami. Koloniści nazwali Wamsutta „Alexandrem” i Metacometa „Filipem”. Metacomet później zasłynął jako król Filip. W dużej mierze właśnie za sprawą postawy Massasoita pielgrzymi pisali w wysyłanych do Anglii listach o pokoju i bezpieczeństwie spacerowania po lasach Massachusetts. W rezultacie w ciągu następnych dwóch dekad 20 tys. angielskich mężczyzn i kobiet przybyło, aby się o tym stanie rzeczy przekonać”, wyjaśnia Judith Nies w książce *Native American History...*, New York 1996, s. 262.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Pisałem o tym w przywoływanej już książce *O pochodzeniu idei. Relatywizm w amerykańskiej antropologii kulturowej*. Por. Rozdział II (*Historia uprzedzeń*).

⁴¹ www.loc.gov/resource/rbpe.04001400/ (dostęp 27.04.2023).

⁴² Tamże.

⁴³ Zob. S.J. Hale, *Northwood a Tale of New England*, Boston 1827, s. 109.

⁴⁴ obamawhitehouse.archives.gov/sites/default/files/docs/transcript_for_abraham_lincoln_thanksgiving_proclamation_1863.pdf (dostęp 27.04.2023).

⁴⁵ Zob. www.uaine.org/historical (dostęp 27.04.2023).

⁴⁶ Nazywany tak na cześć Wamsutty, syna Massasoita i brata Metacometa. Był prezydentem Federacyjnej Ligii Indian Wschodnich, należał do najbardziej znanych aktywistów działających na rzecz praw rdzennych Amerykanów.

⁴⁷ <https://www.occupy.com/article/thanksgiving-national-day-mourning-native-peoples-historic-massachusetts-town#sthash.FGQ8UGnj.dpbs> (dostęp 27.04.2023).

⁴⁸ Jak podkreśla Judith Nies, od początku lat 90. rdzenni amerykańscy pisarze zaczęli konstruować alternatywne narracje. „Ich odmowa oddania czci heroizmowi i «odkryciu» Kolumba zrodziła wiele pytań: Jak można «odkryć» półkulę, na której mieszka ponad 70 milionów ludzi? Dlaczego Europejscy chrześcijanie nie mogli «postrzegać» rdzennych mieszkańców jako bliźnich? Czy to prawda, że Pielgrzymi w Plymouth, pierwszej stałej kolonii Ameryki, przetrwali pierwszą zimę tylko dzięki naukom anglojęzycznego Indianina o imieniu Squanto? Czy zasady konfederacji Irokezów miały wpływ na autorów Konstytucji Stanów Zjednoczonych? W jaki sposób produkty rolne Indian amerykańskich – kukurydza, fasola, dynia – wzbogaciły dietę i zdrowie renesansowej Europy? Czy na długo przed założeniem Londynu i Paryża istniały w Ameryce wielkie ośrodki miejskie? (*Native American History: A Chronology of a Culture's Vast Achievements and Their Links to World Events*, New York 1996, s. 12).

⁴⁹ Tamże, tłum. własne.

⁵⁰ Jedną z najciekawszych i wzbudzających wiele kontrowersji prac „odpominających” jest książka *The 1619 Project* autorstwa Nikole Hannah-Jones (New York 2019). Autorka wskazuje, że niewolnictwo było niezbędne do przeprowadzenia rewolucji amerykańskiej. Krytycznie ocenia przy tym tradycyjnie czczone wydarzenia i postaci – w tym Ojców Założycieli i Abrahama Lincolna. *The 1619 Project* spotkał się z ostrą krytyką ze strony „profesjonalnych” historyków.



Fragment ekspozycji *Americans* w Narodowym Muzeum Indian Amerykańskich w Waszyngtonie, 2022. Fot. Piotr J. Fereński.