

Szathmári Judit

FORRÁSVÍZBŐL CSAPVÍZ

Az észak-amerikai indián irodalmi másság kérdései

Amíg meg nem találjuk a saját hangunkat, a fehérék ne írjanak rólunk [...]. Ha nem írnak többet rólunk, kiadhatják az írásainkat.

Sherman Alexie

Az amerikai kontinens őslakói az első fehér telepesek megjelenésével lettek *mássá*, váltak *miből őkké*. Ez a másság ugyanúgy nyomon követhető az irodalmi reprezentációkban, az észak-amerikai indiánokról szóló szövegekben, mint az indián íróktól származó irodalmi művekben. A *mi* és az *ők* közötti különbségtétel a gyarmatosítási folyamatok eszköze; ahogyan Frantz Fanon fogalmaz, „a gyarmatos teremtette és teremti továbbra is a gyarmatosítottat”.¹ Az elnyomott kisebbségek öntudatra ébredésének első lépcsője e képzet dekonstrukciója, majd identitásuk újrafogalmazása. Az Egyesült Államokban a 20. század második felében a multikulturalizmus térnyerésével párhuzamosan új indián identitás születik, amely az elnémitott, elnyomott és kizsákmányolt kisebbség helyébe lép. A *mit* az *őktől* elválasztó határok új értelmet nyernek, meghatározásuk komplexebbé válik. Ezt a folyamatot tükrözi a kortárs észak-amerikai indián irodalom, amely többet tanít az indián történelmi tapasztalatról, mint az összes megírt könyv vagy elhangzott előadás. A humor fegyverével leplezi le a történelmet és a történetírást eltitkolt epizódjait, így felszabadítva azt a politikai torzításoktól és visszavezetve a *történet* birodalmába.² A kortárs indián irodalom tehát a történelmet történetté alakítva fogalmazza meg, miben rejlik a 20. és 21. századi indián identitás, mit jelent több szempontból is a *mivel* szembeni *ők* csoporthoz tartozás.

Az 1980-as években még kialakulóban lévő indián irodalomkritika a *borderline* kifejezést a chicano irodalomból vette át. Az országhatárok

analógiájára az irodalmi tereket is *mire* és *őkre* tagolja, ahol mindkét oldal igyekszik integritását a határvonalakon belül megtartani. Az indián irodalomban ez az elválasztás elsősorban az indián és nem indián szférát jelöli. A *mi* nyelve, formai és stilisztikai hagyományai állnak szemben az *ők* nyelvével, formai és stilisztikai normáival. A Gyukics Gábor szerkesztésében és fordításában 2015-ben megjelent *Medvefelbő a város felett* című antológia Európában elsőként tette lehetővé a magyar olvasók számára, hogy az utóbbi évtizedekben az amerikai indián irodalomban megfigyelhető „érdekes kísérleteket”³ anyanyelvükön tapasztalják meg. A másság kérdését Gyukics kötete új szintre emeli, hiszen a *borderline* hagyományainak megfelelően a versek eredetije is kulturális, nyelvi és irodalmi határokat szelnek át. A hódító nyelven, de a posztmodern és posztkoloniális-multikulturális irodalmi tendenciáknak megfelelően olykor törzsi-anyanyelvi szavakat beépítve szólnak egy olyan olvasóközönséghez, amelynek nagyobbik hányada minden valószínűség szerint a nem indián közegből származik. A hódító nyelve azonban a mai indián írók műveiben olyan fegyverré válik, amelynek révén a domináns kultúra által az őslakos amerikaiakra kényszerített szerepből kitörve mesélnek a kollektív történelmi tapasztalatról és életélményekről, így történeteikkel újjáépítik a gyarmatosítók teremtette, immár felszabadult gyarmatosítottat.

1607-ben, Jamestown alapításával nemcsak az amerikai kontinens fehérék általi benépesítése kezdődött el, hanem az amerikai nemzet tudat első, földrajzilag az Újvilághoz köthető mítoszteremtése is, amelynek ma is élő bizonyítéka a több verzióban fennmaradt Pocahontas-legenda.⁴ Bár tartalmaz valós elemeket, a ma leginkább elterjedt történet nem egészen fedi a valóságot. A gyönyörű fiatal indián lány apjával szembeszegülve, élete kockáztatásával megmenti John Smith kapitányt a biztos haláltól; így válik az indián „hercegnő” a bibliai Rebekához hasonlóan két nemzet anyjává, a vadon Madonnájává, az európai és őslakos kultúrák közötti híddá. Pocahontas alakja ugyanakkor az indiánokról alkotott kép archetípusa lesz, a nemes vademberé, aki nem rendelkezik önálló identitással. Ez az ellentmondásos nemesség és vad-ság évszázadokig meghatározza az indián irodalmi szerepeket, a belőle

1 Frantz FANON, *A föld rabjai*, ford. STAUB Valéria, Gondolat, Budapest, 1985, 54.
2 Vine Deloria, Jr. gondolatát idézi Kimberly M. BLAESER, *The New Frontier of Native American Literature. Dis-Arming history with Tribal Humor = Native American Perspectives on Literature and History*, szerk. Alan R. VELIE, University of Oklahoma Press, Norman, 1995, 37–39.

3 GYUKICS Gábor, *Medvefelbő a város felett. Észak-amerikai indián költők antológiája*, Scolar, Budapest, 2015, fűlszöveg.

4 Bár az eset 1607-ben történt, Smith kapitány csak az 1624-es *The Generall Historie of Virginia, New-England, and the Summer Isles*ban számol be róla, korábbi műveiben nem esik szó Pocahontasról.

fakadó sztereotípiákkal való küzdelem a ma indián irodalmának egyik nagy harca. Diane Burns elbeszélője így szól:

Oh, szóval onnan ez a széles járomcsont?
A dédnagymamád, huh?
Indián hercegnő, huh?
[...]
Nem, nem én csináltam esőt ma este.
Yeah. Aha. Spiritualitás.
Aha. Yeah. Spiritualitás. Aha. Föld
Anyá. Yeah. Aha. Aha. Spiritualitás.
Nem, nem íjászatból diplomáztam. [...]
Ez nem sztoikus arkifejezés
Ez az arcom.⁵

Burns iróniával rombolja le a Pocahontas-mítoszról eredő, a gyarmatosító által képzett gyarmatosított identitást, és a másság torzító megfogalmazása ellen tiltakozik.

Az 1620-ban Plymouthnál partra szálló első puritán közösség tovább erősítette az őslakos másságot, amikor saját, a nyugatitól, az európaítól és az angoltól eltérő identitásának meghatározásában játszatott kulcsszerepet a keleti part indián törzseivel. Az eltérő bőrszínű, „pogány” és „vad” indiánok máshol és máshogyan éltek, másról és máshogyan beszéltek. Az új, amerikai identitás kialakulását a nyilvánvaló különbségek megfogalmazása eredményezte: nem „rézbőrű”, nem „vadember”, nem „pogány”, mert ezek *ők*. *Mi*, fehérek civilizáltak, hívők és protestánsok vagyunk. Bár az azóta eltelt csaknem négy évszázad radikális paradigmaváltások sorát eredményezte, a másság mibenlétét ma is a fentiek határozzák meg. A gyarmatosító által teremtett egysíkú őslakos alak dekonstrukciója a politikai szuverenitásért folytatott küzdelemhez hasonlóan a mai indián irodalmi alkotásokban is központi kérdés. A teremtett képet lerombolni és a valósághoz közelebb esőt a helyére állítani azonban nehéz feladat. A „rettenetes ikrek”, az autentikusság és az identitás párosa⁶ akadályozza az indián irodalmi értékek fel- és elismerését, amikor azt sugallja, hogy a közönség identitás-megfogalmazásokat, tehát kultúrát és nem irodalmat olvas.

5 Diane BURNS, *Sure You Can Ask Me a Personal Question = Braided Lives. An Anthology of Multicultural American Writing*, Humanities Commission, St. Paul, Minnesota, 1991, 65–66. (A kritikai szövegekből és irodalmi művekből vett idézetek mindegyike saját fordításom.)

6 Vö. David TREUER, *Native American Fiction. A User's Manual*, Graywolf, St. Paul, 2006, 5.

A fenti jelenség kérdését illetően maguk az alkotók is megosztottak. Néhányan előfeltételként kezelik a genetikai örökséget: „Amit én írok, az indián regény. Ha marslakókról írnék, az is indián regény lenne. Ha az amisokról, az is. Ez vagyok én”.⁷ Sherman Alexie kétpólusú világot teremt, indián és nem indián teret, ahol a kettő közötti átmenet fájdalmas tapasztalatokkal jár. Regényeiben és novelláiban a *mi* az indián közösség, legalábbis annak azon tagjai, akik nem vágnak a rezervátum határain túlra. Másrészt Alexie verseiben a nagy amerikai elődök, Emily Dickinson és Walt Whitman köszönnek vissza mind formailag, mind tematikailag. *Defending Walt Whitman* című versében a költőóriás – saját korában maga is *más*, egyrészt a 19. század költészeti hagyományait formailag és tartalmilag radikálisan megújító versei miatt, másrészt magánéleti „különbségei” okán – egy rezervátumi kosárlabdapályáján kérdegetti: „mennyi az eredmény, mennyi az eredmény”.⁸ A címben kifejezett kettősség a vers egészében fennáll: az elbeszélő ugyanannyira szólal meg a társadalmi *ők* hangján – indián a nem indiánnal szemben –, mint amennyire az irodalmi *mi* tagjaként, a költőóriás védelmére kelve.

Máshogyan közelíti meg a kérdést Wendy Rose, aki annak érdekében, hogy ne idegenítsen el senkit, inkább hallgat bizonyos kérdésekről. E csoport dilemmája, hogy az író feláldozhatja-e a hagyományt annak érdekében, hogy egy eklektikus, indián és nem indián olvasóközönséget kiszolgáljon.⁹ A feszültséget az okozza, hogy a történelem során kialakult szerepek megváltoztatása kényes kérdéseket vethet föl. Az elsősorban író, másodsorban indián identitású szerző közvetíthet kultúrát, így építve új képet olvasóiban. Mert bármennyire is valóságos a csaknem hárommillió indián jelenléte az Egyesült Államokban, az irodalmi reprezentációban felfedezni vélt kulturális identitás ma is sokszor felülírja a valóságot. Ennek egyik oka az indián szféra rezervátumokra való korlátozása. A *mi* és az *ők* megkülönböztetését megkönynyíti, ha a két csoport térben is jól elválasztható – a másság mibenléte így értelmezhetőbbé válik. Ezt a hitet az a tény sem befolyásolja, hogy a 2010-es népszámlálási adatok szerint a magát amerikai indiánnak

7 Idézi Daniel GRASSIAN, *Understanding Sherman Alexie*, University of South Carolina Press, Columbia, 2005, 7.

8 Sherman ALEXIE, *Defending Walt Whitman*, *Beloit Poetry Journal* 46. (1995. ősz), 27–28. A kérdés Whitman *Song of Myself* című verse visszatérő motívumának („What is the grass?”) átírata.

9 Vö. Robin Riley FAST, *The Heart is a Drum. Continuance and Resistance in American Indian Poetry*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999, 51.

vagy alaszakai őslakosnak valló lakosság 73 százaléka él rezervátumokon kívül, városokban.¹⁰

Sherman Alexie *Reservation Blues* című regényében Seattle utcáin találkozunk Eddie Csapvízzel, akit korábban Eddie Forrásvíznek hívtak, de „már városi indián vagyok” – mondja. Eddie ezzel a pár szóval írja le a 20. század második felére jellemző kollektív indián tapasztalatot, humorral sűrítve a kortárs indián irodalom kérdéseit a név- és helyváltogatás hétköznapi gyakorlatába. A Spokane rezervátumot, valamint azzal együtt korábbi énjét és a neve által jelölt identitást hátrahagyva lesz a Seattle-ben szerencsét próbáló, de hajléktalansorsra ítélt csavargók egyike. Eddie számára a rezervátumból érkezett indián fiúk mások, nem vállal velük közösséget. Nehéz meghatározni, hogy ki/mi a más(ik) Amerika ebben a kontextusban: még a legegyszerűbbnek tűnő földrajzi definíció sem segít, hiszen Indiánország léte felülírja a fizikai határvonalakat. Az irodalom pedig legalább annyira nem létező, de nagyon is valóságos ország terméke, mint amennyire szerves része az amerikai irodalmi kánonnak N. Scott Momaday, Paula Gunn Allen, Leslie Silko, Simon Ortiz vagy Sherman Alexie személyében.

Nincs még egy amerikai faji-etnikai kisebbség, amelynek esetében a másság megfogalmazása ennyire szorosan összekapcsolódna a tér kérdésével. „Amint az indián letelepszik, azonnal át is telepítik” – tartja az Indiánország-szerte ma is gyakran idézett mondás, amely az Egyesült Államok indiánpolitikájából ered. A törzsekkel kötött szerződésekből meghatározott rezervátumokba való telepítés és a II. világháború utáni városokba áttelepítés erőszakosan változtatta meg az indiánok otthonfogalmát. Indiánország az egyéni és kollektív valahová tartozás igényéből nőtt ki, így egyaránt jelöl fizikai helyet és közösséget. Nincsenek fizikai határai, ellenben olyan valós kulturális és metaforikus tér, amelyben indiánok indiánokkal érintkeznek. A rezervátumok meglévő határai és a városi indián közösségi központok nyújtanak némi támpontot Indiánország fizikai mibenlétének megértéséhez, de ugyanígy „tartomány” például a chicagói American Indian Center Facebook-oldala vagy a 2014-ben megjelent indián novellák antológiája.

Az otthonnak tekintett hely radikális újraértelmezése az 1950-es években vált szükségsszerűvé. Az önkéntes áttelepítési program során indiánok tízezrei hagyták el a rezervátumokat és költöztek nagyvárosokba. Az önkéntes jelző némileg félrevezető, hiszen a hatékony kor-

10 Vö. <http://www.census.gov/2010census/data>.

mányzati propagandának köszönhetően a rezervátumokon uralkodó harmadik világbeli körülményeket sokan „boldogan” cserélték fel a nagyvárosok kínálta gazdagságra – legalábbis hittek abban, hogy ez az urbánus közegben megadatik számukra. Így született meg az indián irodalom egyik legfontosabb témája: a nagyvárosi és a rezervátumi lét között feszülő ellentét mentén kialakuló, önálló identitásukat kereső, mégis közösségükhöz ezer szállal kötődő főszereplők vívódása. A korábban a *mi* alkotta rezervátumi közösség számára a városban szerencsét próbáló egyén *más* lesz, akinek új környezetében új kapcsolatokat keresve szembesülnie kell a ténnyel, hogy az indián hagyományokkal ellentétben itt nem létezik törzsi csoportosulás és kultúra. Így Archilde, D’Arcy McNickle *The Surrounded* című regényének főhőse a városi létből a rezervátumba visszatérve egy nemzedék érzését fogalmazza meg, amikor Sniél-emen (salish kootenai) földön körbenézve úgy érzi: „Ez a hely, az otthona, furcsa vidék”.¹¹

Bár az ok-okozati összefüggést nyíltan soha nem fogalmazták meg, az indián irodalomtörténeti tanulmányok azt sugallják, hogy nagyon is szoros kapcsolat van az őslakos közösségek városokba telepítése és az indián irodalomban jelentkező új irányzatok között. Lucy Maddox szerint az indián költészet tulajdonképpen teljes egészében 20. századi jelenség. Bár a szóbeli irodalom évszázadokon át látta el ugyanazokat a szerepeket, mint a nyugati irodalom, bizonyos „formai kritériumok, amelyek a prózát a költészettől megkülönböztetik” csak a hatvanas évektől képezik az indián költők repertoárját.¹² Allen az 1980-as években még kétségbe vonja, hogy a nem indián olvasó képes megérteni az indián irodalmi műveket, hiszen a nyugati és az őslakos világnézet között akkora szakadék tátong, amelyet nem lehet áthidalni. A ciklikus időfelfogás áll szemben a lineárisal, az univerzum teremtésében és működésében aktívan közreműködő ember – együtt más élőlényekkel – a hierarchikus nyugati szemlélettel. E két ellentétes gondolkodásmódból erednek azok a félreértelmezések, amelyek egy-egy szöveg indián kultúrákban betöltött szerepének fel és el nem ismeréséből adódnak.¹³

11 D’Arcy McNICKLE, *The Surrounded*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1978, 106.

12 Lucy MADDOX, *Native American Poetry = Columbia History of American Poetry*, szerk. Jay PARINI – Brett MILLIER, Columbia UP, New York, 728–748.

13 Vö. Paula GUNN ALLEN, *The Sacred Hoop. A Contemporary Perspective = Studies in American Indian Literature. Critical Essays and Course Designs*, szerk. Paula GUNN ALLEN, Modern Language Association of America, New York, 1983, 2–23.

Az ősi eredetmítoszok modern kori átiratai illusztrálják a fenti problémát. Maga a megjelölés is problematikus, ugyanis az európai kultúra a mai napig hajlamos a törzsi teremtéstörténeteket mítosznak nevezni, szemben a bibliai teremtéstörténettel. Az antropológia tudományának 19. századi elterjedéséig a nyugati kultúra nem ismerte el a *trickstertörténetek*¹⁴ létjogosultságát és nem kezelte ezeket irodalmi alkotás-ként.¹⁵ Ez nem csak az írásbeliség hiányának számlájára írható: a keresztény, protestáns hitvilág nem tudott mit kezdeni az alakváltó, hol emberi, hol állati, hol isteni képességekkel felruházott, erkölcsileg sem a jó, sem a rossz oldalhoz nem tartozó, sokszor banális, máskor vulgáris helyzeteket átélő alakokkal. A trickstertörténetek közösségformáló, az emberiség ősi kérdéseire választ kereső narratív hagyományai jelen vannak számos kortárs indián irodalmi műben. Egyik kiemelkedő példa erre Alexie, aki több regényének főhősét is ezekkel a tulajdonságokkal ruhazza fel. A trickster korábban betöltött szerepe ismeretének hiányában az olvasó csak bizonyos értelmezési síkokhoz fér hozzá, így a *Reservation Blues*, a *Flight*, az *Indian Killer* vagy a *Blasphemy* című novelláskötet elveszíti „indián” tartalmi mélységeit. Ugyanígy szükséges a trickster alakjának ismerete Simon Ortiz *A teremtés a prérifarkas szerint* című verséhez:¹⁶ az elbeszélő a prérifarkas elmesélte teremtéstörténet révén tér és idő korlátait legyőzve generációs kapcsot alkot múlt és jövő között, ami az örökké tartó folytonosságot, tehát a nyugati, lineáris időminta ellentétét szimbolizálja.

Ortiz prérifarkasa nem a városi, hanem az ősi, természetközeli térben beszél „a hegyekhez, körös-körül a kövekhez”.¹⁷ Joy Harjo mvskoke (cree) költő versei ugyanezt a mintát követve, de urbánus közegben, egykori rituális imákhoz és kántált énekekhez hasonlóan csendülnek föl. Ha, ahogyan azt Maddox állítja, „a mai Amerika, különösen annak nagyvárosai a legelutasítóbbak a régi hangokkal”,¹⁸ hogyan és hol születik az egyre erőteljesebb indián irodalmi jelenlét? Hogyan talál utat a távolról sem homogén indián és nem indián olvasóközönséghez? Hogyan fejezheti ki egyszerre a *mi* és *ők* érzést, ha a *mi* már nem a rezervátum keretein belül fogalmazódik meg, így az *ókhöz* képest is más?

14 A szó magyar megfelelője – család, szélhámos – nem fedti a figura komplex szerepkörét.

15 Ennek eredményeként számos történet esett áldozatul a fizikai és kulturális genocídiumnak.

16 Gyukics, I. m., 72–73.

17 *Uo.*

18 MADDUX, I. m., 738.

A városok fojtó, ellenséges és elidegenítő légkörében születik az új, önálló identitással rendelkező irodalmi kultúra, a Gerald Vizenor anishinaabe költő-kritikus által megalkotott „posztindián”. A posztindián „új indián jelenlét érzetét teremt meg a kitalált indiánábrázolások romjain”.¹⁹ A történelmi trauma megfogalmazása – és ezáltal gyógyítása – természetes, de nem kizárólagos eleme a posztindián narratívának. A posztindián harcosok szellemként lebegnek a „törzsi reprezentáció romjai fölött”,²⁰ és új történetek alkotásával győzik le a róluk teremtett képet. A domináns kultúra irodalmából eredő elnyomással szemben saját hagyományaik meg- és újratereztésével harcolnak, előadásaiikkal helyettesítik a valós hiányát. Azaz, válaszul az őslakosokról alkotott képre, egy egységes indián hang száll szembe a „teremtett őslakos” képével, ehhez pedig a törzsi határokat áthágva, azokon felülemelkedve jut el. Így a heterogén indián *ők* a *mi* szemében homogén másságot képvisel(nek). A posztindián harcosok legfőbb fegyvere a humor, és a (meg)új(ult) történetek, amelyekkel felhívják a figyelmet létezésükre.

„Emlékezz a szélre. Emlékezz a hangjára. Ő tudja hol ered az Univerzium / Hallottam egyszer kiowa harci dalokat énekelni a Negyedik és Central sarkán” – szólít fel Harjo elbeszélője.²¹ Az egykori kiowa óhazabeli, majd rezervátumi ismeret szélnek tulajdonítása a városba repíti az ősi tudást, egyúttal megfosztja azt a törzsi specifikumtól. A Holddal egy Iowa City-beli kocsmában találkozunk. Ezzel az emlékllel a szent és az evilági szférák összemosódnak, ami posztindián értelmezésben megteremtí a valóst a szimuláció jelenlétével szemben.

Amellett, hogy a szakrális és a földi az indián irodalomban soha nem választható el egymástól, Harjo szele és Holdja egy másik tipikus jellemzőre is rávilágít. Az éneklés, a történetmondás, az irodalom, maga a nyelvhasználat is gyógyító erővel bír. Erre szükség is van, hiszen a városi indián közösségeket még a 20. század második felében is láthatatlan vagy néma csoportnak tekintették. A kiowa harci ének energikus hangzása – és nem véletlenül nem egy halotti ének melankolikus tónusa – feloldja a csöndet: megszólal az évtizedekig, évszázadokig némaságra ítélt hang, és figyelmet követel.

19 Gerald VIZENOR, *Manifest Manners. Postindian Warriors of Survivance*, Wesleyan UP, Hannover, 1994, 3.

20 *Uo.*, 5.

21 *Native American Literature. A Brief Introduction and Anthology*, szerk. Gerard VIZENOR, Longman, New York, 1997, 193.

„Bárcsak hallhatnánk. / Bárcsak hallanánk”²² – suttogják a szellemek, akik az „acélöntödék, boltok / utcai lámpák, autópályák” világában együtt keresik a természetes hangot és annak ritmusát. Érzékeiket a város eltompította, „majdnem láthatatlanná” váltak, a „hangok árnyakként mozognak a levegőben”. A városi indián hangján megszólaló elbeszélő törzsi hovatartozástól függetlenül ugyan, de indián gyökereiket ismerő asszonyokat szólít meg, hogy „hallgassanak a vízre”. A hallgatás és hallás vágya olyan zajos környezetben fogan meg, ahol az érzelmek kifejezése lehetetlenné vált:

füst tölti meg az elménket,
whiskytól rekedtek
dalaink
testünkől műanyag tépi ki lélegzetünket

Megszűnik az egyéni lét, kollektív vágy és cselekvés veszi át a helyét, hiszen még az érzékelés vagy annak hiánya sem személyes tapasztalat. Hasonlót fogalmaz meg az elbeszélő a Chicago egyik olcsó bérházának ablakában kapaszkodó nő sorsáról Harjo *The Woman Hanging from the Thirteenth Floor Window* című versében. A vers egy életét a nyelv segítségével kifejezni képtelen ember története. A szóbeliségre visszavezethető dialogizmus hagyományait követve az olvasóból hallgatóság, a költeményből történet lesz. Az első sor, mintha csak egy bemutatkozás pillanatát rögzítené, a közönség elé rajzolja a chicagói toronyház tizenharmadik emeleti ablakában kapaszkodó nő alakját.²³ Az asszony némasága annál is tragikusabb, mivel az indián kultúrákban a „nyelv nem csak jelöl, de teremtő és pusztító erővel is bír”.²⁴ Az objektív, szinte érzéketlenné tűnő elbeszélő mintha csak a helyi tévécsatornának tudósítana a névtelen öngyilkosjelölt helyzetéről. Pedig ennek a nőnek van egyéni története. Nosztalgikus gyermekkori emléke törzsi gyökerű: felidézi a vadrisz aratását és az öt óvó családi környezetet, a ringató otthont. A ringató mozgás ugyanakkor kiszakítja a múltból azzal, hogy eszébe jut-tatja a Michigan-tó hullámain. A tó természetes léte ellenére a város eleme:

22 Paula GUNN ALLEN, *Kopis'taya (A Gathering of Spirits) = The Oxford Book of Women's Writing in the United States*, szerk. Linda WAGNER-MARTIN – Cathy N. DAVIDSON, Oxford UP, Oxford, 1995, 466–467.

23 „This is the woman hanging from the thirteenth floor window.” Amerinda.org 2016. március 25.

24 MADDOX, I. m., 729. A nyelv teremtő erejéről bővebben lásd N. Scott MOMADAY, *The Man Made of Words*, St. Martin's Griffin, New York, 1998.

saját partjait nyaldossa. Szédítő víztömeg és a gazdagok üvegtoronyokban élnek a partján. Néhány helyen a Michigan-tó halkán beszél, de itt csak fröcsög és az aszfaltra veti magát.

Allen szellemeivel ellentétben itt már a természetet is elnyelte a város: a tó sem képes vizsgálatot hozni a nagyvárosi valóságban és kitölteni az érzelmi űrt, amely a nőt az ablakba kényszeríti. A hasonló sorsok jelenléte – a ház megannyi lakójának ilyesfajta közössége – sem nyújt megnyugvást. Nem találja városi identitását, sőt annak hiánya fájdalmasan emlékezteti őt az elveszetre, arra, aki nem lehet többé.

Harjo „hősenek” sem élete, sem saját hangja nincs. Létezésének értelmet csak a két férjtől született három gyermeke ad. Ellentétben vele a gyermekeknek nevük ugyan van, de életük nem része az univerzumnak, ugyanúgy arctalanok, mint az édesanyjuk. Carlos, Jimmy és Margaret nem egyének, hanem a városi nyomorban tengődő diszfunkcionális családok sarjai. Csakúgy, ahogy édesanyjuk még az ablakpárkányba kapaszkodva is a hasonló sorsú nők néma szószólója. Szabadságvágya nem sajátja, döntésképtelensége sem, hogy küzdjön-e vagy elengedje a párkányt, és a kijelentés – „beszélni fog” – beteljesületlen marad nemcsak számára, de az általa képviselt névtelen nők számára is.

A városban az egyén elvész, csak kollektív tapasztalat létezik. A chicagói indián közösség tagjai az 1980-as években fogalmazták meg, hogy évtizedekkel korábban mennyire nehéz volt hozzászokniuk az új dob üteméhez.²⁵ A metafora felülírja az urbánus környezetet: „Dob nagypapa” szakrális, rituális személy, aki fizikailag ugyan eltávolodik az ősi földtől, a városban használaton kívüli templomok alagsorában vagy tornatermekben kap helyet, de ott is az Univerzum szíve, és betölti közösségteremtő feladatát.

Jim Northrup anishinaabe író humorral és őszinteséggel változtatja az emberi félelmet, dühöt és kétségbeesést szeretetté és kedvességgé,²⁶ irodalmi munkássága egyúttal gyógyító tevékenység is. Northrup teszteli meg mindazokat a változásokat és tendenciákat, amelyek a kortárs észak-amerikai indián irodalmat jellemzik. A pszichológusa öngyil-

25 A Chicago Oral History Project a város indián közösségének tagjaival 1982 és 1985 között készített interjúk gyűjteménye.

26 Vö. Abbey THOMPSON, *Catching Up with Writer Jim Northrup*, Indian Country Today 2010. február 3., <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2003/10/02/catching-writer-jim-northrup-89385>.

kossága miatt lelkiismeret-furdalást érző vietnami veterántól kezdve a Fond du Lac rezervátum földjén nyírfakérget gyűjtő elbeszélőn át a *Rez Road Follies* tárcáiig Northrup minden humorral átitatott szava a *mi* és az *ők* közti szakadék fölött ver hidat. A minnesotai Fond du Lac rezervátumból indult, a vietnami háborút tengerészgyalogosként megjárt, majd az otthonába hazatért Northrup a kortárs indián írókkal együtt hívja az olvasót: „Gyere, sétálj velem egyet a mokaszinomban”. Ha megtesszük, megtudjuk, „Itt élni annyit jelent, hogy valami jót kell keresni a nyomasztóban”²⁷ – és meg is találjuk azt.

27 Nagy Kis-Madár. *Jim Northrup odzsibve indián költő versei*, szerk. Jász Attila, ford. Gyukics Gábor, Új Forrás, Tata, 2013, 46–47.

Békés Márton

A VÉGSŐ HATÁRVIDÉK

Texas szélén egy farmon élünk,
Az országút a határunk.
Emberhúson nevelkedtünk,
Láncfűrészsel vadászunk.
Yellow Spots: *Vérfertőzés Texas szélén*

Amerikai civilizáció

Amerika voltaképpen Európa remake-je, megvalósult ideája, utópia utáni állapot. Ahogy Baudrillard–Tocqueville megfigyelései után a leginkább relevánsnak tekinthető, Amerikáról szóló szöveg szerzője – mondja: az Egyesült Államok (kultúrája) nem álom és nem is valóság, hanem hiperrealitás, szimuláció, még hozzá alapvetően kinematográfiai természetű.¹ Ahogy egy interjúban fogalmazott: „Amerikának nincs múltja, nincs »ősi földje« [...] röviden: csak a jövőbe vezetnek gyökerei”.²

Amerika mint a modernitás őseredeti változata a térből, pontosabban a tér meghódításából és megtisztításából nyeri megújuló erejét. Az első telepesek nem is annyira üldözött európai eretnekeként, mint inkább hódítókként érkeztek, akik az új, ismeretlen és ellenséges földet birtokba vették. Amerika kultúrájára a legmélyebb és legmeghatározóbb hatást – még erősen szekularizálódva is – az angol puritánok gyakorlata tette. Nem véletlenül fogalmazunk így, hiszen nem elsősorban az angolszász protestáns teológia, pláne nem az Újvilágba igazán át sem hozott 16–17. századi hitviták, hanem az élet puritán praxisa volt meghatározó, benne (egyház)kormányzati elvekkel, üzleti etikával, morális szabályrendszerekkel, az írásbeliség elsődlegességével, a szerződésszerűség mindenekfelettségével, a gyarapodás parancsával, de mindenekelőtt a tisztaság vágyával. Az óceán túlsópartjára telepedők több hónapnyi veszélyes tengeri utat kockáztatva érkeztek meg a Vadonba, ahol időjárás viszonyosságok, érintetlen természet, ellenséges indiánok és az otthon megszokott életszínvonal feltételeinek teljes hiánya fogadta

1 Vö. Jean BAUDRILLARD, *Amerika*, ford. TÓTFALUSI Ágnes, Magvető, Budapest, 1996. Lásd még *The Baudrillard Dictionary*, szerk. Richard G. SMITH, Edinburgh UP, Edinburgh, 2010, 11–13.

2 *America After Utopia*, New Perspectives Quarterly 2009. ősz, 96. (Az interjú 1990-ben készült.)