

PISMO PRZYJACIÓŁ INDIAN

TAWACIN

Nr 1 [45] wiosna 1999

ISSN 1232-9207

Cena 6 zł

piąty
tom
serii
indiańskiej



Moje indiańskie dzieciństwo
to pierwsza część autobiografii Charlesa A. Eastmana (Ohiyesy), lekarza i pisarza z plemienia Siuksów Santee. „Książka ta — napisał w dedykacji — stanowi zapis moich chłopięcych wrażeń i doświadczeń do ukończenia piętnastu lat. Wspomnienia o tym fascynującym dzikim życiu spisałem przede wszystkim dla mojego synka, który zbyt późno przyszedł na świat, żeby ujrzeć na własne oczy dramat życia dzikich”.



Dylematy kobiet Navajo

Dom utkany ze świtu N. Scotta Momadaya po raz pierwszy przeczytałem w 1980 roku. Nie spodobała mi się ta powieść, za mało indiańska była. Abel, bohater powieści, nie przypominał dumnych wodzów i dzielnych wojowników. Trudno mi było się pogodzić, że Indianie są inni. Później czytałem tę powieść jeszcze wiele razy i zawsze z coraz większym zachwytem, uznając geniusz tego pisarza Kiowa. A przyznaję się do swej naiwności dlatego, by uzmysłowić sobie i Czytelnikom „Tawacinu”, jak dalece stereotypy dominują w naszym myśleniu o tubylczych ludach Ameryki.

David L. Erben napisał druzgoczący esej o szkolności szukania idealnych Indian, o manipulowaniu postacią Indianina właśnie w literaturze, ale również w filmie i sztuce, a co za tym idzie — w życiu. Okazuje się, że nasi przodkowie nigdy nie spojrzeli na Indian jako ludzi o innej, ale autonomicznej kulturze, która zapewnia im kompleksowy i harmonijny rozwój. Z jednej strony woleli w nich widzieć barbarzyńców i dzikusów, a z drugiej wysublimowany ideał, którego bezskutecznie poszukiwali w swojej kulturze.

Równie interesujące są, tak mało nam znane, współczesne dylematy kobiet Nawaho, które muszą wybrać najwłaściwszą dla siebie drogę edukacji, co ma niebagatelne znaczenie dla ich przyszłości. Całość numeru dopełnia recenzja innej wielkiej, ale gorzkiej i tak „nieindiańskiej”, powieści — Leki na miłość Louise Erdrich.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Karnabł, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichowski, Mirosław Dunin-Sulgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Arkadiusz J. Kilanowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Dariusz Pohl, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Zdzisław Ziniczuk **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (0-61) 44 33 058, e-mail: tawacin@wokiss.wlkp.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo **Druk:** M-DRUK, Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 26 20 238

- 3 **Kwestia oporu: tubylczy Amerykanie i kasyna** – David L. Erben dokonuje przeglądu licznych stereotypów Indian w literaturze, sztuce i filmie
- 10 **Córka Szarego Wilka** – opowiadanie Angel de Cory o dziewczynie, która postanowiła opuścić rezerwat i podjąć naukę w szkole białego człowieka
- 12 **Dylematy kobiet Navajo** – esej Agaty Wąsowskiej o konflikcie między zachodnim wykształceniem a tradycyjną edukacją Navajo
- 20 **Bez dziedzictwa nienawiści, z szcunkiem do całego życia** – dokończenie rozmów E. K. Caldwell z Dino Butlerem
- 26 **Śmiejący się filozof** – fragment autobiografii Charlesa A. Eastmana (Ohiyesy), lekarza i pisarza Siuksów Santee
- 29 **Wetamoo i jej czasy** – Nancy Lurie przedstawia rolę kobiecego sachema Wampanoagów na tle przebiegu wojny króla Filipa
- 32 **Zagadki niewoli Mary Rowlandson** – Douglas E. Leach analizuje słynną „opowieść z niewoli wśród Indian”
- 38 **Jeszcze istniejemy** – dokończenie statystyki indiańskich ludów Ameryki Środkowej i Południowej opracowanej przez Mariusza Kairskiego
- 50 **Rezerwatowa sielanka** – recenzja głośniejszej powieści Louise Erdrich *Leki na miłość*

Ponadto: **Z ziemi Indian, serwis kulturalny i zwierzenia Cienia**

Okładka: Seveleah Begay, Miss Navajo 1998/99 fot. © C.J. Woody/Agency Network Program

Rozkładówka: mapa Navajo Nation, Window Rock, Monument Valley in the winter, Seveleah Begay. Reprodukcyjne za uprzejmą zgodą Agency Network Program, Navajo Nation, Window Rock, Arizona. Znakowanie bydła — fot. Agata Wąsowska

Grafika: Barbara Owczarewicz (s. 10)

Redakcja nie zwraca tekstów nie zamówionych oraz zastrzega sobie prawo ich redagowania i skracania.

Ameryka lubi swoich Indian, gdy są dzicy i surowi, małowinni, muskularni i czerwoni; gdy chodzą nago po lesie, rozmawiają ze zwierzętami, kamieniami i drzewami; gdy są stoiczcy, szlachetni i skazani na zagładę.

Najbardziej Amerykanie lubią ich martwych.

Ameryce nie podobają się Indianie prowadzący kasyna.

Ameryce nie podobają się Indianie budujący kasyna za pieniądze bogatej chińskiej rodziny, mieszkającej w Malesji.

David L. Erben

Kwestia oporu: tubylczy Amerykanie i kasyna

Są dzikusy, których widzisz w telewizji w starych westernach Johna Forda, galopujący przez zakurzone równiny Zachodu, wycinający w pień kowbojów i kawalerię, przerażający kobiety z pogranicza i skalpujący wszystkich w polu widzenia. Są Indianie z *Tańczącego z Wilkami*. A wreszcie są i ci, których odwiedzasz podczas szkolnych wycieczek, pogrzebani w miejscach historycznych i zapamiętani tylko przez wyszczerbione groty strzał, koraliki i kosze złożone w pobliskim muzeum niczym na ołtarzu. Na Północnym Wschodzie Indianie wyginęli jak dinozaury; słabi — wyniszczeni przez choroby cywilizacji, silni — wybici jako przeszkoda na jej drodze.

Obecnie pojawia się nowy symbol. Widoczne z odległości wielu mil kasyno ośrodka Foxwood wabi gości, zachęcając ich do pozostawiania dolarów na ziemi Indian. Pieniądze na budowę kasyna pochodziły od rodziny Lim Goh Tong, Chińczyka z Malesji, który na szczycie góry niedaleko Kuala Lumpur wznosił największe kasyno w południowo-wschodniej Azji. W najprostszym rozumowaniu Foxwood stanowi świadectwo przeżycia potomków Pekotów w linii prostej, mimo przeciwności prawie nie do pokonania. Równie dobrze jednak mogłoby stanowić wyniosły pomnik wieńczący ruch, który rozpoczął się dwadzieścia pięć

lat temu, kiedy Indianie z Północnego Wschodu, uznani za straconych dla historii, zaczęli pojawiać się na nowo. 25 maja 1637 roku połączone siły Anglików i ich indiańskich sprzymierzeńców zaatakowały wioskę Pekotów nad rzeką Mystic. Raporty z bitwy sugerują, że zmasakrowano czterysta osób — mężczyzn, kobiety i dzieci — niemal całą ludność wioski. I było to dopiero pierwsze uderzenie w kampanii Anglików, która miała doprowadzić do eksterminacji całego plemienia. By je wykończyć, wysłano ekspedycję z Massachusetts i Connecticut.

Wojna z Pekotami znalazła swój koniec w rozproszonych potyczkach; wojowników zabijano, a kobiety i dzieci trafiały pojedynczo do osadników i ich tubylczych sprzymierzeńców. Niektórzy zostali sprzedani jako niewolnicy. 21 września 1638 roku podpisano Traktat z Hartford i zgodnie z jego warunkami Pekoci przestali istnieć. Traktat zabraniał tym, którzy przeżyli, określania siebie tym imieniem. Nie wolno im było mieszkać na swych plemiennych ziemiach. Rzekę Pequot przemianowano na Tamizę. Wioska Pequot stała się Nowym Londynem. Wreszcie zakazane zostało wymawianie samego słowa „Pequot”. W dziewiętnastym wieku Pekoci uznani już byli za rasę wymarłą. Herman Melville w powieści *Moby*

Dick napisał, że „wymarli jak starożytni Medowie”. W dziele *O demokracji w Ameryce* Alexis de Tocqueville napisał, że Pekoci „żyją teraz tylko we wspomnieniach”.

Musiło minąć kolejne stulecie, zanim znowu zaczęli się pojawiać. W roku 1974 i 1975 prawnicy plemion Północnego Wschodu odnieśli znaczące zwycięstwa w sądzie; zwycięstwa, które po raz pierwszy otworzyły podwoje sądów federalnych przed Indianami domagającymi się zwrotu swych ziem, i potwierdziły, że prawo sięgające 1790 roku powinno być chronić ich przed zagrabianiem ziem przez poszczególne stany. Sąd Najwyższy potwierdził ograniczenia prawa z roku 1790, wydane go za prezydentury George’a Washingtona, które zabraniały pozyskiwania ziem Indian bez zgody władzy federalnej. Ten pojedynczy przypadek, zarządzenie z 1974 roku, umożliwił ponowne pojawienie się plemion indiańskich z Północnego Wschodu. Zwycięstwa te odbiły się szerokim echem wzdłuż całego Wschodniego Wybrzeża. Dzięki tym orzeczeniom sądowym, plemiona w stanie Maine zawarły porozumienia w sprawie roszczeń ziemskich. Wampanoagowie z Massachusetts i Narragansetowie z Rhode Island zażądali zwrotu ziem i wygrali. W Connecticut zaś pięć plemion otrzymało od państwa oficjalny status — Mashantucketowie, ich kuzyni Pekoci Wschodni Paucatuck, Paugussetowie Golden Hill z Trumbull i Colechester, Schaghticokowie z Kent i Moheganowie z Montville.

Okazało się, że Indianie z Północnego Wschodu tak naprawdę nigdy nie wymarli. Po prostu zniknęli w tym sensie, że ludzie nie uważali ich za Indian. Dla wielu nie-Indian to ich ponowne pojawienie się wywołało mieszane uczucia, od zaskoczenia i zazdrości po sceptycyzm. Jak ci ludzie mogą być prawdziwymi potomkami szlachejnych dzikusów, którzy polowali, łowili ryby i uprawiali ziemię w niezmiernych lasach w XVII wieku? Nawet jeśli są, to co daje im prawo odbierania ziem, która od wieków była w posiadaniu innych ludzi? Dlaczego mieliby być teraz inaczej traktowani niż jakakolwiek inna grupa mniejszościowa, ze specjalnymi prawami i przywilejami, które zezwalają im na budowę bajecznie rentownych kasyn w miejscach, w których przy innych okolicznościach byłyby one nielegalne?

Oddajcie dziedzictwo

Niektóre odpowiedzi można znaleźć w fundamentalnej różnicy w postrzeganiu wspólnej historii przez Indian i nie-Indian. Dla większości Amerykanów — narodu, który raczej bez troski rozpamiętuje swą przeszłość — wydarzenia sprzed trzystu lat należą już praktycznie do prehistorii. Za to dla większości Indian z Północnego Wschodu, którzy, aby przeżyć, stali się niewidzialni dla społeczeństwa białych, pamięć jest jedyną łączącą ich nicią. Od ponad dwunastu pokoleń garstka upartych rodzin z takiego czy innego plemienia przekazywała swym potomkom pożyczkę księgi traktatowej, historię podboju i gorące pragnienie odwrócenia zaistniałej sytuacji. Niemal każde pokolenie występowało do władz stanów, sądów, rządu federalnego. Na próżno, aż do teraz.

Obecnie około stu tysięcy mieszkańców Nowej Anglii (dzisiejsze stany New York i New Jersey) deklaruje tubylczoamerykańskie pochodzenie, z czego być może trzydzieści tysięcy istotnie należy do plemion północno-wschodnich. Ale ku wielkiemu zdziwieniu prawie wszystkich mają oni znacznie większy wpływ niż wynikałoby to z ich liczebności. Najbardziej zaskakującym przykładem odrodzenia się plemion północno-wschodnich są sami Pekotowie. Gotówka na ich powrót do życia płynie w kwocie niemal miliarda dolarów rocznie, głównie z automatów do gier hazardowych i ze stołów do gry w oczko. Wypada to korzystnie nawet w porównaniu z produkującą helikoptery Korporacją Kaman z Bloomfield, jedną z 500 największych firm USA. Ale ta ma tysiące akcjonariuszy, podczas gdy Pekoci mają do podziału tego bogactwa tylko 305 osób.

Ameryka lubi swoich Indian, gdy są dzicy i surowi, małowolni, muskularni i czerwoni; gdy chodzą nago po lesie, rozmawiają ze zwierzętami, kamieniami i drzewami; gdy są stoicy, szlachetni i skazani na zagładę. Najbardziej Amerykanie lubią ich martwych.

Ameryce nie podobają się Indianie prowadzący kasyna.

Ameryce nie podobają się Indianie budujący kasyna za pieniądze bogatej chińskiej rodziny, mieszkającej w Malesji.

To i owo o Indianach

Od dnia, w którym Kolumb natknął się na Amerykę, filozofowie, artyści, pisarze i producenci filmowi dopracowują ideę Indianina. I to zawsze była tylko idea — nie Indianin — kształtująca, określająca i usprawiedliwiająca jego traktowanie przez tę właśnie Amerykę. Nawet dziś, kiedy Indianie na całym kontynencie walczą o uwolnienie się od swych fikcyjnych karykatur, między nimi a Amerykanami wciąż stoi idea Indianina, utrudniająca, o ile nie uniemożliwiająca, zobaczenie Indian, jakimi są naprawdę. Kiedy Donald Trump narzekał w 1993 roku, że Pekoci Mashantucket „nie wyglądają jak Indianie”, wszyscy jesteśmy w stanie odgadnąć, o co mu chodziło, bo wszyscy wiemy, jak Indianie powinni wyglądać.

Wszyscy widzieliśmy filmy, czytaliśmy książki. „Dla większości białych na przestrzeni ostatnich pięciu wieków Indianin, jako wytwór wyobraźni i ideologii, był tak prawdziwy, a może nawet prawdziwszy, niż tubylczy Amerykanin jako żyjący obecnie i spotykany” — pisze Robert Berkhofer Jr. w swej książce *White Man's Indian* (Indianin białego człowieka). Berkhofer dowodzi, że na przestrzeni dziejów istniały w zasadzie dwa jednomyślnie obrazu Indian: dobry Indianin, szlachetny i wolny, oraz zły Indianin, nienawistny i przebiegły. Karen Kupperman, której książka *Settling with the Indians* (Osiedlając się wśród Indian) bada sposoby ich opisu przez wczesnych kolonistów, pisze że w procesie historycznym Europejczycy, a potem Amerykanie, wykorzystywali Indian do opisu granic samych siebie. „Indianie zawsze odgrywali specjalną rolę w historii — pisze Kupperman wykładając historię na Uniwersytecie Connecticut — ponieważ zawsze stanowili grupę, która jest «inna»”.

W 1492 roku Amerykę Północną zamieszkiwało około trzystu odrębnych kultur — każda ze swoją historią, zwyczajami i wierzeniami — posługujących się ponad dwustoma językami, które z kolei miały ponad pięćset dialektów.

Ale dla Kolumba, który tam zabłądził, i dla odkrywców, którzy poszli w jego ślady, wszyscy oni byli „Indianami” i z miejsca stali się symbolem europejskich fantazji, uosabiając albo tęsknotę za prostszymi czasami sprzed plag i inkwizycji, albo dzikusów mających kon-

szachty z szatanem. W pewnym momencie sam Kolumb zastanawiał się, czy przypadkiem nie odnalazł Edenu. Dobrym przykładem takiej fantazji jest dzieło Amerigo Vespucci *Mundus Novus*, opublikowane około roku 1504–1505. Napisał w nim, że „przedstawiciele obu płci chodzą nago... Żyją wspólnie bez króla, bez rządu, i każdy jest swoim panem. Poślubiają tyle kobiet, ile zapragną... Żyją w zgodzie z naturą”. Fantazja miała też wymiar seksualny. W jednej z pierwszych książek opisujących „Armenikę” wyrażono to dobitnie: „kobiety są bardzo gorące i skore do rozpusty”. Niedługo po tym, jak Vespucci opublikował swoje obserwacje, francuski eseista, Michel de Montaigne, podarował Europie właściwego szlachetnego dzikusa. W eseju *Of Cannibals* (O kanibalach) Montaigne opisał Indian, przytaczając słowa rzymskiego filozofa Seneki, jako „ludzi prosto od bogów” i napisał, że ich świat przewyższa „obrazy, za pomocą których poeci przyozdabiali wiek złoty”.

Jednakże europejską fantazję ziemskiego raję miarkowała obawa, że człowiek w stanie naturalnym nie podlega żadnym tabu, dopuszczając możliwość stosunków kazirodczych, kanibalizmu i ciągłe przebywanie w stanie wojny.

Zanim Thomas Hobbes, angielski filozof z XVII wieku, napisał swego *Lewiatana*, dwójako pojmowane obrazy Indian były już ugruntowane. Hobbes skoncentrował się na ich ciemnej stronie. Opisuując ludzi w stanie naturalnym, prowadzących „samotne, ubogie, plugawe, bydlęce i krótkie” życie, wskazał na Indian: „Dzicy w wielu miejscach Ameryki... nie mają żadnego rządu; i nawet obecnie żyją w ten bydlęcy sposób”.

Łzy współczucia

Pierwsi koloniści przyjęli niejako Hobbesową wizję Indianina. Nie romantyzowali go, stanowili zbyt realne zagrożenie. Dopiero, kiedy go zniszczyli, oddali się żałobie. A wtedy nie tak nie wyciskało powodzi romantycznych łez jak historia Indianina, który był ostatnim ze swego plemienia. Mamy sztukę Johna A. Stone’a *Metamora, or the Last of Wampanoags* (Metamora, albo ostatni Wampanoag). Wystawiona po raz pierwszy w 1829 roku, przedstawiając beznadziejną walkę Króla Filipa przeciw wro-

gim kolonistom, przez czterdzieści lat wyciskała łyż amerykańskiej publiczności. A ktoś może zapomnieć Unkasa, jak w 1826 roku przedstawił go w *Ostatnim Mohikaninie* James Fenimore Cooper. Czytamy: „Tej szczerej twarzy i dumnej postawie nie znająca obłudy Alicja przypatrywała się tak, jak patrzyłaby na cenną antyczną grecką rzeźbę, w jakiś cudowny sposób ożywioną”.

Być może jednak żaden fikcyjny Indianin nie był szlachetniejszy od Hajawaty Henry’ego Wadswortha Longfellowa, który w ponad pięciu tysiącach wierszy nieprzerwanej poezji:

„Poznał wszystkie ptaków mowy,
Ich imiona, tajemnice”.

(przeł. Roman Jackow)

Pieśń o Hajawacie — opublikowana w 1855 roku — stanowiła idyllę szlachetnego dzikusa, któremu tylko trochę przeszkadza pod koniec pojawienie się białego człowieka. W opowieści Longfellowa spotkanie to wypada przyjaźnie, Indianie otwierają przed nim swe serca i wigwamy. Potem przywódca białych:

„Mówił o Dziewicy Marii,
Mówił o Synu Jej Zbawcy...”

Jedynie Hajawata ma jakiegokolwiek przeczucie, że jego ludzie mogą mieć pewne problemy z włączeniem się w tą chrześcijańską sielankę. Wskazuje więc do kanu i kieruje się na zachód w stronę zachodzącego słońca.

Te romantyczne obrazy Indian tak mocno zadomowiły się w kulturze amerykańskiej, że ulegają im czasem sami Indianie. W książce *Custer Died for Your Sins* (Custer zginął za wasze grzechy) Vine Deloria Jr. ujmuje to w następujący sposób: „Indianie zaczynają odczuwać, że stanowią zaledwie cienie mitycznych super-Indian”.

Malowane twarze

W połowie XIX wieku stało się oczywiste, że Indianie amerykańscy są gatunkiem zagrożonym. Amerykańscy artyści, nie marnując czasu, ruszyli na pogranicze, by ich malować. George Catlin, w przypływie romantycznego entuzjazmu, napisał: „Natura ... nie stworzyła szlachetniejszych gatunków niż ... Indianin i bizon — połączonych i prawowitych dzierżawców ziemi, uciekinierów przed naporem cywilizowanego człowieka; uciekli na wielkie

Równiny Zachodu, i tam, skazani na zagładę, znaleźli swój ostatni dom, gdzie ich rasa zginie, a ich kości zbieleją”.

W 1804 roku John Vanderlyn namalował *The Murder of Jane McCrea* (Morderstwo Jane McCrea), obraz odtwarzający wydarzenie, które miało miejsce dwadzieścia siedem lat wcześniej, kiedy to grupa indiańskich najemników, pracujących dla Brytyjczyków, złapała i oskalpowała Jane McCrea. Na obrazie dwóch ciemnoskórych i bezlitosnych wojowników pochyla się nad zasłaniającą się kobietą, jeden szarpie swą potężną łapą jej włosy, a drugi unosi lśniącego ostrze tomahawka, by zadać cios. Jej skóra jest niemal przezroczysto biała. Ma rozerwaną suknię na piersiach, widać jeden różowy sutek.

Inną wizję Indianina miał Emanuel Leutze, który w 1848 roku namalował *The Storming of the Teocalli by Cortez and his Troops* (Atak Corteza i jego wojsk na Teocalli). Na ogromnym płótnie, Leutze (który cztery lata później namaluje *Washington Crossing the Delaware* — Waszyngtona przekraczającego rzekę Delaware) przedstawia ostatnią walkę Azteków i Hiszpanów na stopniach azteckiej świątyni. Gdy wrze walka, jeden z Indian, z okrwawionym nożem w zębach, unosi dopiero co zamordowane dziecko nad czerwonym od krwi ołtarzem do składania ofiar z ludzi. Jest też niewielki obraz Alberta Bierstadta, namalowany w 1862 roku i zatytułowany *Toward the Setting Sun* (W stronę zachodzącego słońca). Przed dwoma tipi, w towarzystwie stada psów, stoi grupka Indian zwrócona twarzą ku gorejącej poświacie wieczoru. Są to rzeczywiście romantyczne postaci i zachodzi nad nimi słońce.

Czerwony ekran

Większość tego, co współcześni Amerykanie „wiedzą” o Indianach, zobaczyli na małym i dużym ekranie. Odkąd, na przełomie wieków, wynaleziono kamerę filmową, Hollywood wyprodukowało setki, jeśli nie tysiące, westernów. I kiedy pięćdziesiąt lat później telewizja zdobyła amerykański pokój gościnny, westerny stały się głównym artykułem tegoż medium.

Może z niewielkimi wyjątkami, Hollywood konsekwentnie przedstawiało Indian jako jeden z trzech typów. Mamy więc dobrego Indianina, dobrego, bo przyjął styl życia białych,

to znaczy przestał być Indianinem. Przykładem może być pomocnik głównego bohatera ze znanego serialu *Lone Ranger* („Tonto” po hiszpańsku znaczy „błazen”, „głupiec” albo „ciamajda”, „fujara”). Jednak dobrego Indianina zawsze przewyższają licznie zli Indianie, podstępni i okrutni, których największą przysługą wydaje się gwałt na białej kobiecie i oskalpowanie białego mężczyzny. Mamy też w końcu szlachetnego Indianina (czy też kontrkulturowego), którego głównym celem jest krytyka europejskich i amerykańskich wartości.

Dobrym przykładem tego, jak Indianie ukazywani byli w filmie, jest klasyka tego gatunku, film Johna Forda z roku 1956 *The Searchers* (Poszukiwacze). Trzy lata po wojnie secesyjnej, Ethan Edwards (John Wayne), dowiaduje się, że jego rodzina została wymordowana przez Komanczów (granych przez Nawahów). Przeżywa tylko jego najmłodsza siostrzenica, mała dziewczynka o imieniu Debbie, która została porwana. Ethan i jego towarzysze spędzają kolejne pięć lat na poszukiwaniu porywacza, Wodza Blizna (Henry Brandon). Kiedy go w końcu znajdują, okazuje się, że małe Debbie wyrosła na Natalie Wood. Ponadto stała się Komanczką, co w oczach Ethana jest najwyraźniej gorszym losem niż śmierć. W pierwszej chwili chce ją zabić, ale w końcu, wraz z pomocą regimentu kawalerii, który pojawia się w ostatniej chwili, zabijają Bliznę i ją ratują. Wódz Blizna jest przykładem klasycznego, hollywoodzkiego Indianina, pomalowanego, kolekcjonera skalpów w wojennym pióropuszu, który zdolny jest do dwóch tylko uczuć: kipiącego gniewu i nieokiełzanej wściekłości.

Krytyka społeczna

W „Poszukiwaczach” nie ma dobrych Indian, szlachetnych z pewnością też nie, ale przedstawicieli obu tych rodzajów znajdujemy w westernie *Złamana Strzała*, który po premierze w roku 1950, był pierwszym wysokobudżetowym westernem traktującym Indian z żalonym współczuciem. Tom Jeffords (Jimmy Stewart), „mając dość tego zabijania” w wojnie białych z Apaczami, próbuje doprowadzić do zawarcia między nimi pokoju. W tym celu od Juana, dobrego, spokojnego, usuwającego się w cień Indianina, żyjącego w mieście białych

i ubierającego się po europejsku, uczy się języka i zwyczajów Apaczów. Potem Jeffords wyrusza na spotkanie z Cochisem (Jeff Chandler), który okazuje się głęboko uczuciowym człowiekiem, o królewskim dostojęństwie i dogłębnym poczuciu honoru. Jest surowy, ale jednocześnie łagodny i sentymentalny. Nawet lubi dobry dowcip. Jest tego rodzaju człowiekiem, który w jednej minucie potrafi zakopać „łapacza” po szyję w piasku, smarując jego twarz sokiem z meskalu, aby mrówki wyjadły mu gałki oczne, aby w następnej minucie uderzyć się w pierś i powiedzieć: „Między nami ma miejsce ceremonia miłości”. Można by powiedzieć, że utożsamia Jungowski dualizm człowieka. „Grany przez Jeffa Chandlera, Cochise jest klasycznym, współczesnym przykładem szlachetnego dzikusa — pisze Richard Slotkin w książce *Gunfighter Nation* (Naród Rewolwerowców). — Jest Indianinem, któremu możemy zaufać, gdyż dosłownie i w przenośni jest «biały», to znaczy zachowuje się zgodnie z «białymi» standardami szlachetności i honoru, i grany jest przez białego aktora o jasnych oczach, którego cera i fizjonomia w znacznej mierze odróżniają się od pozostałych Indian w obozie”.

Pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych, jako krytyka nowoczesnego, kapitalistycznego i imperialistycznego społeczeństwa, na czoło wysunął się Indianin kontrkulturowy. W filmie z 1970 roku, *Mały Wielki Człowiek*, może być traktowany jako kontrkulturowa wizja seksualnie, duchowo i (co za tym idzie) politycznie zliberalizowanego społeczeństwa.

Również bliższe nam w czasie filmy wykorzystywały postać Indianina do krytyki społecznej. Ultraromantyczny *Tańczący z Wilkami* przeciwstawiał szlachetność Indian choremu, mającemu tendencje samobójcze, społeczeństwu białych. A jeszcze późniejszy *Ostatni Mohikanin*, z Danielem Dayem Lewisem i Russellem Meansem, przedstawia Indian jako skazane na zagładę pionki skorumpowanych mocarstw Francji i Anglii, walczących o panowanie na kontynencie. Również nakręcony dla telewizji *Geronimo* [z Josephem Running Fox] zgrabnie odwraca starą formułę westernu: Apacze są tu prawdziwymi ludźmi. Widz żyje wśród nich przez cały film. Biali są tu prawie wy-

łącznie wycinankami z papieru — podstępne, zachłanne karykatury zła.

Ciągle jednak popularnym towarem jest Indianin jako bestia. Ward Churchill, współprzewodniczący Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) z Kolorado, powiada, że w *Czarnej Sukni* najbardziej niezwykłymi atrybutami Indian są ich skłonności do pierdzenia i cudzołóstwa.

Szlachetne porno

To kolejny rodzaj podboju, który — jak pisze Russell Thornton w książce *American Indian Holocaust and Survival: A Population History Since 1492* (Holocaust i przetrwanie Indian amerykańskich: historia populacji od 1492) — jest analogiczny do pornografii: tak jak pornografia redukuje kobiety do jednego wymiaru — ich ciał — tak biała kultura redukuje Indian. „To rodzaj pornografii kulturowej — pisze Thornton. — To wymyślanie rzeczy, by radzić sobie z psychologicznymi perwersjami jednych ludzi na temat kultury innych”. Spojrzenie na jeden numer „Wild West Magazine”, na przykład, pozwala stwierdzić, że granica między współczesną ikonografią indiańską a staroświeckim porno jest w znacznym stopniu zamazana. Naładowany zachodnią „sztuką” i reklamówkami artystów, magazyn ten oferuje wgląd w białą subkulturę z obsesją mitu szlachetnego dzikusa i jego pociągającą, pełną wigoru squaw.

Panie przodem: w *Pride of a Warrior* (Dumie wojownika), siedząc okrakiem na koniu, Indianka jest skąpo owinięta skórą niedźwiedzia, a błyszczące, granatowoczarne włosy opadają jej na plecy; w *Dream Maker* (Twórcy snów) leży na posłaniu ze skór, nagie nogi i ramiona ma wystawione na chłód nocy; zaś w *Morning Song* (Pieśni porannej) stoi przy stawie w lesie, z ubraniem leżącym na ziemi, kołyszając gołą córeczkę na swym lubieżnym biodrze.

Szlachetny dzikus z kolei przedstawiany jest w zasadniczo dwóch pozycjach: na wojnie lub stojący samotnie, wpatrujący się w dal. *Noble Surrender* (Szlachetne poddanie) przedstawia ponurego Józefa z Nez Perce wyciągającego broń w stronę widza, rzeźba w brązie *Lakota Thunder* (Grzmot Lakotów) ukazuje trzech wyborowych strzelców Siuksów na pagórku nad Little Bighorn, zaś obraz *There is no*

Looking Back (Nie ma odwrotu) przedstawia szlachetnego dzikusa stojącego samotnie pośród śniegu, z dzidą w rękę.

Tam, gdzie niegdyś biali czerpali korzyści z odbierania Indianom ziemi i ich dobytku, teraz zarabiają na sprzeży idei Indianina. Ceny oscylują od 200 dolarów za podpisane, numerowane wydanie *Szlachetnego poddania* do 3400 za kopię *Grzmotu Lakotów*. A Indianie, prawdziwi ludzie, którzy są Indianami, muszą z tym jakoś żyć. Z kolei Ameryka musi teraz żyć z ideą Indianina prowadzącego interes za pieniądze z Malezji.

Pamiętacie Pekotów?

Kiedy na początku XVII wieku angielscy koloniści zaczęli przybywać do Ameryki Północnej, potrzebowali ziemi Indian pod swe osady i farmy. Do pierwszych narzędzi służących wywłaszczeniu Indian należała Biblia, a także kule i alkohol. Purytański przywódca John Winthrop, który w Londynie, jeszcze przed przybyciem do kolonii w Zatoce Massachusetts w roku 1630, zajmował się prawem, cytował Księgę Rodzaju by dowiedzieć, że „cała ziemia jest ogrodem Pana” danym w posiadanie synom ludzkim. „Tubylcy z Nowej Anglii” do tych ludzi się nie zaliczali, gdyż nie prowadzili „osiadłego stylu życia”, ani nie „oswajali bydła do pracy na roli”. A skoro Indianie mieli ziemi „wystarczająco do swego użytku, my możemy w zgodzie z prawem zagarnąć resztę” — napisał.

Koloniści zdali sobie sprawę, że przy zawieraniu traktatów mieli przewagę z prostego powodu: Indianie potrzebowali tłumacza. Nawet jeśli tłumacz był szczery, to bariery językowe i nie idące z sobą w parze koncepcje własności ziemi niemal zupełnie uniemożliwiały porozumiewanie się między Indianami i białymi. Zanim pod koniec XVIII wieku niektórzy z nich nauczyli się angielskiego, Indianie nie mieli języka pisanego. Nie rozumieli również prawa własności. W wizji kolonistów ziemia była czymś, co dana osoba mogła posiadać na własność. Plemiona indiańskie „miały” terytoria wspólnie. W początkowych fazach kontaktu, powiedziała Melissa Fawcett, historyk Moheganów, „Indianie w zasadzie nie rozumieli, że ludzie mogą posiadać ziemię”.

Purytańscy ojcowie założyciele z Connecti-

cut zapatrywali się na wojnę z Indianami jako zesłania przez Boga prerogatywę, którą zarezerwowali dla siebie w Statucie Kolonii z 1662 roku. Zgodnie z nią „z usprawiedliwionych przyczyn” koloniści mogli „napadać i niszczyć tubylców”. Jednakże wojny były drogim przedsięwzięciem. By uniknąć ciągłej przemocy i chronić skarb, korona brytyjska, w nadziei, że uda się trzymać kolonistów z dala od ziem Indian, gdzie wzbudzałaby niechęć, zarezerwowała wyłącznie dla siebie prawo zawierania umów z plemionami. Potem ojcowie założyciele nowego narodu przejęli politykę korony. By zapobiegać wojnom z Indianami, zarezerwowali wyłączne prawo zawierania traktatów i „regulowania handlu... z plemionami indiańskimi” dla rządu federalnego.

To, co zostało zapisane w Konstytucji Stanów Zjednoczonych w 1787 roku i prawo z roku 1790, przedstawione przez George’a Washingtona, wydawało się wystarczająco jasne: gdzie w sprawie wchodziły ziemie Indian, prawo federalne dominowało nad jurysdykcją stanową, a prawa do ziem Indian mogły być tylko ograniczane przez Kongres. Niemal od samego początku było to jednak ignorowane. Obecnie naruszenia te wychodzą na jaw, nie dając spokoju rządowi stanowym na całym Północnym Wschodzie.

Obecny boom na indiańskie miejsca hazardu rozpoczął się w 1979 roku, kiedy plemię Seminoli wygrało na Florydzie sprawę z orzeczeniem, że stan nie ma mocy prawnych do regulowania czy też ograniczania rozwoju salonów bingo w rezerwach ze względu na plemienną suwerenność. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych potwierdził to orzeczenie w 1987 roku, w sprawie dotyczącej plemienia z Kalifornii. Przeciwnicy indiańskiego hazardu doprowadzili w tej sytuacji do przyjęcia przez Kongres ustawy, która pozwalałaby na regulowanie hazardu w rezerwach. Rezultatem była Ustawa o Hazardowych Grach Indiańskich z 1988 roku, która dokonała jedynie tego, że tylko zwiększyła fortunę niektórych plemion jak nigdy dotąd. Okazało się bowiem, że nawet jeśli kasyna, zgodnie z prawem stanowym, są nielegalne, to stan nie może zakazać plemieniu oferowania takiego samego typu gier, które pozwala prowadzić grupom *nonprofit*, jak na przykład nocne w Las Vegas, traktowane jako kwesta, zbiórka pieniędzy. Aby plemię mogło

otworzyć instytucję hazardową, musi zostać „uznane” przez rząd federalny oraz podpisać porozumienie — nazywane ugodą — ze stanem, by rozwiązać takie kwestie, jak to, czy będą obowiązywać prawa stanowe czy plemienne.

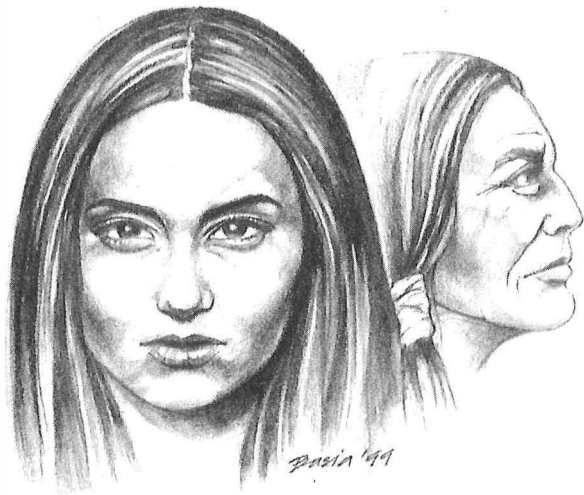
Od pierwszej pożyczki, inwestycje rodziny Lim wśród Pekotów wzrosły do 240 milionów, co pomogło zbudować imperium hazardu, które obecnie obejmuje dwa kasyna, luksusowy hotel, centrum sklepów, nowoczesny kompleks kin, restauracji i gospodę w stylu *country*. Daleko idące partnerstwo otworzyło przez Skipem Haywardem, przewodniczącym plemienia Pekotów, nowy świat, świat splendoru, władzy i podróży — rejs na luksusowym statku linowym z sułtanem Brunei, wizyty w Białym Domu, całonocne pogawędki z Frankiem Sinatra, przejażdżki limuzynami ze znanymi osobistościami. Hayward cały czas ma swój dom w rezerwacie, zbudowany przez rząd, ale ostatnio zakupił z żoną, za milion dolarów, dom z widokiem na Long Island. Z oszklonej werandy swego nowego domu, musi tylko spojrzeć na drugą stronę rzeki. To tam, w XVII wieku, zanim Anglicy zdali sobie sprawę z wartości ziemi i wysłali Indian do skalistego Mashantucket, prosperowali Pekotowie.

I jak teraz Amerykanie będą traktować Indian, takich jak Pekoci Mashantucket, którzy jakby — w najmniej Indiano-podobny sposób — przechytzyli Amerykanów w ich własnej grze? Indian z poparciem kapitału z obcych krajów? Indian żyjących w ekskluzywnych dzielnicach? Być może stereotypem, w który najprawdopodobniej zostaną wtłoczeni ci nowi Indianie, prowadzący kasyna, będzie „Indianin zdegradowany”. Taki, jak ten na obrazie George’a Catlina: szlachetny Indianin, który jedzie do Waszyngtonu i wraca ubrany jak fircyk, paląc papierosa, w rękę trzymając damski wachlarz, a w kieszeniach butelki wina. ♣

David L. Erben

przełożyła
Beata Skwarska

David L. Erben urodził się w rezerwacie Me-scalero (Apacze) w stanie Nowy Meksyk. Obecnie jest wykładowcą literatury amerykańskiej na Uniwersytecie w Toledo, w stanie Ohio. Esaj *Kwestia oporu: tubylczy Amerykanie i kasyna* został napisany specjalnie dla „Tawacinu”.



Córka Szarego Wilka

Ogień palił się równym płomieniem, ale matka poruszyła zagwie patykiem, by mieć więcej światła. Drwa zaczęły pękać i strzelać, sypiąc miriadami iskier, które unosiły się w górę przez otwór dymny w sklepieniu wigwamu. Wyrwało to z zadumy córkę, która siedziała w milczeniu, wpatrując się w ogień. Jej umysł rozważał wszystkie za i przeciw, przywoływał obraz jej bliskich — tego, który wyjechał do szkoły i tego, który został w domu i żył w pełni jak Indianin — porównując życie jednego z życiem drugiego.

Ona sama od dawna pragnęła wiedzy o życiu białego człowieka i nareszcie rodzina pozwoliła jej pójść do szkoły. Jutro miał być pierwszy dzień nowego życia w szkole z internatem.

Rozmyślając o tych wszystkich sprawach, dziewczyna zapomniała, że jej ojciec i trzej najważniejsi lekarze (*medicine men*) przygotowują się do szałas potu, by oczyścić się przed nadchodzącym świętem.

— Nie zatańczysz z innymi dziewczętami? — spytała matka. — Co ci szkodzi?

Zatańcz, ten ostatni raz. Sprawisz ojcu przyjemność.

Po przeciwnej stronie ogniska siedziała babcia. Nagle odezwała się ostro:

— Ostatni raz! Mówisz tak, jakby to był jej ostatni dzień życia. Nigdy nie pojedziesz do niej na tańce? Jeśli nie, to zanim minie zima, ona zapomni, jak się tańczy.

Mówiła to, nie podnosząc wzroku, dopiero po chwili odwróciła głowę i spojrzała na dziewczynę.

— Dziewczeta ze szkoły nie umieją tańczyć, bo muszą nosić buty białego człowieka. Jeśli każą ci nosić buty w szkole — nie zakładaj ich. Nie zakładaj!

Babcia jako ostatnia wyraziła zgodę na wyjazd dziewczyny do szkoły; w końcu przełamała się i postąpiła wbrew sobie. Jej głównym zastrzeżeniem był wiek dziewczyny. Uważała, że jest już za stara na szkołę i że powinno się ją wydać za mąż.

Wtedy właśnie dobiegły ją liczne głosy na zewnątrz. Jakaś koleżanka uniosła zasłonę przy wejściu i wsadziła głowę do środka. Spytała dziewczynę, czy jest gotowa. Ona tylko uśmiechnęła się i siedziała nieporuszona, aż jej matka zawołała:

— No dalej, rusz się. Czekają na ciebie.

Mówiąc to, wydobyła spod sterty koców mały koszyk i wyjęła z niego masę koralików w sznurach. Zaczęła je zawieszać na szyi dziewczyny aż zrobiła się gruba warstwa. W uszy wpięła jej srebrne kolczyki, które dzwoniły przy najmniejszym ruchu głowy. Na palec wsunęła srebrne pierścionie, a na ręce srebrne bransolety. Teraz była gotowa na przyłączenie się do swych przyjaciółek.

Kiedy mężczyźni w szałasie potu odchrząkiwali i ćwiczyli głos do śpiewu kilku pieśni, dziewczęta stały dokoła, rozmawiając i śmiejąc się. Mężczyźni w szałasie zaczęli klaskać w dłonie do taktu pieśni. Ucichły rozmowy i śmiech, a dziewczęta zaczęły tańczyć wokół szałas. Płonęło duże ognisko, oświecając twarze tańczących dziewcząt i starszych kobiet, które przyszły popatrzeć.

Niebawem przyszła też matka dziewczyny. Mijając grupkę kobiet, usłyszała jak jedna szepcze drugiej, że śliczna córka Szarego Wilka idzie do szkoły. Każda z kobiet wyrażała swe ubolewanie, a jedna powiedziała głośno:

— Taka świetna tancerka! Że też jej matka się na to zgodziła!

Żonie Szarego Wilka przyszło na myśl, że jej córka nie jest tak spontaniczna, jak ona bywała w czasie świąt, ale w oczach matki wyglądała piękniej niż dotąd. Jak mogła zgodzić się na jej wyjazd!

Kiedy taniec dobiegł końca, ludzie rozeszli się powoli. Matka z córką wróciły do wigwamu i udały się na spoczynek.

Nazajutrz rano dziewczyna wzięła wszystkie ozdoby z koszyka i powiedziała matce, aby dała je bratowej; jej brat natomiast miał dostać konia. Potem ubrała najprostszą sukienkę, a na palec wsunęła jeden srebrny pierścion i to było wszystko. Szary Wilk przyprowadził konie i był gotów. Na czas podróży dziewczyna owinęła się najlepszym kocem, ale powiedziała matce, że ojciec przywiezie go z powrotem i może go sobie wziąć.

Przy rozstaniu nie wypowiedziano zbyt wielu słów, także w czasie jazdy ojciec i córka mało ze sobą rozmawiali.

Kiedy na horyzoncie pokazał się budynek szkoły, dziewczynę obleciał trochę strach. Prosiła ojca, by często do niej przyjeżdżał i zabierał ze sobą matkę i babcię. Ojciec obiecał, że to zrobi.

Była radością i życiem ich domu i najchętniej zabrałby ją z powrotem, ale ona zawsze chodziła własnymi ścieżkami.

Hinook Mahiwi Kilinaka
(Angel DeCora)

przełożył
Marek Maciolek

Angel DeCora urodziła się w rodzinie dziedzicznego wodza Winnebagów. Rozpoczęła naukę w szkole na terenie rezerwatu, a następnie kształciła swój talent artystyczny w licznych szkołach i klasach w Northampton i Filadelfii. Pierwszą galerię swych rzeźb otworzyła w Bostonie, a potem w Nowym Jorku. W 1906 roku zaproponowano jej posadę w rządowej szkole dla Indian w Carlisle, gdzie prowadziła zajęcia z uzdolnionymi artystycznie tubylczymi dziećmi. Powyższe opowiadanie, które ukazało się pierwotnie w „Harper's New Monthly Magazine” w 1899 roku, oparte jest w dużej mierze na jej osobistych doświadczeniach.

DYLEMATY KOBIET NAVAJO

konflikt między zachodnim wykształceniem
a tradycyjną edukacją Navajo

Konflikt między zachodnim wykształceniem (rozumianym jako ukończenie college'u czy uniwersytetu) a tradycyjną edukacją Navajo (Nawaho)¹, opartą na ustnym przekazywaniu z pokolenia na pokolenie tradycji, wierzeń i nauk, jest jednym z poważniejszych problemów kobiet Navajo żyjących dziś w Window Rock, na terenie rezerwatu Navajo w Arizonie. Jest to także konflikt wiążący się z podważeniem i zakwestionowaniem tradycyjnej roli kobiety, która odpowiedzialna jest za wartości duchowe i sposób myślenia całego plemienia. Na niej właśnie, według wiekowej tradycji, spoczywa brzemień odpowiedzialności przekazywania tradycyjnych wartości kulturowych następnym pokoleniom. Oprócz tego, jest to także konflikt, który uwidacznia zmieniającą się rolę kobiety Navajo u progu XXI wieku; konflikt, który zarazem podważa najważniejszą wartość kultury Navajo — nadrzędność rodziny we wszystkim. Ten współczesny konflikt, w którym rola kobiety—matki powiększyła się o rolę kobiety pracującej zawodowo, kobiety ambitnej, dążącej do zdobycia poważania zawodowego, wyraźnie wpłynął na sposób myślenia kobiet Navajo. Muszą one dzisiaj odpowiedzieć sobie same na pytanie, jaki rodzaj wykształcenia zapewni im dobrą przyszłość w zmieniającym się świecie? Ile z tradycyjnych nauk są w stanie zatrzymać i przekazać następnym pokoleniom, w obliczu dzisiejszych zmian? Same kobiety Navajo przyznają: „Musimy znaleźć sposób na godne życie w dzisiejszych warunkach, sposób na przekazywanie i utrzymanie tradycyjnych wartości Navajo. To jest zadanie dla nas, dla kobiet Navajo. Nikt za nas

¹ Na prośbę Autorki zachowujemy angielską pisownię tej nazwy, choć w „Tawacinie” preferujemy jej spolszczoną formę: Nawahowie — red.

tego nie robi, my najlepiej wiemy, co jest dla nas najlepsze”.

O tym, że jest to rzeczywiście jeden z poważnych problemów, z którymi kobiety Navajo stykają się nieomal na co dzień, miałam okazję przekonać się, spędzając trzy letnie miesiące na terenie rezerwatu Indian Navajo, a dokładniej w jego stolicy — Window Rock w stanie Arizona. Należy w tym miejscu nadmienić, że rezerwat Navajo jest obecnie największym, pod względem obszaru, indiańskim rezerwatem na terenie USA i liczy około 65.000 km². Ustanowiony został w 1868 roku przez rząd federalny USA i leży na terenie czterech stanów: Arizony (gdzie znajduje się jego największa część), Nowego Meksyku, Utah i Kolorado.

Od ponad pięćdziesięciu lat wykształceniem Indian Navajo na terenie rezerwatu kierowały Indiańska Rada do Spraw Edukacji (Indian Bureau of Education) i Biuro do Spraw Indian (Bureau of Indian Affairs). Wykształcenie to było początkowo prawie powszechnie przyjmowane przez Indian, choć jak to zwykle bywa, byli też i tacy, którzy nie akceptowali tego wykształcenia, odczuwając je jako narzucone przez normy białego człowieka. Zrodził się więc konflikt między dwoma rodzajami edukacji. Zdaniem oponentów „nowe wykształcenie” uderzało w wartości kultury Navajo. Uderzało w wartości, które z pokolenia na pokolenie przekazywane były nieomalże wyłącznie przez kobiety Navajo i dlatego właśnie one stały się głównymi ofiarami konfliktu.

Jako studentka antropologii Uniwersytetu w Houston w Teksasie przeprowadziłam letnie badania etnograficzne w Window Rock z nadzieją, że po tym okresie będę w stanie sformułować odpowiedzi na pytania dotyczące wykształcenia kobiet Navajo. Jakże się myli-

łam! Tym niemniej jest to temat na tyle ciekawy, że nawet pobieżne obserwacje warte są uwagi. Moje zainteresowanie edukacją i wykształceniem tubylczych kobiet wypływa także z pobudek osobistych. Jako studentka z Polski, a więc obcokrajowiec, przyjechałam do Houston w celu kontynuowania nauki na amerykańskim uniwersytecie. Będąc ponadto antropologiem z zamiłowania, od dawna zafascynowana obszarem Południowego Zachodu (Southwest) i żyjącym na nim ludem Navajo — który jest obecnie największym liczebnie ludem tubylczym zamieszkującym jeden rezerwat (ponad 200 tysięcy członków) — pojechałam do Arizony jak „na skrzydłach”.

Przez całe gorące lato '98 mego pobytu w Window Rock, kiedy temperatura w dzień nie spadała poniżej 45°C, a w nocy ochładzało się do 15°C, prowadziłam swoje badania antropologiczne, a ponadto pracowałam jako wolontariusz (jeden z warunków stypendium, które w 50% opłacało mój pobyt w Arizonie) w Biurze do Spraw Kobiet Navajo i Rodzin (Office of Navajo Women and Families) w Window Rock. Właśnie w tym Biurze miałam na co dzień styczność z różnymi kobietami Navajo, zarówno z tymi pracującymi w Biurze, jak i też z tymi, które przychodziły po pomoc finansową czy jakąkolwiek poradę. Będąc zainteresowana konfliktem pomiędzy dwoma tak różnymi rodzajami wykształcenia, skoncentrowałam swoje etnograficzne badania na takich zagadnieniach, jak: Jakiego rodzaju wyboru muszą dokonywać kobiety Navajo, balansując między dwoma rodzajami wykształcenia? Jakie tradycyjne, kulturowe wartości muszą automatycznie położyć na szali? Jakie czynniki grają decydującą rolę przy tym wyborze? Czy rzeczywiście mają one wybór, czy jest to nieunikniona życiowa konieczność? Jak kobiety Navajo godzą dwa tak różne, prawie skrajne rodzaje edukacji reprezentujące inne kultury? Czy jest to w ogóle dla nich problem? Jeżeli tak, to dlaczego? Jeżeli nie, to też dlaczego? Jakie wartości odnośnie do wykształcenia przekazują one swoim dzieciom u progu XXI wieku? Czy wybór edukacji inspirowany jest wykształceniem matki? Czy pozycja społeczna rodziny (w szerszym pojęciu: klanu) nadal ma wpływ na wybór edukacji?

Zastanawiałam się też, jakich pojęć, facho-

wych określeń, powinna użyć. Odkryłam, że moje określenia były zupełnie inne od tych używanych przez kobiety Navajo. Ja miałam w głowie takie pojęcia, jak edukacja „formalna” i „nieformalna”, w trakcie rozmów jednak okazało się, że moje rozmówczynie Navajo ani razu nie użyły tych określeń. To, co dla mnie było wykształceniem nieformalnym, one określały jako *Navajo education* lub *Dine education* („wykształcenie w pojęciu Navajo, w duchu tradycyjnych wartości”), *old education* („stare wykształcenie”), *Navajo way of educating* („wykształcenie na sposób Navajo”). Natomiast wykształcenie formalne określane było najczęściej jako *white man education* („wykształcenie białego człowieka”) lub *Anglo education* („wykształcenie zachodnie”), *western schooling* („zachodni typ szkolnictwa”), *Bilaganna² education* („wykształcenie białego człowieka”) czy wreszcie *new education* („nowe wykształcenie”).

Pracując w Biurze do Spraw Kobiet Navajo i Rodzin w Window Rock, służąc jednocześnie wszelką pomocą w przygotowaniach do Konferencji Kobiet Navajo (która miała odbyć się we wrześniu 1998 roku w miejscowości Tuba, w Arizonie, i niestety, nie miałam możliwości w niej uczestniczyć), miałam kontakt z różnymi kobietami Navajo reprezentującymi różne poglądy na temat samego konfliktu. Kobiety, z którymi rozmawiałam (zgrupowałam około trzydziestu wywiadów nagranych na taśmie magnetofonowej), reprezentowały różne grupy wiekowe od 30–35 lat do 60–65 lat. Były to kobiety biedne, bogate, zameżne, panny lub wdowy, wykształcone i nie, z dziećmi i bezdzietne. Jak w każdym środowisku — kobiety o większym i mniejszym potencjale intelektualnym. Kobiety reprezentujące różne pokolenia, różne wartości kulturowe i środowiskowe wyniesione z domu. Kobiety Navajo wychowane bądź w rezerwacie, zgodnie z kulturowymi wierzeniami Navajo, bądź zgodnie z wartościami nabytymi poprzez wychowanie wśród Mormonów w Utah, poza rezerwatem. Tak, tak — Mormoni dobrowolnie zgodzili się (i praktykują to do dziś) na swego rodzaju adopcję i wychowanie indiańskich dzieci, po prostu na zasadzie pomocy bliźnim. „Wybraniec”

² „Biały człowiek” w języku navajo.

po otrzymaniu wykształcenia ma absolutnie wolną drogę wyboru, czy chce wrócić do rezerwatu, do swoich korzeni, czy woli pozostać w kręgu wartości, których się uczył.

Kobiety Navajo, z którymi rozmawiałam, podzieliłam na kilka grup. Podział ten pozwolił mi dostrzec zarówno różnice, jak i podobieństwa między tymi grupami, a także mogłam wyraźniej dostrzec, w której grupie konflikt wykształcenia jest najsilniejszy, a w której w ogóle nie istnieje. W tym momencie pragnę zaznaczyć, że granice między tymi grupami nie są sztywne i w niektórych przypadkach albo się zacierają, albo uwidaczniają się jeszcze bardziej, co wcale nie pomaga w definicjach. Zebrałam także różne definicje wykształcenia, z których jedna, wypowiedziana przez kobietę Navajo, najbardziej mi utknęła w pamięci: „Zostałam wychowana w przekonaniu, że dla osiągnięcia sukcesu w osobistym i zawodowym życiu, muszę się kształcić, ponieważ to właśnie wykształcenie — nieważne czy to bardziej tradycyjne w rozumieniu Navajo, czy to według norm białego człowieka — jest tym, na czym zawsze mogę się oprzeć; tym, czego nikt nigdy mi nie zabierze, co jest tylko i wyłącznie moje, co mam tylko sobie do zawdzięczenia”.

Kobiety wychowane tradycyjnie na terenie rezerwatu

Jedną z grup stanowiły kobiety Navajo w wieku 50–60 lat. Kobiety te zostały wychowane bardzo tradycyjnie na terenie rezerwatu *in Navajo way and spirit* (w duchu tradycyjnych wartości). Ukończyły one liceum w rezerwacie, prowadzone przez Biuro do Spraw Indian, w którym nauczono je czytać i pisać po angielsku, trochę historii Stanów Zjednoczonych, trochę geografii — słowem, podstawowych rzeczy, które musi znać każdy śmiertelnik. Jako kobiety całe swoje życie spędziły w rezerwacie i nie wyrażały ani chęci, ani zainteresowania edukacją zachodnią. Nigdy nie miały szans jej posmakować, czy to ze względów finansowych czy osobistych. To właśnie one wyrażały największe obawy i zmartwienia w związku z negatywnym, „złym” (jak same niejednokrotnie mówiły) wpływem edukacji białego człowieka na tradycyjne wykształcenie kobiet Navajo i tradycyjne wartości ich kultury. Pod-

kreślały one niesamowitą rolę starszyny Navajo w ustnym przekazywaniu tradycyjnych nauk, polegających na opowiadaniu historii z życia plemienia, opowiadaniu legend, na śpiewaniu pieśni podczas tradycyjnych obrzędów, a także na modlitwach, opowiadaniu żartów i anegdot czy wrzecz historii o walkach międzyplemiennych. W trakcie rozmów spotkałam się też z najróżniejszymi definicjami, interpretacjami tradycyjnego wykształcenia Navajo, które określano jako „wiedza starszyny Navajo, sposób na bycie sobą, obronny pancerz na wpływ edukacji białego człowieka, jako wspinały dar, sposób porozumiewania się ze starszszą, sposób eliminowania różnic między pokoleniami; дума, która pozwala kobietom trzymać głowę wysoko, napełnia je wiarą i nadzieją i pozwala optymistycznie patrzeć w przyszłość”. Analogią, która najbardziej przysła mi na myśl, było porównanie wykształcenia Navajo do puchu z ptasich piór: wystarczy tylko lekki wiaterek i można je stracić. Kobiety te oświadczyły także, że wykształcenie Navajo jest dla nich „stopniowym zdobywaniem życiowego doświadczenia, bo dzięki niemu stają się one silniejsze zarówno duchowo, emocjonalnie, fizycznie, jak i umysłowo”. Poza tym codzienne nauki Navajo, oparte na słuchaniu starszych, nie pozwalają im zapomnieć o swoich kulturowych korzeniach, o tym, kim są i co sobą reprezentują jako kobiety Navajo.

Kobiety wychowane poza granicami rezerwatu

Inną grupę stanowiły kobiety Navajo, wychowane poza granicami rezerwatu, głównie przez Mormonów. Faworyzowały one edukację białego człowieka jako ich jedyny cel życiowy. Jedną z tych kobiet powiedziała mi bardzo prosto i z ogromnym przekonaniem: „Zachodnie wykształcenie jest moim życiowym celem. Dzięki niemu mogę jak najlepiej utrzymać moją rodzinę, a to jest dla mnie bardzo ważne. Jeżeli chcę mieć ustabilizowane życie dla siebie i mego syna, muszę się wykształcić i jestem tego świadoma”. Kobiety wykształcone w ramach *Bilagana education* są bardziej elokwentne, bardziej bezpośrednie w wyrażaniu swoich opinii, bardziej odważne i niezależne w swoich poglądach na różne tematy. Ten ro-

dziej wykształcenia spowodował pewne animozje wśród członków całego plemienia, bowiem większość Navajo nie akceptuje tych kobiet. Ta swego rodzaju niezależność kobiet wykształconych wśród białych reprezentuje wartość „kulturowo nie akceptowaną” przez Navajo. Nie akceptowaną zwłaszcza przez starszą Navajo, której zdaniem nieformalna edukacja Navajo — rozumiana jako tradycyjne nauki przekazywane z pokolenia na pokolenie, głównie i najczęściej przez najstarsze kobiety w rodzinie lub klanie — jest najważniejsza, absolutnie bezcenna, zwłaszcza dla przyszłych pokoleń Navajo. Kobiety z tej grupy twierdziły także, że edukacja białego człowieka pomaga im przezwyciężyć własne słabości, pozwala im na całkowitą akceptację przez amerykańskie społeczeństwo jako kobiety i jako etniczną mniejszość. Z przyjemnością zauważyłam, że dzięki zachodniej edukacji te właśnie kobiety mają większy wpływ i posłuch wśród wszystkich Navajo, zarówno tych otwartych na zmiany, jak i tych nadal bardzo tradycyjnych. Zmiany, które są ewidentne i muszą nastąpić w strukturze całego narodu Navajo, a także (i może przede wszystkim) w mentalności samych Navajo, są już ostrożnie wprowadzane przez tę właśnie grupę kobiet „wykształconych przez białych”. To właśnie one przez swą codzienną, mrówczą pracę i wizję przyszłości są głównym motorem zmian. To właśnie one są wspinałymi przykładami do naśladowania. Te kobiety Navajo, które od tradycyjnych nauk bardziej ceniły sobie edukację białego człowieka, definiują ją jako „obecnie jedyną drogę prowadzącą ku przyszłości”. Co więcej, zachodnie wykształcenie jest dla nich „kluczem otwierającym wszystkie drzwi, jeżeli chodzi o znalezienie pracy, zwłaszcza poza rezerwatem”. Te same kobiety Navajo wychodzą z założenia, że mogą wykonywać każdy zawód. Nie boją się niczego.

Z drugiej strony były też i takie, które przyznały, że znalezienie pracy, zwłaszcza poza rezerwatem, nie należy do łatwych zadań, „ale jeśli jesteś wytrwała i uparta w swoich dążeniach, to na pewno znajdziesz coś dla siebie”. Jedną z moich rozmówczyń powiedziała coś, co warto w tym miejscu przytoczyć: „Problem w tym, że dzisiejsze kobiety Navajo nie wiedzą, jak szukać pracy, nie są one do tego przy-

gotowane, nie są wdrożone w system. Nie umieją być odpowiednio agresywne na rynku pracy, a wynika to z prostej przyczyny: nie mają w tej mierze żadnego doświadczenia. Dlatego też tak dużo tracą, szybko zrażają się początkowymi niepowodzeniami i szybko rezygnują ze wszystkiego”. Mówiąc o swych doświadczeniach, opowiadając o swych życiowych losach, kobiety Navajo z tej grupy przyznały, że zachodnia edukacja pomogła im się przekonać, „co jest dobre i może się opłacić w przyszłości, a co trzeba z różnych względów odrzucić lub odłożyć na dalszy plan i myśleć w danym momencie bardziej perspektywicznie i praktycznie”. Właśnie dzięki edukacji białego człowieka mogły się o tym przekonać. Dlatego też są one bardzo dumne z pokonania ciernistej drogi, z jednej strony — drogi pełnej osobistych wyrzeczeń, a z drugiej — drogi, którą uwieńczył tytuł licencjata, magistra bądź doktora; tytuł, który dzisiaj pozwala im być szczęśliwym, pozwala żyć spokojnie, komfortowo, jak same otwarcie przyznały — z „wszystkimi kulturami świata na co dzień” i tak jak ich przodkowie zwykli mawiać — „w duchu mądrości i z rozsądkiem”. Mając nowo zdobyte wykształcenie, reprezentujące zarazem nowe wartości kultury białego człowieka, mogą one kierować się wielką mądrością w codziennym życiu. Właśnie edukacja zachodnia, zdobyta poza rezerwatem, z dała od najbliższych, stała się dla nich „schodami” do sukcesu zarówno osobistego, jak i zawodowego. Zachodnie wykształcenie jest pomostem do osiągnięcia świadomego wytyczonego celu w życiu, a dzięki swej odwadze, uporowi i wierze w siebie, kobiety Navajo mogą ten sukces osiągnąć i wszystko przypisać tylko i wyłącznie sobie. Wykształcenie „białego człowieka” jest kamieniem milowym w ich życiu, a także w wielu wypadkach — sposobem na ucieczkę z rezerwatu czy opuszczenie go na pewien czas. Jak same kobiety wyznały: „Nauki Navajo nie wystarczają w obecnych czasach. My chcemy czegoś więcej”. To „więcej” ma niestety swoją cenę. W wypadku kobiet Navajo ceną, którą muszą zapłacić za zdobycie zachodniego wykształcenia, jest przeważnie zostawienie rodziców i rodziny w rezerwacie, odłożenie na dalszy plan, przynajmniej na jakiś czas, kultury i wartości Navajo, wyniesionych z domu,

a przede wszystkim wyjazd z rezerwatu na kilka lat. Kobiety z tej grupy są też bardziej pozytywnie nastawione do zmieniających się czasów; czasów, w których wykształcenie „białego człowieka” jest kluczem zapewniającym dobrą egzystencję.

Rola wykształcenia kobiet Navajo, a przede wszystkim — co mnie, jako antropologa, interesowało najbardziej — zmieniająca się w zależności od wykształcenia rola kobiet Navajo u progu XXI wieku, pozwoliły mi głębiej zrozumieć i nawet przyjąć za pewnik, że respekt wobec własnych kulturowych korzeni, duma z własnego pochodzenia i z tego, kim się jest, nie przekreśla możliwości zdobycia innego wykształcenia. Wręcz przeciwnie, własna kultura jeszcze bardziej podbudowuje i motywuje do działania. Życiowe kompromisy, takie czy inne życiowe wybory stają się w tym momencie nieodzowne. W Window Rock zaobserwowałam, że kobiety Navajo, stając przed koniecznością wyboru, kładą na szali wartości, z jednej strony wyniesione z domu, a z drugiej te, które mogą zaowocować w przyszłości; i w tym momencie w pełni rozumieją swoją głęboko zakorzenioną wartość i chcą dodać do niej coś nowego, coś związanego z przyszłością. Dlatego też edukacja białego człowieka staje się w tym momencie drogą przejściową, sposobem przekazywania różnych, czasami zupełnie innych wartości kulturowych, staje się sposobem na „zdobycie wewnętrznej siły, która prowadzi do jedności i wiary w dobrą przyszłość”.

Konflikt nie do pokonania

Udało mi się także porozmawiać z kobietami, dla których konflikt dwóch rodzajów edukacji jest nie do pokonania. Właśnie one wzbudziły we mnie największe zainteresowanie jako badacza. Równie ważne jest dla nich zarówno wykształcenie Navajo, jak i to zachodnie. W wielu wypadkach kobiety Navajo, chcąc zdobyć wykształcenie zachodnie, zmuszone są odrzucić na pewien czas swoje tradycyjne wartości. Taka jest cena, jaką muszą zapłacić za ukończenie college'u czy uniwersytetu poza rezerwatem. Podejmując taką decyzję, nie mają one innego wyjścia jak tylko zostawić swych rodziców i dziadków w rezerwacie i rzucić się w wir uniwersyteckiego życia, ucząc się innych warto-

ści. Jednak z kobiet wyznała: „Ceną za zdobycie tytułu magistra była utrata mej rodziny. Wróciłam do szkoły, zrobiłam to, co chciałam, ale stosunki rodzinne zmieniły się już na zawsze, nie są już takie, jak dawniej”. Wszystkie kobiety zgodnie przyznały, że ich kariera negatywnie wpływa na podtrzymywanie tradycyjnych, głęboko zakorzenionych, silnych więzi rodzinnych, które w momencie opuszczenia rezerwatu słabną, a po latach, nawet po powrocie, jak stwierdziły moje rozmówczynie: „to już nie jest to samo”. Życie z tego rodzaju psychicznym obciążeniem nie należy do łatwych. Więzy rodzinne mają odtąd zupełnie inny charakter, istnieją, bo wynika to z więzi krwi, ale „nowa” edukacja automatycznie zmienia pogląd na pewne stare wartości i otwiera oczy na nowe, te związane z osobistymi dążeniami jednostki. Już nie liczy się, tak jak dawniej — grupa, plemię. Wśród kobiet Navajo coraz popularniejsze stają się dążenia indywidualne. Kobiety te wiedzą, dzięki wrodzonej mądrości i instynktowi, że muszą żyć i wychować nowe pokolenie w nowych warunkach. To właśnie poczucie utrzymania pokoleń zmusza je do zmiany środowiska, w którym obecnie żyją. Przedkładają one karierę nad życie rodzinne i choć, jak przyznały, próbują balansować między tymi dwoma biegunami, w rezultacie to właśnie rodzina i najbliżsi winą je za niezależność i skupianie się wyłącznie na sobie. Nie jest łatwo pogodzić karierę zawodową z byciem wzorową matką. Kobiety Navajo przyznały, że gdyby miały finansowe możliwości pozostania w domu i zajęcia się tylko i wyłącznie wychowaniem dzieci, wiedząc jednocześnie, że jest to dla dzieci opłacalne w przyszłości, zrobiłyby to bez wahania. Codzienna rzeczywistość nie pozwala im na to. Koszt utrzymania w rezerwacie jest wysoki i kobiety muszą pracować i pomagać swoim mężom w utrzymaniu domu. W grupie tych kobiet psychiczne motywacje ku lepszej przyszłości i życiu na równej stopie życiowej z „bładymi twarzami” są tak silne, że nie potrafią one „połączyć” obu rodzajów edukacji. Wybierają tylko jedno, „nowe wykształcenie”, gdyż właśnie to może przyczynić się do spełnienia ich marzeń o lepszej przyszłości, zarówno tych związanych z osobistymi dążeniami, jak i tych dotyczących całego narodu Navajo.

Z drugiej strony nadal bardzo ortodoksyjna starszyzna Navajo uważa, że młode kobiety (przeważnie koło trzydziestki), które decydują się na opuszczenie rezerwatu na jakiś czas, w celu zdobycia wykształcenia białego człowieka, są w pewnym sensie — jak mówiły dosłownie — „stracone” dla całej tubylczej społeczności. W tym wszystkim najbardziej interesujący jest chyba fakt, że starszyzna Navajo nie widzi w ogóle ceny, jaką kobiety te, jako jednostki, muszą płacić za dokonanie takiego czy innego wyboru. Wręcz zadziwiająco było dla mnie odkrycie tak silnego poczucia jedności pokoleń i rodziny kosztem jednostki. Starszyzna nie widzi i nie ma pojęcia, jak niesamowitą odwagą muszą się wykazać te kobiety, które chcą się kształcić; nie dostrzega osobistej odwagi w tym tak ważnym kroku w przyszłość. Z jednej strony krok w przyszłość, a z drugiej niesamowite psychiczne obciążenie, nieustanna walka wewnętrzna, dokonywanie każdego dnia wybory, wybory między potencjalnymi osiągnięciami zawodowymi a tradycyjną, niezmienną od pokoleń rolą kobiety Navajo. Według starszyny i zgodnie z życiową filozofią Navajo trzeba wybrać jedno, bo inaczej „nie masz serca w tym, co robisz ani w jednym, ani w drugim”. Starszyzna nie zna i nie chce dopuścić do żadnych kompromisów. Patrząc na krwawą historię Indian, trudno im się dziwić.

„Złoty środek”

W trakcie licznych rozmów odkryłam też, że niektóre kobiety wbrew i na przekór wszystkim przeciwnościom losu próbują i dosłownie robią wszystko, co w ich mocy, by w jakiś sposób uniknąć konfliktu między tymi dwoma rodzajami wykształcenia. Próbuje one znaleźć „złoty środek”, o ile to w ogóle jest możliwe. W przeciwieństwie do większości kobiet Navajo, nie poddają się, nie stoją z założonymi rękami, ale robią wszystko, by załagodzić konflikt. Ich zdaniem tradycyjne nauki Navajo i wykształcenie białego człowieka są równie ważne, gdyż oba te rodzaje edukacji pomagają przeżyć w obecnych trudnych czasach. Jak same się wyraziły „zachodnia edukacja pozwała nam zdobyć wiedzę w rozumieniu białego człowieka, wiedzę, która pozwala nam znaleźć

dobry zawód w świecie poza rezerwatem. Natomiast tradycyjne nauki Navajo pomagają zrozumieć wagę i wartość, a także «odpowiedzialność» bycia kobietą Navajo; uczą nas podstawowych wartości, jakie powinna posiadać każda kobieta Navajo, wartości związanych z historią plemienia, rodziną i klanem”. Zdają sobie one sprawę, że jedynym sposobem na zachowanie tradycyjnych i unikalnych pod wieloma względami wartości kultury Navajo, jedyną drogą na przekazanie kulturowych wartości Dine jest wykształcenie Bilaganna. Jedna z kobiet ujęła to dobitnie: „Gdy jesteś wykształconą, sama wiesz, co dla ciebie i twoich ludzi jest najlepsze, jak najlepiej im pomóc. Twój światopogląd jest szerszy. Dlatego też musimy się kształcić. Musimy posyłać nasze dzieci do szkoły”. Mając możliwość zdobycia wykształcenia poza rezerwatem i łącząc to z kulturowymi wartościami Navajo, których strzegą z wielkim pietyzmem, kobiety te mogą zdobyć większy szacunek i respekt wobec własnej kultury i tej „innej” (*the other*). Mając wykształcenie i znając inne wartości, mogą one znaleźć punkty styczne i wykorzystywać je zarówno dla własnej korzyści, jak i całego plemienia.

Jednym z powszechnie praktykowanych rozwiązań na uniknięcie tego konfliktu jest powrót do rezerwatu celem przekazania nowo zdobytej wiedzy członkom plemienia, którzy nigdy nie będą mieli szans na wyjście poza rezerwat. Jedna z kobiet powiedziała mi: „Musimy opuścić rezerwat, by móc do niego wrócić i pomóc naszym ludziom, to my jesteśmy tymi jedynymi, które mogą im pomóc”. Wykształcone kobiety Navajo, które pracują w biurach kierujących rezerwatem, mają świadomość, że poprzez zdobycie wykształcenia białego człowieka mogą one także przyczynić się do polepszenia ogólnej sytuacji kobiet. Zwłaszcza tych kobiet, których nigdy nie będzie stać, czy to ze względów finansowych, natury psychologicznej, czy też względów osobistych i kulturowych na zdobycie zachodniej edukacji. Dysponując już pewnym pozarezerwatowym doświadczeniem, wykształcone kobiety Navajo mogą też w pewnym sensie odplacić się starszyźnie poprzez dawanie swą pracą i postawą dobrego przykładu do naśladowania przyszłym pokoleniom. Mogą też udowodnić sobie i innym, że opuszczając rezerwat, nic nie straciły.

Wręcz przeciwnie, zyskały nowe, inne życie-
wie doświadczenie. Idąc bowiem dzielnie trud-
niejszą drogą białego człowieka i stopniowo
adaptując się do pozarezerwatowych, jakże
odmiennych, warunków życia, kobiety te po-
kazały starszyźnie, że zdobyły „nowy ład”. Ko-
biety Nawa starające się o wykształcenie stały
się częścią amerykańskiego *melting pot* — spo-
łeczeństwa wieloetnicznego — i zdają sobie
sprawę, że zachowanie własnej kultury zależy
w ogromnej mierze od wykształcenia. Muszą
one poznać inne wartości, aby bardziej docenić
i chronić swoje. Posiadając odpowiedni
poziom wykształcenia, stają się przez to auto-
matycznie bardziej odważne i konkurencyjne
w swoich poczynaniach.

Znak swoją niesamowitą wartość i ple-
mienną odmienną, kobiety Navajo końca XX
wieku robią wszystko, aby udowodnić sobie
i innym (przede wszystkim mężczyznom Na-
vajo, którzy, jak wykazują dane statystyczne,
w porównaniu z kobietami są o wiele mniej
wykształceni), że stać je na więcej, że mogą
działać o wiele więcej na polu edukacji przy-
szłych pokoleń. Niestety, jak to przeważnie
bywa w rzeczywistości, nie jest to takie łatwe.
Miałam okazję przekonać się, że wiele czyn-
ników decyduje o tym, czy kobiety Navajo
zdobędą zachodnie wykształcenie czy nie. Jako
samotne matki wychowujące dzieci, często
ofiary domowych aktów przemocy o podłożu
alkoholowym (alkoholizm wśród Indian Na-
vajo jest przerażający), o których boją się mó-
wić, gdyż jest to tabu, są one przytłoczone
sytuacją domową. Pograżone w sprawach do-
mowych i problemach dnia codziennego albo
nie mają czasu na zdobycie wykształcenia, albo
po prostu są zbyt zmęczone szarą codzienno-
ścią. Finanse, brak wystarczającej ilości sty-
pendiów, inny system wartości w rezerwacie,
instytucjonalny rasizm, osobista dyskrymina-
cja, brak przykładów, odpowiednio przekony-
wających wzorów do naśladowania, lenistwo,
które wiąże się z brakiem determinacji i moty-
wacji w dążeniu do wyznaczonego celu, brak
poczucia konkurencji, pewna ogólna bezsil-
ność i bezradność, inne rozumienie pojęcia
czasu — wszystkie te czynniki stają się w wie-
lu wypadkach ogromnymi przeszkodami nie do
pokonania w celu zdobycia zachodniego wy-
kształcenia. Jak dowiedziałam się od jednej

z moich rozmówczyń, poważnym problemem
jest też system pomocy rządowej, zasiłków pie-
niężnych itp., który powoduje, że kobiety Na-
vajo stają się bardziej od niego zależne niż
niezależne, a to rodzi lenistwo i pewną ogólną
ospałość. Żyją one w oczekiwaniu na pomoc
od rządu amerykańskiego, uważają, że należy
im się rekompensata za szkody moralne, że mu-
szą wszystko otrzymać za darmo i nie muszą
pracować na swoje utrzymanie. Nie są one jesz-
cze gotowe, nie mają odpowiedniego nastawie-
nia psychicznego do zmiany swej mentalności.
To właśnie ich mentalność musi się zmienić,
a one się tego boją, niekiedy boją się zrobić coś
dla siebie, coś samodzielnego, często nie wy-
chodzą poza określone ramy, boją się przekro-
czyć utarte granice. Podejrzewam, że minie
kilka pokoleń, zanim Indianie zdołają dokład-
nie zrozumieć czas, w którym żyją i odpowied-
nio dostosują się do wymogów współczesności.
Na razie, niestety, tylko statystycznie nieliczne
jednostki przewyżniają swoją mentalność
i starają się odpowiednio funkcjonować w ame-
rykańskim społeczeństwie.

Być *more American*

Rozmawiałam też z takimi kobietami Navajo,
które nie widzą na swojej edukacyjnej drodze
żadnych przeszkód. Są one kobietami żyjący-
mi z otwartą głową na co dzień, zdetermino-
wanymi zwłaszcza jeśli chodzi o ich przyszłość
i przyszłość ich dzieci. Na przekór wiatrom idą
one samodzielnie i ochoczo do przodu, wierzą
w siebie, patrzą pozytywnie w przyszłość, nie
poddają się przeciwnościom losu i nie wahają
się podejmować trudnych decyzji życiowych.
Niektóre z nich wręcz chcą na pewien czas
opuścić rezerwat, a wykształcenie białego czło-
wieka jest do tego najlepszą motywacją. Ko-
biety te chcą, jak to same określiły, być *more*
American (bardziej amerykańskie) pod każdym
względem. Chcą zobaczyć, co jest poza rezer-
watem, „tam” (*out there*). Najlepiej wyraziła to
jedna z kobiet: „My nie mamy tu nic do roboty
[mając na myśli życie w rezerwacie], panuje
tu wieczna nuda, a to pociąga za sobą alko-
holizm i przemoc w rodzinie. Tu nie ma życia.
Dlatego zdecydowałam się opuścić rezerwat,
na przekór mej rodzinie. Chciałam posmakować
innego życia, chciałam zdobyć nowe do-

świadczenia życiowe, chciałam, aby coś wresz-
cie działało się w moim życiu, coś ekscytujące-
go, coś innego, coś ciekawego”. Zaskakujące
też, że ta grupa kobiet potrzebuje więcej czasu
na dokładne zrozumienie i docenienie swego
unikalnego dziedzictwa kulturowego. Rozu-
miej ją one doskonale, że opuszczenie na pewien
czas rezerwatu i odciecie się w pewnym okre-
sie od swoich korzeni jest do tego najlepszym
sposobem. Nie boją się one także dokonywać
wyborów, a przede wszystkim są świadome ich
konsekwencji. Jest to dla nich rzecz normalna,
wręcz konieczna. Są świadome tego, że wszyst-
ko zależy od ich uporu, determinacji, poparcia
i psychicznego wsparcia ze strony rodziny (naj-
częściej męża), jak i członków plemienia. Chęć
osobistego spełnienia się, chęć spełnienia wła-
stych marzeń i dążeń, walka z rezerwatową
nudą, a wreszcie własna ambicja — wszystkie
te czynniki zachęcają, a wręcz dają motywa-
cję kobietom Navajo do zdobycia wykształce-
nia „białego człowieka” poza rezerwatem. Są
to niestety nieliczne wyjątki.

Podsumowując moje obserwacje i zapiski ze-
brane w samym sercu narodu Navajo u schyłku
XX wieku, mogę stwierdzić, że bez względu
na to, jakie stanowisko wobec konfliktu edu-
kacyjnego, zajmą żyjące dzisiaj w rezerwacie
kobiety, jedno jest pewne: kobiety Navajo pró-
bują zbudować pomost między dwoma typami
wykształcenia. Żyjąc jednocześnie w dwóch
światach, znając zarówno wartości Navajo, jak
i te obowiązujące poza rezerwatem, kobiety
Navajo próbują wybrać te, które mogą zaow-
cować w przyszłości; te, które mogą się przy-
dać im, jak i wszystkim Navajo żyjącym obecnie
w rezerwacie. Moim zdaniem, jest to niesły-
chane pozytywne, bo przebija się w tym zew
życia dla przyszłości.

Będąc wykształcone, kobiety Navajo myślą
bardziej perspektywicznie. Są też przez to zdol-
ne obiektywnie patrzeć na swoje kulturowe
dziedzictwo i na rolę utrzymania i przekazy-
wania go następnym pokoleniom. Uzbrojone
w osobiste marzenia i cele, posiadając odpo-
wiedni poziom wiedzy kobiety Navajo są lepiej
niż inni przygotowane do walki z przeciwno-
ściami losu. Ich indiańska krew i plemienna de-
terminacja pomaga im także w walce o to

wszystko, co najlepsze dla Navajo. Co więcej,
wykształcone kobiety Navajo są niewątpliwie
najlepszymi wzorami do naśladowania, tak głę-
boko zakorzenionymi w tradycyjnych wierze-
niach Navajo. Są one też najlepszym przykła-
dem dla swych dzieci, które w przyszłości będą
musiały, chcąc nie chcąc, stawiać czoła podob-
nym problemom. Biorąc pod uwagę zmienia-
jącą się jak w kalejdoskopie rzeczywistość,
konieczność dokonywania odpowiednich wy-
borów będzie dla nich chlebem codziennym
i pomoc mogą uzyskać właśnie od tych wy-
kształconych kobiet.

Ponadto jako antropolog, a także biorąc pod
uwagę fakt, że Kolumb odkrył Amerykę do-
piero w 1492 roku, myślę, że jest ona nadal
stosunkowo „nową ziemią”. Dlatego też śmiem
twierdzić, że ta „nowa ziemia” — rozwijająca
się w astronomicznym tempie, ziemia legity-
mująca się autentycznym zlepkiem kultur
i narodowości — jest idealnym miejscem dla
ludzi, którzy tu przyjechali, gotowi na wszel-
kie zmiany. Co innego tubylczy mieszkańcy
tej ziemi, którzy w ogóle nie byli na nic przy-
gotowani i w pewnym sensie mieli i nadal mają
problem z „nowością”. Nowością, która — jak
twierdzą kobiety Navajo — została im narzu-
cona. Dlatego też jestem pełna podziwu i chy-
lę czoło przed tymi kobietami Navajo, które
w pewnym sensie stoją już na „nowej ziemi”
dwoma nogami, są otwarte na zmiany, a co
najważniejsze są świadome ich konsekwencji.
Cześć i chwała im za to. Z drugiej strony kła-
niam się tym, które nadal uparcie bronią swego
indiańskiego jestestwa. Rozumiem też
doskonale odczucia właśnie tych kobiet Na-
vajo, które boją się zmian, ale mimo to świa-
domie próbują zbudować anglo-indiański
pomost łączący obie kultury, reprezentujące
dwa typy edukacji; pomost, który pomoże za-
akceptować nowe wartości i przekona, zwłasz-
cza te bardziej konserwatywne kobiety, że być
wykształconym znaczy adaptować „obce”,
„nowe”, opierając to na starych, sprawdzonych
podstawach. To jest właśnie ta największa
mądrość. To jest to, co większość kobiet Na-
vajo stara się obecnie robić. ♦

Agata Wąsowska
University of Houston



Bez dziedzictwa nienawiści, z szacunkiem do całego życia

rozmowy z Dino Butlerem (cz.3)
przeprowadzone przez E. K. Caldwell

Obecna walka tubylców w systemie więziennym Oregonu

E. K. Caldwell: *Czy, kiedy w młodości trafiłeś do systemu więziennego Oregonu, tubylczy więźniowie mieli jakieś prawa religijne?*

Dino Butler: Kiedy ja tam byłem, nie pozwalamo na nic takiego, ale sam byłem wtedy jak najdalszy od modlitwy. Zanim wróciłem z Kanady, pozwolono na szasały potu i zapuszczanie długich włosów.

Podobno władze więzienne Oregonu pracują nad systemową polityką w sprawie praw religijnych. Czy jesteś w to zaangażowany?

Jeden z więźniów zaczął telefonować do mnie w sprawie komisji powoływanej do opracowania polityki w sprawie tubylczych praw religijnych w systemie więziennym Oregonu. Chodziło mu o to, że nie konsultuje się tej sprawy z tubylcami. Byłem informowany o tym, co się dzieje przez niego i parę innych osób. Więźniom chodzi między innymi o to, by zarządzania tą sprawą nie przekazano kapelanom więziennym. Braciom chodzi o to, że jeśli ich prawa religijne mają być określane przez nietubylców, którzy wierzą w inny sposób, to wiele rzeczy może ulec zasadniczej zmianie. Tubylcze ceremonie w Stanowym Więzieniu Oregonu podlegały zawsze Wydziałowi Działalności (Activities Department). W ten sposób wszystko toczyło się dobrze, bez większych ingerencji. Organizowanie należy do braci, a nie do kogoś innego, bo całą zorganizowaną dział-

alność pozostawiono grupie, która wszystko sama opracowuje i planuje. Jeśli trafi to do wydziału religijnego, to wszystko będzie pod kierownictwem kapelanów więziennych. Wtedy to oni będą planować i decydować, kiedy mogą odbywać się ceremonie i co wolno robić. Bracia przewidują trudności.

Zaczęli więc kontaktować się z różnymi ludźmi w sprawie poparcia i prosić o reprezentowanie ich podczas spotkań komisji i publicznych przesłuchań w poszczególnych społecznościach. Chcieli zwrócić się do wszystkich plemion Oregonu, ponieważ ponad połowa tubylczych więźniów w tym stanie pochodzi spoza Oregonu. Chcieli wysłać biegacza do każdego z plemion Oregonu, zyskać ich błogosławieństwo dla szasały potu i zaprosić do uczestnictwa w nim. Nie są przeciw u siebie, a jeśli jest się u kogoś, to trzeba uzyskać jego zgodę na coś takiego. Trzeba zyskać poparcie tubylców tej ziemi dla prawa do modlenia się na niej. Uważałem, że to dobry pomysł i nadal tak uważam. Powinno się to zrobić w odpowiedni sposób tak, by ludzie tej ziemi nie mogli tego zignorować lub widzieć to w inny sposób.

Kiedy doszło do etapu planowania, powstał problem z jednością, co doprowadziło do podziału. Doszło do tego, że ludzie bardziej angażują się w różnice personalne, zamiast w rozwiązywanie rzeczywistych problemów. To klasyczny przykład dezorganizacji wewnętrznej, zamiast jednoczenia się w walce o prawa religijne tubylców za murami. To wpadnięcie prosto w system, który pragnie to wszystko

kontrolować. To cel całej tej niszczycielskiej taktyki, w której chodzi o to, byśmy stracili z oczu nasz główny cel.

W społecznościach odbyły się bodaj dwa publiczne — w założeniach — spotkania. Nikt z tubylców w tych społecznościach nie został zawiadomiony przez regularne kanały łączności, takie jak radio czy lokalna prasa. Część ludzi dowiedziała się o tym w inny sposób, przyszła i powiedziała, że należy przełożyć spotkanie po to, by mogło wziąć w nim udział więcej osób. Ludzie z władz więziennych odrzucili te prośby i kontynuowali spotkania. Obecni protestowali, ale byli ignorowani. Władze więzienne miały wykorzystać informacje zebrane podczas tych spotkań do podjęcia ostatecznej decyzji w sprawie swojej polityki. Tak więc w podejmowaniu tej decyzji lokalne społeczności nie uczestniczą.

Czy byłeś w tej komisji?

Komisja została powołana. Był w niej kapelan więzienny lub ksiądz i kapitan straży. Wszyscy tubylcy w komisji działali wewnątrz systemu i przez system zostali wybrani. Do mnie zatelefonowano na prośbę Klubu Lakota, organizacji więźniów, która chciała zaprosić mnie do komisji.

Powiedziałem im, by zgłosili moje nazwisko i że zrobię wszystko, co będę mógł, by im pomóc. Potem dostałem list od władz więziennych, że jestem w tej komisji. Było to już po kilku jej spotkaniach. Obiecali, że będą mnie o nich zawiadamiać. Następny list, który otrzymałem, mówił, że wszystkie decyzje już podjęto i tak dalej, rozumiesz. Nigdy nie zostałem zaproszony lub zawiadomiony o posiedzeniu. Ale moje nazwisko figurowało na liście uczestników i podejmujących te decyzje. Nie jestem zresztą jedynym tubylcem, którego poproszono o uczestnictwo i którego nie informowano potem o niczym, aż było po fakcie.

Czy mógłbyś skomentować udział więzionych kobiet w całym tym procesie?

Ta komisja praw religijnych koncentrowała się na więźniach — mężczyznach. O ile wiem, zaangażowanie ze strony kobiet — jeśli było — to było bardzo niewielkie. Nie interesowano się kobiecym punktem widzenia.

W kobiecym więzieniu za ceremonie kobie-

Szacunek do kobiet i nasz stosunek do mocy, którą one reprezentują, jest święty dla całego życia mężczyzn.

Jeśli zadbamy o kobiety, cała reszta znajdzie się na swoim miejscu.

Naszym zadaniem w kręgu jest ochrona mocy kobiet.

ce odpowiedzialni są już kapłani i bywały z tego powodu poważne problemy. To jeden z argumentów podnoszonych w kręgu mężczyzn. Jeśli kapłan zapomni opublikować grafik, to ceremonia szasały potu po prostu nie odbywa się. Mam wrażenie, że to zdarza się tam częściej niż powinno.

Dzieją się też inne podobne rzeczy. Kobietom zezwala się tylko na jeden szasały w miesiącu. Gdyby same kobiety były za to odpowiedzialne, to odbywałyby się one wtedy, kiedy by tego chciały. W komisji nikt nie zwraca na nie uwagi. Nie mają okazji, by powiedzieć, czego chcą, i przedstawić swój punkt widzenia.

Czy nie uważasz, że ma to związek z tym, jak dominujący system generalnie poniża kobiety?

Tak. I myślę, że rozdzielanie mężczyzn i kobiet — czy to w sprawach rodziny czy duchowości — jest celowym działaniem systemu. To wina systemu wartości.

Szacunek do kobiet i nasz stosunek do mocy, którą one reprezentują, jest święty dla całego życia mężczyzn. System wartości, który usiłuje nad nami zapanować, musi złamać nasz system wartości, który szanuje kobiety i moc kobiet — system, który uczy nas naszej męskiej tożsamości w obliczu mocy kobiet.

Ponieważ nasze siostry są zamknięte osobno i tak daleko od nas, nie myślimy o nich wystarczająco dużo. Nie powinno tak być. Kobiety automatycznie powinny znaleźć się w centrum naszego zainteresowania w zakresie praw religijnych, ponieważ to naprawdę ważne, aby mogły mieć swoje ceremonie. Myślę, że to nawet ważniejsze niż w przypadku mężczyzn, bo to stamtąd pochodzi nasza moc — moc, która chroni życie, reprezentowane w naszym świecie przez kobiety. Ceremonie te stanowią część starań, by życie było bezpieczne i chro-

nione. Naszym zadaniem winno być zadbanie przede wszystkim o prawa kobiet. Powinniśmy bardziej troszczyć się o kobiety w więzieniu. Jeśli zadbamy o kobiety, cała reszta znajdzie się na swoim miejscu. Naszym zadaniem w kręgu jest ochrona mocy kobiet.

Jeśli polityka postanowi o nadzorze kapelanów, czy to wszystko ma szansę działać?

Nie, nie sądzę, by to działało, jeśli znajdzie się pod ich nadzorem, bo ich przekonania religijne nie pozwalają na nic innego. Ponieważ kapłani i duchowni tak uważają, należą do tego samego systemu wartości, który nas rozdziela. Tubyłczy sposób życia jest najstarszym na tej ziemi, ale nie będzie szanowany przez inną grupę religijną, która uważa, że jej sposób życia jest jedyny. Nie mają dla nas zrozumienia, a z większością z tego, co rozumieją — i tak się nie zgadzają.

A co Twoim zdaniem by działało?

Sądzę, że decyzja powinna należeć do braci i sióstr. I pozostać w Wydziale Działalności.

Czy warto pracować nad staraniami o płatnego tubyłczego koordynatora, który sprowadzałby indiańskich lekarzy, duchowych przywódców, itp?

Tak, to udało się w Kanadzie. Mieliśmy taką osobę związaną z tubyłczą organizacją na zewnątrz więzienia. Była ona naszym pośrednikiem. Zajmowała się sprawami papierkowymi, planowaniem i łącznością. Pozostawienie tego kapelanom nie było dobrym pomysłem, ponieważ tak czy inaczej nie zależało im na tym. Myślę, że potrzebny jest ktoś zainteresowany braćmi i siostrami przebywającymi w zamknięciu — ktoś, kogo społeczność zna i szanuje. Ktoś, na kim można polegać, kto będzie wykonywał swoje obowiązki. Znam ludzi, którzy mogliby pomóc, ale którzy nie są zainteresowani dołączeniem do płatnego personelu więziennego. Tymczasem płatny koordynator mógłby wykonywać naprawdę dobrą robotę i dbać o to, by ludzie otrzymywali to, czego potrzebują.

Nasi ludzie nie mogą sobie pozwolić na rezygnację z prawa do modlitwy. Potrzebują tych ceremonii i tego sposobu życia. Nie powinno im się tego odmawiać tylko dlatego, że są

w więzieniu. Ponieważ tam są, tym bardziej tego potrzebują.

Organizacje społeczne i Rada Tubyłczej Młodzieży Oregonu

Opowiadałeś o prorocत्वach Czwartego Świata. Jak Twoim zdaniem mają się te prorocтва do nas dzisiaj?

Kiedy po raz pierwszy zacząłem kroczyć tą ścieżką, nauczyciele powiedzieli mi, że Ziemia i ludzie przejdą przez cztery stopnie oczyszczenia, zanim znowu zapanuje pokój i harmonia. Powiedzieli mi, że Ziemia znajduje się na trzecim stopniu oczyszczenia, a ludzie — na pierwszym stopniu. Kiedy Matka Ziemia wejdzie na czwarty stopień oczyszczenia, wielu z nas zginie fizycznie, ponieważ nie jesteśmy jeszcze na czwartym stopniu. Będą tacy, którzy znajdą się na czwartym stopniu i przetrwają, ale będzie też wielu, którzy zostaną zgubieni.

Kiedy kroczysz ścieżką wiedzy, czasem dowiadujesz się, że musimy pozostawić niektórych naszych ludzi. Życie jest nieustannym doświadczeniem uczenia się. Czasami tym, co spowalnia nas w rozwoju duchowym są ludzie, na których nam zależy, a którzy upadają wokół nas. Staramy się kroczyć ścieżką uczestnictwa w ceremoniach i nie powiększania zagubienia i słabości wśród naszych ludzi jako narodu. Jest jednak wielu ludzi, którzy nie potrafią kroczyć tą ścieżką. Doznają z tego powodu wiele cierpienia. My chcemy im pomóc, więc zatrzymujemy się i wyciągamy do nich rękę. Czasami spowalnimy proces naszego uczenia się z powodu ludzi, którzy są od nas słabsi i bardziej zagubieni, i którzy nie chcą zrezygnować z pewnych rzeczy. Ponieważ kochamy ich i jesteśmy do nich przywiązani, chcemy, by szli z nami. Czasami, zostając z nimi, rezygnujemy z odpowiedzialności za własny rozwój duchowy. Kiedy przestajemy się uczyć duchowo, nie przygotowujemy już siebie do następnej lekcji, która będzie wymagać większej wiedzy, siły i odwagi. Nie można nikogo zmusić do takiej drogi. Nikogo nie można zmienić.

Miałem tego przykład, kiedy martwiłem się, że fajka stała pomiędzy mną i członkiem mojej rodziny, który powiedział, że bardziej niż o rodzinę troszczyć się o wszystkich innych. Po-

Bycie „wojownikiem” to dla mnie część odpowiedzialności mężczyzny na tym świecie.

szedłem pomodlić się z fajką i powiedziałem, że jeśli stanie ona między mną i moją rodziną, to nie jestem pewien, czy jej pragnę. Zawinałem ją i odłożyłem. Wróciłem następnie do rodzinnego domu i zacząłem pić. Zagubiłem się i mój duchowy rozwój został zahamowany. To mam na myśli, kiedy mówię, że chcemy pomóc naszym ukochanym, ale nie zawsze możemy. Kiedy mimo to próbujemy, zatrzymujemy się na ich poziomie i nie przygotowujemy odpowiednio samych siebie. I wtedy nie możemy już pomóc nikomu.

Moi nauczyciele powiedzieli mi, że nastąpią w moim życiu chwile, kiedy będę musiał zostawić tych ludzi, mimo że spowoduje to ból mego serca, jeśli chcę wypełnić swoje zobowiązania w kręgu życia i pomóc w umocnieniu przyszłości naszych ludzi. Zostaw ich, ale nie zapominaj o nich. Pamiętaj o nich w modlitwie i w ten sposób im pomagaj.

Jesteś zaangażowany w Radę Tubyłczej Młodzieży Oregonu (ONYC). Dlaczego?

Rada Tubyłczej Młodzieży Oregonu, jak sama nazwa wskazuje, jest związana z naszymi młodymi ludźmi, z młodzieżą, z dziećmi. Dla mnie najważniejszą troską Rady jest zerwać ze spiralą nienawiści nakręcaną z pokolenia na pokolenie. Jako dorośli postępujemy tak z naszymi dziećmi. Uczymy je nienawidzić, być bylejakimi i podłymi. Dlatego celem Rady jest obudzić ludzi na krzywdę, którą wyrządzamy naszym dzieciom, ucząc je nienawiści i przekazując im zagubienie, które nas rozdzieliło.

Spójrz, co dzieje się dziś z naszą młodzieżą. Nasza młodzież tworzy gangi i zabija się wzajemnie. To smutne, co dzieje się dziś w rezerwatach i miastach. Kiedy dorastałem, widziałem mnóstwo dorosłych zapijających się na śmierć, którzy wiedzieli, że umierają, ale nie przestawali pić. Dla mnie było to zawsze bardzo smutne, że ktoś może tak łatwo zrezygnować z życia. Wiedzieć, że się umiera i mimo to nic nie robić. I o to nam chodzi — nie przekazywać takiego życia naszym dzieciom. Bo jeśli

będzie tak jeszcze przez dwa–trzy pokolenia, że nasi ludzie będą pozbawiać życie ducha, to nie przetrwamy jako ludzie, jako naród. To jest dziś nasza odpowiedzialność wobec naszej młodzieży — nie nauczyć jej takiego samego życia. Pokazać jej, że jest inna droga.

ONYC nie jest tylko dla młodzieży, która popada w kłopoty. Chcemy też wspierać i zachęcać młodzież, która daje sobie radę, bo ona wzmacnia nasz krąg. Musi wiedzieć, że doceniamy ją i dobre rzeczy, które wnosi.

Każdy, kto reprezentuje Radę Tubyłczej Młodzieży Oregonu lub współpracuje z ONYC, musi zrozumieć, że nie może powiększać zagubienia wykorzystywanego do duchowego i fizycznego prześladowania naszych ludzi. Nie popieramy używania alkoholu, narkotyków ani przemocy w naszym kręgu, bo nie chcemy, by ludzie należący do kręgu przyczyniali się do upadku innych.

Naszym długofalowym celem jest pokonanie nienawiści i zagubienia, które dzielą naszych ludzi. Ale najpierw musimy pracować z nimi i potrzebujemy do tego bazy materialnej. Chcemy założyć w Oregonie stały obóz, w którym młodzież znalazłaby bezpieczne miejsce do odnajdywania równowagi pomiędzy dwoma światami, przy stałej pomocy Starszyny i dorosłych. Byłoby to uzdrawiające miejsce, nie tylko dla młodzieży, ale dla wszystkich tubyłców. Ludzie uczyliby się tam zachowywać swoją tożsamość w obliczu dominacji systemu wartości, który nie opiera się na szacunku do wszelkiego życia.

Wielu młodych ludzi, zaangażowanych w mentalność złości i gwałtu jako uczuć dających poczucie siły, uważa się za „wojowników”. Co dla Ciebie oznacza być „wojownikiem”?

W świecie istnieją dwie moce: męska i żeńska. Stąd pochodzi wszystko inne. Kobięca moc daje życie i sprowadza je na ten świat. Męska moc chroni to życie. Bycie „wojownikiem” to dla mnie część odpowiedzialności mężczyzny na tym świecie. To tylko część męskiej mocy, która nakazuje życie chronić i szanować.

Nie wiem, czy w którymkolwiek z języków plemiennych istnieje słowo „wojownik”. Dla mnie to osoba, która zawsze chce z kimś walczyć. My tego nie uczymy. Istnieją inne sposoby szanowania i chronienia życia. Koncepcja

wojownika została zniekształcona przez system wartości, który pochodzi bardziej z uczenia walki z powodu nienawiści do wroga, niż z powodu miłości do naszych ludzi.

Jeśli chcemy patrzeć na siebie jak na mężczyzn, na wojowników, to musimy patrzeć na całość. Co prawda, nie rezygnujemy z prawa do obrony. Jako mężczyźni musimy wypełnić tę część naszej odpowiedzialności. Ale musimy też umieć rozpoznawać różnicę między niebezpieczeństwem prawdziwym i urojonym. Odpowiadamy też jako ojcowie za swoje dzieci, odpowiadamy przed żeńską mocą i przed naszymi kobietami za karmienie i ochranianie tej mocy. Jako mężczyźni odpowiadamy też za naszych starców, za przyszłe pokolenia i za opiekę nad nimi. Odpowiadamy za naszych przodków. Mają oni swoje miejsce w naszym kręgu na tym świecie i jest to miejsce uświęcone. Musimy troszczyć się o te miejsca. Tym jest dla mnie bycie wojownikiem. To coś więcej niż tylko stała gotowość do wojny. Jest więcej aspektów. Jako mężczyźni, musimy się tego uczyć i robić to, bo młodzież sama tego nie zrobi. A ci młodzi z kolei mogą wiele nauczyć nas samych.

Czy mógłbyś powiedzieć, czego może nas nauczyć młodzież.

Mam 52 lata i w swoim życiu byłem ojcem dzieci, których nawet nie znałem. Pamiętam swoją pierwszą córkę. Miała 8 lat, zanim w ogóle dowiedziałem się o jej istnieniu; i wtedy ją spotkałem. Wyszedłem właśnie z więzienia i szedłem ulicą, kiedy zatrzymał się samochód i ktoś powiedział: „Wiesz, że masz córkę?” A ja odpowiedziałem: „Nie”. Powiedziano mi, że ona mieszka niedaleko i że powinienem ją kiedyś odwiedzić. Pamiętam, jak tam poszedłem i po raz pierwszy spotkałem się z córką.

Całe moje życie było takie, jeśli chodzi o dzieci. Mam dwie córki i czterech synów. Poza dwoma ostatnimi tak naprawdę ich nie znam. Tak zagubiony i rozdzielony byłem w swojej nienawiści.

Ci dwaj chłopcy, którzy są ze mną, uczą mnie wielu rzeczy. Na przykład zrozumienia, że nasi przodkowie i nasze dzieci są jednym. Jedność, którą te dzieci reprezentują na tym świecie, jest wiedzą, która może nam pomóc zrozumieć, kim jesteśmy. Niewinność naszych dzieci jest mą-

drością naszych starców z poprzednich pokoleń. Jeśli będziemy w stanie spojrzeć w oczy naszym dzieciom i dostrzec to, co w nich tkwi, możemy się wiele nauczyć. Dla mnie jest to jeden ze sposobów, w jakie przychodzą do nas nasi przodkowie.

Pewnego dnia spojrzałem na syna, Che, a on po prostu siedział i patrzył na mnie. Jego twarz nie miała żadnego wyrazu. Z początku myślałem, że jest z nim coś nie tak. Ale zacząłem wpatrywać się w jego oczy i dostrzegać w nich inny świat. Przestraszyłem się, bo nigdy wcześniej nie widziałem czegoś podobnego w oczach dziecka. Poczułem, że mój syn zobaczył we mnie rzeczy, których wciąż się trzymam, bo nie jestem dość silny, dość mądry ani dość odważny, by z nich zrezygnować, na przykład tę część nienawiści, którą wciąż noszę w sobie i której nie potrafię się pozbyć z powodu tych wszystkich lat w więzieniu. Zrozumiałem, że dopóki mam w sobie tę słabość i to zagubienie, nie jestem w stanie prawdziwie reprezentować tej tożsamości, którą miałem na tym świecie reprezentować. To mój syn sprawił, że zacząłem o tym myśleć. Pomyślałem, że muszę coś z tym zrobić. A on jest tutaj, by mi o tym przypominać i by tego ode mnie oczekiwać. To tak, jakby patrzyli na mnie moi przodkowie. Oni powtarzali mi, że chcą mi pomóc, ale najpierw ja sam muszę chcieć pomóc sobie, przyznając się do własnych słabości.

Mój drugi syn ma 16 miesięcy i ma tę samą niewinność. Wszystkie nasze dzieci mają tę niewinność dla nas, ale my zawsze myślimy, że to my mamy uczyć nasze dzieci i że to my je posiadamy. Tak, jakby należały wyłącznie do nas. Nie patrzymy na nasze dzieci i nie szanujemy ich tak, jak powinniśmy. A że nie potrafimy tego zrobić, tracimy zdolność komunikowania się ze swoją przeszłością. Musimy zacząć myśleć o tym, co naprawdę mamy na myśli, gdy mówimy, że dzieci są naszą przyszłością, i musimy zapewnić im tę przyszłość. ✚

Tłumaczenie Marek NowoCIEŃ

Rozmowy E. K. Caldwell z Darelle „Dino” Butlerem opublikowano pierwotnie w 1995 roku w tubylczym magazynie „News From Indian Country”. Tłumaczenie i przedruk za uprzejmą zgodą Autorki.

Estelle Kimberly (E. K.) Conner Caldwell — urodziła się w 1954 roku w rodzinie o tubylczych (Tsalagi, Shawnee) oraz celtyckich i niemieckich korzeniach. Była pisarką, piosenkarką i kuratorem. W młodości występowała w szkolnych przedstawieniach teatralnych i muzycznych oraz w rodzinnym zespole country. W latach 80. komponowała, grała i śpiewała w grupach rhythm-and-bluesowych w rejonie Salem, gdzie pracowała jako terapeutka. W 1990 roku, z mężem Jamesem, wyjechała do Oregonu, gdzie poświęciła się dziennikarstwu, pisaniu wierszy i opowiadań. Pracowała dla serwisu kulturalnego „New York Timesa”, „News From Indian Country” i wielu innych gazet tubylczych. Napisała książkę dla dzieci *Bear* (Niedźwiedź), złożyła do dru-



Parlament w obronie Peltiera

Parlament Europejski uchwalił niedawno nową rezolucję wzywającą prezydenta Clintona do ułaskawienia, uwięzionego w USA, przywódcy Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) Leonarda Peltiera i przeprowadzenia śledztwa w sprawie nieprawidłowości podczas jego procesu. Z uwagi na obecne problemy najsłynniejszego indiańskiego więźnia politycznego w USA rezolucja podkreśla także konieczność zapewnienia Leonardowi odpowiedniej opieki medycznej. Dokument wzywa przedstawicieli Parlamentu do poruszenia sprawy Leonarda Peltiera podczas najbliższego spotkania z partnerami z USA.

Rezolucja Parlamentu jest efektem podnoszonych nie raz przez Amnesty International wątpliwości co do sprawiedliwego przebiegu procesu Leonarda Peltiera, przyznania przez rząd USA, że jego ekstradycja z Kanady nastąpiła w oparciu o sfałszowane dowody jego winy; naruszania przez USA prawa międzynarodowego poprzez odmawianie więźniowi niezbędnej opieki medycznej; braku dowodów winy Peltiera oraz jego znaczącej roli w obronie praw Ludów Tubylczych. Niebagatelną rolę

ku zbiór wywiadów z indiańskimi artystami, twórcami i nauczycielami *This Ain't No Dog And Pony Show* (To nie pokaz tresury psów i kucyków), przygotowywała też zbiór poezji i autorską płytę CD. Zaangażowana w działalność wielu organizacji tubylczych, kulturalnych i społecznych, była m.in. mentorem i wiceprzewodniczącą Kręgu Słowa Tubylczych Pisarzy i Gawędziarzy (WCNWS), wspierającego młodych tubylczych twórców, działaczką Tubylczego Ośrodka Zapobiegania AIDS i Rady Tubylczej Młodzieży Oregonu (ONYC) — gdzie poznała m.in. Dino Butlera. W 1996 roku otrzymała nagrodę Stowarzyszenia Tubylczego Dziennikarstwa (NAJA) za najlepszy reportaż roku. Zmarła niespodziewanie 11 sierpnia 1997 roku.

w zwróceniu uwagi posłów na sprawę Peltiera odegrały systematyczne naciski i wspólne akcje informacyjne europejskich grup poparcia Leonarda Peltiera, koordynowane przez Komitety Obrony Leonarda Peltiera z USA i Kanady.

Podobną rezolucję Parlament Europejski uchwalił już w grudniu 1994 roku. Jednak mimo upływu czterech lat Leonard Peltier nadal przebywa w więzieniu, prezydent USA nie uczynił nic w celu zrealizowania swojej obietnicy zajęcia się jego sprawą, a władze więzienne odrzuciły kolejny wniosek Peltiera o warunkowe zwolnienie i narażają go na dodatkowe cierpienia, utrudniając mu leczenie. By nakłonić odpowiedzialne za to instytucje i osoby do podjęcia pilnych działań w obronie praw Leonarda, uchwalono kolejną rezolucję.

Inicjatywa Parlamentu Europejskiego miała miejsce tuż po przypadającej 6 lutego 23. rocznicy aresztowania Leonarda Peltiera, obchodzonej w licznych miejscach USA, Kanady i Europy jako dzień manifestacji, głodówek, akcji protestacyjnych i informacyjnych w obronie oskarżonego bezpodstawnie o podwójne morderstwo i skazanego niesprawiedliwie na podwójne dożywocie indiańskiego działacza.

Cień
(Polska Grupa Poparcia Leonarda Peltiera)

Śmiejący się filozof

Nic tak nie doprowadza mnie do rozpacz jak opinia, że tubylczy mieszkańcy tego kontynentu nie mają poczucia humoru i skłonności do zabawy. Ta część ich charakteru jest doskonale znana tym, których szczęściem czy też nie-
szczęściem było życie wśród nich. Nie wydaje mi się, żebym kiedykolwiek, poza ogniskami Indian, słyszał prawdziwie serdeczny śmiech. Często zdarzało mi się spędzić cały wieczór, śmiejąc się do granic wytrzymałości. Wieczorami uznany kpiarz lub gawędziarz dostarczał darmowazabawę, doprowadzając mieszkańców wioski niemal do konwulsji, aż do momentu, kiedy odpuścił i skończył. Humor indiański składa się zarówno z gestów i modulacji głosu, jak i ze słów, i tak naprawdę jest nieprzetłumaczalny.

Matogee — Żółty Niedźwiedź (Yellow Bear) miał naturalne zdolności komika, choć z drugiej strony bywał bardzo nieśmiały. Zazwyczaj mówił niewiele, ale kiedy był w odpowiednim nastroju utrzymywał całą kompanię w nieustającym ryku. Zdarzało się to zwłaszcza wtedy, gdy spotykał się ze swym szwagrem, Tamedoką.

U Indian panował zwyczaj, że żartowało się przede wszystkim ze szwagrami i szwagierkami. Nikt jednak nigdy nie narzekał i nie czuł się urażony z powodu żartów, jakkolwiek byłyby one osobiste. Byłoby to niewybaczalnym pogwałceniem etykiety.

— Tamedoka, słyszałem że próbowałeś schwytać jelenia, trzymając się jego ogona — powiedział Matogee, śmiejąc się. — Wydawało mi się, że już nikt nie powtarza tego wyczynu, a przynajmniej odkąd blade twarze dały nam nóż, to „tajemnicze żelazo”, i sproszkowany węgiel, który sprawia, że kule latają. Nasi przodkowie polowali, mając kamienne noże i topory, wydaje mi się więc, że dotąd nikt jeszcze tego nie dokonał.

Chodziło o to, że tego dnia, podczas polowania, Tamedoka ogłuszył jelenia i gdy już miał go oprawić, zwierzę podniosło się i pró-

bowowało uciec, wobec czego ten rzucił się nań, by mu w tym przeszkodzić. Udało mu się uchwycić ogona, ale jeleni ciągnął go po całej łące i przyległym lesie, aż myśliwemu został w rękę sam ogon. Matogee uważał, że to zbyt świetny dowcip, by poszedł w zapomnienie.

Siedziałem u wejścia do tipi i wsłuchiwałem się w historię tego komicznego wypadku.

— Tak — odparł spokojnie Tamedoka, — Pomyślałem sobie, że zrobię coś, by spróbować przebić historię mężczyzny, który jadąc na łośiu, dał się wniebogłosy o pomoc, płacząc jak kobieta.

— Ach, to tylko legenda! — stwierdził Matogee, który za młodu był bohaterem tej opowieści. — Ale ten dzisiejszy wyczyn. Chankpayuha powiedział, że nie jest pewien, kto był bardziej wystraszony, ty czy jeleni. Powiedział, że jeleniowi wyszły oczy z orbit, a usta Tamedoki wydłużyły się aż do uszu, i że włosy powiewały mu na wietrze, zaplątując się w gałęzie. To z pewnością przejdzie do tradycji — zakończył z satysfakcją.

— To tylko pojedynczy wypadek przy pracy — przyznał Tamedoka.

Matogee napełnił fajkę i uprzejmie podał ją Tamedoce, cały czas uśmiechając się szeroko.

— Trzeba przyznać — nie odstępował — że masz wyjątkowo silny chwyt, gdyż nikt inny nie dałby rady tak długo się trzymać i przy okazji zdobyć takie trofeum. Ten ogon idealnie nadaje się do podtrzymywania orlego pióra.

Tipi było nabite ludźmi. Z domu Matogee dochodził głośny śmiech i każdy uważał, że musi opowiadać coś ciekawego, więc przyszli posłuchać.

— Myślę, że powinniśmy usłyszeć wszystko od początku — powiedział jeden z tych, którzy przyszli na koniec.

Tipi było jasno rozświetlone płonącym żarem i wszyscy mężczyźni siedzieli z kolanami przy piersiach, utrzymując się w tej pozycji dzięki temu, że owinęli się mocno skórzaną

narzutą wokół kolan i łądzwi. Wyglądało to, jakby siedzieli na bujanych fotelach.

— Cóż, nikt za wyjątkiem Chankpayuhy tego nie widział — zauważył Matogee.

— Tak, tak, niech on sam opowie — krzyknęli ludzie chórem.

— Oto co widziałem — rozpoczął świadek wydarzenia. — Tropiłem jelenia i łanię. Kiedy zbliżyłem się do małej polanki na brzegu strumienia — trzask — usłyszałem dźwięk tajemniczego żelaza. Przykucnąłem w nadziei, że ujrzę jelenia przebiegającego przez polankę. Nie zawiodłem się, gdyż zaraz po trzasku pokazał się okazały jeleni ciągnący za sobą Tamedokę. Obiema rękami trzymał się jego ogona i z nożem w zębach, który zaraz mu wypadł.

„Tamedoka — krzyknąłem — czy ty aby się nie pomyliłeś?” Ale, jak mówiłem, obaj zniknęli między drzewami. Po chwili znowu ich zobaczyłem i wtedy zacząłem się śmiać. Nie mogłem przestać. O mało umarłbym ze śmiechu. Jeleni wykonywał najdłuższe skoki, jakie kiedykolwiek miałem okazję widzieć. Tamedoka stawiał najdłuższe kroki w swym życiu i wykazywał się nie lada zręcznością. Włosami zahaczał o drzewa. Woda kapiała mu z twarzy, a ja stałem schylony wpół, nie mogąc się wyprostować, i gdy znowu zniknęli, o mało się przewróciłem. Kiedy zjawili się po raz trzeci, wydawało się, że łąka unosi się razem z nimi. Tamedoka skakał po polanie, jakby był konikiem polnym ćwiczącym skoki. Zemdlałem. Kiedy się ocknąłem, Tamedoka polewał mi

twarz i głowę wodą, ale kiedy na niego spojrzałem, zemdlałem raz jeszcze i nie wiedziałem, co się ze mną dzieje, aż słońce minęło połowę swego dziennego dystansu.

Ludzie pokładali się ze śmiechu, słuchając całej opowieści, zaś Tamedoka przyłączył się do ogólnej wesołości.

— Ho, ho! — wołali — zapisał swe imię w naszych kronikach. Odtąd będzie się już o nim ciągle mówiło.

— Przypomina mi to historię Chadozee z niedźwiedziem — powiedział ktoś.

— Była bardziej ekscytująca, bo bardziej niebezpieczna — wtrącił inny.

— Opowiedz ją nam, Bobdoo — poprosił trzeci.

Człowiek, do którego skierowane były te słowa, nie odpowiedział od razu. Z upodobaniem palił fajkę. W końcu po cichu wrócił ją Matogee, od którego rozpoczęło się palenie. Owinał się mocniej skórą i zaczął:

— Ho (tak). Byłem z nim. Ledwie co uszedł z życiem. Powiem wam, jak to się stało. Polowałem razem z dwoma mężczyznami, Nageedą i Chadozee. Znaleźliśmy parę krzaków dzikich jagód. Zacząłem jeść owoce, kiedy zauważyłem ogromny szary czubek zbliżający się w naszym kierunku. „Uwaga! grizzly!” — krzyknąłem i pogałem konno na prerię, ale dwaj pozostali zdążyli już zeskoczyć z siodeł. Nageeda miał tylko tyle czasu, żeby wskoczyć na konia i usunąć się z drogi niedźwiedziowi, ale ten chwycił go za ubranie i ściągnął je. Chado-



zee stał na krawędzi stromego brzegu głębokiego i rwącego strumienia. Niedźwiedź ruszył na niego tak ostro, że kiedy zrobił krok w tył, wpadli razem do wody. Było wysoko na mniej więcej dwóch mężczyzn.

— Widziałeś ich? — ktoś się dopytywał.

— Tak, obaj wpadli głowami w dół. Z zamieszania Chadozee chwycił się w wodzie niedźwiedzia i nigdy jeszcze nie widziałem, żeby niedźwiedź tak uciekał od człowieka.

— Cha, cha, cha! — buchnęli wszyscy śmiechem.

Kiedy pojawili się na powierzchni, obaj tak spieszyli się do brzegu, że puścili się i płynęli najszybciej jak umieli, tyle że w przeciwną stronę. Chadozee nie miał już sił, więc chwycił się korzenia, cały czas przyglądając się niedźwiedziowi, który był zmuszony postąpić tak samo. Obaj wisieli beładnie, rzucając sobie spojrzenia pełne pogardy i buntu.

— Cha, cha, cha! — padła kolejna salwa śmiechu.

W końcu niedźwiedź przepłynął wzdłuż brzegu do niżej położonego miejsca, a my za pomocą lin wyciągnęliśmy Chadozee z wody. Przez cały czas tak jęczał, że myśleliśmy, iż jest ciężko ranny, ale kiedy zaczęliśmy szukać rany, znaleźliśmy tylko małe zadrapanie.

I znów słuchacze ryknęli śmiechem.

— W moim przypadku najdziwniejsze jest to — przemówił Tamedoka — że śniło mi się to poprzedniej nocy.

— Niektóre sny stają się rzeczywistością, a ja wierzę w sny — mruknął ktoś z tyłu.

— O, z pewnością, jak my wszyscy. Wiedzę że Hacha niemal stracił życie, wierząc w sny — skomentował Matogee.

— Opowiedz nam tę historię — prosili rozochoceni słuchacze.

— Wszyscy słyszeliście o Hacha, wielkim lekarzu, który dokonał wielu cudownych rzeczy. Cztery razy pod rząd śniło mu się, że leci z wysokiego urwiska nad brzegiem Minnesoty. Pamiętał każdy szczegół z tego snu, który zrobił na nim ogromne wrażenie. Następnego dnia po tym, jak śniło mu się to po raz czwarty, zaproponował żonie, że może by poszli w dół rzeki popływać, ale jego prawdziwym celem było znalezienie tego miejsca ze snu.

W końcu znalazł to miejsce i wydawało mu się, że jest dokładnie takie samo. Krzywe drze-

wo wyrastało ze szczytu urwiska, a woda poniżej była bardzo głęboka.

— Czy on naprawdę latał? — krzyknęłam niecierpliwie przy wejściu, skąd słuchałam i śmiałam się z innymi.

O, to właśnie chcę wam powiedzieć. Pływał wraz z żoną, która była wyśmienitym pływakiem, ale nagle po prostu zniknęła. Stał na tym samym drzewie, które widział we śnie i spojrzał w dół na wodę. Drzewo było bardzo sprężyste i Hacha czuł, że potrafi latać. Nie namyślając się zbyt długo, skoczył odważnie z urwiska. Z zapalem przebiegał nogami i rękami jak we śnie, ale mimo to spadał w dół do wody jak wrona postrzelona w skrzydło.

— Ho, ho, ho! Ho, ho, ho! — słuchacze ryknęli spontanicznym śmiechem.

Jego żona krzyknęła głośno, widząc jak Hacha spada w dół i znika z pola widzenia jak niebieska czapla nurkująca za rybą. Zaczęła się bać, że jest ogluszony, podpłynęła więc do niego i wywlekła go na brzeg. Nie mógł mówić, ale żona zarzuciła go wymówkami.

„Co ty próbujesz zrobić, stary idioto? Chcesz się zabić?” — wykrzykiwała bez końca.

„Kobieto, bądź cicho” — to było wszystko, co powiedział. Przez wiele lat nie mówił nikomu o swym śnie i dopiero, kiedy był bardzo stary i bliski śmierci, Hacha opowiedział, jak mu się wydawało, że umie latać.

Ludzie śmiali się jeszcze długo i głośno. ♣

przełożyła
Beata Skwarska

Charles A. Eastman (Ohiyesa) (1858–1939) przez piętnaście lat uczył się życia w przyrodzie, wśród grupy Siuksów Santee, by wyrosnąć na zręcznego myśliwego i dzielnego wojownika. Potem ojciec nakłonił go do pójścia do szkoły. W 1890 roku Ohiyesa ukończył studia medyczne na Uniwersytecie w Bostonie. Całe swe życie poświęcił walce o poprawę bytu Indian, broniąc ich w sprawach sądowych, zakładając indiańskie organizacje i wygłaszając odczyty. Największą sławę przyniosły mu jednak książki, których miał w swym dorobku ogółem jedenaście, m.in. autobiograficzne *Moje indiańskie dzieciństwo* (skąd pochodzi zamieszczony tu fragment) i *From the Deep Woods to Civilization*, a także *Old Indian Days* i *The Soul of the Indian*. Wiele z nich przetłumaczono na inne języki.

Nancy Lurie

Wetamoo i jej czasy

(1638–1676)

Po założeniu kolonii w Plymouth, w Massachusettsu angielscy Pielgrzymi zaprzyjaźnili się w 1620 roku z Massasoitem, naczelnym sachemem, czyli wodzem, skonfederowanych plemion Wampanoagów. Indianie Nowej Anglii, podobnie jak plemiona konfederacji Powhatan, byli mówiącymi po algonkińsku rolnikami utrzymującymi się z uprawy ogrodów oraz bogactwa naturalnych zasobów rzek i lasów. Byli społeczeństwem matrylinearnym, wywodzącym swoje pochodzenie po linii kobiecej, i matrylokalnym, czyli mężowie przenosili się do gospodarstw swoich żon. Grupy wiosek tworzyły plemiona, które zawiązywały konfederacje. Istniała w nich hierarchia przywódców od poziomu wioski do wodzów konfederacji. Wodzostwo było dziedziczne, ale stanowisko przechodziło na tego spośród uprawnionych, włączając w to kobiety, który na najbardziej się do tego nadawał. Wodzowie nie mieli władzy dyktatorskiej, lecz zdobywali zwolenników i zapewniali sobie ich lojalność dzięki mądrości, umiejętności rozstrzygania sporów i pozytywnym cechom charakteru. Jak wyjaśnia antropolog Robert Grumet, władza opierała się „raczej na sile perswazji, a nie na perswazji siły”.

Małżeństwa między członkami rodzin sprawujących władzę pomagały umocnić sojusze pomiędzy wioskami, plemionami, a nawet konfederacjami. Rządzący mężczyźni mogli mieć więcej niż jedną żonę, ale dla umocnienia więzi międzygrupowych ta pierwsza pochodziła zawsze z prominentnej rodziny lub z innego plemienia. Inne mogły pochodzić z ich własnej grupy. Dzieliли oni swój czas pomiędzy oddzielne gospodarstwa kobiece, prowadzone w wioskach poszczególnych plemion.

Plemiona te, podobnie jak w Wirginii, znały Europejczyków jeszcze przed przybyciem stałych osadników. Pielgrzymów powitał po angielsku Squanto, Indianin wzięty do niewoli podczas krótkiego postoju statku w tym rejonie. Spędził on jakiś czas w Anglii, zanim zdo-

łał się dostać na statek, który zawiózł go do domu. Jako tłumacz Massasoita, Squanto powiedział Pielgrzymom, że mogą się osiedlić w kraju, w którym wylądowali, ponieważ żyjące tam plemię wymarło cztery lata wcześniej — w rezultacie epidemii, o której wiemy obecnie, że była europejskiego pochodzenia. Indianie dostarczyli Pielgrzymom żywność, by mogli przetrwać przez pierwszy rok i nauczyli ich uprawiać kukurydzę, fasolę i melony. W interesie pokoju i handlu, Massasoit oddawał przybywającym z Anglii osadnikom kolejne kawałki ziemi.

Massasoit umarł w 1662 roku, a jego następcą został jego pierwszy syn, Wamsutta, którego żona Wetamoo była samodzielnym sachemem w należącej do Konfederacji Wampanoagów plemieniu Pocasset. Wamsutta zmarł około roku później, a Wetamoo poślubiła Quinnapina, syna Ninigreta, wodza plemienia Niantic Wampanoagów. Fakt, że poślubiła mężczyznę z plemienia Niantic, i że Quinnapin miał już dwie inne żony, nie pomniejszał jej pozycji jako przywódczyni Pocassetów. Siostra Ninigreta, Quaiapan, była żoną syna wodza plemiennego Narragansettów, a także przywódczynią wioski znanej jako Queen's Fort na północ od głównej wioski Narragansettów na Rhode Island. Druga siostra Ninigreta, Awashonks, była sachemem Wampanoagów Sakonnet. Następcą Wamsutty został jego brat Metacom, lepiej znany pod imieniem Król Filip (King Phillip), nadany mu przez Anglików.

Pod koniec życia Massasoita stosunki między Indianami i Anglikami zaczęły się pogarszać. Obok indiańskiej kukurydzy koloniści zaczęli uprawiać europejskie zboża i hodować bydło wymagające dużych pastwisk. W miarę jak rósł napór białych na ziemię, ich konflikt z Indianami stawał się nieunikniony.

W tym czasie Anglicy założyli już rywalizujące ze sobą kolonie w Massachusetts, Connecticut i Rhode Island. Zaczęli oni płacić

Indianom za ziemię tylko dlatego, że „dowody” tego mogły być argumentem w sądzie, ponieważ kolonie poszerzały swoje terytoria i zaczynały spory graniczne. Problem „gry w dowody”, jak określa to historyk Francis Jennings, polegał na tym, że ci sami lub różni Indianie sprzedawali tę samą ziemię ludziom z różnych kolonii. Wywołało to takie zamieszanie, że uchwalono przepisy wymagające, by płacić Indianom za ich ziemię w celu legalnego wygaśnięcia ich tytułu — przynajmniej z angielskiego punktu widzenia — oraz by takie transakcje zawierane były jedynie pomiędzy przedstawicielami brytyjskiej korony a upoważnionymi przywódcami plemiennymi. Wiele lat później, po ogłoszeniu Deklaracji Niepodległości, ta kolonialna procedura włączona została do amerykańskiej konstytucji. Umowy z indiańskimi plemionami dotyczące ziemi zastrzeżone są dla rządu federalnego i nie mogą ich zawierać stany ani poszczególne osoby.

Kiedy Filip stał się uznanym sachemem Wampanoagów, zaczął prowadzić politykę dyplomacji i grózb zarówno wobec ekspansji białych na indiańskie ziemie, jak i wobec restrykcyjnych praw purytanów, którzy dążyli do zamknięcia Indian w rezerwach, nawrócenia ich na chrześcijaństwo jako „modlących się Indian” i „ucywilizowania” ich do stanu całkowitego podporządkowania kolonistom. Usiłował także zjednoczyć wszystkie plemiona regionu z Konfederacją Wampanoagów we wspólnym, i w razie potrzeby zbrojnym, oporze przeciw kolonistom. Tradycyjnie wrogie plemiona trzymały się z boku, ale udało mu się zyskać poparcie silnych Nipmucków z wnętrza Massachusetts oraz Konfederacji Narragansettów z Rhode Island, których główny wódz Canonchet odgrywał w walkach znanych obecnie jako „Wojna Króla Filipa” równie istotną rolę, co Metacom. Jednak niektórzy z wodzów Wampanoagów podważali pozycję Filipa i podjęli wspólne wrogie działania, zanim jeszcze Filip rozwinął w pełni swoją strategię. Także nie wszyscy Wampanoagowie byli przekonani o mądrości angażowania się we wrogie działania. Neutralność starała się zachować Awashonks, ale jej ludzie cierpieli z rąk Anglików i pod koniec 1675 roku ich żądza zemsty zmusiła ją do przyłączenia się do Filipa. Wetamoo była wśród tych przywódców

Wampanoagów, którzy przyjęli strategię Filipa od początku i pozostali w stosunku do niego lojalni.

Kolonialni spekulanci ziemscy podsycali płomienie wojny w celu usprawiedliwienia najazdów na terytoria, które odbierali zajmującym je Indianom. Skłoniło to Filipa do akcji i w 1675 roku, oraz w pierwszych miesiącach 1676, wydawało się, że jego siły przeważają, atakując pięćdziesiąt dwa z dziewięćdziesięciu osiedli białych i niszcząc całkowicie dwa naście z nich. Wiosną 1676 roku Canonchet umarł, a Quaiapin została zabita, dowodząc trzystoma wojownikami z Queen's Fort. Straty te oznaczały dla Filipa początek niepowodzeń. Koloniści wykorzystali tradycyjnych wrogów plemiennych Wampanoagów, a gdy fala odwróciła się przeciwko Filipowi, niektórzy sojuszników Wampanoagów wycofali się, podobnie jak niektóre grupy Wampanoagów, które uznały, że ich jedyną nadzieją na przetrwanie jest pomoc Anglikom w pokonaniu Filipa. Wśród tych, którzy dołączyli do Anglików była Awashonks, chroniąc w ten sposób swoich zwolenników przed losem jeńców, którzy pozostali wierni Filipowi i niewolniczym zesłaniem do Indii Zachodnich.

Koloniści uzyskali znaczną przewagę, kiedy zdołali zniszczyć większość zbiorów wrogich Indian. Bez odpowiednich zapasów żywności kampania Filipa załamała się. Kiedy Filip z resztką sojuszników wycofał się do starej kryjówki na bagnach na wschód od Taunton River w Massachusetts, jego żona i dziecko dostali się do niewoli i zostali zesłani do Indii Zachodnich. Zdradzieccy Wampanoagowie poprowadzili siły kolonialne do obozu Filipa, gdzie 12 sierpnia 1676 roku miała miejsce ostatnia bitwa, a Filip poległ z ręki Wampanoaga o imieniu Alderman. Wetamoo wspierała Filipa do samego końca, choć jej siły spadły z trzystu do trzydziestu zaledwie wojowników. Utonęła w Taunton River, kiedy wraz ze swymi zwolennikami usiłowała zbiec Anglikom. Jej głowę, podobnie jak głowę Filipa, zabrano do Plymouth, gdzie wystawiano ją na palu jako ostrzeżenie dla każdego indiańskiego przywódcy, który myślałby o buncie przeciwko Anglikom.

W następnych latach koloniści nie czynili różnic między byłymi sojusznikami i wrogami

w Wojnie Króla Filipa, zmuszając plemiona do rozstawania się z pozostałymi ziemiami. Wielu z Indian, którzy przeżyli, przeniosło się dalej na zachód, część dawnych plemion utworzyła nowe lub przyłączyła się do innych plemion, ale wzdłuż wschodniego wybrzeża pozostały niewielkie indiańskie enklawy, niemal zapomniane przez białych. Rasowo wymieszane i przystosowane do kulturowych wzorców swoich białych sąsiadów, zachowują one jednak silne poczucie wspólnoty i plemiennych korzeni. W ostatnich latach grupy te stały się bardziej widoczne, bowiem zanoszą one stare skargi na utratę ziemi do sądów. Od lat 60. wiele z tych grup zaczęło potwierdzać swoją tożsamość wobec samych siebie i wobec białej opinii publicznej, organizując pow-wow, podczas których stroje, tańce i muzyka czerpią wiele z organizowanych od dawna pow-wow plemion Wielkich Jezior i Równin. Samo słowo pow-wow trafiło jednak do zachodnich plemion od tych właśnie plemion ze wschodniego wybrzeża. Pierwotnie oznaczało ono przywódcę religijnego, szczególnie uzdrawiacza, ale biali stosowali je także do ceremonii odprawianych przez pow-wow i w języku angielskim oraz wśród samych Indian pojęcie to zaczęło oznaczać publiczne pokazy indiańskich pieśni i tańców. ✥

Nancy Lurie

przełożył Marek NowoCIEŃ

Z książki Nancy Lurie *Indian Lives*, Milwaukee Public Museum 1985, rozdział „Weetamoo”. Za uprzejmą zgodą Autorki.

WENDY ROSE — poetka i antropolog z kalifornijskiego ludu Miwok i Hopi. Prowadzi wykłady Studiów Tubylczych i Etnicznych. Od 1984 roku wykłada w Fresno City College. Opublikowała kilka tomików wierszy, m.in.: *Hopi Roadrunner Dancing* (1974), *Long Division. A Tribal History. Poems* (1976), *Lost Copper* (1980, wspólnie z N. Scottem Momadayem), nominowany do American Book Award, *What Happened When the Hopi Hit New York* (1983), *Halfbreed Chronicles and Other Poems* (1985) i *Now Poof She is Gone* (1995)

Wiersz pochodzi z opracowanej przez Maurice'a Kenny antologii 15 poetów tubylczej Ameryki *Rany podskórne*, której polskie wydanie ukazało się w Bibliotece „Tawacinu”.

WENDY ROSE

Chicago

jest dla mnie tajemnicą
bo nie sięga dalej
niż nienasycone korytarze
lotniska O'Hare a jednak
wyzwała we mnie
obcokrajowca
szukającego drogi
tuż przy gruncie
dotykającego lodu i ziemi,
określających istnienie,
i sporządzającego mapę drogi
z zachodu na wschód
i z powrotem.

Wszystkiego
co słyszałam o Chicago
doświadczyłam w ciągu
tej godziny: żółte światło
przebijające się przez dym,
ręce wyciągnięte
w stronę skąd świta nadzieja
na filiżankę prawdziwej kawy,
światła puszczające w ruch
samoloty i ściągające je
na ziemię,
obce obietnice
podawane na wykałaczkach
po koktajlu,
pieśni Odzibwejów
z szafy grającej.

przełożył Marek Maciołek

Zagadki niewoli Mary Rowlandson

Miedzy rokiem 1676 a 1682 pewna gospodyni domowa, Mary Rowlandson, napisała szczegółową opowieść o swym pobycie w niewoli u wrogich Indian podczas wojny króla Filipa. Wydana drukiem w 1682 roku opowieść ta zyskała sobie ogromną popularność trwającą po dziś dzień, o czym świadczy fakt, że doczekała się ponad trzydziestu edycji, ostatniej w 1937 roku. Jej język jest świeży, pełen wigoru, naturalny, sylwetki przedstawianych Indian wyraźne i przekonujące, opisy miejsc i wydarzeń żywe. Jako prawdziwa opowieść przygodowa, pisana przez głównego uczestnika wydarzeń, mającego je w świeżej pamięci, stanowi wspaniały przykład tego gatunku literatury z pogranicza, znanej jako „opowiadania z niewoli wśród Indian” (*captivity stories*).

Historia ta jest powszechnie znana, przynajmniej w jej ogólnym zarysie. Mary Rowlandson, żona pastora z Lancaster w Massachusetts, trafiła do niewoli Indian podczas ich niespodziewanego najazdu na to miasto 10 lutego 1676 roku. Przebywała u nich przez osiemdziesiąt trzy dni do chwili, gdy uzyskała za okupem wolność, 2 maja, koło góry Wachusett. Zanim do tego doszło, przemierzyła z Indianami dalekie przestrzenie, w miarę gdy się przenosili z miejsca na miejsce. Czasem odpoczywali tylko przez noc, nim podjęli dalszą wędrówkę, czasem zatrzymywali się na kilka dni lub nawet tygodni. Z opowiadania nieszczęsnej branki możemy w miarę łatwo ustalić trasę jej podróży. Z Lancaster zabrano ją do indiańskich wiosek w Menameset nad Rzeką Towarów (Ware River), tam, gdzie obecnie leży miasto Barre. Po krótkim pobycie w tym miejscu Indianie rozpoczęli gromadną wędrówkę na północ, aby ująć tropiącej ich ekspedycji majora Thomasa Savage. Mary Rowlandson towarzyszyła im przy przeprawie przez Rzekę Młynarza (Miller's River)¹, w drodze do Squa-

keag², a potem po przebyciu rzeki Connecticut do obozu sachema Wampanoagów, Filipa. Później jej grupa ponownie przeprawiła się przez Connecticut i skierowała w okolice współczesnego Chesterfield w New Hampshire. Po dalszych wędrówkach po południowo-zachodnim New Hampshire Indianie rozpoczęli nową wędrówkę na południe, która zaprowadziła brankę znów poprzez Rzekę Młynarza w okolice Menameset, a stamtąd na północny-wschód do góry Wachusett, gdzie w końcu odzyskała wolność. Podczas tych wędrówek Mary Rowlandson, osłabiona głodem, przemierzyła co najmniej 150 mil, przeważnie pieszo, z ciężkim ładunkiem na plecach.

Prawdopodobnie pani Rowlandson nie miała żadnych możliwości, aby w niewoli zapisywać swe przeżycia. Musimy zatem przyjąć, że jej opowieść bazuje niemal całkowicie na jej pamięci. W takich okolicznościach naprawdę zadziwia fakt, że jej wspomnienia wypadków, a szczególnie drobnych epizodów z obozowego życia i osobistych doświadczeń z Indianami, całkowicie zgadzają się w szczegółach i w powiązaniu z innymi wydarzeniami. Oczywiście, spostrzegawczy czytelnik zwróci uwagę na pewien nieporządek w jej narracji. Autorka często jest niezdecydowana, podając czas, położenie geograficzne czy kolejność wydarzeń. Z perspektywy czasu wiele ważnych wydarzeń z czasu niewoli musiało się jej wydawać płatiną koszmarów sennych, lecz pewne epizody tak utkwiły jej w pamięci, że mogły posłużyć jako podstawa do odtworzenia i opowiedzenia przeżytej wielkiej przygody. Co więcej, potrafiła obmyślić jakąś metodę pozwalającą ustalić kolejność dni tygodnia, gdyż w kilku miejscach swej opowieści podaje, że pewne rzeczy zaszły

¹ Inaczej zwana Paquoag.

² Obecne Northfield.

danego dnia, szczególnie w niedzielę. Kiedy to czyni, w jej słowach nie wyczuwa się na najmniejszego wahania. Choć nie znamy metody stosowanej przez panią Rowlandson, możemy ufać jej całkowicie. Jako gorliwa purytanka pamiętała o szczególnej wadze niedzieli, będąc nawet w „niewoli babilońskiej”.

Próba właściwego odtworzenia chronologii wydarzeń zaszłych podczas niewoli Mary Rowlandson jest wyzwaniem, któremu niełatwo sprostać. Nie jest to zwykłe ćwiczenie w dedukcji, rodzaj historycznej gry detektywistycznej, nie dającej nic poza pożądaną zawsze gimnastyką umysłową. Mary Rowlandson często przebywała w towarzystwie wybitnych indiańskich przywódców podczas wojny króla Filipa, z samym Filipem włącznie. Quinnapin, sachem Narragansettów i Wetamoo, kobiecy sachem Wampanoagów byli jej właścicielami, jej panem i panią. Widziała przybywających i odchodzących wojowników, biorących udział w kilku doniosłych działaniach wojny. Właściwa chronologia jej własnych poruszeń poszerzyłaby nasze szczupłe wiadomości o tym, co robili Indianie podczas tych trzech decydujących miesięcy.

Współczesne, wzbogacone przypisami, wydania opowieści prezentują nam przybliżoną chronologię wydarzeń, która na pierwszy rzut oka sprawia solidne wrażenie. Ustalają daty (dokładne lub przybliżone) wielu wydarzeń wspomnianych w tekście, przede wszystkich manewrów wędrujących Indian. Jednakże dokładne zbadanie samej opowieści nasuwa poważne wątpliwości co do niektórych dat przyjętych przez tych wydawców. Zachodzi to szczególnie wtedy, gdy próbujemy zestawzić ruchy Indian z wydarzeniami wojennymi, których czas ustalono z całą pewnością. Wydaje się więc, że nadszedł czas ponowić wysiłki w celu odtworzenia tego, co można nazwać w miarę poprawną chronologią niewoli Mary Rowlandson, opartą na jej i innych dostępnych świadectwach.

Dane, na których możemy się w tym celu oprzeć, zaliczają się do trzech kategorii. Pierwsza obejmuje wypadki, których dokładne daty podaje sama Mary Rowlandson wprost bądź przez wyraźny opis upływającego czasu. Ta kategoria wyczerpuje się po pierwszym tygodniu jej niewoli.

Dziesiątego lutego 1676 roku gromady Indian runęły na Lancaster. Nadeszli o wschodzie słońca... W końcu dotarli do naszego domu i wkrótce nastał najsmutniejszy dzień, jaki kiedykolwiek widziały moje oczy... musieliśmy wyjść na dwór, za nami hucząc, posuwał się płomień, przed nami spoglądający spoza strzelb, włócznie i siekier, czyhający na nas Indianie... Teraz musieliśmy pójść wraz z tymi barbarzyńcami, nasze ranne ciała broczyły krwią, a serca krwawiły nie mniej niż ciała. Po ujsciu mili, dotarliśmy nocą do wzgórza, skąd rozciągał się widok na miasto... nazajutrz rano [11 lutego] musiałam odwrócić się od miasta i powędrować z nimi w głąb ogromnej przepasnej puszczy... kiedy zapadła noc, zatrzymaliśmy się... Z nastaniem ranka [12 lutego] zaczęli gotować się do dalszej drogi... Przeżyłam ciężki, znoyny dzień, cierpiąc od odniesionej rany i na widok mojej, również rannej, ciężko chorej córeczki... Tego dnia, po południu, jaką godzinę przed zachodem słońca, dotarliśmy do miejsca, które chcieli osiągnąć, tj. do indiańskiej wioski Wenimesset... Następnym dniem była niedziela [13 lutego]... Tego dnia odwiedził mnie niejaki Robert Pepper z Roxbury, wzięty do niewoli w bitwie z oddziałem kapitana Beersa... Dużo czasu spędzałam sama z mym biednym, rannym dzieckiem na kolonach, które jęczało dniami i nocą... Moje dziecko wyglądało na gotowe do pożegnania się z tym padołem łez, kiedy kazano mi wynieść je do innego wigwamu... poszłam tam z ciężkim sercem... [Teraz następuje jeden z najbardziej wzruszających ustępów w całej amerykańskiej literaturze historycznej.] Siedziałam, przytulając do łona wizerunek śmierci. Po dwóch godzinach, nocą, me słodkie dziecko, niczym niewinne jagnię, opuściło ten świat, 18 lutego 1676 roku, mając sześć lat i pięć miesięcy³.

Możemy być całkiem pewni, że Mary Rowlandson została pojmana 10 lutego, że swą pierwszą noc w niewoli spędziła na wzgórzu koło Lancaster, przybyła do Menameset 12 lutego, 13 rozmawiała z Robertem Pepperem i że jej sześćioletnia córeczka, Sara, zmarła

³ Ten ustęp i wszystkie pozostałe pochodzą z wydania bostońskiego z 1930 roku, dokonane przez Fredericka Lewisa Weisa pod tytułem *The Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*.

wieczorem 18 lutego w Menameset. Od tego czasu rozpoczynają się kłopoty z chronologią.

Druga kategoria dotyczy informacji, które same w sobie nie pomogą nam dokładnie ustalić przebiegu wypadków, ale w połączeniu z innymi mogą dostarczyć zupełnie poprawnych, a nawet dokładnych dat. Pani Rowlandson mówi, że po opuszczeniu Menameset przebywała przez cztery dni w obozie rozbitym między tą wioską a Rzeką Młynarza, prawdopodobnie w okolicy Nichewany (obecnie Petersham). Stamtąd Indianie udali się nad Rzekę Młynarza, której brzeg osiągnęli tego samego dnia.

W piątek, trochę po południu, dotarliśmy do tej rzeki... Niektórzy z nas przeprawili się na drugi brzeg tego samego wieczoru, lecz dopiero w noc po niedzieli dotarli tam wszyscy... [Purytańska niedziela kończy się o zachodzie słońca, więc przypuszczalnie pani Rowlandson mówi o niedzielnej nocy.] W poniedziałek podpalili swe wigwamy i odeszli. Tego samego dnia, nad rzeką, pojawili się ścigający ich żołnierze angielscy, widzieli dymiące wigwamy, a jednak rzeka ich powstrzymała. Bóg poskapił im odwagi czy też chęci dotarcia do nas... [Był to oddział pod dowództwem majora Savage.] Przybyliśmy w tym dniu [poniedziałek] do ogromnego bagniska, obok którego tej nocy stanął nasz obóz. Po bezsennej i głodnej nocy czekał nas znoyny następny dzień [wtorek]... Tego dnia, zaraz po południu, przybyliśmy do Squakeag [Northfield], gdzie Indianie od razu rzucili się na opuszczone przez Anglików pola, zbierając wszystko, co mogli znaleźć... Rankiem następnego dnia [środa] mieliśmy przeprawić się przez rzekę [Connecticut]... lecz gdy tylko postawiłam stopę w kanu, rozległ się nagły okrzyk wśród nich i musiałam wracać. Zamiast więc przebyć rzekę, musiałam iść wzdłuż jej brzegu cztery czy pięć mil na północ... Wędrowaliśmy głęboko w noc, a rankiem [czwartek] trzeba było się przeprawić, aby dotrzeć do ludzi Filipa... Potem udałam się na spotkanie z królem Filipem.

Następnie doszło do postoju w południowo-zachodnim New Hampshire. W tym właśnie okresie Indianie ostatecznie postanowili udać się, znowu w niedzielę, na południe, ale bez Wetamoo, która postanowiła zawrócić i zabra-

ła ze sobą panią Rowlandson, podczas gdy Quinnapin poszedł dalej. Branka mówi nam, że swego pana nie ujrzała wcześniej niż po trzech tygodniach, aż przybyła pod górę Wachusett i ten ważny fakt powinniśmy dobrze zapamiętać. Było to najpewniej dwa-trzy dni po tym, gdy jej grupa zawróciła i dotarła w „potężny gąszcz”, w którym pozostawała „prawie dwa tygodnie”. Po upływie tego czasu ruszyła na południe i po drugim dniu podróży stanęła nad Rzeką Młynarza, gdzie przeczekala kilka dni, nim przeprawiła się na drugi brzeg. Następnie Indianie obozowali przez dwa dni w niewielkiej odległości od rzeki. Po dwóch kolejnych dniach pani Rowlandson dostała się w okolice Menameset, a wieczór następnego dnia powitał ją na zachodnim zboczu góry Wachusett. Tutaj czerwonoskórzy na jakiś czas stanęli obozem, ale później przenieśli się na północną stronę wzniesienia i była to ostatnia wędrówka Mary Rowlandson przed dniem 2 maja, kiedy wykupił ją z niewoli John Hoar z Concord.

Jak dotąd musieliśmy się sporo napracować, ale mamy do czynienia z jeszcze jedną kategorią użytecznych danych. Znamy dokładne daty wydarzeń z czasu wojny, odpowiadające przejściom Mary Rowlandson. Na przykład, do ataku na Medfield doszło 21 lutego i pani Rowlandson, będąca wówczas w Menameset, wspomina o wojownikach wyruszających i wracających z wyprawy. Menameset leży około 45 mil na zachód od Medfield. Zakładając, że wojownicy nie mogliby wrócić do swej wioski przed 24 lutego, możemy uznać, że Indianie nie rozpoczęli wędrówki na północ przed 25. Ścigający ich oddział majora Savage nie ruszył się z Brookfield wcześniej niż 3 marca, więc poniedziałek, kiedy żołnierze pojawili się nad Rzeką Młynarza, musiał być szóstym dniem tego miesiąca. Dzięki tej informacji jesteśmy w stanie dokonać nowych uzupełnień w chronologii wydarzeń. Jeśli droga z Menameset nad Rzeką Młynarza zajęła Indianom sześć dni, jak mówi pani Rowlandson, i pojawili się tam w piątek przed nadejściem oddziału Savage'a, wynika stąd, że odeszli z Menameset około 27 lutego (po powrocie wojowników z Medfield) i stanęli nad Rzeką Młynarza w piątek, 3 marca. Świadczy to też o tym, że czas od 3 do 5 marca zajęła im przeprawa przez rzekę i że 6. udali się na północ do Squakeag, gdzie stanęli 7 marca.

Dwa dni później, 9 marca, Mary Rowlandson spotkała się osobiście z Filipem.

Jeszcze jedno uboczne wydarzenie rzuca nieco światła na interesujące nas zagadnienie. Miało ono miejsce na zachodnim brzegu Connecticut, w obozie Filipa, kiedy pani Rowlandson była świadkiem przygotowań wojowników do najazdu na Northampton. Doszło do niego 14 marca, po czym Indianie wrócili z powrotem. Biorąc pod uwagę przebytą odległość, ich powrót musiałby nastąpić 16 marca, więc możemy przyjąć, że postój naszej branki w południowo-zachodnim New Hampshire zaczął się mniej więcej po tym dniu. Nawiasem mówiąc, 27 marca Anglicy dowiedzieli się od Indian, że jeńcy z Lancaster znajdowali się wtedy w okolicy Deerfield.

Pani Rowlandson wspomina w swej opowieści o pojmaniu sachema Canoncheta. Doszło do niego 2 kwietnia, w kraju Narragansettów, ale ten szczególnie wypadek nie jest zbyt przydatny dla naszych badań z racji odległości od miejsca, gdzie się wydarzył i upływu czasu, po jakim się o nim dowiedziała. O wiele ważniejsza jest wiadomość o wyprawie na Hadley, do której doszło 1 kwietnia. Indianie wzięli wtedy do niewoli Thomasa Reeda i sprowadzili go do obozu, w którym znajdowała się wtedy Mary. Było to w okresie „prawie dwóch tygodni”, kiedy Indianie przebywali w „potężnym gąszczu”. Przypuszczalnie wracającym tutaj z Hadley wojownikom droga nie zajęła więcej niż dwa dni, więc mogli być na miejscu 3 kwietnia. Należy pamiętać, że przybycie Indian tutaj nastąpiło zaledwie dwa lub trzy dni po niedzielę, kiedy to pani Rowlandson powoźdowała na południe, a potem musiała zawrócić i iść wraz z Wetamoo. Tak więc przybycie do obozu w gąszczu nastąpiło prawdopodobnie w najbliższy wtorek lub środę. Wzięcie pod uwagę tych faktów prowadzi do próbnego wniosku, że pozorowany start do podróży na południe miał miejsce w niedzielę, 26 marca, i że pobyt w obozie trwał od 28 marca do 7 kwietnia. Później grupa Mary rozpoczęła to, co nazwała „czternastą przeprowadzką”, czyli rzeczywistą podróż na południe.

Dokładnie właśnie w tym miejscu dotychczasowi wydawcy opowieści Rowlandson dopełniają ją na jwiększą, moim zdaniem, pomyłkę. Uważają oni, że czternasta przeprowadzka roz-

poczęła się dwudziestego kwietnia, czyli blisko dwa tygodnie od proponowanej przeze mnie daty⁴. Moje wątpliwości co do tej daty wzbudziły po raz pierwszy słowa pani Rowlandson o powrocie wojowników z wielkiej bitwy pod Sudbury 21 kwietnia⁵. Widziała powrót tych Indian i wymienienia wśród nich swego pana, Quinnapina.

Myślę, że do walki wyruszyli bez żadnego wahania, tylko dla łupów i zwycięstwa... Wrócili jednak do domu bez oznak triumfu i radości ze zwycięstwa, jakie wykazaliby niewątpliwie innym razem, ale raczej jak obite psy... Zjawili się w niedzielę, a kiedy ukłękli do swego **powow** (zebrania) na skórach jelenich, przypominało ono (bez niczyjej obrazy) zebranie diabłów. Kiedy mój pan przyszedł do domu, zawołał mnie i kazał uszyść dla swego papo-
ose sukienkę z holenderskiego płótna, ściągniętego z jakiejś poduszki.

Gdzie zatem była pani Rowlandson, kiedy ogłaszała powrót Quinnapina? W drodze z New Hampshire do Menameset, jak moglibyśmy sądzić po przyjęciu daty 20 kwietnia? Nie jest to jednak możliwe, gdyż nie połączyła się z Quinnapinem po jego odejściu w dniu pozorowanej podróży na południe aż do chwili, gdy przybyła pod górę Wachusett. Musimy zatem stwierdzić, że pojawiła się tu z powrotem, zanim wojownicy wyruszyli na Sudbury, czyli nie później niż 19 kwietnia. Jej podróż z leśnych gąszczy południowo-zachodniego New Hampshire do góry Wachusett przez Menameset trwała około dziesięciu dni, więc musiała rozpocząć się nie później niż 10 kwietnia, a może nawet 7., jak zakładałem wcześniej.

Jeszcze jedno wydarzenie może posłużyć jako potwierdzenie naszej hipotezy. Gdy tylko Indianie pani Rowlandson przebyli Rzekę Młynarza dogonił ich wysłannik sachemów z góry Wachusett. Przynosił wieść, że tamtejsi Indianie otrzymali list od władz kolonialnych w sprawie wykupu jeńców angielskich. Cho-

⁴ Howard H. Peckham w *Captured by Indians* (New Brunswick 1954) mówi stanowczo, że „obóz zwinięto 20 kwietnia i Indianie zaczęli znowu iść na południe”.

⁵ Na pomniku w Sudbury wyryto 18 kwietnia jako datę bitwy, ale uważne zbadanie wszystkich danych nie pozostawia wątpliwości co do tego, że właściwą datą jest 21 kwietnia.

dziło tu o list z 31 marca, dostarczony przywódcom z Wachusett przez indiańskiego neofita, Toma Dubleta. Jak mówi orientujący się w sytuacji Daniel Gookin, Dublet wyruszył w głąb puszczy nie wcześniej niż 3 kwietnia, a wrócił około 12. Najwidoczniej sporo czasu zabrało mu odszukanie znaczących indiańskich przywódców. Jeżeli założymy, że wysłannik tych sachemów opuścił górę Wachusett około 8 kwietnia i w ciągu dwóch dni znalazł grupę Mary Rowlandson nad rzeką Młynarza, to musiało to nastąpić około 10 kwietnia. Jeśli to prawda wówczas czternasta przeprowadzka rozpoczęła się, jak mówiłem, 7 kwietnia. Z pewnością wszystkie — ze znanych — fakty przemawiają za tą hipotezą, ale nie mogą logicznie wiązać się z datą 20 kwietnia jako początkiem podróży na południe z obozowiska w leśnym gąszczu.

Jedyne wydarzenie, które mogłoby jakoś świadczyć na korzyść starej chronologii to poniższy epizod, który wydarzył się kilka dni po tym, jak pani Rowlandson wyruszyła w podróż na południe.

A wtedy zbliżyła się gromada Indian, blisko trzydziestu i wszyscy na koniach. Serce skoczyło mi na myśl, że to Anglicy, gdyż z dala wyglądali na takich, przybrani w strój angielski, w kapeluszach, z białymi chustami na szyi, opasani szarfami i ze wstęgami na ramionach. Kiedy jednak podjechali bliżej, jakaś różnica dała się poznać między drogimi twarzami chrześcijan a odrażającym obliczem tych pogan, co przynębiło mnie jeszcze bardziej. Całkiem możliwe, że ta odzież należała do licznych Anglików zabitych w Sudbury, 21 kwietnia, ale równie dobrze mogła być łupem z jakiejś wcześniejszej bitwy, jak pogrom kapitana Michaela Pierce'a 26 marca lub nawet z wrześniowych zasadzek ubiegłego roku, w których wyginęły kompanie kapitanów Richarda Beersa i Thomasa Lathropa. Indianie niemal zawsze ścigali strój z poległych Anglików.

W podsumowaniu możemy stwierdzić, że odтворzona przez nas kolejność wydarzeń z czasu niewoli Mary Rowlandson rozpoczyna się od jej pojmania w Lancaster 10 lutego, następnie 12. przybyła do Menameset, gdzie jej córeczka zmarła 18. Około 27 lutego Indianie ruszyli w drogę na północ, która zawiodła ich 3 marca nad Rzekę Młynarza, a stamtąd do

Squakeag, gdzie stanęli 7 marca. 9 marca Mary pierwszy raz spotkała się z Filipem w jego obozie na zachodnim brzegu Connecticut, gdzie przebywała od 16 marca. Następnie znalazła się w południowo-zachodnim New Hampshire, gdzie jej grupa przez tydzień przenosiła się z miejsca na miejsce. Wreszcie 26 marca rozpoczęła się wędrówka na południe, lecz Weta-moo zawróciła, siłą zabierając ze sobą Mary. 28 marca Indianie dotarli do „potężnego gąszczu”, pozostając tam aż do 7 kwietnia, kiedy udali się już na dobre na południe. Następnego dnia stanęli nad Rzeką Młynarza, kilka dni zwłóczyli tu z przeprawą, a potem dwa dalsze dni obozowali na południe od rzeki. 13 kwietnia podjęli wędrówkę, na drugi dzień stanęli w Menameset, zaś nazajutrz, czyli 15 kwietnia, pod górą Wachusett. Tutaj pani Rowlandson połączyła się, po blisko trzech tygodniach, z Quinnapinem. Było to bez wątpienia dwudziestego dnia miesiąca, kiedy wojownicy wyruszyli z obozu na zdobycie Sudbury. Nasza branka podaje, że wrócili w niedzielę, więc najpewniej 23.

Zatem nazajutrz do indiańskiego obozu ponownie przybył Tom Dublet, tym razem w towarzystwie Petera Conwaya, czyli Tatatiunei, z drugim listem od władz kolonii. Sachemowie zapytali panią Rowlandson, jak wiele jej mąż byłby skłonny zapłacić za jej wolność, na co, po pewnym wahaniu, wymieniła sumę 20 funtów. Tom i Peter zanieśli list w tej sprawie do Anglików i przekazali go 27 kwietnia. W tym czasie Indianie przenieśli swój obóz trzy lub cztery mile na północne zbocze góry Wachusett. Tutaj w niedzielę, 30 kwietnia, przybył John Hoar z Concord, prowadzony przez Toma i Petera, aby doprowadzić do uwolnienia Mary Rowlandson. Po długich sporach i zwlekaniu stało się to we wtorek, 2 maja, i wreszcie Mary połączyła się szczęśliwie z mężem i pozostałymi przy życiu dziećmi, którzy również odzyskali wolność.

Zinterpretowana tak opowieść rzuca sporo światła na stosunkowo mało znane sprawy, jak ruchy różnych indiańskich ugrupowań w końcu zimy i wiosną 1676 roku, a szczególnie wędrówki króla Filipa. Wiadomo na przykład, że pod koniec lutego Indianie, którzy zimowali w Menameset należeli do plemion Wampanoag, Narragansett i Nipmuck. Porzucili oni te oko-

lice i uszli poza Squakeag przed wysłaniem na nich angielskim wojskiem. Filip na czele licznych Indian wracał wówczas z okolic Albany, gdzie spędzili zimę. Teraz stanęli obozem na zachodnim brzegu Connecticut, w południowo-wschodnim Vermont. Stąd wyszedł atak na Northampton. Wiadomo również, iż z końcem marca rozpoczęła się wędrówka Indian na południe z myślą o podjęciu ofensywy przeciw osiedlom ze wschodniego Massachusetts oraz zebraniu płonów Filip brał w niej udział, gdyż pani Rowlandson podaje, że był wraz z nią w dniu, kiedy odchodziła z Menameset ku górze Wachusett. W okolicach tej góry mieszkał do końca kwietnia, mógł walczyć pod Sudbury, a z pewnością uczestniczył w końcowych rozmowach w sprawie jej zwolnienia. Z tego, co mówi branka, wynika, że znajdował się na pewno w obozie pod Wachusett przez pierwsze dwa dni maja. Stanowczo, lecz bezskutecznie sprzeciwiał się decyzji jej uwolnienia, jaką podjęli inni przywódcy. Właśnie jedną z najistotniejszych informacji, jakich dostarcza nam lektura opowieści pani Rowlandson jest fakt stwierdzenia, w jakim stopniu zmniejszyły się wśród Indian władza i prestiż Filipa od pierwszych dni wojny, którą rozpoczął i która na zawsze złączyła się z jego imieniem. ✚

Douglas E. Leach

tlumaczenie

Aleksander W. Sudak

Douglas Edward Leach, emerytowany profesor historii Uniwersytetu Vanderbilta (Vanderbilt University) w Nashville, w Tennessee, jest wybitnym znawcą wojen toczonej przez Indian w okresie francusko-angielskiej rywalizacji w Ameryce Północnej. Do jego licznych publikacji należą *Flintlock and Tomahawk: New England in King Philip's War*, *The Northern Colonial Frontier 1607–1763*, *Arms for Empire: A Military History of the British Colonies in North America 1607–1763*. Jest współtwórcą monumentalnej, 20-tomowej encyklopedii Indian Ameryki Północnej.

Artykuł *The „Whens” of Mary Rowlandson's Captivity* ukazał się pierwotnie w czasopiśmie „New England Quarterly”, Vol. XXXIV, No. 3, wrzesień 1961. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autora.

Mary White Rowlandson

Mary White Rowlandson urodziła się około 1635 roku, zmarła około 1688. Na świat przyszła prawdopodobnie w Anglii. Wraz ze swymi rodzicami, Johnem i Joane White, osiedliła się w 1638 roku w Salem w Massachusetts, skąd w 1653 roku przeniosła się do Lancaster, w tym samym stanie. W trzy lata później poślubiła pierwszego duchownego tej gminy, wielbionego Josepha Rowlandsona, któremu urodziła czworo dzieci. 10 lutego 1675 roku, o świcie, Indianie uderzyli na Lancaster, niszcząc większość zabudowań i zabijając wielu mieszkańców. Mary Rowlandson znalazła się wśród 24 jeńców wraz z trojgiem swych dzieci (jedno zmarło przed wybuchem wojny króla Filipa), z których jedno — ciężko ranne — zmarło 18 lutego, podczas długiej, uciążliwej wędrówki. Pani Rowlandson została służącą Wetamoo, kobiecego sachema Wampanoagów, której pełną charakterystykę przedstawiła w swej opowieści. Na początku marca zetknęła się koło South Vernon w Vermont z królem Filipem, który traktował ją z całym szacunkiem. Mary szła koszule dla Indian i sporządzała różne ozdoby, za co jej czasem płacono, a uzyskane pieniądze wydawała na żywność, której jej ciągle brakowało. Wraz ze swymi paniami przemierzyła północne Massachusetts oraz południowy Vermont i New Hampshire, skąd wrócili do Massachusetts, gdzie koło dzisiejszego Princeton rozpoczęły się rozmowy w sprawie wymiany jeńców. Pani Rowlandson została wykupiona za 20 funtów szterlingów w towarach, 2 maja 1676 roku, zaś jej dwoje ocalałych dzieci odzyskało później wolność w różnych miejscach w Massachusetts. Cała rodzina złączyła się znowu i zamieszkała na jakiś czas w Bostonie, skąd wiosną 1677 roku przeniosła się do Wethersfield w Connecticut. Opowieść Mary Rowlandson o jej niewoli stała się popularną książką, szeroko czytana w Anglii i w koloniach, a jej pierwszego wydania dokonał w 1682 roku Samuel Green z Cambridge w Massachusetts.

Aleksander W. Sudak

JESZCZE ISTNIEJEMY

indiańska statystyka

Indiańskie ludy Ameryki Środkowej i Południowej (dokończenie)

N		
Nambiquára północni	180	Br
Nambiquára południowi	900	Br
Napoca	40	Bo
Ngobere	56 500	Cr,Pa
Noanamá	9 362	Co,Pa
Noctene	9 760	Ar,Bo
Nonuya	80	Br?,Co
Nukuini	350	Br
O		
Oámahsá	?	Br
Ocaina	376	Co,Pe
Omagua	262	Br,Pe
Ona	4	Ar,Ch?
Oromawin	5	Br
P		
Pacaguara	9	Bo
Paitavytera	12 000	Pr
Pakaanóva	1 833	Br
Palikúr	1 400	Br,Gf
Panare	3 134	Vz
Pankararé	1 200	Br
Pankararu	3 676	Br
Pankararu Geripanco	500	Br
„Pano znad rzeki Purus”	3 217	Bo,Br,Pe
Parakanã	451	Br
Paraujano	17 440	Vz
Parecí	1 200	Br
Parukoto Xaruma	1 277	Br,Gu,Su
Patamona	5 159	Br,Gu
Pataxó	1 630	Br
Pataxó Hã-Hã-Hãe	2 950	Br
Paumari	700	Br
Paumelenho	?	Br
Paunaka	170	Bo
Pauserna	30	Bo
Paya	800	Ho

Formy zapisu:	
przykład	wyjaśnienie
Noanamá	nazwa ludu indiańskiego (autoetnonim lub egzoetnonim);
Witoto (Buedino)	nazwa uzupełniająca nazwę główną (zastosowana by odróżnić grupę od innej grupy o tej samej nazwie głównej);
Waimiri/Atroari	oznacza, że dwie grupy które kiedyś były odrębnymi ludami, tworzą dziś jeden lud — rezultat długich i bliskich związków kulturowych, społecznych i językowych.

Symbole państw:			
Ar	Argentyna	Gu	Gujana
Be	Belize	Ho	Honduras
Bo	Boliwia	Ni	Nikaragua
Br	Brazylia	Pa	Panama
Co	Kolumbia	Pe	Peru
Cr	Kostaryka	Pr	Paragwaj
Ch	Chile	Sa	Salwador
Do	Dominica	Su	Surinam
Ec	Ekwador	Sv	San Vicente
Gf	Gujana Francuska	Tt	Trynidad i Tobago
Gt	Gwatemala	Vz	Wenezuela

Pemón	19 849	Br,Gu,Vz
Piapoco	5 688	Co,Vz
Piaroa	12 227	Co,Vz
Pilagá	5 200	Ar,Pr?
Pira Tapuya	1 018	Br,Co
Piridipi	?	Br
Piriutiti	?	Br
Piro	2 000	Pe
Piro Mashco	100	Pe
Pirupicura	?	Br
Pisabo	100	Pe
Pisá Tapuya	54	Co
Playero	160	Co
Potiguára	6 120	Br
Poyanáhua	310	Br
Puinave	5 073	Co,Vz
Puri	?	Br
Puruborá	50	Br
Purure	?	Br

Q		
Quechua leśni		
znad rzeki Napo	15 000	Ec,Pe
Quechua leśni		
znad rzeki Pastaza	4 000	Pe

Quechua leśni		
znad rzeki San Martín	20 000	Pe
Quijo	5 000	Ec

R		
Rama	649	Ni
Remo	?	Pe
Resigaro	14	Co?,Pe
Reyesano	1 000	Bo
Rikbaktsá	800	Br

S		
Sabanê	60	Br
Sakiriabar	51	Br
Salumã	165	Br
Sanapaná	2 900	Pr
Sanemá	3 719	Br,Vz
Sanká	9 349	Co
Sararé	150	Br
Saraveka	?	Bo
Sáliva	2 079	Co,Vz
Secoya	434	Ec,Pe
Shuar	32 000	Ec
Siona	427	Co,Ec
Siriano	675	Br,Co
Sirionó	800	Bo
Sumu	7 200	Ho,Ni
Suruí ze stanu Pará	140	Br
Suruí ze stanu Rondônia-Zdró	800	Br
Suyá	196	Br

T		
Tacana	3 500	Bo
Takuxirrái	?	Br
Tama	260	Co
Tanimuka	262	Co
Tapeba	984	Br
Tapieté	1 950	Ar,Bo,Pr
Tapirapé	208	Br
Tapuia	?	Br
Tariáno	1 705	Br,Co
Taromona	200	Bo
Tatuyo	294	Co
Taushiro	18	Pe
Tehuelche północni (Gennaken)	6	Ar
Tehuelche południowi	165	Ar
Tembé	853	Br
Tenharim	463	Br
Tetete	2	Ec

Térraba	3 500	Cr,Pa
Tikúna	22 535	Br,Co,Pe
Tingui Boto	800	Br
Tinigua	4	Co
Tiriyó	1 159	Br,Su
Toba	50 800	Ar,Bo,Pr
Toba Maskoy	2 500	Pr
Tobajára	53	Br
Torá	120	Br
Tremembé	3 061	Br
Trinitarios	5 000	Bo
Truká	1 995	Br
Trumái	78	Br
Tukano	8 961	Br,Co
Tunebo z Angostury	?	Co
Tunebo z Barro Negro	300	Co
Tunebo środkowi	1 500	Co
Tunebo zachodni	?	Co
Tuparí	56	Br
Tupiniquin	820	Br
Turiwára	30	Br
Tuxá	900	Br
Tuyuca	1 035	Br,Co
Txikão	147	Br

U		
Umutína	160	Br
Urarina	3 500	Pe
Uru Eu Wau Wáu	54	Br
Urubú	500	Br
Urubú ze stanu Rondônia	?	Br
Uruku	?	Br
Urupá	200	Br

V		
Véjoz	8 333	Ar
Vilela	25	Ar

W		
Wachipaeri	215	Pe
Waimiri/Atroari	505	Br
Wakotsōn	?	Br
Wakuénai	15 066	Br,Co,Vz
Waorani	1 107	Ec,Pe?
Wapixána	14 122	Br,Gu
Warao	28 705	Gu,Tt,Vz
Warekána	766	Br,Co,Vz
Wassu	1 024	Br
Waurá	240	Br
Wayana	670	Gf,Su
Wayána/Aparai	322	Br

Wayāpi ze stanu Amapá	350	Br
Wayāpi znad rzeki Oiapoque	422	Br,Gf
Wayoró	40	Br
Witoto (Buedino)	2 900	Br,Co,Pe
Witoto (Mikatiño)	1 705	Br,Co,Pe
Witoto (Nipodfño)	100	Pe

X

Xakriabá	4 643	Br
Xavante (Akwe)	8 000	Br
Xavante (Ofaié)	37	Br
Xerente	1 200	Br
Xetá	3	Br
Xipáia	391	Br
Xocó	391	Br
Xokleng	634	Br
Xukuru	3 445	Br

Y

Yabaána	90	Br
Yabarana	319	Vz
Yagua	4 069	Co,Pe
Yahgan	4	Ar?,Ch
Yahuna	20	Co
Yaná	962	Br,Vz
Yanoama z dorzecza rzek Apiaú i Ajarani	?	Br
Yanomám	9 500	Br,Vz
Yanomámi	15 388	Br,Vz
Yaruma	?	Br
Yaruro	6 919	Co?,Vz
Yawalapiti	140	Br
Yawanáhua	310	Br
Yepámahsã	55	Br
Yowúxua	2 500	Ar,Pr
Yoxwaha	1 800	Ar,Pr
Yukpa	6 324	Co,Vz
Yukuna	381	Co
Yuquí	150	Bo
Yura	200	Pe
Yuracaré	2 500	Bo
Yurukaricia	2	Bo
Yuruparí Tapuya	?	Br
Yuruti	610	Co
Yuruti Tapuya	50	Br?,Co

Z

Zaruaha	130	Br
Záparo	150	Ec

Razem 570 926

Grupy izolowane o nieokreślonym statusie

Pod pojęciem tym rozumiemy wszystkie żyjące w izolacji, lecz nie zidentyfikowane grupy (populacje indiańskie), co do których istnieje pewność, że istnieją (są dowody potwierdzające fakt ich występowania w ostatnich latach) lub takie, których występowanie jest niepewne (dowody ich występowania odnoszące się do ostatnich dziesięcioleci nie były potwierdzone w ostatnim okresie). Dla wszystkich tych grup, nie mających nazw potocznych, zastosowano w wykazie nazwy geograficzne, odnoszące się do miejsc, gdzie były ostatnio lokalizowane.

znad rzeki Acre	?	Br,Pe
znad rzeki Anjo	?	Br
z górnego biegu rzeki Aripuanã	?	Br
znad rzeki Baía Rica	?	Br
znad rzeki Bananeiras	?	Br
z dorzecza rzek Bararati i Maracanã	?	Br
z dorzecza rzek Beni i Yata	200	Bo
z dorzecza rzek Cachorro i Mapuera	?	Br
z górnego biegu rzeki Cahuinari	?	Co
znad rzeki Canamari	?	Br
znad rzeki Candeias	?	Br
znad rzeki Capivari	?	Br
znad rzeki Caripuninha	?	Br
znad rzeki Cateté	?	Br
znad rzeki Cautário	?	Br
znad rzeki Colorado	?	Br
z dorzecza rzek Corantyne i New River	100	Gu
z górnego biegu rzeki Corumbiara	?	Br
z dorzecza rzek Curuá Una i Uruara Prainha	?	Br
znad rzeki Duelo	?	Br
znad rzeki Envira	?	Br
z górnego biegu rzeki Envira	?	Br
z dorzecza rzek Envira i Tarauacá	?	Br
z dorzecza rzek Erepecuru i Cuminapanema	136	Br
z dorzecza rzek Erepecuru i Trombetas	?	Br

z dorzecza rzek Essequibo i Takutu	100	Gu
znad rzeki Formoso	?	Br
z dorzecza rzek Guariba i Aripuanã	?	Br
z dorzecza rzek Gururu i Uirarauacy	?	Br
z dorzecza rzek Ichilo i Yapacani	100	Bo
z dolnego biegu Igarapé Piolho	?	Br
znad rzeki Inauini	?	Br
z górnego biegu rzeki Ipiacava	?	Br
z dolnego biegu rzeki Iriri	?	Br
z górnego biegu rzeki Itacoai	?	Br
z dorzecza rzek Itui i Itacoai	500	Br
znad rzeki Jacareúba	?	Br
znad rzeki Jaciparaná	?	Br
znad rzeki Jacundá	?	Br
znad rzeki Jamari	?	Br
znad rzeki Jandiatuba	300	Br
znad rzeki Jari	?	Br,Su
znad rzeki Juruá	?	Br
z górnego biegu rzeki Juruá	?	Br
znad rzeki Jurupari	?	Br
znad rzeki Jutai	200	Br
znad rzeki Liberdade	?	Br
znad rzeki Manuel Correia	?	Br
znad rzeki Massacá	?	Br
znad rzeki Mequens	?	Br
z górnego biegu rzeki Miriti	?	Co
znad rzeki Parauari	?	Br
z dorzecza rzek Paru de Leste i Citaré	?	Br
znad rzeki Patia	?	Br
znad rzeki Pentiaquinho	?	Br
znad rzeki Quebrada Negra	?	Co
znad rzeki Quixito	200	Br
znad rzeki Recreio	?	Br
znad rzeki Rio Branco	?	Br
z dorzecza rzek Río Grande i San Miguel	200	Bo
znad rzeki Riozinho	?	Br
z dorzecza rzek Riozinho de Anfrísio i Curuá	?	Br
znad rzeki Río de las Piedras	?	Pe
znad rzeki das Rosas	?	Br
znad rzeki São José	300	Br
z górnego biegu rzeki São José	?	Br
znad rzeki São Miguel	?	Br

z dorzecza rzek São Pedro, Verde i Tanaru	?	Br
znad rzeki São Simão	?	Br
znad rzeki São Tomé	?	Br
znad rzeki Sepatini	?	Br
z Serra de Taquaral	?	Br
z Serra do Cachimbo	?	Br
znad rzeki Sotério	?	Br
z dorzecza rzek Tahuamanu i Alto Acre	?	Br?,Pe
z dorzecza rzek Tapirapé i Turê	2	Br
z dorzecza rzek Taromona i Asunta	?	Bo
znad rzeki Tenente Marques	?	Br
znad rzeki Terebinto	?	Br
z górnego biegu rzeki Tiquié	?	Br
znad rzeki Tiririca	?	Br
znad rzeki Umari	?	Br
z dorzecza rzek Urucuriana i Cuminapanema	?	Br
znad rzeki Verde	?	Br
z dorzecza rzek Ximari i Matrinxã	?	Br
z dorzecza rzek Xinane i Tobocal	?	Br
znad rzeki Yaco	?	Br,Pe
znad rzeki Yari	?	Co

Razem 2 336

Ludy A-M 1 610 286

Ludy N-Z 570 924

Ludy izolowane 2 338

Razem 2 183 548

zestawienie opracował
Mariusz Kairski

Analizę problematyki demografii Indian Ameryki Środkowej i Południowej oraz wpływ depopulacji na indiańskie kultury omówimy w następnym numerze.



Z ZIEMI INDIAN

Kanada Północna

Noworoczna lawina

Kangisualujuaq (czyt. Kan-DŻIK-sualu-dżuak) w języku Inuktitut oznacza „Bardzo Dużą Zatokę”. W 1838 roku w Zatoce Ungava, u ujścia George River na północy Quebecu, Kompania Zatoki Hudsona zbudowała swoją pierwszą placówkę. Dziś w tym miejscu, zwanym do niedawna po prostu George River, w jednej z 14 wiosek terytorium Nunavik, mieszka 600 Inuitów.

Nowy Rok 1999 większość mieszkańców wioski witała w szkolnej sali gimnastycznej, tańcząc *square dance*, piekąc na grillu ryby i mięso karibu, i zagryzając owsiane ciasteczka. Około dwie godziny po północy niespodzianie dobiegł ich huk nieporównywalnie głośniejszy od hałasu petard i strzałów na wiat oddanych wcześniej ze stojącej na placu armatki. W chwilę później na budynek szkolny zwała się z pobliskiego wzgórza ogromna lawina, grzebiąc wszystko pod tonami śniegu i gruzów.

— To było jak eksplozja — wspomina dyrektor szkoły Jean Leduc. — Usłyszałem trzask, ściana rozleciała się na kawałki i wszystko, co pamiętam, to sala zasypana śniegiem. Ludzie szukali swoich bliskich, płakali i krzyczeli. Po chwili paniki opanowali się i chwycili za narzędzia, by wydobyć zasypanych. Wielu przeżyło lawinę, bo śnieg był bardzo świeży, ale z upływem czasu niektórzy umierali.

Pod sięgającymi 3 metrów zwałami śniegu śmierć poniosło ostatecznie dziewięć osób, w tym pięcioro dzieci. Gdyby nie rozpoczęta natychmiast akcja ratunkowa, ofiar mogło być znacznie więcej — w zasypanej kompletnie sali bawiło się od 400 do 500 osób. Lawina zniszczyła szkołę i zmiażdżyła stojące w pobliżu samochody i skutery śnieżne. Polarna noc, szalejąca burza śnieżna i huraganowy wiatr sprawiły, że na lotniczą pomoc z zewnątrz mieszkańcy wioski musieli czekać kilka długich godzin. Miejscowy lekarz, dwóch poli-

cjantów i wszyscy zdrowi mieszkańcy korzystali z wszystkiego, co mieli pod ręką — od spychacza po patelnie — w celu uwolnienia zasypanych. Dwunastu rannych odtransportowano później do szpitala w odległym o 1500 km Montrealu, a trzynaścioro innych umieszczono w ośrodku zdrowia w Kuujuaq, 300 km na zachód od wioski.

Pierwsza wiadomość o tragedii Inuitów nadeszła do nas przez Internet w sobotnie południe, 2 stycznia. Zatytułowana była „Potrzebna modlitwa”. Wkrótce wstrząsające obrazy z północy Kanady przekazywały chyba wszystkie telewizje świata. Znowu okres świąteczno-noworoczny nie dla wszystkich tubylców i ich przyjaciół był czasem radości i zabawy. Po Bożym Narodzeniu 1997 zapamiętaliśmy nazwę Acteal — miejsce masakry Indian z meksykańskiego stanu Chiapas. Od dziś winniśmy pamiętać też Kangisualujuaq.

Winet & Cień



Północ przed podziałem

To nietypowy rozwój: będący owocem porozumienia, przemysłany, wręcz radosny. Rozległe kanadyjskie Terytoria Północno-Zachodnie (NWT) 1 kwietnia 1999 roku dzielią się na dwa niezależne obszary tundry, skał i lodu. Ale oczekiwanie mieszkańców tego jednego z najmniej zaludnionych rejonów świata — 65 tysięcy ludzi (w tym ok. 40 tysięcy Indian i Inuitów) na obszarze większym od powierzchni Indii — nie jest też pozbawione obaw.

We wschodniej części Terytoriów, zwaney wkrótce formalnie Nunavut, radość Inuitów z osiągnięcia samorządności przyćmiewa wysoki poziom ubóstwa, bezrobocia, przestępczości i alkoholizmu. Inuici — zwani dotąd Eskimoi — stanowić będą 85% z 26-tysięcznej ludności Nunavut. W języku inuktitut Nunavut znaczy „nasza ziemia”.

Po 1 kwietnia Nunavut będzie największym,

zdominowanym przez ludność tubylczą, terytorium w całej Ameryce (1,9 mln km², czyli niewiele mniej od powierzchni Grenlandii). Podzielone będzie na trzy regiony (Qikiqtaaluk, Kivalliq, Kitikmeot) i 28 społeczności, których mieszkańcy posługują się trzema językami: inuktitut, inuinnaqtun i angielskim.

Największym miastem nowego Terytorium będzie oddalone o 2000 km od Ottawy Iqaluit, liczące 3600 mieszkańców. W czerwcu, gdy temperatura sięga 15 stopni, słońce świeci w miasteczku całą dobę; w grudniu — przy minus 30 stopniach — zaledwie 6 godzin. Ale to i tak dużo: 130 mieszkańców wysuniętego o dalsze 700 km na północ osiedla Grise Fiord ogarnia zimą polarna noc.

Zachodnia część Terytoriów wciąż poszukuje swej tożsamości i nie posiada nawet oficjalnej nazwy, a jej mieszkańcy w oczekiwaniu na ostateczne rozstrzygnięcia posługują się określeniem „Arktyka Zachodnia”. I choć zachód nie ma tak poważnych problemów ekonomiczno-społecznych, jak wschód, to jego sytuacja polityczna jest bardziej złożona. Po 1 kwietnia jego obywatelami będą zbliżone liczebnie do siebie dwie dość zantagonizowane społeczności: lokalne grupy tubylcze i przybyli z południa biali.

Przygotowywany przez specjalną komisję projekt nowej konstytucji Arktyki Zachodniej zostanie poddany pod referendum. Nierozstrzygnięte wciąż pozostaje, czy ostatecznie powstaną dwa rządy — jeden dla ludności tubylczej, a drugi dla całego terytorium, czy też lepiej będzie je połączyć. Na szczęście nikt nie domaga się oddzielnego rządu dla białych.

Indianie Arktyki Zachodniej i jedna społeczność Inuitów, która pozostanie w jej granicach podkreślają zgodnie, że nowa konstytucja nie może ograniczać ich prawa do samorządności. Przypominają, że na obszarze dotychczasowych Terytoriów Północno-Zachodnich tubylcy posiadają prawo do znacznych połaci ziemi, wielokrotnie przewyższających powierzchnię rezerwatów w pozostałych prowincjach Kanady.

— To kraj Dene — mówi Bill Erasmus, wódz największego z tamtejszych plemion. — Niektórzy biali przybywają tu obciążeni bagażem Południa, ale wkrótce przekonują się, że tu jest inaczej. Nie mogą tu robić tego, co robili wcześniej, nie mogą nas lekceważyć.

Stephen Kakfwi, były wódz Dene i wciąż jeszcze terytorialny minister rozwoju ekonomicznego wspomina, jak grupa osadników utworzyła w latach 70. „braterstwo białych”, by przeciwstawić się temu, co postrzegali jako nazbyt wojownicze zapędy tubylców.

— Przebyliśmy od tamtej pory długą drogę — wspomina Kakfwi — i dziś obie strony dużo bardziej skłonne są słuchać siebie nawzajem.

Choć mieszkańcy obu połówek Północy opowiedzieli się w głosowaniu za pokojowym rozwojem, nie obywa się bez kontrowersji. Na przykład przywódca Nunavut woleliby powołać własną spółkę energetyczną niż utrzymywać starą, wspólną dla całego NWT. Trwa spór o prawo do tablic rejestracyjnych o charakterystycznym kształcie niedźwiedzia polarnego. Mieszkańców części zachodniej nie przekonują argumenty, że większość niedźwiedzi żyje dziś na wschodzie.

Mieszkańcy Arktyki Zachodniej i politycy z Yellowknife muszą też podjąć decyzję w sprawie nazwy. Nieformalne badanie opinii sprzed dwóch lat wykazało, że wielu z nich przywiązuje do dotychczasowej nazwy Terytoriów Północno-Zachodnich. Ale wielu przywódców indiańskich odrzuca stare „kolonialne” określenia i wołaloby nazwę Denendeh, która w języku dene oznacza „naszą ziemię”.

Podobne dyskusje dotyczą wielu problemów — i tych codziennych, jak nowe numery telefonów, i tych prestiżowych, jak nowe flagi. Pełnej jedności nie ma nawet co do sposobu uczczenia samego dnia podziału. Społeczność Nunavut cieszy się, że 1 kwietnia 1999 roku zrobi ważny krok ku budowaniu czegoś nowego, własnego. Ci z zachodu częściej spoglądają na kalendarz z mieszanymi uczuciami i nie są pewni, czy mają ją co świętować. Ich nadzieje związane z większą autonomią na mniejszym obszarze miesza się z obawami o niepewną przyszłość „na swoim”.

Na szczęście proces rozpoczęty w 1993 roku ratyfikowaniem przez premiera i Parlament Kanady głośnego Porozumienia o Roszczeniach Ziemiach Nunavut nie jest zbyt gwałtowny. Stopniowe przekazywanie mieszkańcom obu nowych terytoriów ziemi, jej bogactw i władzy sprawowanej dotąd przez rząd NWT zakończy się dopiero w 2009 roku.

Cień

Z ZIEMI INDIAN

pamięć pokoleń

Konny rajd szlakiem Wielkiej Stopy

Piąty raz na liczący 300 mil szlak przez Dakotę Południową wyruszyła konno grupa lakockich jeźdźców, pragnących upamiętnić wodza Big Foota i jego ludzi zmasakrowanych w grudniu 1890 roku nad strumieniem Wounded Knee.

„Nie wiedziałem jeszcze wtedy, jak wiele się skończyło — wspominał masakrę jej naoczny świadek, „święty człowiek” Lakotów, Black Elk. — Marzenie ludzi tam umarło. Krąg Narodu został przerwany i rozrzucony”.

15 grudnia 1998 roku na dwutygodniową konną wędrowkę historycznym szlakiem grupy Big Foota z Cheyenne River do Pine Ridge wyruszyła młodzież z grupy Oomaka Tokatakiya (Przyszłe Pokolenia), która zachęcona przez tradycyjną starszyzną plemienną, postanowiła nie tylko podtrzymać zanikające jeździeckie tradycje Lakotów, ale także ożywić Marzenie i przyczynić się do naprawy Świętego Kręgu swego ludu.

Wielu spośród jeźdźców i osób wspierających rajd to potomkowie Lakotów Miniconjou, którzy 108 lat temu konno lub pieszo uciekali przez ośnieżone równiny Dakoty przed ścigającą zwolenników „buntowniczego” tańca ducha amerykańską kawalerią. Zdaniem członków grupy Oomaka Tokatakiya Lakoci wciąż cierpią z powodu przesładowań religijnych, choć dla wielu nie jest to tak oczywiste, jak w czasach Big Foota.

Duchowy rajd, jak co roku, kończy się 29 grudnia tradycyjną ceremonią żałobną z udziałem lakockiej starszyzny na historycznym cmentarzu ofiar masakry w Wounded Knee.

Pogrzeb po stu latach

W 108 rocznicę masakry Lakotów z grupy wodza Big Foota do Matki Ziemi w rezerwacie Pine Ridge powróciły szczątki 42 członków plemienia, od ponad wieku przechowywane

w stalowych szufladach Instytutu Smithsonian. Zdaniem antropologów były to szczątki mężczyzn, którzy zginęli między rokiem 1860 i 1900, które Instytut otrzymał niegdyś od armii USA i Wojskowego Muzeum Medycznego. Według uczestniczącego w ponownej ceremonii pogrzebowej członka Rady Plemiennej Siuksów Oglala Severta Young Beara, większość z nich była wojownikami zastrzelonymi w bitwie lub powieszonymi w niewoli przez wojsko podczas „wojny 30–letniej” prowadzonej przez Red Clouda w drugiej połowie XIX wieku.

O tym, że szczątki Lakotów przechowywane są w Instytucie, plemię dowiedziało się w 1988 roku, dzięki uchwaleniu przez Kongres ustawy o ochronie i repatriacji tubylczych grobów. Wy maga ona powiadamiania plemion o eksponatach i szczątkach przechowywanych w placówkach muzealnych i naukowych USA. W 1993 roku, gdy rodzinie Severta Young Beara udało się odzyskać szczątki swojego przodka, wodza Smoke'a, skradzione z pogrzebowego rusztowania w pobliżu Laramie, władze plemienia wystąpiły o zwrot wszystkich lakockich szczątków przechowywanych w Instytucie.

Proces repatriacji posuwał się powoli. Dopiero w czerwcu 1998 roku wódz Oliver Red Cloud mógł podpisać stosowne dokumenty i w grudniu, po specjalnej ceremonii w Instytucie, karawana współczesnych wojowników Oglalów powróciła z zawierającymi szczątki Lakotów kartonowymi pudłami na ziemie przodków.

29 grudnia przewieziono je konnym wozem, w asyście członków lakockich stowarzyszeń wojennych, z Domu Pogrzebowego Siuksów do miejsca ostatniego spoczynku.

— Stowarzyszenia weteranów, którzy walczili o zachowanie naszego sposobu życia do czasów współczesnych, złożyły szczególnie hołd naszemu zabitym wojownikom — powiedział członek Rady Plemiennej Siuksów Oglala Sam Loud Hawk. — Był to dla nas wszystkich dzień żałoby. Everett Little Whiteman zaśpiewał dla ich duchów pieśń śmierci wojownika.

Na miejscu pochówku odprawiono tradycyjne ceremonie, mające uspokoić duchy zmarłych i pomóc im w odbyciu ostatniej podróży — obrzęd krewnych w miejscu ostatniego spoczynku i obrzęd uwolnienia duszy. Uczestni-

czył w nich m.in. Fast Horse — potomek (jednego z nielicznych zidentyfikowanych) wodza Blackfoota, powieszono go wraz z wodzem Two Face w Forcie Laramie w 1865 roku. Na miejscu przedsięwzięto stosowne kroki, by ceremonii z udziałem duchów nie zakłócała obecność kamer i aparatów fotograficznych.

Razem ze szczątkami wojowników spoczęły też, zwrócone przez Instytut: lakocka kołyska, haftowana paciorkami czapka, skrobaczka do skór i łyżka z bizoniego rogu. Według Loud Hawka, Lakotom oddano także koszulę tańca ducha, ale wiele innych przedmiotów należących niegdyś do Lakotów nadal spoczywa w gablotach i magazynach Instytutu Smithsonian oraz innych amerykańskich instytucji.

P.S. Sam Loud Hawk, lakocki tradycjonalista i weteran Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), szanowany członek Rady Plemiennej Siuksów Oglala (OSTC), zmarł 5 stycznia 1999 roku.

Cień

kultura

NAMA '98

Muzyczne Nagrody Tubylczych Amerykanów

Czasy, kiedy indiańskiej muzyki słuchano tylko w rezerwach, nielicznych klubach etnicznych i wąskich kręgach jej miłośników zdają się odchodzić w przeszłość. Od pewnego czasu różne, bardziej i mniej tradycyjne, odmiany muzyki tubylczych Amerykanów są coraz szerzej dostępne w sklepach muzycznych nie tylko w Ameryce Północnej, nadawane w komercyjnych rozgłośniach radiowych i muzycznych stacjach TV. Zauważalny także w Polsce rosnący popyt rynku, a nawet swoista moda na nagrania i koncerty indiańskich artystów sprawiły, iż ten marginesowy dotąd rodzaj muzyki staje się z roku na rok coraz bardziej profesjonalny i skomercjalizowany. A jako dochodowy — może liczyć na jeszcze szerszą promocję.

W maju 1998 roku w prowadzonym przez plemię Pekotów Mashantucket kasynie Foxwood odbyła się pierwsza edycja ceremonii wręczenia Muzycznych Nagród Tubylczych Amerykanów (NAMA — Native American Music Awards). W zamierzeniach organizatorów ma być to organizowany co roku, z udziałem największych gwiazd legitymujących się bądź tubylczym pochodzeniem, bądź zasługami dla tubylczej kultury i sztuki, indiański odpowiednik dorocznej ceremonii przyznawania prestiżowych muzycznych nagród Grammy (której organizatorzy do dziś nie uznają za stosowne uhonorować choćby w jednej z licznych — czasem bardzo egzotycznych — kategorii ludzi oddanych twórcemu kulturowaniu pierwotnych muzycznych tradycji Ameryki).

Indiańskie nagrody, które przez analogię do swych słynniejszych odpowiedników nazwano „Nammy”, mają być swoistym „who is who” tubylczej muzyki Ameryki Północnej, honorować i promować dawnych i współczesnych tubylczych twórców i wykonawców, a także uświadamiać szerokiej opinii publicznej, jak znaczącą rolę w świecie muzyki odgrywają tubylcze tradycje i ich kontynuatorzy.

Autorką NAMA jest Ellen Bello, szefowa agencji artystycznej In-Press Communications, która jako pierwsza reprezentowała tubylczych artystów (w tym Robbie Robertsona, Ritę Coolidge, Roberta Mirabala, grupy Songcatchers, Khastin, Burning Sky, Pura Fe i Red Thunder), organizując ich koncerty m.in. w siedzibie ONZ, podczas Olimpiady w Atlancie, Krajowej Konwencji Demokratów i inauguracji prezydenta Clintona.

Historyczną uroczystość wręczenia pierwszych nagród NAMA '98 poprowadził Wayne Newton, legenda muzyki country, znany aktor i konferansjer, zwany „Mr. Las Vegas”. Na scenie, obok tradycyjnych tancerzy, wystąpili na żywo m.in. Robbie Robertson, Joanne Shenandoah, Joy Harjo, R. Carlos Nakai, Robert Mirabal, Litefoot i grupa Redbone. W ich koncertach, obok różnych elementów współczesnych, pojawiły się liczne akcenty tradycyjne: tematyka i język tekstów, charakterystyczne instrumentalium akustyczne, kostiumy i scenografia, ukazując zebranym całą różnorodność i piękno muzyki tubylczych korzeni.

Oto lista zdobywców Narnmy '98 w poszczególnych kategoriach.

- ♦ Artysta (grupa) roku: Black Lodge Singers
- ♦ Piosenka roku: „Warrior” — Walela
- ♦ Najlepszy artysta pop: Buffy St. Marie
- ♦ Debiut roku: Walela
- ♦ Najlepsza artystka: Joanne Shenandoah
- ♦ Najlepszy artysta: R. Carlos Nakai
- ♦ Autor tekstów roku: Robert Mirabal
- ♦ Płyta roku: *Songs for Indian Veterans* — American Warriors (Rykodisc)
- ♦ Najlepszy artysta rap: Litefoot
- ♦ Najlepszy artysta blues/jazz: Fredrick Whiteface
- ♦ Najlepszy flecista roku: R. Carlos Nakai
- ♦ Najlepszy album pow-wow roku: *Enter the Circle* — Black Lodge Singers (Canyon)
- ♦ Najlepszy album tradycyjny: *Peyote Songs* — Primeaux & Mike (Canyon)
- ♦ Najlepsza grupa folk/country: Apache Spirit
- ♦ Najlepszy album New Age: *Two World Concerto* — R. C. Nakai, Black Lodge Singers (Canyon)
- ♦ Najlepszy album instrumentalny: *Two World Concerto* — R. C. Nakai, Black Lodge Singers (Canyon)
- ♦ Najlepszy producent: Tom Bee
- ♦ Najlepszy album dziecięcy: *All Spirits Sing* — Joanne Shenandoah
- ♦ Największy wkład nie-tubylczego artysty: *The Native Heart* — Gary Stroutsos
Honor the Earth — Indigo Girls
- ♦ Nagrody za całokształt osiągnięć: Fredrick Whiteface
Robbie Robertson
- ♦ Panteon Sławy: Buddy Red Bow
Jimmy Hendrix
- ♦ Żywa Legenda: John Trudell

Cień

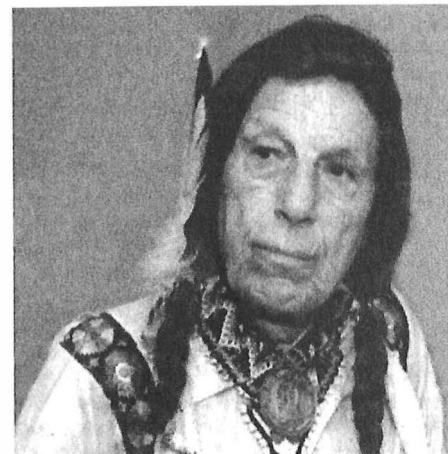
Indianie na ekranie

Czy pamiętacie z filmów o Ameryce lat 70. reklamę telewizyjną ze starym Indianinem w kanu, który — obserwując ze smutkiem ludzi zaśmiecających swoje otoczenie — roni samotną łzę? Iron Eyes Cody, pierwszy „hollywoodzki Indianin”, który stał się symbolem telewizyjnej kampanii przeciw zanieczyszczaniu środowiska, zmarł 4 stycznia 1999 roku w szpitalu w Los Angeles.

Filmowa kariera Cody’ego sięgała czasów niemego kina i początków telewizji, ale największą sławę przyniosła mu rola „płaczącego Indianina” w telewizyjnej reklamie grupy Keep America Beautiful (Zachowajmy Piękno Ameryki). Cody wystąpił jeszcze w trzech innych zaangażowanych społecznie reklamówkach i kolejne 25 lat spędził na budowaniu społecznej świadomości ekologicznej przez występy w telewizji, publiczne spotkania i wizyty w szkołach.

Według różnych źródeł, Iron Eyes Cody miał urodzić się w Oklahomie między rokiem 1904 i 1915, a najbardziej prawdopodobną datą urodzin, według samego aktora, jest rok 1907. Jak pisał w swojej romantycznej autobiografii, od najmłodszych lat kroczył śladami ojca i nauczyciela, Thomasa Long Plume z plemienia Czirokezów, występującego w cyrkach i rewiach z Dzikiego Zachodu. Wędrując po USA i Kanadzie, spotykał Indian z różnych plemion i nauczył się tubylczej odmiany mowy znaków, którą spopularyzował m.in. w wydanej w 1970 roku książce *Indian Talk—Hand Signals of American Indians*. Cody był też dobrym łucznikiem, a jako tancerz zdobył wiele nagród podczas konkursów na pow-wow. Za szczególny zaszczyt uważał ponoć możliwość wystąpienia przed królową Anglii Elżbietą II, a swe umiejętności językowe, taneczne i wiedzę o kulturze Indian przekazał synom, Robertowi i Arthurowi. Jego żoną była Yeawas, córka wodza Seneków i antropologa, Arthura C. Parkera (zmarła w 1978 roku).

Na ekranie zadebiutował w 1919 roku, występując w epizodycznej roli w niemym filmie *Back to God’s Country*. W czasach, gdy indiańskie epizody w amerykańskich filmach grali niemal wyłącznie biali aktorzy (lub częściej —



beziemienni statyści), Cody grywał zazwyczaj stereotypowe role zatytułowane po prostu „Indianin”, „wódz Indian”, czy „Indianin Joe”, ale — jak w filmie *Perils of Nyoka* (1942) — występował też jako „Arab”. Do ważniejszych filmów z jego udziałem należą: *Whistlin’ Dan* (1932), *Ride Ranger Ride* (1936), *Custer’s Last Stand* (1936), *Riders of the Whistling Skull* (1937), *Code of the Redman* (1942), *Son of Paleface* (1952), *Sitting Bull* (1954), *The Great Sioux Massacre* (1965), *Nevada Smith* (1966), *Ernest Goes to Camp* (1987) oraz — najlepiej u nas znane — *Człowiek zwany Konniem* (1970) i *Szary Orzeł* (1977). Występował też w telewizyjnych serialach (*Bonanza*, *Gunsmoke*, *Rawhide*) i programach dla młodzieży (*Iron Eyes Tipi*).

W wielu wcześniejszych filmach hollywoodzkich Iron Eyes Cody pełnił rolę doradcy technicznego i konsultanta do spraw Indian, samodzielnie wykonując wiele rekwizytów dla potrzeb filmu. Jak sam twierdził, jego kolekcja tubylczego rzemiosła uważana była za jeden z najlepszych prywatnych zbiorów indiańskich w USA. Był autorem i współautorem kilku książek o mowie znaków, obrzędach i legendach Indian oraz autorem licznych artykułów o tubylczych tradycjach i kulturze. W pamięci większości miłośników Indian i starego kina pozostanie jednak głównie „płaczącym Indianinem” z ekologicznej reklamy, ale także pierwszym szerzej znanym publiczności aktorem o indiańskim nazwisku.

Cień

Filmowy Winnetou wiecznie żywy. Według opublikowanych w noworocznej „Gazecie Telewizyjnej” badań firmy AGB Polska, nadane przez „Naszą TV” trzy części filmu *Winnetou*, wyprodukowane w latach 60. przez nieistniejące już kinematografie: enerdowską i jugosłowiańską, zdobyły w 1998 roku największą widownię telewizyjną w tej stacji (od 2,8% do 3,5% widzów). Nie wiadomo, czy cieszyć się, czy smuć, ale wyemitowany 2 stycznia tego roku inny film z tej serii *Winnetou i król nafty* (1965) spotkał się zapewne z nie mniejszym zainteresowaniem...

Od przynoszących popularność (i dochody) indiańskich tematów nie zamierza odejść Michael Blake, autor książki *Tańczący z Wilkami* i scenariusza do jej filmowej wersji z Kevinem Costnerem w roli przyjaciela Indian (kwestionowanej później poza ekranem ze względu na komercyjne inwestycje gwiazdy w Czarnych Górach). Blake ukończył niedawno scenariusz do filmu o generale Custerze, którego reżyserią i produkcją ma zająć się w najbliższym czasie Oliver Stone.

Choć scenariusz opowiada historię widzianą oczyma samego Custera, to Indianie z oczywistych względów odgrywają w niej istotną rolę (od masakry Szejenów nad Washitą w 1867 roku do śmierci generała w bitwie nad Little Big Horn w 1876 roku). Jeszcze nie zapadła decyzja, czy zagranie roli kontrowersyjnego generała zaryzykuje, brany początkowo pod uwagę, Brad Pitt, niesiony falą *Titanica* Leonardo DiCaprio czy też jeszcze ktoś inny.

Tymczasem biura turystyczne Dakoty Północnej zastanawiają się, czy nakłonią reżysera do nakręcenia scen wymarszu oddziału Custera z Fortu Abrahama Lincolna w autentycznej scenerii (co przyczyniłoby się do spopularyzowania regionu), zaś miłośnicy legendy Custera obawiają się, czy znany z tworzenia własnych czarnych wizji Stone zaufa historycznym faktom i wystarczająco powściągnie wodze fantazji w nowym dla siebie gatunku filmowym. A Indianie — no cóż — są chyba pewni, że przynajmniej na ekranie do nich należeć będzie ostatnie słowo... Zaś Michael Blake wszystkim miłośnikom porucznika Dunbara i jego lakockich przyjaciół obiecuje szybki powrót do pisania dalszego ciągu *TzW*.

Cień

Tubylcze spotkania 1998

Niewielka społeczność Dakotów Mdewakanton z Prairie Island w Minnesocie gościła w ostatnim tygodniu sierpnia ub. roku ponad sto tysięcy młodych Indian, którzy przyjechali na największe w historii Pow-wow i Zgromadzenie Tubylczej Młodzieży Czerwonych Narodów. Celem zgromadzenia było stworzenie indiańskiej młodzieży z USA i Kanady okazji do spotkań, wymiany pomysłów i doświadczeń w zakresie samoorganizacji oraz lepszego poznania rozmaitych tubylczych kultur i tradycji poprzez wspólne obozowanie, udział w obrzędach i warsztatach oraz spotkania ze znanymi indiańskimi przywódcami i artystami.

Organizatorem spotkania był najsłynniejszy tubylczy wykonawca muzyki rap, aktor i działacz społeczny z plemienia Czirokezów z Oklahomy, Litefoot. W ciągu ostatnich 7 lat nagrał on cztery płyty i wystąpił w sześciu filmach (m.in. *Indianin z szuflady*, *Mortal Combat*, *Fishes out of Water*), pozostając niezmiennie przykładem wolnego od uzależnień artysty i młodego człowieka sukcesu.

Licząca zaledwie pięciuset członków grupa z Prairie Island w prowadzonym przez siebie ośrodku rekreacyjnym i kasynie Treasure Island zatrudnia ponad 1300 osób i może dzięki temu wspierać tak znaczące przedsięwzięcia, jak budowa krytego lodowiska w sąsiednim mieście Red Wing, na które plemię przeznaczyło ostatnio 1,5 mln dolarów, czy 200-tysięczna dotacja dla Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI) — na najstarszej, największej i najbardziej reprezentatywnej organizacji tubylczej w USA.

Organizowany piąty rok z rzędu Kanadyjski Festiwal Tubylczy zgromadził w listopadzie ub. roku w Toronto ponad dwadzieścia tysięcy osób zainteresowanych spotkaniem ze zgromadzonymi pod dachem olbrzymiej hali SkyDome rozmaitymi formami tubylczej kultury. Indiański teatr, tradycyjna i współczesna muzyka, sztuka i rzemiosło, tubylcza kuchnia i moda, seminaria oświatowe i warsztaty, spotkania ze starszą, tubylczymi nauczycielami i znawcami indiańskiej medycyny przez trzy dni przyciągały gości z całej Kanady i USA.

Wśród występujących na Festiwalu tubylczych artystów nie zabrakło tak znanych i ważnych dla kultury rdzennych mieszkańców Kanady postaci, jak Susan Aglukark, Joanne Shenandoah i Mishi Donavon oraz grająca z powodzeniem tzw. „tubylczy rock” grupa Eagle Feather Band Nowego Brunszwiku. Szczególnie aktywni na festiwalu Irokezi zapraszali nie tylko na pokazy tradycyjnego rzemiosła, czy gry w lacrosse, ale także oferowali płytę CD *The Great Peace* (Wielki Pokój) z multimedialną wersją historii, kultury i duchowych wartości swego ludu.

Departament ds. Indian przygotował na Festiwal wystawę promującą Prowincjonalny Park Petroglifów, zawierający setki rzeźb i rysunków naskalnych wykonanych przez ludy zamieszkujące dzisiejsze Ontario ponad 1100 lat temu, a stowarzyszenia lekarskie zorganizowały specjalne stoiska poświęcone zasadom zdrowego życia i profilaktyce zdrowotnej, w tym walce z nękającą coraz częściej tubylcze społeczności cukrzycą.

Cień



Dni Kultury Ludów Tubylczych Świata

Koło Naukowe Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW we współpracy z Instytutem Archeologii i Etnologii PAN oraz Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie organizują w dniach 14–16 maja 1999 roku Dni Kultury Ludów Tubylczych Świata. Impreza składać się będzie z konferencji naukowej (piątek i część soboty), wystawy fotograficznej oraz pokazu filmów i przezroczy (sobota i niedziela). Celem imprezy jest przybliżenie problemów nękających społeczności tubylcze (inkulturacja, asymilacja) i zaprezentowanie współczesnej sytuacji ludów tubylczych.

Szerszych informacji udziela:

Jarosław Derlicki
Koło Naukowe Katedry Etnologii
i Antropologii Kulturowej UW
ul. Żurawia 4, 00–503 Warszawa
tel. i faks (022) 625 4330,
e-mail: etna@plearn.edu.pl.

IV Przegląd Filmów o tematyce indiańskiej i eskimoskiej

W dniach 9–10 stycznia 1999 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie i Państwowej Galerii Sztuki Współczesnej „Zachęta” odbył się IV Przegląd Filmów (tym razem) o tematyce indiańskiej i eskimoskiej. W stosunku do przeglądów poprzednich można było zauważyć kilka zmian, na przykład sama nazwa została (jednorazowo?) zmieniona z Przeglądu Filmów o tematyce indiańskiej na Przegląd Filmów o tematyce indiańskiej i eskimoskiej. Drugą istotną różnicą było to, iż obejrzeć można było jedynie filmy dokumentalne (do tej pory za wyjątkiem pierwszego przeglądu przeważały filmy fabularne). Większość z prezentowanych w tym roku filmów to dokumenty nie przekraczające 60 min.

Jak już wspominałem, pierwszy dzień to filmy głównie o Eskimosach, projekcja ich odbyła się w sali kinowej Państwowego Muzeum Etnograficznego. Mogliśmy obejrzeć między innymi filmy z serii „Tuktu and...” — to seria filmów o Eskimosie z plemienia Nestsilik, w każdym z odcinków filmu została przedstawiona jedna z czynności dnia codziennego (na przykład budowa kajaku); a także filmy *Cree Hunters of Misassini* — świetny film, zrealizowany w latach 70., przedstawiający jedną zimę z życia Indian Cree półwyspu Labrador, oraz *Attiuk* (1970) pokazujący religię, sposób życia i rolę karibu w świecie Indian Montagnais.

Rewelacją tego dnia, a także całego Przeglądu okazał się *Nanook of the North* (1922) — film zrealizowany przez R. Flaherty’ego, opowiadający o rodzinie „Wielkiego Myśliwego” Nanook, o tym jak żyje i poluje (niesamowicie ukazane sposoby polowania i rybołówstwa Eskimosów), prócz tego momentami film ten był naprawdę śmieszny, przypominając najlepsze gagi z niemych filmów z Charlie Chaplinem. Dodatkowy pokaz filmowy dnia pierwszego zajęły filmy video *Crow Fair* — prezentujący współczesne święto w rezerwacie Wron i film dokumentalny o Polskim Ruchu Przyjaciół Indian *Sny o Prerii* zrealizowany przez Justynę Szpringier.

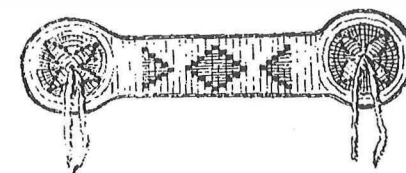
Drugi dzień to filmy przede wszystkim dla zainteresowanych XIX-wiecznymi konfliktami między Białymi a Indianami. Piękne zdjęcia, doskonały montaż, oto zalety filmów z serii „The Way West” i „How to the West Was Lost”. Konsultantem historycznym serii „How to the West Was Lost” był Robert Utley, znany chyba wszystkim czytelnikom „Tawacina” historyk. Narratorami zaś filmów z serii „The Way...” byli Wes Studi i Rodney E. Grant.

Drugiego dnia zaprezentowano (w sali warszawskiej „Zachęty”) filmy: *A Clash of Cultures* (o kontaktach Białych z Indianami, a także o walce Nawahów o obronę swej kultury), *I Will Fight No More Forever* (dokumentalna wersja znanej chyba wszystkim opowieści o ostatnich wolnych dniach plemienia Nez Perce), dwa filmy o Siuksach o wiele mówiących tytułach *The War for the Black Hills* (1870–1876) i *The Ghost Dance* (1877–1893). Inne filmy, które przedstawiono w tym roku to: *Angotee, Story of Eskimo Boy* i *Kenojouak — Artiste Esquimaux* (dzień pierwszy), jak również *Always the Enemy* i *The Only Good Indian Is a Dead Indian* (dzień drugi).

Tegorocznemu Przeglądowi towarzyszyła wystawa wyrobów rękodzieła naszych polskich indianistów, a także wystawa fotografii Justyny i Macieja Szpringierów oraz Bogdana Viktorio Zdanowicza. Obydwie ekspozycje tak dalece spodobały się dyrekcji Muzeum Etnograficznego, że ich prezentacja została przedłużona do końca lutego.

Na koniec chciałbym bardzo podziękować Asi Flasińskiej i pani Teresie Walendziak — za organizację tegorocznego Przeglądu, Justynie i Maciejowi Szpringierom — za pomoc (przy okazji, wiele radości z Oli!) oraz wszystkim, którzy kiedykolwiek pomogli mi przy organizacji Przeglądu, a także sobie za cztery (sześć) lata organizacji tej imprezy.

Przemysław Bartuszek



Rezerwatowa sielanka

W powieść *Leki na miłość** Louise Erdrich opowiada dzieje rodów Kashpaw, Morrissey, Larmartine i Lazarre. Powieść ta, której pierwsze wydanie ukazało się w 1984 roku, wzbudziła zachwyt zarówno krytyków, jak i czytelników, i szybko stała się jednym z pierwszych bestsellerów autorstwa pisarza tubylczoamerykańskiego, przewyższając nawet popularność *Domu utkanego ze świtu* N. Scotta Momaday'a.

Louise Erdrich pochodzi z ludu Chipewejów z Turtle Mountain, z domieszką krwi niemieckiej i francuskiej. Wychowywana, jak większość współcześnie żyjących Indian, na granicy dwóch światów, potrafi niejako z zewnątrz spojrzeć na obie strony, dostrzec w nich dobre i złe strony. I to, co dostrzega, potrafi w niewiarygodny sposób oddać na kartach swego dzieła, ukazując współczesne życie Indian takim, jakie ono jest w rzeczywistości.

Miejscem akcji jest nieokreślony z nazwy rezerwat, położony gdzieś na krańcu świata, na terenie Dakoty Północnej. Do jego krajobrazu dołączają klasztor i przygraniczne miasto. Sam rezerwat, jakkolwiek biedny, o drogach podziurawionych jak sito — i jak obietnice rządowe — jest ostoją zamieszkującej je społeczności. Bohaterowie *Leków na miłość*, Indianie, mieszkańcy, biali — cała społeczność — dalecy są od stereotypowych Indian. Są wśród nich pijacy, nędzarze, myśliwi, siostry zakonne, karierowicze, lokalni politycy, matki stanowiące podporę domów, ludzie obdarzeni mocami — i wszyscy są z sobą spokrewnieni. Ten ogromny węzeł relacji rodzinnych z jednej strony ułatwia ich koegzystencję w tych niełatwych czasach, a z drugiej — znacznie ją utrudnia. Co więcej, wszyscy muszą borykać się z problemami wynikającymi z obecności w ich życiu dwóch systemów wartości: jednego, wywodzącego się z tradycji przodków, i drugiego, opartego na cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwie. Wyboru muszą dokonać sami. Czas

* Louise Erdrich, *Leki na miłość*, przeł. Magdalena Konikowska, PIW, Warszawa 1998.

opisany obejmuje lata 1934–1984, ale gawędziarski sposób przekazu, którym posługuje się autorka w osiemnastu rozdziałach — opowiadaniach sprawia, że na tym XX-wiecznym gruncie równie obecne są wydarzenia historyczne i legendy, a obok czasu historycznego, wskazanego przed daty rozpoczynające poszczególne rozdziały, mamy do czynienia również z czasem indiańskim.

Na samym początku poznajemy June, podstarzałą Indiankę Czipewa, która ma dość plugawego życia w mieście i decyduje się na powrót do domu. Jednak spotkanie przypadkowego mężczyzny sprawia, że zmienia zdanie i rusza z nim. Dzieje się to w przeddzień Niedzieli Wielkanocnej, a późno w nocy, po raczej nieudanym stosunku seksualnym z tymże mężczyzną w samochodzie, gdzieś na bocznej drodze, June decyduje się jednak wrócić do domu — pieszko. Rozpętuje się burza śnieżna, ale June na nią nie zważa i dochodzi do domu. Kilka linijek niżej dowiadujemy się, że zamarza. Mimo że wydawałoby się to smutnym końcem jej życia i powieści, jest to jej właściwy początek. Od tej pory jesteśmy świadkami, jak jej postać dopełnia się przez opowiadanie poszczególnych bohaterów, którzy wskrzeszając ją, sami się w stosunku do niej określają. Wydarzenie to wskazuje też na oba kody kulturowe przeplatające się przez cały utwór. Niczym *trickster* June udaje się pokonać czas i w zasadzie rozpocząć swój żywot po śmierci, a jej „zmarłychwstanie” w Niedzielę Wielkanocną przywodzi na myśl postać Chrystusa i całe chrześcijaństwo.

Powieść złożona jest z szeregu narracji, opowiedzianych przez siedmiu bohaterów i głos odautorski. Jest epizodyczna, jak samo życie. Czas w tej powieści wydaje się raczej psychologiczny niż linearny, achronologiczny — jak opowiadania gawędziarzy. Trzeba wiele wysiłku, by się przedrzeć przez wszystkie opowiadania, ułożyć sobie w głowie wszystkie więzy rodzinne i zbudować z tych pojedynczych puzzli cały obraz. Mimo dość tragicznej rzeczywistości, opisanej w *Lekach na miłość*, dzięki ogromnemu poczuciu humoru i ironii, która przewija się przez cały utwór, bohaterowie stają się wyjątkowo bliscy, jak krewni, i lektura sprawia ogromną przyjemność, mimo że powieść nie jest lekturą łatwą.

Beata Skwarska

METYSKIE LATO czyli jak zatrzymać wiatr?

Ktoś kiedyś powiedział, że to jedna z najpiękniejszych opowieści o Indianach i Metysach. Tkwi w tym sporo racji. Powieść Colina Sturta *Zatrzymać wiatr**, w dużej mierze autobiograficzna, jest z wielu względów wyjątkowa.

Stanowi ona zapis pewnych letnich wakacji spędzonych przez 17-lletniego Metysa na farmie swego wuja w Montanie, w przepięknej Dolinie Kinnikinick. Chłopak o indiańskim imieniu Kasaunka ma w sobie 1/8 krwi indiańskiej z plemienia Pikuni¹ i choć jest bardziej białym, czuje się Metysem i jest z tego dumny.

Właściwym powodem, dla którego znalazł się w Syracuse, latem 1926 roku, była pomoc w pracach gospodarskich wujowi Alecowi, jak się później okaże — prawdopodobnie dalekiemu krewnemu Gabrieli Dumonta.

Na tej kanwie poznajemy życie Metysów, poprzetykane przeszłością i starymi zwyczajami, splecione byciem na poły białymi, na poły Indianami, a tak naprawdę byciem zupełnie jeszcze kimś innym.

Z opowieści 84-lletniej prababki Nory-Lassie, żyjącej w skórzanym tipi, Kasaunka poznaje nie tak jeszcze odległą historię. Poznaje jej osobiste dzieje, burzliwe małżeństwo ze Szkotem Angusem MacAntire, kradzieże koni od Nez Perces, zabójstwo handlarza wódką, obyczaje i wierzenia Indian.

Dzięki pracy u wuja poznaje ciężką harówkę osadników. Dzięki otwartości i żywotności poznaje życie codzienne miasteczek i wiosek Montany, która wówczas zachowała jeszcze wiele z atmosfery Pogranicza.

* Colin Stuart, *Zatrzymać wiatr*, przeł. Maria Skibniewska, Iskry, Warszawa 1975.

¹ Pikuni, zwani przez białych Piegan byli jedną z trzech grup tworzących plemię Czarnych Stóp (Siksikauwa — Blackfeet). Pozostałe dwie to: Kainowie (Bloods, czyli Krwawi) i Siksika (czyli właściwie Czarne Stopy lub Czarne Stopy Północne). Te dwie grupy żyją głównie w Albercie. Pikuni zamieszkują zaś rezerwat na wschód od Glacier National Park w Montanie.

Wtedy też poznaje smak pierwszej, nastoletniej miłości, doznaje rozterek związanych z uczuciem do dwóch dziewcząt — białej Gladys i Julie z plemienia Cree; przeżywa wreszcie seksualną inicjację.

Śledząc losy głównego bohatera, mamy rzadką okazję poznania okresu praktycznie nieznanego, jak i praktycznie nieznaną polskiemu czytelnikowi społeczność metysko-indiańską.

Jesteśmy świadkami zabójstwa dokonanego przez dwóch Indian z Północy, którzy popełnili ten przerażający czyn w poszukiwaniu jedzenia i paru dolarów. Jesteśmy świadkami przemytu przez granicę z Kanadą wódki i biżuterii z Czechosłowacji. Jesteśmy również świadkami próby gwałtu na młodej, pijanej Indiance.

W powieści tej nowe zderza się ze starym. Nowe są samochody, którym jednak duchy dziurawią opony. Nowe są samoloty, ale to dzięki nim stara ciotka może po raz pierwszy w życiu objąć wzrokiem cały kraj Czarnych Stóp.

W powieści znajdujemy szereg bardzo interesujących ciekawostek: a to, że zniżki do kina przysługiwały młodzieży, analfabetom i Indianom; a to, że w Kalispell mieszkało wielu Płaskich Główn, sposobem bycia nie różniących się od białych; a to, że Psie Żebra znani byli wśród Indian z mówienia nieprzychylnych rzeczy...

Rzeczy na pozór bardzo drobne, ale tworzące ów niepowtarzalny klimat, dzięki któremu czytelnik ma rzadką okazję poczuć się w centrum opisywanych wydarzeń. To właśnie dar interesującego opisywania rzeczy i zdarzeń codziennych powoduje, że przewracając kolejne strony powieści, uczestniczymy niemal namacalnie w każdej opisywanej czynności, a każdy kłopot bohaterów dotyka nas, jakby był naszym własnym problemem.

Jednym z najciekawszych fragmentów powieści jest niedzielna wyprawa do wioski Kutenai za kanadyjską granicę.

Spotkali się tam Indianie Kutenai, Czarne Stopy i Cree. Te dwa ostatnie plemiona zepchnęły tych pierwszych w góry jeszcze przed rokiem 1800. Nie przeszkadzało to jednak ówczesnym Indianom w grach, wyścigach konnych czy wielogodzinnych tańcach.

Kasaunka, który bronią swego noża, staje wówczas do bójki nie wie jeszcze, jak bardzo ważną rolę dzień ten odegra w jego życiu. Tego dnia, na skutek wspomnianej bójki, poznaje

parę bliźniaków z plemienia Cree nazwiskiem Dupree, Julien zostaje jego przyjacielem, w Julie zaś się zakochuje. Tego dnia, uczestnicząc po raz pierwszy w obrzędzie pejotystycznym, ma okazję przekonać się, że Indianie nie zjadają w czasie uroczystości suszonych serc ropuchy. Nie do końca rozumiejąc istotę obrzędu, w którym uczestniczy, modli się i dowiaduje, że pejotl jest życzliwy każdemu, kto ma dobre serce i że droga pejotlu jest dobrą drogą.

W ciągu tych wakacji Kasaunka dojrzewa psychicznie i fizycznie. Czuje się i białym, i Indianinem. Jego rozterkę najlepiej obrazuje pytanie Duncana, jego o sześć lat starszego wuja: „Czy pierwszymi ludźmi byli Adam i Ewa, czy też przyszedł z południa Stary Człowiek i w ciągu czterech dni zrobił pierwszego Pikuni...?”

Ten świat wciąż jeszcze jest w trakcie tworzenia — wyjaśnia mądrość starej Indianki, ciotki Nory.

Na pożółkłych kartkach tej książki znajdziemy wiele postaci i wydarzeń historycznych, do których w rozmowach odwołują się jej bohaterowie. Wspomina się powstanie Louisa Rie-la, wyprawę Lewisa i Clarka, wojnę Stopy Wrony z Cree Prerii. Znajdziemy i dzieje nowsze, na przykład odznaczenie Krzyżem Wiktorii żołnierza z plemienia Cree przez samego króla, za czyny dokonane w czasie bitwy pod Ypres.

Na pożółkłych kartkach odnajdziemy wreszcie opisy życia, wierzeń i obyczajów indiańskich. Możemy się dowiedzieć, że zanim niewiernym żonom zaczęto ucinąć nosy, początkowo tolerowano zdrady, tylko pierwsza żona nigdy nie mogła mieć kochanka.

Powieść *Zatrzymać wiatr* nie idealizuje świata Indian i Metysów, ukazuje go takim, jakim był naprawdę. To ogromna zaleta tej książki, pełnej radości, humoru i prawdy.

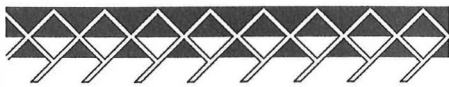
Kasaunka uczy się ofiarowywać fajkę umarłym, używa języka gestów, ale uczy się też tańczyć przy dźwiękach z płyt gramofonowych. Życie jest pełne zabaw, jazd konnych, śmiechu i anegdot, ale też nie brak znoej pracy i bójek. Kasaunka odczuwa dumę z bycia po części Indianinem.

Książka napisana jest barwnym językiem, dzięki czemu opisy codziennych spraw czyta się jak pasjonującą literaturę akcji. Pewnym mankamentem są błędy w pisowni nazw ple-

mion czy tłumaczeniu imion. Tipi konsekwentnie występuje w polskim przekładzie jako szalas, ale po pewnym czasie i do tego można się przyzwyczaić.

Książka pełna jest etnograficznych i historycznych perełek, napisana z doskonałą znajomością realiów epoki, w świetnym gawędziarskim stylu. Choć akcja powieści trwa kilka miesięcy, to Colinowi Stuartowi udało się odmalować na jej kartach sagę metyskiego rodu. Jednym zdaniem — to znakomita literatura, nie tylko dla miłośników tematyki indiańskiej. ♣

Arkadiusz J. Kilanowski



Witajcie!

Bardzo się cieszę, że do was piszę. Zupełnie przypadkiem wpadł mi w ręce jeden z wcześniejszych numerów waszego pisma 4[40] zima 1997 i nawet nie wyobrażacie sobie mojej radości. Tak się cieszę, że istnieje pismo poświęcone ludziom, których kocham, podziwiam i szanuję — INDIANOM. I nie pytajcie, skąd się wzięła moja miłość do Indian, gdzie miała swój początek i dlaczego właśnie do Indian. Na te pytania nie ma odpowiedzi. Tak po prostu jest. To było zawsze w moim sercu i umyśle i rozwijało się wraz ze mną. Rosło i potęgniało w miarę czasu, a przez to stało się silniejsze, odporniejsze i trwałe. I tak musi być. I jakiś Wewnętrzny Głos mówi mi, że to dobre... to jest piękne... to jest prawdziwe... moje... I myśle, że mam ogromne szczęście i otrzymałam wielki dar, który muszę pielęgnować, szanować, doskonalić i wykorzystywać. Bo na tym polega życie, aby żyć w zgodzie z własnym sumieniem, słuchać Wewnętrznego Głosu, szanować go i odpowiednio wykorzystywać dary, którymi obdarza nas życie i natura. W życiu trzeba się spełnić, wtedy ma ono sens i nabiera odpowiednich barw (niekoniecznie wojennych).

Monika Kubik
Skiermiewice

zwierzenia Cienia

73. Czterdzieści pięć numerów temu ukazał się pierwszy numer pisma z tajemniczym słowem „Tawacin” na okładce. Byliśmy z niego dumni w stopniu nieproporcjonalnym do jego zawartości. Ale byliśmy też pełni niepewności, za cel stawiając sobie wydanie choćby trzech numerów pisma i pobicie tym samym krajowego „rekordu”. Nasze plany nie były zbyt dalekosyżne, a odkrycie przez Misia, że uwieczniony na pierwszej okładce szejeński wódz to jeden z większych indiańskich pechowców, uznaliśmy za nie najlepszą wróżbę na przyszłość. Pisaliśmy co prawda w tekście redakcyjnym o nadziejach na realizację „marzenia nas wszystkich — prawdziwego, wartościowego i atrakcyjnego pisma o sprawach tubylczych Amerykanów, ich przyjaciół w Polsce i na świecie”, ale było to bardziej magiczne zaklęcie przyszłości niż oparte na realiach nadzieje.

74. Choć każdy z trójki „starych” redaktorów „Tawacinu” inaczej ocenia minione lata i odmienne widzi swą przyszłą rolę w poszerzającym się zespole jego twórców, to co do jednego jesteśmy zgodni — przebyliśmy daleką drogę. I chociaż nie zawsze wystarcza nam wytrwałości i konsekwencji, to do spełnienia naszych marzeń związanych z „Tawacinem” bliżej nam dziś niż kiedykolwiek. Mamy też świadomość tego, że współtworzymy pismo zasadniczo różniące się od tamtych pierwszych, mało dziś przez kogo pamiętanych numerów. Czasami w nas samych, a czasem w rozmowach z tymi nielicznymi, którzy znają nasz kwartalnik od lat, budzi się żal za „tamtymi” pierwszymi „Tawacinami”. Wiemy jednak, że zbyt wiele zmieniło się u Indian, wokół nas wszystkich i w każdym z osobna, by Pismo Przyjaciół Indian mogło funkcjonować bez zmian.

75. Bardzo niewiele z tamtego pierwszego numeru mogłoby się ukazać we współczesnym „Tawacinie”. Wyjście z pismem do szerszego kręgu odbiorców wymusiło stopniową rezygnację z tekstów zrozumiałych tylko dla wąskiej grupy „wtajemniczonych”. Musiały więc zniknąć szersze opisy niewielkich indianistycznych spotkań o towarzyskim po części charakterze, adresowane indywidualnie do ludzi z Ruchu informację, aluzję i życzenia oraz zbyt osobiste w tonie polemiki

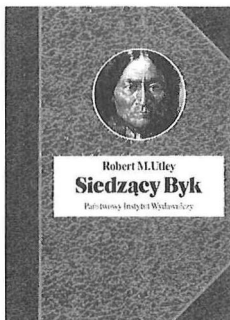
ki (tych zresztą zawsze staraliśmy się unikać). Część powielanych niegdyś na ksero grafik i ilustracji nie nada się do druku po prostu ze względu na zbyt kiepską jakość. Większość tych samych ilustracji, ale także i tłumaczeń, nie ukazałaby się dziś również z innego powodu. Otóż od dłuższego już czasu „Tawacin” — bodaj jako jedyny indianistyczny periodyk w Polsce — stara się, by wszystkie przyjmowane do druku materiały publikować w zgodzie z przepisami o prawach autorskich. Zabiega o to i wydawca pisma, Marek Maciołek, i coraz częściej autorzy poszczególnych tłumaczeń. Niestety, z rozmaitych przyczyn nie jest to zadanie łatwe. Nierzadko bywamy zmuszeni do rezygnacji z jakiegoś interesującego tekstu, często miewamy kłopoty z uzyskaniem wymarzonych ilustracji — wybaczcie. Liczymy, że z czasem ta nasza trudna, lecz świadoma decyzja, wpłynie pozytywnie na opinię pisma u potencjalnych autorów, podniesie rangę i prestiż całego środowiska, i opłaci się ostatecznie „Tawacinowi” i jego czytelnikom. Poza tym, po prostu nie chcemy okradać lub oszukiwać Indian.

76. Podejmując decyzję o ostatecznej zawartości każdego kolejnego numeru (a zazwyczaj jest tak, że materiałów do druku jest zbyt dużo) musimy często przesunąć do późniejszych numerów — a bywa, że i odrzucać ostatecznie — niektóre teksty. To na naszym nowym Naczelnym spoczywa zwykle bolesny ciężar poinformowania o tym zawiedzionych autorów. Im bardziej płodni — a mniej przewidywalni i punktualni — są redaktorzy i współpracownicy „Tawacinu” — tym częściej bywają narażeni na rozczarowania (o czym nie raz mogłem się przekonać na własnej skórze). Przygotowywane zwykle z poświęceniem i za darmo materiały, nie zawsze pasują do charakteru czy koncepcji danego numeru. Bywa, że spieramy się z autorami o sposób przekładu, objętość tekstu czy styl. Miewamy też wątpliwości, czy publikowanie znanych nawet, lecz nie cieszących się dobrą opinią Indian autorów (np. niektórych białych historyków), nie utrudni nam w przyszłości współpracy z i tak trudnymi do pozyskania tubylczymi twórcami i naukowcami. Dlatego pomyślałem ostatnio, czy nie czas na utworzenie przy „Tawacinie” jakiegoś doradczego ciała, rodzaju Rady Starszych, o możliwie wielokulturowym i interdyscyplinarnym charakterze. Wszak zbliżająca się „pięćdziesiątka” zobowiązuje... ♣

NOWE KSIĄŻKI

Robert M. Uteley
Włócznia i tarcza
SIEDZĄCY BYK

przełożył
Aleksander W. Sudak



Biografia najśłynniejszego Indianina, wodza plemienia Siuksów, żyjącego w latach 1824–1890. Siedzący Byk walczył przeciwko osadzeniu Indian w rezerwach, w 1876 roku odniósł głośne zwycięstwo nad wojskami amerykańskimi nad rzeką Little Big Horn. Potem schronił się w Kanadzie, a po powrocie walczył nadal; zabity został przy próbie aresztowania go. Uteley — autor wielu książek poświęconych historii Indian północnoamerykańskich — koryguje w swojej książce wiele nieporozumień narosłych wokół życia Siedzącego Byka, postaci tyleż poruszającej wyobraźnię, co nie do końca zrozumianej.

Państwowy Instytut Wydawniczy, seria „Biografie Ślawnych Ludzi”, format 143×203, oprawa twarda lakierowana, stron 408+32 (fotografie), cena 39 zł.

ARCHIWALNE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze następujące numery:

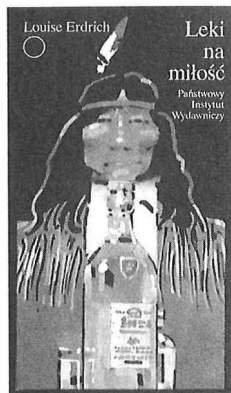
1996 nr 1,2,3 i 4 [33–36] po 4 zł/szt.
1997 nr 1,2,3 i 4 [37–40] po 5 zł/szt.
1998 nr 1,2,3 i 4 [41–44] po 5,50 zł/szt.

Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę przekazem pocztowym lub na konto:
TIPI • Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
BS O/ Wielichowo • 16101090-56531-2703

Ze względu na termin dostarczania wpłat przez pocztę i bank, realizacja zamówień może trwać do 2–3 tygodni.

Louise Erdrich
LEKI NA MIŁOŚĆ

przełożyła
Magdalena Konikowska



Jest to zbiór kilkunastu opowiadań, których akcja rozgrywa się w latach 1934–1984 i które układają się w panoramę losów członków indiańskiego plemienia Czipewejów w Dakocie Północnej, na pograniczu kanadyjskim. Bohaterów tych opowiadań łączą więzi rodzinne, często nieformalne; konflikty rodzą się na tle miłości, zazdrości, losów nieślubnych dzieci. Czipewejowie wciąż żyją w świecie dawnych indiańskich wierzeń i zwyczajów, a choć podlegają prawom i obowiązkom obywateli Stanów Zjednoczonych, jest to podległość powierzchowna i wyniszczająca: z religii i obyczajowości białych przejmują wzorce najgorsze, a im dalej odchodzą od własnych tradycji, tym silniej odczuwają pogardę dla samych siebie, tym więcej jest autodestrukcji w ich życiu. Opisy pięknych plemiennych tradycji towarzyszy obraz nędznej egzystencji współczesnych Indian. Autorka, która sama jest półkwi Czipewejką, unika prostych i jednoznacznych ocen moralnych, a przeżyciom bohaterów nadaje wymiar uniwersalny.

Państwowy Instytut Wydawniczy, seria „Współczesna Proza Światowa”, format 110×180, oprawa twarda lakierowana, stron 400, cena 38 zł.

Louise Erdrich (ur. 1954) — poetka, powieściopisarka i eseistka z ludu Czipewejów Turtle Mountain. Ukończyła Uniwersytet Johna Hopkinsa. Wydała dwa tomiki wierszy *Jacklight* (1984) i *Baptism of Desire* (1989). Sławę przyniosły jej jednak powieści *Leki na miłość* (*Love Medicine*, 1984) i jej ciąg dalszy — *The Beet Queen* (1986), *Tracks* (1988), *The Crown of Columbus* (1991, wspólnie z mężem, Michaeliem Dorrisem), *The Bingo Palace* (1994) oraz *Tales of Burning Love* (1996). W 1995 ukazała się także jej autobiografia *The Blue Jay's Dance. A Birth Year*.

Louise Erdrich zaliczana jest obecnie do najbardziej utalentowanych pisarek tubylczych Amerykanów.

„Tawacin” dostępny jest na terenie całego kraju w sieci salonów sprzedaży

EMPIK

BIAŁYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • **BYTOM** ul. Dworcowa 32 • **CZELADŹ** ul. Będzińska 80 • **CHEŁM** ul. Lubelska 61 • **CHOŹÓW** ul. Wolności 28/29 • **CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65 • **ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 • **GDĄSK** ul. Długi Targ 28/29 • **GDĄSK MEGASTORE** ul. Podwale Grodzkie 1 • **GDYNIA** ul. Świętojańska 88 • **GLIWICE** ul. Rynek 4/5 • **GNIĘZNO** ul. B. Chrobrego 11 • **GORZÓW WLKP** ul. Sikorskiego 126/128 • **KALISZ** ul. Rynek Główny 19 • **KATOWICE MEGASTORE** ul. P. Skargi 6 • **KATOWICE** ul. 3 Maja 17 • **KIELCE** ul. Warszawska 5 • **KOSZALIN** ul. Zwycięstwa 106/108 • **KRAKÓW** ul. Bora Komorowskiego 37 • **LEGNICA** ul. Rynek 33 • **LUBIN** ul. Armii Krajowej 25 • **LUBLIN** ul. Krakowskie Przedmieście 59 • **ŁÓDŹ** ul. Narutowicza 8/10, ul. Piotrkowska 81 • **NOWY SĄCZ** ul. Rynek 17 • **OLSZTYN** ul. 1 Maja 18/19 • **OPOLE** ul. Ozimska 2 • **OSTRÓW WLKP** ul. Kolejowa 25 B • **PŁOCK** Pl. Narutowicza 5 • **POZNAŃ MEGASTORE** ul. Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** ul. Rynek 5 • **RYBNIK** ul. Sobieskiego 18 • **SŁUPSK** ul. Stary Rynek 6 • **SOPOT** ul. Boh. M. Cassino 57/59 • **SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2 • **SZCZECIN** Al. Wojska Polskiego 2 • **ŚWINOUJŚCIE** ul. Armii Krajowej 8 • **TORUŃ** ul. Wielkie Garbary 18 • **WAŁBRZYCH** Al. Wyzwolenia 2 • **WARSZAWA MEGASTORE** ul. Nowy Świat 15/17 • **WARSZAWA** Al. Zjednoczenia 25, ul. Jagiellońska 15, ul. Marszałkowska 116/122, ul. Mickiewicza 27 • **WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13 • **WROCŁAW** Pl. Kościuszki 21/23 • **ZIELONA GÓRA** ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w 1999 wynosi 20 zł za 4 numery [45–48] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie. Istnieje możliwość obniżenia ceny prenumeraty przez wysyłkę pod jeden wspólny adres co najmniej 2 egzemplarzy tego samego numeru „Tawacinu”.

ilość egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 1999 r.
1	5,00	20,00
2–3	4,60	18,40
4–8	4,20	16,80
od 9	3,80	15,20

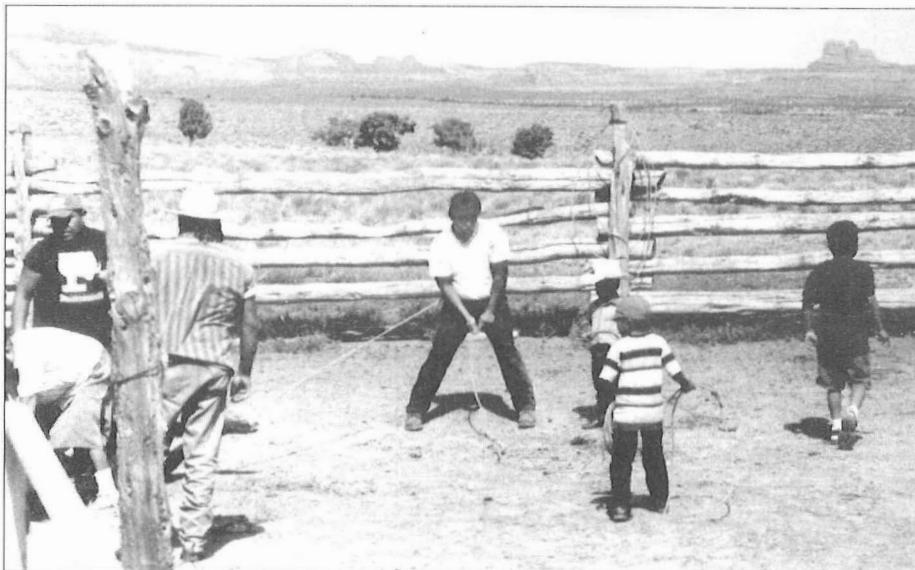
Prenumerata zagraniczna kosztuje 28 zł (Europa), 32 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 36 zł (Azja i Australia).

Wpłaty należy kierować na konto:

TIPI • MAREK MACIOŁEK
UL. ŁĄKOWA 3
64-050 WIELICHOWO
BS O/ WIELICHOWO
16101090-56531-2703

Prosimy dokładnie i czytelnie podawać swój adres na przekazie oraz czego dotyczy wpłat. Przy zmianie adresu prosimy o informację.





ZNAKOWANIE BYDŁA

Znakowanie bydła to wielkie wydarzenie, podczas którego całe plemię gromadzi się o świcie. Wszyscy zaangażowani są w różnego rodzaju zajęcia, kobiety przygotowują posiłek (wypiekają chleb), dzieci przyglądają się z zaciekawieniem, a po zakończonej, mozolnej pracy, która trwa zwykle cały dzień, wszyscy zbierają się o zmroku na uroczystym posiłku, najczęściej przy ognisku.

fol. AGATA WĄSOWSKA



NAVAJOLAND

ziemia i ludzie

REZERWAT
INDIAN NAWAHO

status: FEDERALNY

powierzchnia: 65 000 km²

mieszkańców: 225 298 (1990)

podział administracyjny

ARIZONA: hrabstwa Apache, Navajo
i Coconino

NOWY MEKSYK: hrabstwa San Juan
i McKinley

UTAH: hrabstwo San Juan

stolica: WINDOW ROCK w Arizonie

Gdy wrócimy do naszego kraju,
on ponownie rozkwitnie
i Nawahowie będą równie
szczęśliwi jak ziemia;
zbiorą się czarne chmury
i spadnie ulewny deszcz.
Kukurydza będzie rosnąć
w obfitości i wszystko będzie
wyglądać na szczęśliwe.

Barboncito
(Hastin Daagii)

ok. 1868

w czasie pobytu Nawahów na wygnaniu
w Bosque Redondo

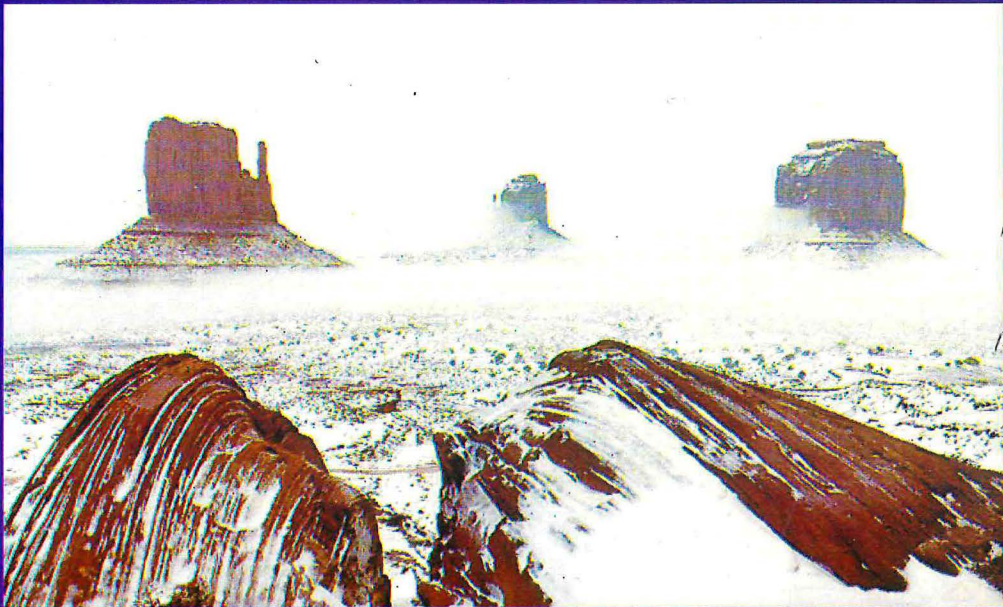
Rezerwat Nawahów





Window Rock fot. TERESA HOPKINS

Monument Valley spowita śniegiem fot. HARRISON LAPAHIE, JR.



Sevilleah Begay, Miss Navajo 1998/99 fot. C.J. WOODY