

Znaczenie starego obrzędu palenia Rytualnej Fajki lub Fajki Pokoju bywa czasami zapominane, a bardzo często źle tłumaczone przez tych, którzy obrzęd oglądali. Obrzęd rozpoczyna się od oczyszczenia fajki. Kadzidła do tego celu dostarcza warkocz słodkiej trawy.

Obrzęd wymaga ofiarowania fajki czterem kierunkom: na północ, południe, wschód i zachód, które Indianin Ameryki Północnej wiązał z całym swoim życiem. Podczas ceremonii wiele rzeczy robi się po cztery razy; liczba ta miała zawsze szczególne znaczenie w życiu Indianina.

Modlimy się do Wielkiego Ducha, dawcy każdego życia, ponieważ wiadomo, że tylko On myśla, która ożywia wszystkie żyjące rzeczy, i częśćką Swej mocy daje nam jeziora i strumienie, drzewa i rośliny, ryby i zwierzęta, bez których nie możemy przetrwać. Za to składamy podziękowania.

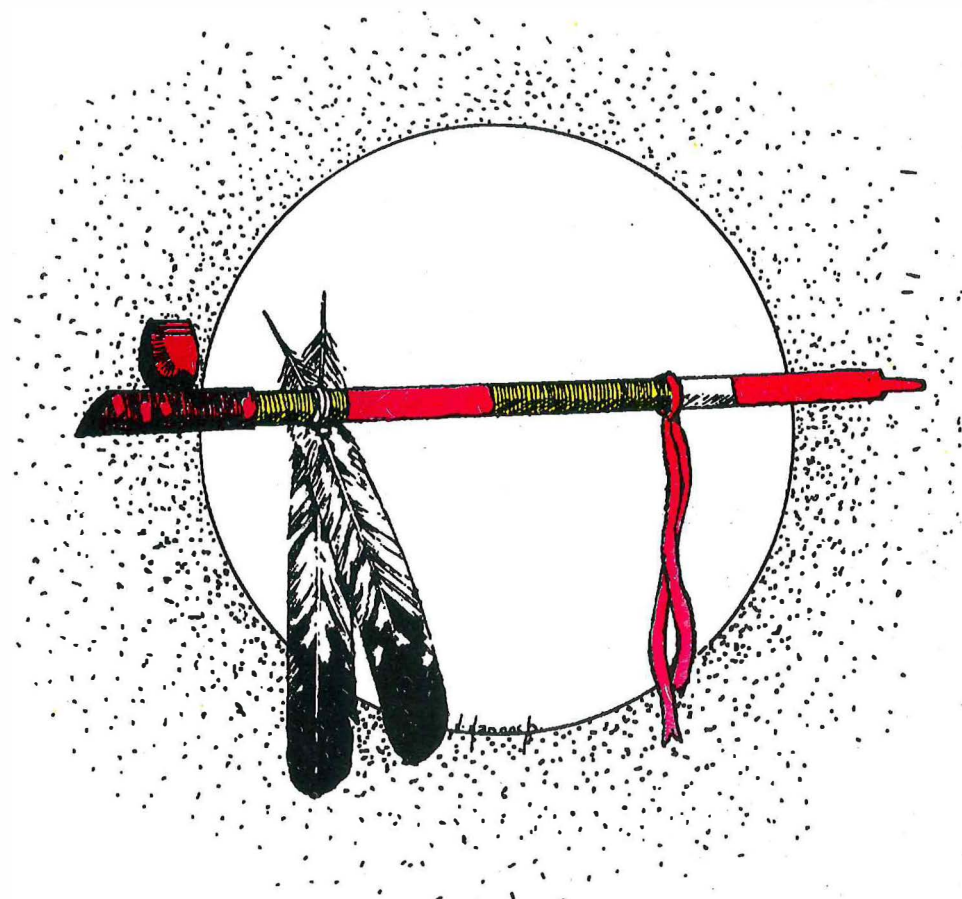
Dziękujemy także Dobrej Matce Ziemi, która podtrzymuje życiodajne wartości drzew i roślin. Bez niej nie mogłyby kwitnąć piękne kwiaty, a stworzenia, które poruszają się po tym kraju, nie mogłyby żyć. Gdy ty i ja umrzemy, jak zostało nakazane, nasza Matka Ziemia nie opuści nas, lecz jak wszystkie matki, nawet w chwili śmierci, otoczy nas z miłością swoimi ramionami.

Toka Kowapina



Nr 4 (28) Zima 1994

ISSN 1232-9207



JAK TO Z NAMI JEST

Ostatni numer tego roku poświęciliśmy bardzo szeroko rozumianym różnicom kulturowym. Na początek pełen humoru artykuł Wilfa Pelletiera o indiańskiej koncepcji czasu. Za nim równie pogodny, co wartościowy artykuł największego tubylczego publicysty i prawnika, Vine'a Delorli, Jr. Ten fragment o antropologach, zwalających się latem do indiańskich rezerwatów, ściśle koresponduje z tekstem o czasie, ukazując bowiem dwa różne spojrzenia na tę samą rzeczywistość. Z niezrozumienia tej różnicy rodzą się później takie cudzińki jak słynna mowa wodza Seattle. Okazuje się, że to sztandarowe przemówienie wcale nie jest dziełem wodza Seattle (w ogóle żadnego „wodza”), ale powstało na zamówienie... telewizji.

Pod koniec grudnia 1994 odbyła się premiera filmu „Geronimo – amerykańska legenda” na kasetach wideo. Na wersję kinową nie ma już co liczyć. My natomiast proponujemy materiał z planu filmowego, zawierający głównie wypowiedzi tubylczych aktorów. Film ten stanowi wielki krok w określaniu nowej roli Indianina w amerykańskiej kinematografii.

Nowością tego numeru jest rysunkowa opowieść „Nic nie żyje wiecznie”. Jesteśmy ciekawi, co na to nasi Czytelnicy. Czy podobne „komiksy” (to słowo tu nie pasuje, ale nie ma innego) mają ukazywać się częściej? Przyjemnej lektury.

Niedźwiedź



Ukazuje się: w marcu, czerwcu, wrześniu, i grudniu. Redaguje zespół: Wiesław Karnabal (redaktor naczelny), Marek Maciołek i Marek Nowocień. Stale współpracują: Roman Bala, Marek Cichomski, Wiesław Kołeczek, Maciej Lewandowski, Aleksander Sudak i Mirosław Sulgostowski. Adres redakcji: Dąbrowa, ul. Szkolna 9, 62-069 Pałędzie. Wydawca: TIPI ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo. Druk: Zakład Usług Poligraficznych WI-MARK, Kalisz ul. Czereśniowa 10.

W tym numerze:

Indiański czas – artykuł Wilfa Pelletiera o odmiennym (niż nasz) sposobie przeżywania czasu

Custer umarł za wasze grzechy – fragment najgłośniejszej książki Vine'a Delorli, Jr. pod takim samym tytułem

Ewangelia według wodza Seattle – Albert Bates odsłania kulisy powstania najsłynniejszej „mowy” wodza Indian

Nim powstanie dzieło – na planie filmu o Geronimie, wypowiedzi reżysera i tubylczych aktorów w artykule D. Marisy Huntinghorse

Laurence S. Fallis: Skoro muszę umrzeć w niewoli – wiersze o Geronimie, wzbogacone grafiką Joanny Mieszko

Święta Fajka – artykuł Leszka Michalika o najważniejszym elemencie religijnym Indian amerykańskich, poprzedzony materiałem o fajce wśród polskich indianistów

Wydziedziczone dzieci ziemi – o sytuacji ludów tubylczych świata, zwłaszcza Indian obu Ameryk.

Ludy tubylcze także chcą mieć prawa – komunikat Fundacji Helsińskiej

Nic nie żyje wiecznie – alegoryczna opowieść Jarosława Gacha

Chrześcijaństwo a Indianie – artykuł Jana Szurca kolejnym głosem w polemice

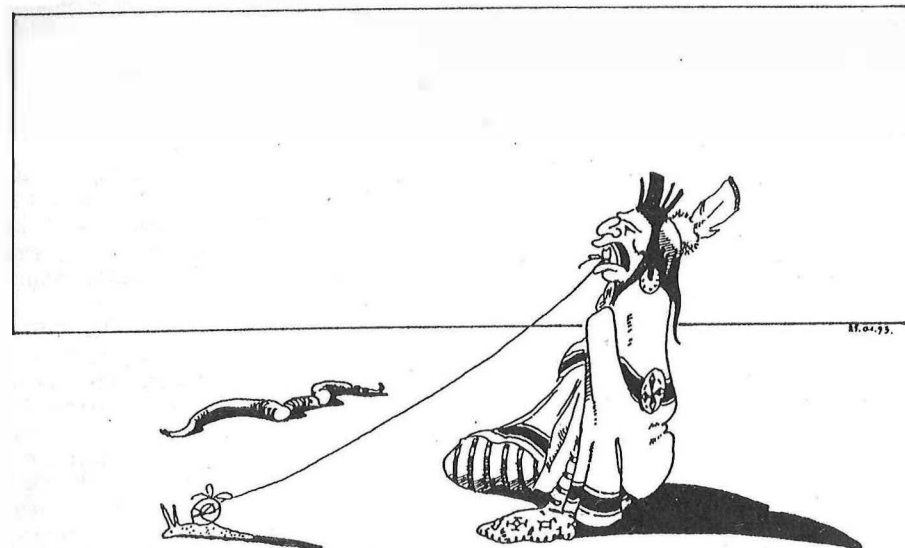
Ponadto stałe rubryki: **Zrób to sam**, **Znane i nieznane**, **Listy** i **Zwlerzenia Cienia**

UWAGA: na III str. okładki podane są warunki prenumeraty Tawacinu w 1995 roku.

Na okładce: Święta Fajka.

Na IV str. okładki: fragment dłuższej wypowiedzi Siuksa Toka Kowapiny w tłumaczeniu Małgorzaty Szparadowskiej.

Podziękowania: Tomasz Chodorowski, Wojciech Dziadkiewicz, Christian F. Feest, Ewelina Głowacz, Krzysztof Skomoroko, Alicja Steblik i ci wszyscy, którzy nadesłali nam życzenia świąteczne i noworoczne.



Wilf Pelletier (Wawashkesh)

Indiański czas

Wielu moim ludziom żyjącym w rezerwach najazdy mieszkańców miasta podczas weekendów albo latem przypominają coś złowieszczego, jakby dziki spód zwierząt. Wiosną w weekendy okoliczne jeziora oblegane są przez tłumy wędkarzy, podczas gdy w ciągu tygodnia nie uświadczysz ani jednego, nawet gdy ryba bierze jak oszalała. Moim ludziom wydaje się to bardzo dziwne. Według nich, biały człowiek ma kiepską organizację czasu.

Większość Indianskich przewodników wie, że nie mają żadnych szans na zaspokojenie swych klientów, bo prawie każdy myśliwy z miasta chce zrealizować swe trzymiesięczne plany w ciągu dwóch tygodni. Są setki rzeczy, które chcą zrobić i tyle samo miejsc, do których chcą dotrzeć – wszystko na raz. Moi ludzie współczują tym wszystkim, którzy mają tylko dwa tygodnie w całym roku, kiedy mogą robić to, co chcą. Nie znają jednak żadnych czarów, dzięki którym te dwa tygodnie można by rozciągnąć na trzy miesiące.

Przypuszczam, że słyszeliście o czymś takim jak „indiański czas”. Dla nie-Indian oznacza to niepunktualność. Oznacza, że jeśli spotkanie zwołano na drugą po południu, to prawdopodobieństwo, że ktokolwiek zjawi się w wyznaczonym miejscu o drugiej po południu jest znikome. Niektórzy pojawiają się o drugiej trzydzieści. Całkiem możliwe, że spotkanie zacznie się przed trzecią, ale równie dobrze może się nie zacząć nawet o czwartej.

Jeśli zaproszono też nie-Indian, to oni prawdopodobnie wszyscy stawiają się do-

kładnie o drugiej. O drugiej trzydzieści będą wyraźnie zaniepokojeni. O trzeciej niektórzy będą się skłaniać do odejścia, a inni przekonywać, że spotkanie powinno się już rozpocząć, nawet przy niepełnym składzie. W tym samym czasie, obecni już Indianie będą zbierać się razem, gdzieś w kąciaku, ucinając sobie pogawędkę i częstami wybuchami śmiechu dawać do zrozumienia, że bawią się w najlepsze.

Obserwowałem to zjawisko wiele razy i muszę się przyznać, że darzę sympatią tych sfrustrowanych nie-Indian. Nie wiem, niestety, jak temu zaradzić. Najbardziej punktualny człowiek, jakiego spotkałem, zawsze zachowuje się, jakby był spóźniony. Cały czas powtarza „jestem spóźniony” albo „spóźnię się”, czemu towarzyszy histeryczne spoglądanie na zegarek. Spotykałem tego człowieka wiele razy, ale nigdy go nie poznałem, gdyż nigdy nie starczało na to czasu.

Istnieje zatem – jak sądzę – podstawowa różnica w doświadczaniu czasu przez Indian i nie-Indian. Nie-Indianie skupiają się na umownych terminach, co zawsze wybiega w przyszłość. To rodzi niepokój. Indianie zaś skupiają się na rzeczywistości, co obejmuje tylko czas teraźniejszy. To rodzi towarzyskość i zadowolenie. Zauważyłem, że większość nie-Indian podporządkowuje się czasowi. Indianie podchodzą do tego całkowicie odwrotnie. Czas jest do ich dyspozycji. Czas jest im podporządkowany.

Różnica ta wynika, być może, z faktu, że czas wynaleźli nie-Indianie. Wzięli jeden obrót kuli ziemskiej i pokroili go na dwadzieścia cztery porcje, jak placek. Następnie każdą porcję pocięli na sześćdziesiąt kawałków, a wreszcie każdy z tych kawałków na następne sześćdziesiąt skrawków. Wszystko to nazywa się kolejno: *dni*, *godziny*, *minuty* i *sekundy*.

Następnie wzięli fazy księżyca i dwanaście z nich usłłowali wtłoczyć w krążenie ziemi wokół słońca. Powstałe segmenty nazywano *miesiącami*, a całe krążenie – *rokiem*. Niestety, nie zrobili tego precyzyjnie, więc co cztery lata mamy tzw. *rok przestępny* i dodatkowy dzień w lutym. Nie mam

pojęcia, dlaczego akurat w lutym? Ja bym wolał w lipcu.

Są też oczywiście *tygodnie*. Pięćdziesiąt dwa w ciągu roku. A dlaczego moi ludzie tego nie zrobili? Dlaczego nie wzięli regularnego cyklu egzystencji i nie podzielili go na milion części? Nie-Indianie naukowcy skłonni są sądzić, że nie byliśmy wystarczająco sprytni na wynalezienie czasu. Ale przecież Majowie i Aztekowie mieli kalendarze dokładniejsze niż ten powszechnie dziś stosowany.

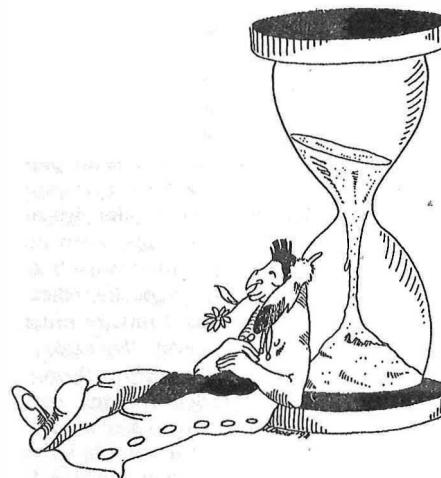
Moi ludzie byli bardzo precyzyjni. Znali te części krążenia, jakie wy nazywacie dniami, miesiącami i rokiem. Trzymali się terminów ustalonych z ziemią, ze słońcem i z innymi. Nie wymyślali jednak nic sztucznego i nie usłłowali tego wcielać w życie. Nie mieli tygodni, ani godzin, minut czy sekund – dlatego, że nic takiego nie występuje w naturze.

Dobre czasy i złe czasy. Może to dostateczna charakterystyka czasu u moich ludzi. Podobnie jak wszyscy, usłłowali oni doświadczać jedynie dobrych czasów. Aby tak było, musieli bardzo precyzyjnie dostrajać się do czasu. Musieli wiedzieć, kiedy się łatwo zdejmuje korę z drzew brzozy, kiedy łoś wraca do rzeki, kiedy dojrzewają poszczególne owoce leśne, kiedy zbiera się dziki ryż, kiedy sadzi się kukurydzę, dynie, ziemniaki i pozostałe warzywa.

Moi ludzie musieli nieustannie dotrzymywać wyznaczonych terminów, ale pilnowali ich raczej z błęgiem rzeki aniżeli z tykaniem zegarka. Czas nadchodził do nich o swojej porze. Nie spieszyl się na spotkanie z nim, bo to jakby szybciej znaleźć się w przyszłości.

Złe czasy dla moich ludzi powstawały zawsze w następstwie okoliczności, na które nie mieli wpływu. W złych czasach naprawdę działo się źle, łącznie z głodem i śmiercią. Ludzie, którzy żyją według czasu pokawałkowanego – czasu kalendarzy i zegarów – mogą również doświadczyc złych czasów, na przykład trzęsienia ziemi czy tornado. Przeważnie jednak złe i dobre chwile są dokładnie wyznaczone, między ósmą a szesnastą.

Dla większości ludzi niedobrym czasem są godziny przymusowej pracy, kiedy *zarabają* na życie. Koniec zmiany właściwie



wystarcza, aby dla większości z nich nastał czas dobry, kiedy cieszą się, że mogą siedzieć, oglądać telewizję albo czytać gazetę. Dobre czasy zdarzają się stosunkowo rzadko tym, którzy wpadli w pułapkę czasu abstrakcyjnego.

„Dobre czasy” są także dokładnie wyznaczone; to czas *po godzinach* – kiedy idzie się na przyjęcia, tańce i inne rozrywki. Istnieją rzecz jasna odmiany dobrych chwil zaplanowanych na dni *wolne*. Przeważnie nazywa się to *wypad za miasto*. Dla moich ludzi, którzy zawsze żyli na dworze, jest to prawdopodobnie najdziwniejszy pomysł ze wszystkich. *Wypad za miasto!*

Piknik urządza się w sobotę, a gdy ten dzień nadchodzi, pada deszcz. Ludzie, którzy tyle sobie zaplanowali, są gorzko rozczarowani. Przecież wszystkie dni w całym tym tygodniu były słoneczne i pogodne. Amatorzy wypadów powiadają „do diabła z tym deszczem” i ruszają na swój piknik, niosąc w sobie wszelakiego rodzaju uczucia złości i urazy. Nie są żli na siebie czy na swój styl życia, który uniemożliwia im zorganizowanie pikniku w pogodny dzień. Oni są żli na pogodę!

Jedną z rzeczy, jakich uczono mnie w szkole, było to, że Kolumb odkrył Amerykę. W książce było napisane, że zdarzyło się to w 1492 roku.

1492! Ta data naprawdę wpędziła mnie w zadumę nad czasem. Widziałem, wątpiełem czy ktokolwiek z moich ludzi wiedział, że został odkryty. Dalej zastanawiałem się – zakładając, że moi ludzie to jednak wiedzieli – jak mogliby obliczyć tę datę na podstawie swej koncepcji czasu. Odtąd zachodzę nad tym w głowę.

Moje pierwsze doświadczenie z czasem zorganizowanym pochodzi z okresu szkolnego. Nie nauczyłem się wiele w szkole. Nauczyłem się za to, że życiem szkoły kierował bardziej zegar niż nauczyciel – jednym z najcięższych przewinień, jakie można było popełnić – to spóźnić się. Jednak czas, według którego żyłem nie miał nic wspólnego z zegarem i to wpędziło mnie w tarapaty.

Mój czas mówił mi, że gdy pada albo jest zimno – to dobry czas na bycie w domu. Nawet szkoła była lepsza niż brak dachu nad głową. Jednak wiosną było wiele ciepłych, słonecznych dni i wtedy każda komórka mego ciała oznajmiała, że nie jest to czas na siedzenie w domu. Był to czas na bycie na dworze, na słońcu i wietrze; czas biegania po polach i lasach.

Było zatem sporo fajnych dni i na długo przed wyjściem do szkoły wiedziałem, co zrobić. Po 10-15 minutach siedzenia w klasie, podnosiłem rękę i prosiłem o pozwolenie wyjścia za potrzebą. Była to wiejska szkoła z pobliskimi przybudówkami. Pierwsza prośba bywała zazwyczaj ignorowana, druga czasami też. W końcu nauczycielka wyrażała zgodę i darłem jak zając ku reszcie tego dnia. W ten sposób udało mi się urwać oczywiście tylko parę razy, bo nauczycielka nie dawała się już więcej nabrać. Raz wpadła na pomysł, że pośle ze mną jeszcze jednego chłopca, który miał dopilnować, abym wrócił do klasy. Kiedy znaleźliśmy się na dworze, chwyciłem go za koszulę pod szyję i najgroźniej jak umiałem potrząsałem mu pięścią przed nosem, mówiąc przy tym: „Jeśli tylko spróbujesz mnie zatrzymać, to zbiję cię jak diaski”. Potem skoczyłem przez stary płot przy szkole i dałem nogę. Chłopiec był zbyt zestrachany, żeby wrócić do klasy beze

mnie i w ten sposób nauczycielka straciła dwóch wychowanków zamiast jednego.

Klasa szkolna była też tym miejscem, gdzie w wieku lat sześciu po raz pierwszy zetknąłem się z owymi zależnościami wobec czasu, które były dla mnie wtedy bardzo zawile i nadal mają niewielkie znaczenie. Gdy na przykład rano weszliśmy do klasy, nauczycielka wołała: „Pospieszcie się dzieci. Zdejmijcie płaszcze i powieście na wieszaku. Nie wolno nam tracić więcej czasu niż potrzeba”. To wzbudziło we mnie podejrzenie, że czas można stracić (zgubić). Na nic się zdało zagłębienie pod ławkę czy w kąty. Czasu nigdzie nie dostrzegłem i kompletnie nie wiedziałem, o co chodzi.

Powoli uczyłem się, że czas – kiedy się go straci jest już nie do odzyskania. Na tym nie koniec. Czasami gdy byliśmy bardzo grzeczni, nauczycielka czytała nam opowiadanie. Zawsze dawała jasno do zrozumienia, że opowieści były samą przyjemnością – jakby wakacjami w trakcie normanych zajęć szkolnych, które były ciężką pracą. Lubilem słuchać opowiadań i zawsze ogarniał mnie smutek, gdy opowieść dobiegała końca. Po skończeniu czytanki nauczycielka zeskakiwała z ławki, na której siedziała, i wołała niczym właściciel fabryki: „A teraz musimy zabrać się ostro do pracy i nadrobić stracony czas”.

Nauczyłem się więc, że choć straconego czasu nie można odzyskać, to jednak – wzmocnionym wysiłkiem – można go nadrobić. Przypadkowo nauczyłem się też kojarzyć dobre chwile z czasem straconym – a zle z czasem nadrobionym.

Ta biedna nauczycielka miała obsesję na punkcie czasu. Nigdy nie przestawała nam powtarzać, że czas jest skarbem. Nie było dnia, w którym nie zwróciłaby mi uwagi, żebym nie *marnował* czasu. Nic nie sprawiało jej większej przyjemności jak uczenie nas streszczeń, które – o ile się ich nauczy- my – zaoszczędzą nam czasu. Wydawało mi się, że w gruncie rzeczy chciała nas nauczyć tylko jednego – pośpiechu. Szybciej, szybciej i szybciej. Życie jako wyścig z czasem.

Czyż to nie dziwne, że to czego się uczymy – nawet w klasie – jest odwrotnością tego,

czego nas uczą? Obawiałem się, że w tych wczesnych latach niewiele się nauczyłem z arytmetyki czy ortografii, za to sporo o czasie. Dowiedziałem się, że czas można tracić, nadrobić, oszczędzać i marnować. Później w życiu, gdy usłyszałem, że czas to pieniądz, przyjąłem to skwapliwie.

Przypomniał mi się rozmowa, jaką słyszałem we wczesnym dzieciństwie, między moim ojcem a wujkiem, który wybierał się w podróż. Wujek chciał wiedzieć, o której godzinie odjeżdża pociąg. Ojciec powiedział mu, że musi zobaczyć na rozkładzie [ang. *timetable* – dosłownie „zegar stołowy” – przyp. tłum.]. Przez dobrą chwilę chodziłem z takim obrazem w głowie: stół z zegarem na środku, aby ludzie śledzący wokół zawsze widzieli, która godzina. Pewnego razu słyszałem uwagę matki, że sąsiadce czas ucieka między palcami. Przy najbliższej okazji przyjrzałem się dobrze rękonom sąsiadki i jakież było moje rozczarowanie, gdy nie zauważyłem żadnej różnicy. Nie nosiła nawet zegarka.

Dziś mam już własny zegarek. Umieć powiedzieć, która jest godzina. Nauczyłem się tego, gdy miałem piętnaście lat. Pracowałem w obozie drwali i nie ufałem zegarowi. Odnoszę jednak wrażenie, że ludzie mają więcej pożytku ze swoich zegarków niż ja. Dla nich zegarek to precyzyjny i niezbędny instrument – coś, na czym mogą polegać i co – w jakiś sposób – pomaga im żyć. Dla mnie zegarek to zdumiewający układ przekładni, zębatek i sprężyn. Uwielbiam odkręcać tylną blaszkę i wpatrywać się w cały ten delikatny mechanizm, poruszający się tak pięknie. Gdyby mój zegarek miał szkieleto z tyłu zamiast z wierzchu, wydaje mi się, że nosiłbym go dzień i noc.

Zegarek nosiłem codziennie, ale niechętnie na niego spoglądałem. Pewnie dlatego go nosiłem, że miałem. Może noszenie zegarka było swego rodzaju obowiązkiem, jak pizama. Skoro dostałeś pizamę na Gwiazdkę, czujesz się zobowiązany ją założyć, nawet jeśli chodzenie spać w ubra- niu jest cokolwiek niemądre.

Czasami zastanawiałem się, co by się stało, gdyby zegarki chodziły według różnego

rytmu, na przykład twój w rytmie rocka, a mój bluesa? Jakże terminy mielibyśmy do dotrzymania? Według jakiego rozkładu byśmy jeździli?

Mój problem polega na tym, że nigdy nie umiałem odczytać informacji, jaką ma mi przekazać zegarek. On operuje godzinami, minutami i sekundami – jednostkami czasu. Nigdy nie potrafiłem doświadczać czasu jako jednostki, a nie ufam temu, czego nie mogę doświadczyć. Wątpię, czy to w ogóle istnieje.

Nie dlatego, że nie próbowałem. Śledziłem z tym małym zegarkiem na ręce i wpatrywałem się w cienką wskazówkę sekundnika, biegącą nieustrudzenie dokoła osi. Gdy przyłożyłem ucho, słyszałem równomierny głos, łagodnie odliczający upływające godziny – tik, tik, tik.

Prawda jest taka, że nawet najlepszy zegarek nie ma w sobie ani krztyny czasu. W czasomierzach nie ma czasu. Czas to nie są godziny, minuty czy sekundy. Czas to

ciągłość przeżywania. Nasze poczucie upływu czasu wiąże się ściśle z teraźniejszością – to znaczy z zaangażowaniem w to, co dzieje się tu i teraz. Kiedy zaangażowanie jest minimalne a interes znikomy – niepokój bierze górę. Wtedy zaczynasz czekać – z niecierpliwością czekać aż wydarzy się coś interesującego.

Czekanie – to czas, który się dłuży. Nie ważne, co na ten temat mówi zegar. Gdy byłeś, na przykład, nie zepsutym, nie zaprogramowanym dzieckiem, jak bardzo dłużyła ci się ta godzina, którą spędzałeś z rodzicami w kościele co niedziela? A gdy byłeś uczniem w szkole, jak dłużył się ten ostatni tydzień przed letnimi wakacjami? Czekanie to regularne piekło tygodni, dni i godzin, które mogą się wydawać jak młsiące, lata czy dziesięciolecia.

Dzieci i Indianie potrafią się całkowicie zaangażować w tu i teraz. Ta przestrzeń znajduje się poza czasem. Dzieci i Indianie



zmusza się jednak do przestrzegania rozkładów i harmonogramów – za jaką cenę? Pozaczasowość jest wieczna i tylko ci, którzy żyją w pozaczasowej teraźniejszości doświadczenia życia wiecznego.

Być może czas to nic innego jak sposób przeżywania samego siebie w formie istnienia w świecie. Jeśli to prawda – najcenniejsze doświadczenia dla mnie były pozaczasowe – ponad czasem. Zaraz za tym idą doświadczenia, kiedy istnienie było ściśle zharmonizowane z czasem pierwszych opadów śniegu, z czasem syropu klonowego. Nic nie warto i bolesne istnienie jest wtedy, gdy trzeba je podporządkować harmonogramom i terminom.

Zawsze słyszałem jak mówiono, że ludzie świata zachodniego są materialistami. Uważam, że wręcz przeciwnie – to abstrakcyjniści. Całe życie spędzają raczej na manipulowaniu abstrakcjami niż na chwytaniu, kształtowaniu i wykorzystywaniu autentycznych surowców. Tego ich się uczy, bo to podstawa zachodniej technologii. Efekt ich skomplikowanych wysiłków nazywa się zarządzaniem.

Przesylabizowane to słowo znaczy, że lasy, które rosły od niepamiętnych czasów bez zagospodarowywania – teraz podlegają zarządzaniu.

Rzeki, które zawsze płynęły bez dobrodziejstwa regulacji – teraz podlegają zarządzaniu.

Ryby podlegają zarządzaniu.

Zwierzyna łowna podlega zarządzaniu.

Ptaki podlegają zarządzaniu.

Nawet owady dostały się pod zarząd.

Ludźmi także się zarządza. Coraz więcej z nich tego nie lubi i zaczyna gwałtownie odregowywać.

Zarządzanie jest produktem ubocznym od regulowania. Regulacje są wyabstrahowane z rzeczywistości. Życie płynie zakrętami. Strumień jest zrównoważony i rytmiczny. Ci, którzy „tworzą porządek z chaosu” w kanadyjskiej Arktyce czy gdziekolwiek indziej, powinni o tym pamiętać. Taka jest rzeczywistość.

Zegary i kalendarze regulują przepływ czasu w taki sam sposób, jak wojskowy krok defiladowy reguluje przebieg i rytm marszu.



Plany przestrzenne regulują podział przestrzeni i pól, gwałcąc rytmiczny układ pagórków i dolin.

Pieniądz reguluje przepływ dobrobytu.

Edukacja reguluje rytm uczenia się.

Gry to uregulowane zabawy.

Małżeństwo dąży do uregulowania miłości.

Religia usiłuje uregulować cudowność i zarzyna ją w kołysce.

Wbrew potocznym opiniom, regulacja rodzi deprawację. Monetarna regulacja dobrobytu powoduje marnotrawstwo z jednej strony, a niedostatek z drugiej.

Regulacja czasu przynosi ciągłą i uniwersalną wymówkę: *Nie mam czasu*.

Regulacja przestrzeni poprzez formułę nieruchomości pozbawia większość z nas 9/10 zasobów ziemi świata.

Regulacja nauczania spowodowała, że większość z nas zdobyła takie wykształcenie, że już prawie nie umiemy przeżywać.

Przez całe życie słyszałem nie-Indian skarżących się na *system*. Ani razu jednak nie słyszałem, aby któryś z nich wyraził chęć wyrwania się z wszelkich systemów. Wszelkiśm wydaje się, że znają lepszy system i chcą

go propagować. Systemy zawsze odnoszą się do polityki i ekonomii. Świat abstrakcji – oto prawdziwy ucisk, jaki znoszą – oto panujący system. Pajęczyna abstrakcji. Wszyscy wpadają w nią jak muchy.

Abstrakcje fałszują rzeczywistość. Abstrakcje oczarowują i otumaniają ludzi do tego stopnia, że już sami nie wiedzą, kiedy zostali okradzeni i zniewoleni. Sami też już nie wiedzą, kiedy okradają i zniewalają innych. Nie wiedzą, że zostali uwiecznieni w instytucjach edukacyjnych, w zawodach i stanowiskach, w wyznaniach religijnych, kontraktach małżeńskich, partiach politycznych, rozkładach jazdy... uwiecznieni w systemie vegetacji – z dala od życia.

Moji ludzie zawsze byli materialistami. Zawsze żyli ze zbieractwa, myślistwa i gromadzenia materiałów z najbliższego otoczenia – a następnie ich obrabiania własnymi rękami i narzędziami sporządzonymi przez siebie – w pożywienie, przyodziewek i dach nad głową; w podstawowe potrzeby człowieka do przetrwania. Dla moich ludzi czas to także rodzaj surowca – namacalny jak powietrze czy woda... rzeczywisty jak glina.

Dla nich czas to rodzaj żywej historii, rozciągającej się od najmłodszego noworodka po najstarszego mieszkańca – wartki strumień doświadczeń, obejmujący to, co się wydarzyło, przez to, co się dzieje teraz, aż po to, co ma się dopiero zdarzyć. I nie ma żadnego punktu, w który można by wstawić miarę jednostkową na tej rzeczce i odczytać dokładny wynik jej biegu.

Dłamoich ludzi czas jest ukryty w doświadczeniu i tym, co nas otacza. Nigdy nie przyłączymy się do dominującego białego społeczeństwa, w jego historyczne zwierciadło spoglądania wstecz. Nie damy się też wciągnąć w ich płekną, szerokoekranową, pełnokolorową projekcję przyszłości. Chcemy zostać tu, gdzie jesteśmy. W otoczeniu – które jest tutaj; w doświadczeniu – które jest teraz.

Czas to wszystko, co jest. Nie ma sposobu, aby go oddzielić od reszty życia i zawleść na ścianie czy założyć na rękę.

Dobrobyt to wszystko, co jest. Nie ma takiej ilości pieniędzy, aby policzyć hojność Wielkiego Ducha.

Nauczanie to wszystko, co jest. Nauka nigdy nie będzie zawarowana dla szkolonej klasy ani ujęta między okładkami książek.

Religia to wszystko, co jest. Wyznawanie wiary nigdy nie zostanie ograniczone do jednego dnia z siedmiu, ani też zawarte wewnątrz ścian najbardziej nawet wzniosłej katedry.

Miłość to wszystko, co jest. Kontrakty małżeńskie nigdy nie określa ani nie uchronią, nie okiełznają miłości.

Systemy są wytworem człowieka. Systemy są logicznym układem części. Nie istnieją jednak żadne części. Jeśli to brzmi dla was nielogicznie – jest tak dlatego, że jest to alogiczne.

Rzeczywistość nie ma żadnej logiki. Logika, podobnie jak zegary i kalendarze, istnieje tylko jako nauka manipulowania abstrakcją. □

Wilf Pelletier

Przetłumaczył Marek Maciołek

Na podstawie: *Who is the Chairman of this Meeting? A Collection of Essays* edited by Ralph Osborne. Neewin Publishing Co., Ltd. Toronto 1972.

Wilfred Pelletier jest Indianinem Ottawa. Urodził się i wychowywał w rezerwacie Wikwemikong, na wyspie Manitoulin w Ontario. Od 1954 roku zaangażowany jest politycznie i kulturowo w sprawy tubylców Kanady. Przez długi czas związany był z starymi lekarzami (medicine men) i opiekunami mądrości. Założył centrum edukacyjne i kulturalne Nishnawbe Institute w Toronto. Obok licznych artykułów prasowych opublikował książki: *Two Articles, For every North American Indian who begins to disappear I also begin to disappear, Who is the Chairman of this Meeting? No Foreign Land* oraz *A Wise Man Speaks*. Jego esej „Ci dumni Indianie” opublikowaliśmy w numerze 4(24) z 1993 roku.

MM

CUSTER UMARŁ ZA WASZE GRZECHY

Mówi się, że w życiu każdego człowieka musi spaść trochę deszczu. Pewni ludzie mają złe horoskopy, inni przegrywają na giełdzie. McNamara stworzył na swoją zgubę koncerny TFX i Edsel. Kościół boryka się z rzeczywistością. Ale Indianie są bardziej przeklęci, niż wszyscy inni. Indianie mają antropologów.

Każdego lata, kiedy rok szkolny dobiega końca, w kierunku kraju Indian płynie istny potok imigrantów. Nawet Szlak Oregoński nigdy nie był tak tłoczny, jak szosa 66 i autostrada nr 18 latem. Z każdej dziury i szpary na Wschodzie, niczym w odpowiedzi na jakiś pierwotny rytuał płodności, wylaniają się – i gromadzą się w rezerwach – ONI.

„Oni” to antropolodzy. Antropolodzy społeczni, historyczni, polityczni, ekonomiczni – wszelkie odmiany tego gatunku uczestniczą w tej wielkiej letniej przygodzie. Dla celów niniejszej dyskusji wszystkich ich określać będziemy ogólnym pojęciem antropologów. Są oni najznakomitszymi członkami naukowej społeczności, zamieszkującej ziemię ludzi wolnych, a latem – domy wojowników. Pochodzenie antropologa to tajemnica skryta w mrokach przeszłości. Indianie są przekonani, że wszystkie społeczeństwa Bliskiego Wschodu miały swoich antropologów – bowiem żadne z nich już dziś nie istnieje.

Indianie są równie pewni, że Kolumb przywiózł antropologów na swych okrętach, kiedy dotarł do Nowego Świata. Jak inaczej mógłby wyciągnąć tak wiele fałszy-

wych wniosków na temat miejsca, w którym się znalazł?

Choć historyczne pochodzenie antropologów jest niepewne, to łatwo ich zidentyfikować w rezerwach. Wmieszają się w dowolny tłum. Wypatrzą wysokiego, wychudzonego mężczyznę w bermudach, kurtce lotniczej z II wojny światowej, australijskim kapeluszu, tenisówkach, z dużym, źle zapiętym plecakiem na plecach. Nieodmiennie ma on chudą, seksowną żonę o włosach jak druty, iloraz inteligencji 191 oraz słownik, w którym nawet przyimki są jedenastosylabowe. Zwykle ma też aparat fotograficzny, magnetofon, lornetkę, hoola-hoop oraz kamizelkę ratunkową, obijającą się o jego szcudłowatą postać. Rzadko posiada pióro, ołówek, długopis, rylce, pałeczkę, pędzel lub cokolwiek innego do notowania swych obserwacji.

Ta postać to właśnie *antropolog*.

Antropolog zjawia się w indiańskim rezerwie, by dokonywać OBSERWACJI. Zimą obserwacje te staną się książkami, z których uczyć się będą przyszli antropolodzy, aby po latach móc pojawić się w rezerwach i zweryfikować obserwacje, które studiowali.

Kiedy książki będą już napisane, ich streszczenia ukażą się w naukowych czasopiśmie w postaci artykułów. Artykuły te mówią „jak jest” i służą jako katalizatory inspirowane innych antropologów do odbycia wielkiej pielgrzymki następnego lata.

Streszczenia kondensuje się następnie w dwóch celach. Niektóre z nich przesyła

się do agencji rządowych jako raporty usprawniające badania ubiegłego lata. Inne wysyła się do fundacji w nadziei na sfinansowanie przez nie przyszłorocznej wyprawy na Zachód.

Raporty krążą po agencjach rządowych i fundacjach przez całą zimę. Jedynym problemem polega na tym, że nikt nie ma czasu na ich czytanie. Dlatego za pięć tysięcy dolarów rocznie zatrudnia się sekretarki do ich dekodowania. Ponieważ sekretarki nie umieją czytać złożonych teorii, redukują raporty do możliwie najlepszego sloganu i zapominają o raportach.

Wczesną wiosną, kiedy planuje się ekspedycje antropologiczne, slogany stają się tematami konferencji. Stają się okrzykami wojennymi rywalizujących grup antropologów, liczących na spotkanie w rezerwach najbliższego lata.

Co roku nowy okrzyk wojenny inspirowany nową opinią na temat natury „indiańskiego problemu”. Jednego lata powita Indian radosny okrzyk: „Indianie są dwujęzyczni!” W następnym sezonie ta wielka prawda zostanie rozszerzona do: „Indianie są nie tylko dwujęzyczni – są DWUKULTUROWI!”

Dwukulturowość stwarza duże problemy przeciwnemu obozowi antropologów. Przez dwa lata byli gorsi w tworzeniu sloganów i ich fundusze są na wyczerpaniu. Wobec przeciwna szkoła myślenia wyskakuje błyskawicznie do przodu. „Indianie – wołają przegrywający *antrosi* – są ludem WIEJSKIMI!” Szala zwycięstwa przechyliła się i ostatecznie osiągnięta zostaje równowaga, tak pożądana przez Matkę Naturę. Tak toczą się antropologiczne wojny, których celem jest sprawdzenie, która ze szkół przetrwa najdłużej. Ich polem bitwy jest, niestety, życie Indian.

Możecie zapytać, dlaczego antropolog nie ma nigdy przy sobie nic do pisania. Nigdy nic nie pisze, bo już WIE, czego szuka. Antros nie musi notować nic, poza dziennymi wydatkami do rozliczenia, bowiem swoją odpowiedź znalazł w książkach, które przeczytał ostatniej zimy. Nie – antropolog jedzie do rezerwy tylko po to, by ZWERYFIKOWAĆ to, co już podej-

rzewa – a Indianie są bardzo osobliwymi ludźmi, którzy dobrze znoszą obserwowanie ich.

Antros poświęca się z reguły CZYSTEJ NAUCE. Nauka czysta to obszar wiedzy pozbawionej absolutnie użytecznego zastosowania i niemożliwej do sensownego wykorzystania. Czysta nauka to abstrakcja podejrzeń, dotyczących jakiegokolwiek teorii postawionej pierwotnie kiedyś tam, przed Rewolucją, i od tamtej pory systematycznie sprawdzanej każdego lata. Praca naukowa z 1969 roku, powtarzająca propozycję z 1773 roku uzupełnioną przypisami do całego materiału opublikowanego między rokiem 1773 i 1969 – to właśnie jest czysta nauka.

Istnieją wszakże antropolodzy, którzy nie są tak biegli w zbieraniu przypisów. Opierają się oni na badaniach terenowych i pisują długie barwne sprawozdania, w których wykorzystują swoje osobiste obserwacje do zweryfikowania swoich podejrzeń. Ich raporty, książki i artykuły nazywane są NAUKĄ STOSOWANĄ. Różnica, zatem, między nauką czystą i stosowaną polega głównie na przypisach. Czysta ma wiele przypisów, stosowana – niewiele. Zgodności z tematem w dobrym towarzystwie nie dyskutuje się.

Antropolodzy pojawili się w kraju Indian, kiedy tylko zaczęli oni żyć w rezerwach i zrezygnowali z wojowniczego stylu życia. Gdyby plemionom dano prawo wyboru walki z kawalerią lub antropologami, nie ma wątpliwości co do ich wyboru. W sytuacji kryzysowej ludzie zawsze atakują największe zagrożenie dla swego istnienia. Wojownik poległ w bitwie udawał się do Krainy Szczęśliwych Łowów. A dokąd udaje się Indianin, rozłożony przez antrosa? Do biblioteki?

Za każdym człowiekiem sukcesu kryje się kobieta, a za każdą polityką lub programem dotyczącym Indian – jeśli dotrze się do źródeł – kryje się antropolog.

Podstawowa teza antropologa mówi, że ludzie są obiektami obserwacji. Ludzie stają się więc przedmiotami eksperymentu, manipulacji i ewentualnego zniszczenia.

Antropolog dostarcza w ten sposób usprawiedliwienia dla traktowania Indian jak pionki na szachownicy.

Ogromna ilość bezużytecznej wiedzy, produkowanej przez antropologów, usługujących pochwylić prawdziwych Indian w sieni teorii, przyczyniła się w istocie do uczynienia współczesnych Indian niewidzialnymi. Któż byłby w stanie wyobrazić sobie gromadzących-żywność, zbierających-jagody, pół-wędrownych, wierzących-w-ogień, wędrujących-po-górach-i-równinach, jeżdżących-konno, noszących-kanu, używających-koralików, lepiących-garnki, pożądających-tasemek, chroniących-się-w-wickiup ludzi, którzy „rozkwitli”, gdy Alfred Frump wspomni o nich w 1803 roku w swoim wielkim dziele o Indianach „Prawda o naszych okrytych piórami przyjaciółach”.

Nawet sami Indianie nie są w stanie ustalić swego związku ze stworzeniem, które dla antropologów jest „prawdziwym” Indianinem. Zaczynają oni uważać, że są jedynie cieniami mitycznego super-Indianina. Wiele antrosów nie szczędzi zaś środków dla umocnienia tego poczucia niedoskonałości w celu dalszego umacniania swoich wpływów wśród Indian.

W Waszyngtonie, biurokraci i kongresmeni z oburzeniem odkrywają, że ten „gromadzący żywność zbieracz jagód” nie włączył się w główny nurt amerykańskiego społeczeństwa. Programy zaczynają zmieniać swą ideologiczną orientację w taki sposób, by objąć ten brakujący aspekt, który pozwolił zbieraczowi jagód „zakwitnąć”. Tak więc programy i ludzie, którym programy te służą posiadają pewien ukryty obszar niezrozumienia, z istnienia którego nie zdają sobie sprawy ani ich administratorzy, ani odbiorcy.

Przez całe lata antropologom udawało się skrywać indiańskie społeczności pod taką masą nie związanych z tematem informacji, że ostateczna rola naukowej społeczności w stosunku do Indian sprowadziła się do roli zwykłej władzy. Wielu Indian zaczęło mało powtarzać poglądy antropologów, ponieważ wydaje się, że wie-

Carroll Arnett Gogisgi

Na powwow

O włosach jak popiół
z papierosa, biała dama
spytała antropologicznie,
Przepraszam, czy może mi ...pan
(to chyba urazi Wodza),

czy ta czerwona łątka
na twoim kocu
coś
oznacza?

O tak, pszepiani
pewnie, że tak. Oznacza
że pewnego razu
była dziura
w tym kocu.

Przełożył: Marek Maciołek

dzą oni o indiańskich społecznościach wszystko. Tak więc wiele idei, które uchodzą za indiańskie, to w rzeczywistości teorie wysunięte przez antropologów i powtarzane potem przez Indian, usługujących przedstawić rzeczywistą sytuację.

Od 1955 roku w kraju Indian zorganizowano wiele warsztatów mających na celu szkolenie „młodych indiańskich przywódców”. Kościoły, grupy zainteresowanych Indianami białych, koledze i – wreszcie – programy walki z ubóstwem uważane były w różnych momentach za najlepsze sposoby prezentowania nowych idei młodym Indianom, którzy mieli stać się „przywódcami”.

Tragiczna natura tych warsztatów staje się oczywista, kiedy analizuje się ich historię. Pewna grupa antropologów, pomocna w roku 1955 i kilku następnych, zinstytucjonalizowała całe przedsięwzięcie i prowadzone w jego ramach kursy. Przemieszczając się mozolnie i dzielnie z warsztatu

na warsztat, ze stanu do do stanu, z koledżu do koledżu, z plemienia do plemienia i z regionu do regionu, szlachetne te postaci służyły jako katalizatory do organizowania warsztatów identycznych co do celu, treści, a często także – uczestników.

Antropologiczne przesłanie do młodych Indian nie zmieniło się w ciągu dziesięciolecia ani na jotę. Jest to to samo przesłanie, które ci antrosi zaakceptowali w latach powojennych, jako zagubieni absolwenci – Indianie są ludźmi wiejskimi, biali są ludźmi miejskimi i nigdy się nie spotykają.

Z tego podstawowego założenia wzięły się następnie tak niezawodne hasła, jak: Indianie są pomiędzy dwoma kulturami, Indianie są dwukulturowi, Indianie zatracili swoją tożsamość, i – Indianie są wojownikami. Opinie te, powtarzane co roku z zadziwiającą regularnością i przekonaniem, zaczęły odgrywać kluczową rolę w rozwoju młodych Indian. Slogany te stały się bowiem usprawiedliwieniami dla indiańskich niepowodzeń. Dzięki nim młodzi Indianie mogą unikać trudnego zadania rozważania znaczenia statusu Indianina we współczesnym świecie. Sprawy Indian cierpią obecnie na zdumiewającą stagnację intelektualną. Trudno o twórcze idee. Podczas gdy młodzi czarni studenci tworzyli śledzącymi demonstracjami ruch praw obywatelskich na Południu, młodzi Indianie pełnili rolę nieświadomych misjonarzy, głoszących sędziwe doktryny antropologiczne, w których trudno dopatrzeć się jakiegokolwiek związku czy to z antropologią, czy to z Indianami. Młodzi czarni stworzyli Czarną Siłę i zmusili całe społeczeństwo do zastanowienia się nad znaczeniem dyskryminacji, a to z kolei stworzyło rasowy nacjonalizm. Młodzi Indianie ledwo byli w stanie parodiować niektóre slogany czarnych i nie stworzyli nic samodzielnie.

Jeśli istnieje coś takiego, co ma obecnie dla Indian znaczenie, to jest to plemienność. Ale stworzenie współczesnej plemienności zostało powstrzymane przez gotowość do zaakceptowania antropologicznej przesłanki o „Indianach-jako-ludziach-wiejskich”. I dlatego twórcze idee w sprawach Indian

nie pochodzą od młodych Indian. Pochodzą one raczej z pokolenia Indian rzekomo „wypranych” w szkołach rządowych i wyszydzanych jako marionetki Biura do Spraw Indian.

Ponieważ inne grupy zostały pobudzone przez młode pokolenie, Indianie uwierzyli, że dzięki oświeceniu i u nich powstanie nowe pokolenie przywódców, które rozwiąże palące problemy współczesności. Naukowa społeczność nakłania plemennych przywódców do zaakceptowania tej tezy podczas swoich dorocznych inwazji na rezerwy. Szkoleniowcy z Biura do Spraw Indian powtarzają to bez przerwy. Kiedy tylko w Kraju Indian władza podnosi głowę, to jej przesłaniem jest ta właśnie teza.

Tymczasem fakty udowadniają coś przeciwnego. Stosunkowo mało niepokojone przez antropologów, szkoleniowców i naukowców są plemiona Apaczów z Południowego Zachodu. Apacze Mescalero, San Carlos, White Mountain i Jicarilla mają, w porównaniu z innymi plemionami, stosunkowo niewiele młodzieży w koledżach. Mają nawet mniej uczestników podczas dorocznych letnich orgii warsztatów. Jeśli kiedykolwiek istniała różnica między tym co wiejskie i tym co miejskie, to ta właśnie grupa Indian obrazuje ulubioną przez antropologów przepaść.

Jednak Apacze troszczą się o swoją plemienność. Nie mają poczucia „utraconej tożsamości”. Apacze nie mogliby troszczyć się mniej o te wszystkie antropologiczne dylematy, które tak niepokoją inne plemiona. Zamiast tego pracują nad szeroko zakrojonymi planami rozwoju, które sami sobie stworzyli. Tożsamość plemienna jest czymś, co ludzie z rezerwatu uznają, a nie definiują. Dla Apaczów wolność wyboru spośród szerokiej gamy ścieżek postępu jest czymś charakterystycznym; nie troszczą się o to, jaki Indianizm jest „prawdziwy”. Przede wszystkim, ich świadomość nie jest karmiona abstrakcyjnymi teoriami i w ten sposób nieświadomie manipulowana.

U wielu młodych ludzi z innych plemion sytuacja ta wygląda zupełnie inaczej. Niektórzy młodzi Indianie bez przerwy ucze-

stniczą w warsztatach. Wiejskie teorie, głoszone przez uznanych antropologów, stają się okazją do ucieczki od odpowiedzialności. Jeśli Indianin z definicji uwikłany jest beznadziejnie między dwiema kulturami, to po co walczyć? Dlaczego nie zrzucić winy za brak powodzenia na tę straszliwą przepaść między dwiema przeciwstawnymi kulturami? W ten sposób warsztaty, zamiast strategicznymi sesjami rozwoju przywódców, stają się letniami ostojami bezmyślności.

Oto gdzie leży grzech Indian w stosunku do antropologów. Na wykłady podczas warsztatów zaprasza się tylko tych antropologów, którzy sprawiają wrażenie, iż chwalą indiańskie *ego* i którzy eksponują teorie drogie sercom warsztatowych Indian. Antropolodzy ci stają się żywymi dowodami społecznego zamieszania, powtarzającego się każdego lata ku zadowoleniu ludzi odmawiających przejścia do realnego świata.

Warsztatowy antros jest więc wyjątkowym stworzeniem, stworzonym częściowo przez samego siebie i częściowo wspieranym odmową młodych Indian rozważania swoich problemów w ich własnym kontekście. Zwykły proces dojrzewania pomyłono z różnicą kulturową. Dojrzewanie odkłada się więc na bok na rzecz kultowego powtarzania wielkich prawd tłumaczących niedojrzałość młodych ludzi. Chociaż antros jest, w najgłębszym sensie, ofiarą Indian, to jednak winien on rozpoznać rolę, którą mu powierzono, i odmówić jej grania. Tymczasem pokusa bycia ważnym dla pokolenia młodych Indian przysłoniła mu zdolność ważenia proporcji. Warsztatowi antrosi proszą często niedojrzałych Indian o udzielenie autorytatywnej odpowiedzi na problemy, które dopiero zaczyna rozwiązywać całe ich pokolenie. W ten sposób tam, gdzie odpowiedzią na problemy ze zdrowiem w rezerwach mogłyby być odpowiednie mieszkanie na obszarach, gdzie nigdy takowych nie było, nakłania się młodych Indian do rozważania niejasnych doktryn o naturze człowieka i społeczeństwa.

Czymś bardzo niewłaściwym jest, by indiański nastolatek stawał się natychmiast

autorytetem o statusie równym rozmawiającemu z nim doktorowi. Jednak ludzkim dążeniem jest odgrywanie tej samej gry każdego lata, bo status w niej uzyskany uderza do głowy. I zgodnie z obecnymi regułami tej gry odpowiedzi mogą być udzielane wyłącznie w zgodzie ze słownikiem tworzonym przez doktorów, cały proces szkolenia przywódców zamyka się i nie ma żadnych rezultatów poza najbliższym otoczeniem. Rzeczywiste problemy, nakładające się na zwykłe problemy dojrzewania, stają się w ten sposób nieusuwalnym ciężarem przytłaczającym ludzi o dużym potencjale przywódczym.

Rozważmy kilka przykładów. Jeden z warsztatów omawiał tezę, że Indianie są w strasznym kryzysie. Znajdowali się oni, mówiąc słowami zaprzyjaźnionych antrosów-przewodników, MIĘDZY DWOMA ŚWIATAMI. Ludzie między dwoma światami, mówiono studentom, PIJĄ. Dla antropologów było to przekonujące wyjaśnienie pijaństwa w rezerwach. Dla młodych Indian było to autorytatywne określenie ich roli jako Indian. Zaczęli więc uważać, że prawdziwi Indianie piją i że ich zadaniem jest stanie się prawdziwymi Indianami, bo tylko w ten sposób mogliby odtworzyć chwałę przeszłości.

Włec PILI.

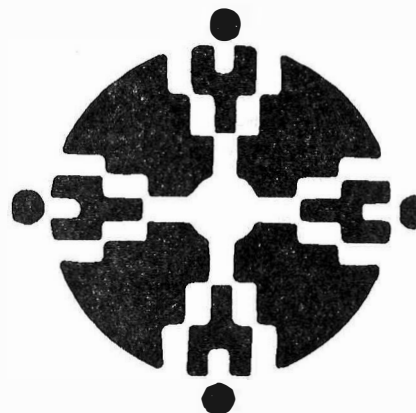
Staraciem paru przyjaciół, którzy PILI za dużo.

Abstrakcyjne teorie powodują abstrakcyjne działanie. Scalanie całej gamy plemiennych problemów i obserwowanie, jak demoniczne zasady działają, niszcząc Indian, może być intelektualnie satysfakcjonujące. Ale nie zmienia to realnej sytuacji. Koncentrując się na wielkich abstrakcjach, antropolodzy przenieśli niechcący wielu młodych Indian ze świata, w którym rozwiązują się problemy do krainy pozorów.

Niezależnie od teorii, Pałute z Pyramid Lake i i Pima Maricopa z Gila River są biedni, ponieważ byli systematycznie okradani ze swoich praw do wody, zaś na pustynnych rezerwach woda jest najważniejszą rzeczą w życiu. Niezależnie od

tego, jak wiele padnie słów, Indianie Równin mają niewystarczającą bazę terytorialną, która nadal kurczy się na skutek sprzedaży ziemi. Opieranie się na słowach nie ma związku z opieraniem się na małych skrawkach ziemi i próbami zarobienia na życie.

Siuksowie wzdłuż rzeki Missouri żyli stosunkowo spokojnie i harmonijnie. Chociaż ich działki ziemi były niewielkie, to rodziny były w stanie osiągnąć przyzwoity poziom życia dzięki połączeniu ogrodnictwa, hodowli bydła i innych zajęć. Potrzebowali niewiele pieniędzy, bowiem zapewnione mieli zaspokajanie podstawowego zapotrzebowania na żywność, schronienie i życie społeczne. Po II wojnie światowej pojawili się antropolodzy. Byli zbulwersowani tym, że Indianie nie kultywowali swoich dawnych obyczajów takich, jak tańce, uczty i rozdawanie prezentów. W rzeczywistości Indianie podtrzymywali wiele zwyczajów. Jednak zwyczaje te zostały przekształcone w zgromadzenia kościelne, uczestnictwo wiejskich jarmarkach, i takie plemienne uroczystości, jak targi i rodea. Ludzie tańczyli indiańskie tańce. ALE NIE TAŃCZYLI ICH BEZ PRZERWY. Nagle Siuks stanął twarzą w twarz z autorytetem, który użalał się nad faktem, iż kiedykolwiek odwiedza rezerwat, to Siuksowie nie tańczą tak, jak ich przodkowie. W rzeczywistości nie są więc prawdziwi.



Dziś każdego lata trwa jedna wielka orgia tańców i świąt, podczas których każda najmniejsza społeczność indiańska sponsoruje weekendowe powwow dla ludzi z okolicy. Zniknęły ogródki, zapewniające świeże warzywa latem i przetwory zimą. Zniknęły kury, które nosiły jaja i były zjadane na niedzielny obiad. Zimą sytuacja staje się krytyczna dla rodzin, które lato spędziły na tańcach. Chociaż programy walki z ubóstwem uczyniły wiele, by przeciwstawić się temu, to niewielu Indian przyznaje, iż sytuacja była sztuczna od początku do końca. Ludzie zostali sprowadzeni na manowce i nawet antropolodzy nie zdawali sobie sprawy z tego, co się dzieje.

Akademla i jej produkty uboczne stają się coraz bardziej oderwane od potrzeb ludzi. Byłoby lepiej, gdyby reszta Ameryki postarała się o kolejne ciekawostki, które zwrócą uwagę antropologów, bo inaczej sama padnie wkrótce ofiarą tego samego włączenia umysłów, do którego wrzucono Indian.

Na czym polega różnica?

Kilka lat temu jeden z antropologów wyznał, że w ciągu dwudziestu lat wydał, ze wszystkich źródeł, blisko dziesięć milionów dolarów na badania plemienia liczącego niecałe tysiąc osób! Pomyślcie, co oznaczałaby ta suma dla tych ludzi, gdyby zainwestowano ją w domy i działalność gospodarczą. Nie byłoby co badać!

To tu leży pułapka, w którą wpadło amerykańskie społeczeństwo i w którą nieświadomie wpadamy wszyscy. W amerykańskim społeczeństwie istnieje mgliste oczekiwanie, że kiedy zdefiniuje się problem, nie ważne jak, i kiedy zrozumie go znacząca liczba ludzi mających jakiś związek z tym problemem, to nie ma już problemu.

Najlepszym współczesnym przykładem tej tezy są programy walki z ubóstwem. Biedni, według Harringtona, cechują się tym, że są niezauważalni. Kiedy zaakceptowano tę tezę, dyskusje na temat ubóstwa sprawiły, że biedni stali się na tyle zauważalni, że rozwiązania problemu ubóstwa zastąpiły dostrzegalną biedę, a biedni ponownie zniknęli w niebycie. I wszyscy byli

zaskoczeni odkryłem, że trzy lata dyskusji i niedofinansowanych programów nie rozwiązały problemu ubóstwa.

W obronie antropologów przyznać trzeba, iż ci, którzy nie publikują, głą. Że ci, którzy nie przysparzają znaczących sum na badania, wkrótce ześlizgną się po skali uniwersyteckiego uznania. A który z uniwersytetów nie jest na równi oddany rzeczywistej edukacji swoich studentów oraz całej gamie małych biur, projektów, instytutów i programów stworzonych tylko po to, by owocowały grantami dla uniwersytetu?

Znaczenie antropologów winno być jasne, jeśli nie dla całej Ameryki, to przynajmniej dla Indian. Kompilowanie nikomu niepotrzebnej wiedzy „dla dobra wiedzy” winno być przez Indian zdecydowanie potępione. Nie powinniśmy być obiektami obserwacji dla tych, którzy nie robią nic, by nam pomóc. W kluczowych dniach 1954 roku, kiedy Senat domagał się likwidacji wszystkich indiańskich praw, żaden naukowiec, antropolog, socjolog, historyk czy ekonomista nie wystąpił publicznie z poparciem dla plemion przeciw krzywdzącej polityce.

Jak wiele jeszcze musieliby nauczyć się naukowcy o Indianach od 1492 do 1954 roku, by umieścić politykę likwidacji w bardziej racjonalnym świetle? Dlaczego społeczność akademicka nie stanęła u boku plemion? Czy ostatnie lata nie pokazały, jak wielki wpływ wywrzeć może akademika, gdy czuje się zobowiązana do zabrania głosu? Czy dla moralnej pozycji Ameryki ważniejszy jest Wietnam, niż ogromny dług zaciągnięty u Indian?

Być może powinniśmy podejrzewać prawdziwe motywy społeczności akademickiej. Dziedzina „Indianie” jest przez nich dobrze zdefiniowana i kontrolowana. Ich troską nie jest jakaś polityka, która dotyczyłaby Indian, a jedynie tworzenie nowych sloganów i doktryn, dzięki którym mogliby wspiać się na szczyt uniwersyteckiego totemu. Problem redukcji ludzi do cyfr jest dla antropologa mało znaczący w porównaniu z bezpośrednimi korzyściami, jakie to przynosi, z większym prestiżem i szansą wystę-

powania w roli najwyższego kapłana amerykańskiego społeczeństwa, manipulującego zgodnie z głosem jego serca.

Kilka lat temu Roger Jourdain, przewodniczący plemienia Czipewów Red Lake z Minnesoty, wyprowadził antropologów pod eskortą ze swojego rezerwatu. Był to czubek niewidzialnej dotąd góry lodowej. Gdyby tylko więcej Indian posiadało dalekowzroczność Jourdaina. Dlaczego mielibyśmy nadal być dla antropologów prywatnymi ogrodami zoologicznymi? Dlaczego plemiona mają współzawodniczyć z naukowcami o fundusze, jeśli produkty naukowców są tak nieprzydatne i oderwane od prawdziwego życia?

Zalecałbym przyjęcie przez indiańskie plemiona polityki, która wkrótce określiłaby rolę antropologów i plemion. Każdy antropos pragnący badać plemię powinien być zobowiązany do uzyskania od rady plemiennej zezwolenia na prowadzenie swoich badań. Zezwolenie takie otrzymywałby tylko wtedy, jeśli wniósłby do plemiennego budżetu sumę równą sumie proponowanej na jego badania. W ten sposób antropologzy staliby się produktywnymi członkami indiańskiej społeczności, a nie ideologicznymi sępami.

Propozycję tę dyskutowano w indiańskich kręgach. Zmierzyła ona też fryzury niemałej liczby antropologów. Irracjonalne wrzaski w obronie „akademickiej wolności” wlatywały niczym rakietą z wyrzutni. Dla antropologów, z którymi rozmawialiśmy, idea opodatkowania bezużytecznych informacji była nie do przyjęcia.

Ale pytanie jest bardzo proste. Czy antroposom chodzi o „wolność”, czy o „licencję”? Akademicka wolność nie oznacza z pewnością przyzwolenia na to, by jedna grupa ludzi stała się płonkami dla drugiej grupy. Dlaczego indiańskie społeczności miałyby stać się ofiarą pasożytujących nie-Indian bardziej, niż inne społeczności? Czy jakakolwiek grupa ma prawo wtykać swój nos w sprawy innych? Nie.

Patrząc realistycznie, Indianie będą nadal zezwalać na wywracanie swoich społe-

czności do góry nogami dopóki, dopóty nie zdadzą sobie sprawy z wyrządzanej im krzywdy. A wtedy zamkną swoje rezerwy, by nie wydostawała się z nich żadna wiedza, nieelastotne – użyteczna czy nie. W ten sposób wahadło wychyli się gwałtownie z jednej skrajności w drugą, podczas gdy przy wzajemnym zrozumieniu obu grup nie powinno się wychylać w ogóle. (...)

Spodziewam się natychmiastowego odzewu „wiedzących” antrosów, którzy krzykną, że te opinie nie „reprezentują” wszystkich Indian. Nie reprezentują DZISIAJ.

Pożar w pracowni Vine'a Delorii

Wyjątkowo nieszczęśliwie rozpoczął się 1994 rok dla Vine'a Delorii Jr., profesora Uniwersytetu Kolorado, słynnego lakockiego prawnika, historyka, teologa i pisarza. 6 stycznia gwałtowny pożar, który wybuchł w jego domowej pracowni i bibliotece w Boulder, Kolorado pochłonął niemal cały życiowy dorobek jednego z najbardziej znanych współczesnych badaczy i obrońców Indian w USA.

Ogień, który pojawił się niespodzianie w piwnicy domu Delorii zniszczył tomy książek prawnych, zbiory historycznych fotografii, bezcenne dokumenty źródłowe i prace gromadzone przez lata przez tego lakockiego twórcę i badacza. Ale choć znacznej części ze zniszczonych zbiorów nie da się już odtworzyć, to pisarz nie załamał się.

– Dopóki biurokraci będą mieli tyłki, będę je kopat – powiedział z uśmiechem Deloria w jednym z pierwszych po pożarze wywiadów.

Pożar wybuchł na skutek awarii instalacji elektrycznej w odnawianej właśnie pracowni Delorii, niszcząc doszczętnie znajdujący się tam komputer i książki.

– Wszystkie moje indiańskie książki. Ponad 1000 tomów – wyliczał z żalem profesor. – Wszystkie rządowe dokumenty, państwowe papiery, dokumenty komisarzy do spraw Indian, przesłuchania Kongresu. Pięćdziesiąt sześć notesów z zapisami na temat traktatów i umów z Indianami, o prawach do ziemi i jej odzyskiwaniu, o suwerenności i uznawaniu plemion. I 300 kaset z muzyką country and western.

Ale będą JUTRO. Tymczasem byłoby mądrze ze strony antropologów zejść z tronu autorytetu i CZYSTEJ wiedzy, i rozpocząć niesienie pomocy indiańskim plemionom zamiast żerować na nich. Bowiem koło Karmy mlele powoli, ale dokładnie. I zatacza pełen krąg. □

Vine Deloria, Jr.

Przetłumaczył Marek NowoCIEŃ

Fragment rozdziału *Antropologists and Other Friends* z książki *Custer Died for Your Sins*.

Wraz z komputerem przepadły dwie znajdujące się na ukończeniu nowe książki Delorii. Nie do odtworzenia są też rękopisy i pierwodruki prac ciotki autora, znanej lakockiej pisarki, Elli Delorii oraz pamiętniki Lutera Standing Beara.

– Straciłem wiele zdjęć mego ojca. Ciężko mi się z tym pogodzić. Miałem wiele jego zdjęć ze starymi ludźmi z lat 30. i 40. Nie wiem jak je zastąpić.

Jednym z największych skarbów profesora były biurokratyczne „złote myśli” i gafy, kolekcjonowane przez całe życie z myślą o wydaniu ich drukiem. Była wśród nich korespondencja agenta do spraw Indian usiłującego skłonić wodza Red Clouda do obcięcia włosów oraz cytaty w rodzaju: „Ci ludzie są mięsożerni i jeśli sprawimy, by byli wszystkożerni, to ich ucywilizujemy”. Vine Deloria zapowiedział kontynuowanie swej pracy naukowej i pisarskiej.

Przyjaciele i współpracownicy profesora wzywali do pomocy w odtworzeniu prawniczej dokumentacji i sprzętu biurowego, zniszczonych podczas pożaru.

– Vine i praca, którą wykonuje są dla nas ważnym narodowym bogactwem. Nie chodzi tylko o to, co już zrobił, ale o jego myśli, pisarstwo i pracę naukową przez następne 20 lat – powiedział Tim Coulter z Indian Law Resource Center, który powołał specjalną fundację na rzecz pomocy Delorii.

Apelująca również o wsparcie dla profesora Susan Shown Harjo z Morning Star Institute stwierdziła, iż „jest on z pewnością najbardziej prominentnym myślicielem i wizjonerem w dziedzinie praw Indian. I nie chodzi tylko o to, co bierze się z papieru, ale o to, co bierze się z bycia Indianinem.”

Oprac. Marek NowoCIEŃ

Vine Deloria, junior

— urodzony 26 marca 1933 w Martin, Dakota Południowa, syn lakockiego pastora i wnuk wodza Lakotów z rezerwatu Standing Rock, Dakota Pd.;

— absolwent Wydziału Teologii Uniwersytetu Stanu Iowa (1963) i Wydziału Prawa Uniwersytetu Kolorado w Boulder (1970);

— dziekan Wydziału Studiów Indian-skich Uniwersytetu Arizony w Tucson (1978-81), profesor na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu Arizony (1978-90), od 1991 wykładowca na wydziałach Studiów Indian-skich i Prawa Uniwersytetu Kolorado oraz na licznych koledżach i uniwersytetach w USA i Kanadzie;

— działacz wielu organizacji Indian-skich, w latach 1964-65 dyrektor National Congress of American Indians (Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich), Washington, D.C., założyciel i w latach 1971-76 przewodniczący Institute for the Development of Indian Law (Instytutu Rozwoju Indian-skiego Prawa), Washington, D.C., znany historyk, ceniony adwokat i poczytny pisarz (autor 14 książek i ponad 100 artykułów);

— członek władz wielu organizacji (m.in.: White Buffalo Council, Denver, Kolorado (1964-66), Citizens Crusade Against Poverty, Washington, D.C. (1965-66), Council of Indian Affairs, Washington, D.C. (1965-68), Executive Council of the Protestant Episcopal Church, New York, Nowy Jork (1968-69), Southwest Intergroup Council, Austin, Teksas, 1969-71), Model Urban Indian Centers Project, San Francisco, Kalifornia (1971-73), Oglala Sioux Legal Rights Foundation, Pine Ridge, Dakota Pd. (1971), National Indian Youth Council, Albuquerque, Nowy Meksyk (1976), American Civil Liberties Union, Denver, Kolorado (1976-78), Nebraska Educational Television Network (1976-78), Museum of the American Indian, New

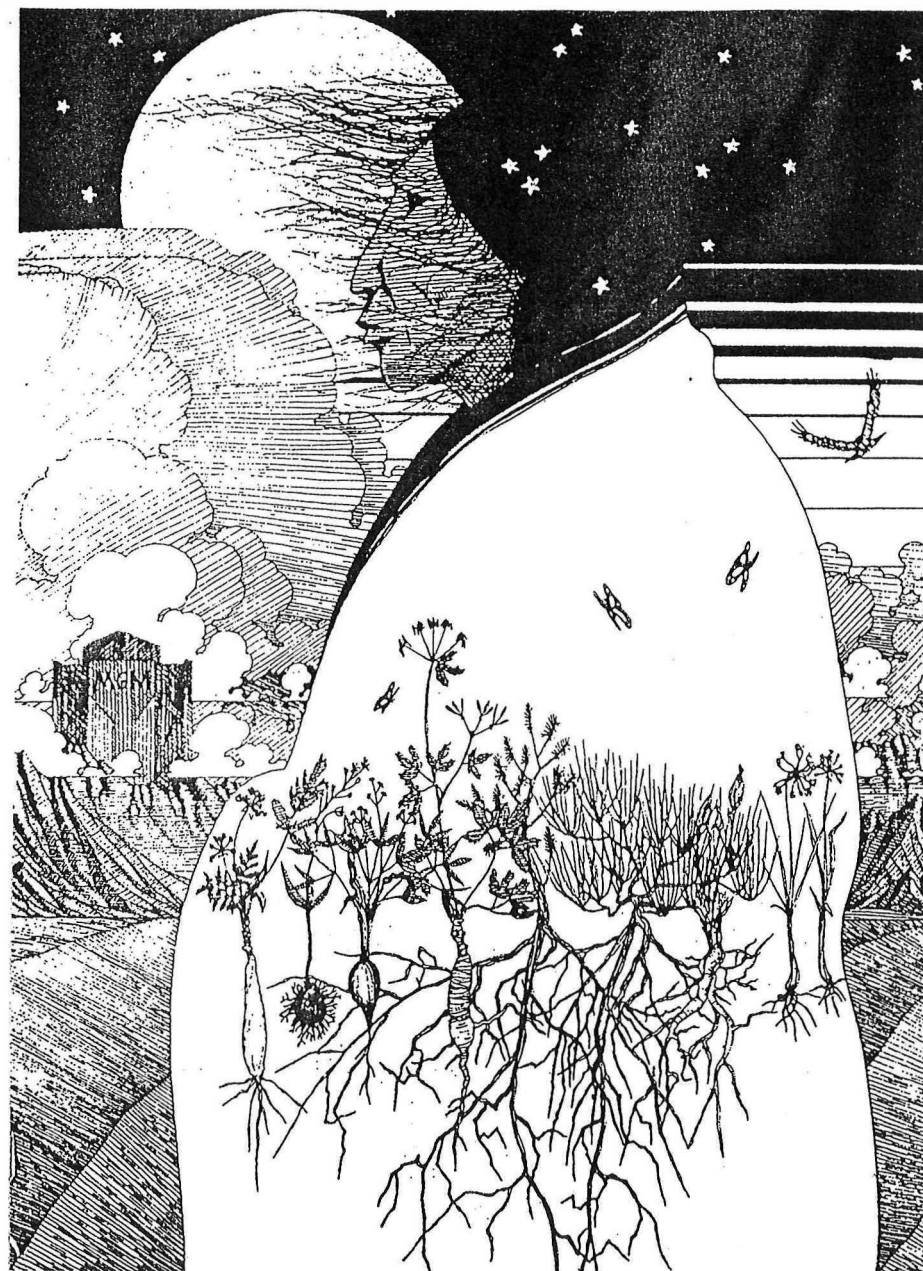
York, Nowy Jork (1977-82), Daybreak Films, Denver, Kolorado (1979-81), Institute of the American West, Sun Valley, Idaho (1981-83));

— członek komitetu redakcyjnego m.in. *Handbook of North American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, D.C. (1971-72, 1978-), *The World of the American Indian*, National Geographic Society (1972-76) i *Exploration in Ethnic Studies*, LaCrosse, Wisconsin (1977-);

— autor książek: *Custer Died For Your Sins* (1969), *We Talk, You Listen* (1970), *Of Utmost Good Faith* (1971), *Red Man in the New World Drama* (red., 1972), *God Is Red* (1973), *Behind the Trail of Broken Treaties* (1974), *The Indian Affair* (1974), *Indians of the Pacific Northwest* (1977), *The Metaphysics of Modern Existence* (1979), *American Indians*, *American Justice* (z Cliffordem Lytle, 1983), *A Sender of Words* (red., 1984), *The Nations Within* (z Cliffordem Lytle, 1984), *The Aggressions of Civilization* (red. z Sandrą Cadwalader, 1984), *American Indian Policy in the twentieth Century* (red., 1985);

— autor raportów specjalnych: *The Lummi Indians* (1972), *Legal Problems and Considerations Involved in the Treaty of 1868* (1974), *Indian Education Confronts the Seventies* (1974), *Contemporary Issues of American Indians, A Model Course* (1975), *Legislative Analysis of the Federal Role in Indian Education* (1975), *A Better Day for Indians* (1977);

— ekspert w procesach sądowych związanych z okupacją Wounded Knee w 1973, traktatem z Fort Laramie z 1868 i historią Słuksów (1974-75), autor scenariuszy dokumentalnych filmów telewizyjnych i konsultant filmów fabularnych (m.in. *Niebieski żołnierz*), laureat licznych doktoratów honorowych, nagród za działalność społeczną w obronie Indian i za publikacje.



Jack Malotte © 1984

Jedno jest pewne: ziemia nie należy do człowieka – człowiek należy do ziemi. To pewne. Wszystko na ziemi jest ze sobą powiązane, jak rodzina powiązana jest więzami krwi. Cokolwiek staje się udziałem ziemi, musi przypaść w udziale także jej dzieciom. Człowiek nie uprządał pajęczyny życia; jest zaledwie jedną z jej nici. Cokolwiek uczyni on temu przedziwu – sobie uczyni.

EWANGELIA WEDŁUG WODZA SEATTLE

NAPISANA DLA TELEWIZJI?

Powyższy fragment zalicza się do najczęściej przytaczanych też tzw. głębokiej ekologii. My sami w Centrum Praw Naturalnych umieściliśmy je na winiecie naszej pierwszej publikacji w 1978 roku. Od tego czasu cytat ten pojawił się w setkach magazynów, począwszy od *Newsweeka* a skończywszy na *Nation of Seattle*. Problem polega na tym, że w rzeczywistości słowa te nigdy nie zostały wypowiedziane ani przez samego wodza Seattle, ani też przez żadnego innego amerykańskiego Indianina. Zostały natomiast napisane specjalnie na użytek telewizji.

Chief Seattle, a właściwie Chief Seeathl, rzeczywiście żył w latach 1786-1866, przewodząc plemionom Squamish i Duwamish na Północno-Zachodnim wybrzeżu Pacyfiku.

Podczas spotkania z Isaakiem Stenssem, gubernatorem [stanu Washington] w poniedziałek, 22 stycznia 1855, Chief Seattle miał udzielić temuż odpowiedzi w sprawie negocjowanego wówczas [pomiedzy rządem USA a plemionami indiańskimi zamieszkującymi stan Washington] Traktatu w Port Elliot. Chief Seattle tak oto odpowiedział w dialekcie Salish:

Zwracam się do Ciebie jak do swego ojca i także zwracają się do Ciebie wszyscy bracia moi. Wszyscy Indianie mają dla Cie-

bie wiele przyjaznych uczuć i dadzą temu dowód wysyłając list do Wielkiego Ojca. Oni wszyscy, mężczyźni, starcy, kobiety i dzieci radują się, że przysłał on właśnie Ciebie, abyś się nimi zaopiekował. Moje myśli są podobne Twoim. Nie muszę mówić nic więcej. Moje serce raduje się na widok dr Meynarda, i zawsze będę chciał, aby otaczał mnie on opieką.

Nazajutrz, po zakończeniu negocjacji, w wyniku których Indianie oddali rządowi amerykańskiemu znaczne połacie należące do nich ziemi, wódz Seattle powiedział:

Tak więc zawieramy przyjaźń i odrzucamy wszelkie złe uczucia, jeśli kiedykolwiek takie mieliśmy wobec siebie. Jesteśmy teraz przyjaciółmi Amerykanów. Wszyscy moi bracia myślą tak samo. Traktujemy Cię teraz jak naszego ojca i nigdy nie będzie inaczej. Jako że sam przyjechałeś, aby nas zobaczyć. Zabierz teraz list napisany przez nasze serca do Wielkiego Wodza [w Waszyngtonie]. To wszystko, co mam do powiedzenia.

Dwie dalsze, krótsze przemowy wodza Seattle znajdują się w Archiwum Narodowym USA. Jedna to fragment jego mowy z 1850, druga natomiast, wygłoszona w maju 1858, jest wyrazem ubolewania wodza z powodu nieratyfikowania Traktatu z Port

Elliot przez Senat USA, w wyniku czego Indianie znaleźli się w wielkiej nędzy, a stan zdrowotny plemienia znacznie się pogorszył. Te cztery krótkie przemowy to właściwie wszystko, co kiedykolwiek spisano.

Mit o słynnej oracji wodza Seattle wziął swój początek 29 października 1887 roku, kiedy to dr Henry Smith opublikował na łamach *Seattle Sunday Star* swój artykuł zatytułowany: „Wczesne wspomnienia, część 10”. W artykule tym dr Smith nawiązuje do negocjacji Traktatu w Port Elliot.

Chief Seattle powstał z godnością senatora, na którego barkach spoczywa odpowiedzialność za losy wielkiego narodu. Położywszy jedną dłoń na głowie gubernatora, wskazując palec drugiej wyciągnął w kierunku nieba i rozpoczął swą pamiętną przemowę głosem dźwięcznym i donośnym:

Bezkresne niebo, które od niepamiętnych czasów zraszało łzami współczucia głowy naszych przodków, i które dziś wydaje się niezmiennie i wieczyste, może zmienić swoje oblicze. Dzisiaj jest ono pogodne. Jutro może zostać spowite chmurami. Moje słowa są podobne gwiazdom i jak one niezmienne. Cokolwiek wypowie wódz Seattle, na tym Wielki Wódz w Waszyngtonie może polegać z równą pewnością, z jaką zawsze spodziewa się nadejścia kolejnych pór roku... Był taki czas, kiedy zastępy moich przodków pokrywały te ziemie na podobieństwo fał pokrywających wyścielone muszelkami dno oceanu. Lecz czas ten minął bezpowrotnie, zabierając w niepamięć waleczność żyjących tu niegdyś plemion, po których pozostały zaledwie bolesne wspomnienia. Nie będę się nad tym rozwodził ani też oplakiwał naszego przedwczesnego zmiernika, a tym bardziej składał winy za jego przyspieszanie na barki naszych braci Błędnych Twarzy, bo i my sami w pewien sposób do tego się przyczyniliśmy... Dla nas prochy naszych przodków są święte jak święta jest ziemia, w której spoczywają. Wy odchodzicie od mogli waszych przodków podobno bez żalu w sercach. Prawo waszej wiary zostało wyryte na kamiennych tablicach żelaznym palcem waszego Boga, abyście go

dochowywali. Czerwonoskórzy nigdy ani nie mogli pojąć jego sensu, ani też zapamiętać jego przykazań. Nasza wiara to tradycja pokoleń naszych przodków, sny naszej starszyzny, zesłane w nocy przez Wielkiego Ducha, wzięte naszych wodzów, wpisane w serca naszych braci. Wasi zmarli przestają kochać was samych, jak i krainę waszego dzieciństwa z chwilą, gdy przestąpią próg swego grobu, by odejść ku gwiazdom. Odchodzą z zapomnieniem i nigdy nie powracają. Nasi zmarli nigdy nie zapominają piękna ziemi, która wydała ich na świat. Wciąż młują zieloną bujność dolin, szemrząc wody w strumienach, majestat gór, a ich duchy unoszą się ponad ziemią, po której stąpają ich osamotnieni, żyjący bracia. Często powracają z Krainy Szczęśliwych Łowów, aby odwiedzić swych braci, pomagać im i pocieszać w nieszczęściu... A kiedy już ostatni Czerwonoskórzy zniknę z powierzchni tej ziemi, a pamięć o moim plemieniu stanie się dla Białych mitem jedynie, wybrzeże to zaludni się duchami zmarłych braci mojego narodu. I myliły się będą dzieci waszych dzieci sądząc, że są zupełnie same – czy to pośród pól, czy też na leśnych bezdrożach, czy na szlaku poprzez prerie – na świecie nie ma bowiem miejsca na samotność. Nocami, gdy cichnie gwar waszych miast i wsi, i gdy jesteście przekonani, że ich ulice są puste, wypełniają się one tłumami duchów tych, którzy za życia mieszkali na tej ziemi i którzy nadal kochają jej piękno. Biali człowiek nigdy nie będzie pozostawiony samemu sobie. Niechaj więc będzie sprawiedliwy i niech dobrze obchodzi się z duchami moich braci, albowiem umarli nie są pozbawieni mocy.

W rzeczy samej pamiętna to mowa i dziwić może jedynie jak dr Smithowi udało się dokonać przekładu tak długiej wypowiedzi w prawie nieznanym narzeczu przy pomocy tej jakże kwiecistej wiktoriańskiej prozy, oraz dlaczego zwlekał z opublikowaniem swego przekładu aż 32 lata.

Inna nasuwająca się natychmiast wątpliwość, to jak wódz Seattle, będący skądinąd żarliwym katolikiem mógł być wypo-

wiedzieć słowa: *Prawo waszej włary zostało wyryte na kamiennych tablicach żelaznym palcem waszego Boga?*

Gdyby nawet, opierając się na artykule z *Seattle Sunday Star*, założyć, że przekład dr Smitha wiernie oddaje treść przemowy wodza Seattle, nadal pozostaje wątpliwość dotycząca późniejszej, wielokrotnie przedrukowywanej wypowiedzi wodza. Jej treść w niewielkim stopniu przypomina przekład dr Smitha i nikt o niej nawet nie słyszał do 1972 roku, kiedy to po raz pierwszy pojawiła się w *Environmental Action*. W 1947 roku przesłanie to zamieszczone zostało na plakatach, które rozlepiono w Amerykańskim Pawilonie na Światowych Targach w Seattle. Jeszcze tego samego roku pełny tekst został wydrukowany w magazynie lotniczym *Northwest Orient Airlines Passages* pod tytułem: „Zdecydowanie niedwuznaczne przesłanie wodza Seattle”. Holenderski przekład tekstu pojawił się w roku 1975, szwedzki w 1976, a niemiecki w 1979.* Opublikowany w formie broszury przez Światową Radę Kościołów, tekst mowy został rozpowszechniony na całej Wschodniej Półkuli – od Finlandii po Południową Afrykę. Od tego czasu został przetłumaczony na dziesiątki języków i stał się dobrze znany na całym świecie.

Skąd jednak trafił do *Environmental Action*? Według dr Rudolfa Kaisera, niemieckiego uczonego, czasopismo to otrzymało kserograficzną kopię wycinka z nieistniejącego już magazynu *Native American* z biura Przyjaciół Ziemi w Seattle. *Native American* zaś spisał tekst z nagrania telewizyjnego programu pod nazwą „Home”, którego producentem była Southern Baptist Convention w 1972. Scenariusz do tego programu napisał niejaki Ted Perry, zimą 1971-1972, po wysłuchaniu odczytanej w czasie obchodów Dnia Ziemi, słynnej przemowy wodza Seattle w przekładzie dr Henry’ego Smitha.

Przemowa ta została wtedy uroczystie odczytana przez prof. Williama Arrowsmitha (który literacko wygładził tekst, aby – jak sam to ujął – „pozbawić go grubego nalotu wiktoriańskiej frazeologii i prozodii”).

W tym miejscu wątek podejmuje już sam Ted Perry:

„Zapytałem prof. Arrowsmitha (z którym wtedy wspólnie wykładaliśmy na Uniwersytecie Teksasu) czy mógłbym ewentualnie wykorzystać część poczynionych przez niego poprawek jako kanwę do pisanego właśnie scenariusza, na co on przystał bez zastrzeżeń... Tak więc napisałem tekst, który był w całości fikcją literacką. Sądzę, że kilka zdań było parafrazami fragmentów tekstu prof. Arrowsmitha, ale cała reszta była wyłącznie mojego autorstwa. Oddając scenariusz do rąk producentów filmu wyraźnie zazaczyłem, że jestem autorem całego tekstu przemowy wodza. Oczywiście w pełni zdawał sobie sprawę z apokryficznego charakteru tekstu, zresztą w przeciwnym razie nie otrzymałbym od nich żadnego honorariu, które przecież przysługiwało za oryginalną pracę, a nie za przepisywanie oryginału.

Wydało się jednak, iż popełniłem błąd, pozostawiając w treści przemowy imię wodza Seattle. Nie wiem, dlaczego tak się właśnie stało – być może było to po prostu przeoczenie z mojej strony. Powinienem być użyć jakiegoś innego, zupełnie fikcyjnego imienia. Kiedy w końcu zobaczyłem sam film na ekranie telewizyjnym (nadany chyba przez sieć ABC albo też NBC w 1972), i przekonałem się, że mój tekst, w filmie wykorzystany w formie pozakadrowej narracji, nie doczekał się w napisach końcowych standardowej atrybucji, byłem nie tylko zdumiony – byłem wręcz wściekły. Kiedy więc natychmiast zadzwoniłem w tej sprawie do producenta, powiedziano mi, iż taka właśnie decyzja została podjęta z uwagi na chęć wywołania u widzów wrażenia większej *autentyczności* przedstawianego materiału”.

Tu prof. Arrowsmith uzupełnia wypowiedź Perry’ego:

„Perry usiłował wywrzeć pewien nacisk na producentów filmu (Southern Baptist Convention), tłumacząc, iż jego tekst w żadnym wypadku nie może być traktowany jako przekład oryginalnego wystąpienia wodza Seattle – nic jednak nie wskó-

rał. Od tej pory tekst ten zgrabnie przerebiono na *List wodza Seattle do prezydenta Pierce’a*, dodając w trakcie tejże przeróbki kolejny materiał do istniejącej wersji Perry’ego. Dodatki te starają się uwypuklać rzekomą religijność wodza”.

Teraz więc, gdy poznaliśmy wreszcie prawdziwego autora, czy też autorów, mowy wodza Seattle, co stanie się z jego mitem? Czyżbyśmy w pogoni za odkryciem autorstwa mowy zapominali o czymś o wiele istotniejszym? Przecież mowa wodza porwała miliony ludzi i wywarła istotny wpływ na kształt współczesnego ruchu ekologicznego na całym świecie. Christl z Wielkiej Brytanii twierdził nawet, że *jest to jakby zupełnie nowa religia... Powiedzielibyśmy wręcz, coś w rodzaju płątej Ewangelii...*”

Zgrabna proza Teda Perry’ego odrzuciła dualizm *sacrum* i *profanum*, zespalać je w holistycznej Pajęczynie Życia. Był to właśnie rodzaj filozoficznego twierdzenia, do którego przyjęcia cywilizacja zachodnia wreszcie emocjonalnie dojrzała. Gdyby więc pominąć kwestię samego autorstwa przesłania, być może udałoby się ocalić jego niewątpliwą, światopoglądową wartość.

„Każdy zakątek tej ziemi jest święty dla moich braci. Każda połyskliwa sosnowa szpilka, każda piaszczysta plaża, każda mgiełka podnosząca się z leśnego poszycia, każda polana, brzęczenie każdego owada drogie jest moim braciom. Życiodajny sok płynący pod korą drzew niesie z sobą cząstkę pamięci o czerwonoskórych braciach.

Jesteśmy częścią tej ziemi i ona stanowi część nas samych. Wonne kwiaty są naszymi braćmi, tak samo jak łanie są naszymi siostrami. Skalne szczyty, rosa łąk, ciepło końskiego grzbieta i człowiek – wszyscy należymy do tej samej wielkiej rodziny.

Biali człowiek, który jest obcym, przybyłym, zakrada się w nocy i zerpie z zasobów ziemi, co tylko jest mu potrzebne. Ziemia nie jest dla niego siostrą, lecz nieprzyjacielem, a kiedy już ją zdobędzie i posądzi, wtedy rusza na dalsze podboje. Porzuca mogiły ojców swoich i zapomina o należnych nam z urodzenia prawach, jako dzieciom tej ziemi. Traktuje matkę swoją – ziemię, i niebo-

skłon – ojca swego, jak przedmioty, którymi można kupczyć niczym stadami bydła czy paciorkami. Jego zachłanność pochłonie bujność ziemi, pozostawiając za sobą wypaloną słońcem pustynię.

Mięgotliwa woda górskich strumieni i rzek nie jest zwykłą wodą, lecz krwią naszych przodków. Jeżeli miałibyśmy sprzedawać wam tę ziemię, to musicie pamiętać, że ma ona swe święta prawa, których wasze dzieci będą musiały dochować. Muszą one pamiętać, że każdy błysk fal na jeziorze niesie ze sobą wspomnienie dawnych wydarzeń z życia mych zmarłych braci. Plusk wody to głosy mych praojców...

Wiatr, który wydobyl z piersi moich ojców ich pierwszy oddech przyjął także ich ostatnie tchnienie. Włec jeśli byśmy mieli sprzedać wam tę ziemię, to musi ona nadal mieć swe święte prawa, tak aby i biali człowiek mógł stąpać po niej, ciesząc się świeżym powiewem wiatru, przesyconego słodką wonią polnych kwiatów”.

Olbrzymia wewnętrzna wartość tego przesłania zdaje się odsuwać na dalszy plan kwestię jego konkretnego autorstwa, czy też stopnia odzwierciedlania przez nie rzeczywistych poglądów wodza Seattle, czy Indian z plemienia Duwamish czy też wszystkich amerykańskich Indian razem wziętych. Najistotniejsze jest w tym przesłaniu to, że brzmi ono niezwykle prawdziwie, że człowiek ma zaprzestać walki z naturą i zacząć postrzegać siebie jako jej integralną część oraz że należy żyć zgodnie z prawami natury, a nie ponad nimi.

I nie ma większego znaczenia, czy poglądy te wzięły swój początek u wodza Seattle, dr Smitha, prof. Arrowsmitha czy też w literackiej wyobraźni Teda Perry’ego. □

Albert Bates
Centrum Praw Naturalnych

* Polski przekład ks. Kazimierza Wójtowicza, CR (na podstawie wersji niemieckiej) ukazał się na łamach „Tygodnika Powszechnego” nr 36/1979.

Fragment publikacji przygotowywanej przez Wydawnictwo „Zielone Brygady”.

1. Czy mam ci powiedzieć o smutku?
2. Tam –
w dolinie –
moja matka
moja żona
moje dzieci:
martwe.
3. I co miałbym ci powiedzieć?
4. W pokoju przyszliśmy. Przez białe góry we mgle poranka.
Ku dolinom zielonym na wiosnę jechaliśmy.
Słodkiej wody i cienia wierzby szukaliśmy.
Tak było zawsze, jeszcze za dni naszych ojców.
5. Bo to kiedyś był nasz dom.
6. Z Sonory przyszli żołnierze. Kiedyśmy
pili w dole wioski, kiedyśmy jedli
w ciemności, dobry chleb Kas-Ki-Yeha, kiedyśmy
siedzieli w cieniu kościoła,
przyszli żołnierze. Z Sonory.
7. Kobiety i dzieci zabili. Konie
ukradli. Zapasy i dobytek
zniszczyli. Żołnierze. Z Sonory.
8. Do ziemi na zachodzie odwracam twarz.
9. Jak słońce o zmierzchu okrywa niebo czerwienią niczym krew,
tak ja okryję tę ziemię czerwienią krwi zemsty.
10. W obozie moich ludzi szaman
wezwe nas do świętego ognia. Ze
wschodu nadejdzie czterech wojowników: cztery razy
zatańczą wokół wojennego ogniska.
Broń zostanie wzmocniona przez
obrzęd zwycięstwa. I czwartego dnia
będziemy gotowi.
11. Jak cienie przejdziemy przez ziemię.
Do miejsca żołnierzy. W Sonorze.
12. Jak ujrzymy pierwszy błysk świtu
zaatakujemy. W milczeniu. Dzielni mężczyźni
będą przeklinać łona matek, które je wydały. Czarna
śmierć spadnie jak deszcz od strony gór.
Pożar obejmie sierrę.
13. Bo tylko krew może zapłacić za naszą utratę.
I krew popłynie nawet do dalekiego morza słonego.
14. Smutek też ma imię.
15. Zapamiętajcie je!
16. Geronimo.

Nim powstanie dzieło

Na planie filmu o Geronimie

Poraz kolejny kamera filmowa obejmuje grupę obszarpanych Apaczów, którzy idą przez szpaler konnych kawalerzystów i nagle zatrzymują się. Jeden z Apaczów – Wes Studi, aktor Cherokee – jeszcze raz robi krok do przodu. Tym razem to jest to. Reżyser Walter Hill obserwował z uwagą, jak Studi wypowiada swą kwestię. Kończą właśnie kulminacyjną scenę poddania się u podnóża Courthouse Rock, wielkiego czerwonego masywu skalnego na północny-wschód od Moab w stanie Utah.

Zapowiadany na Gwiazdkę 1993 roku film ten, nie mający jeszcze ostatecznego tytułu*, opowiada o legendarnym Geronimie i rewiduje mity narosłe wokół tego wojownika Apaczów Chiricahua, jak również rekonstruuje chronologię wydarzeń doprowadzających do ostatecznego poddania się oddziałom amerykańskim.

Odtwórcą Geronima jest Wes Studi, w swej najokazalszej jak dotąd roli: jego zdolności aktorskie odkryto w ubiegłym roku, po entuzjastycznym przyjęciu jego brawurowej kreacji mściwego Maguy w *Ostatnim Mohikanie*.

Urodzony i wychowany w Nofire Hollow w stanie Oklahoma, syn robotnika na ranchu, zaczął grywać w przedstawieniach zespołu American Indian Theatre w Tulście. W 1986 roku postanowił spróbować szczęścia w Los Angeles.

– Jak wielu facetów – wspomina z nutą refleksji – myślałem, że pewnego dnia wyrwę się stąd i ktoś mnie nagle „odkryje”, co było tylko głupim gadaniem.

Dopiero gdy zagrał w epizodzie filmu *Pow Wow Highway*, nisko budżetowego, ale uznanego przez krytykę, potraktował to poważnie. – Gdy zobaczyłem siebie w *Pow Wow Highway*, nie byłem zadowolony ze swej gry. To było w takim momencie mego

życia, że obiecałem dołożyć wszelkich starań, aby to przedsięwzięcie się udało. Musiałem uwierzyć – co nie było tak proste – że tego właśnie chcę. Gdy podjąłem tę decyzję, sprawy zaczęły się rozwijać.

Następna była jego przełomowa rola Najdzikszego (The Toughest), zacieklego pauniskiego wojownika w *Tańczącym Z Wilkami*. Jego gwiazda zaczęła wschodzić.

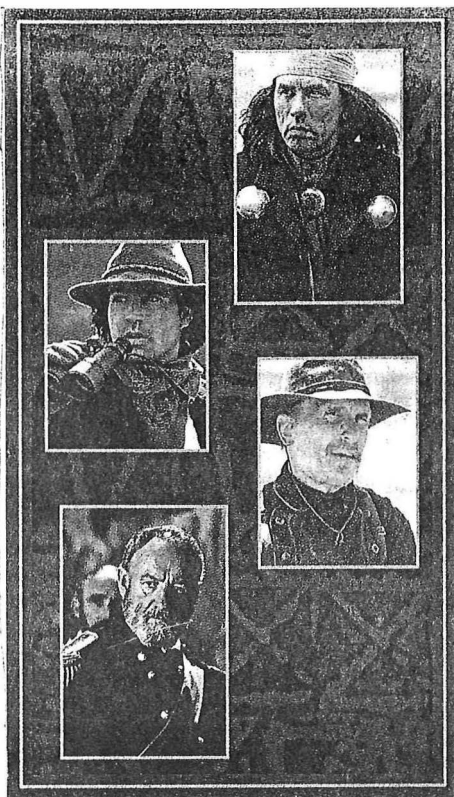
Reżyser filmu o Geronimie, Walter Hill mówi, że nie uważa Wesa za wyłącznie tubylczego aktora, ale – Sądzę, że nadaje się do różnego rodzaju ról. W tym filmie znalazł się pomiędzy takimi aktorami jak Robert Duval i Gene Hackman, a jednak udało mu się zachować swoją osobowość. Zyskał też ich głęboki szacunek, co wśród zawodowców tej branży jest najwyższym osiągnięciem. Myślę, że w pełni na to zasłużył.

Choć to kolejna produkcja w najnowszej serii historycznych filmów o tematyce indiańskiej, powstałej na fali sukcesu *Tańczącego Z Wilkami*, to jednak przygotowuje ona nowy grunt, jak twierdzi Sonny Skyhawk (Siuks), który brał udział w produkcji jako konsultant.

– Różnica w tym filmie polega na tym, że po raz pierwszy są oni [twórcy filmu] na tyle wrażliwi czy inteligentni, żeby posłuchać opinii Indianina i mieć takiego konsultanta jak ja, który przeprowadził ich przez pole minowe, że tak powiem.

Skyhawk zaczynał w Hollywood jako statysta zanim otrzymał rolę w tajemniczym *Domku na prerii*.

– Kiedy po raz pierwszy wszedłem do filmu – wyjaśnia Skyhawk – prawdziwi Indianie byli statystami, zaś główne postacie Indian grane były przez białych aktorów. Kiedyś mieli tam taki zestaw indiański metodą błyskawiczną. Była to balia zawierająca jakiś spożywczy barwnik albo



farbę, do której wsadzano delikwenta by po chwili wyciągnąć Indianina. Potem naturalnie go suszono, nakładano makijaż – przeważnie barwy wojenne – zakładano pióropusz, mokasyny, przepaskę biodrową i trzask-prask – mamy Indianina. Cały proces trwał z piętnaście minut, ale są to rzeczy, których już się nie robi.

Sfrustrowany takim podejściem Sonny Skyhawk założył American Indians in Film (Indianie amerykańscy w filmie) – adwokacką i doradczą organizację mającą na celu poprawę wizerunku i obrazu tubylczych Amerykanów w filmie i telewizji.

– Im więcej o tym myślałem, im więcej słyszałem o powrocie westernu itd, nie mogłem pozwolić, aby dalej było tak samo, te same rozwiązania. Nie chciałem, aby inni Indianie aktorzy musieli przechodzić przez to, co ja doświadczyłem.

Zdaniem Steve'a Reevisa (Czarne Stopy), który gra Chato, apackiego zwiadowcę

w armii U.S., wielu indiańskich aktorów odrzuca role, które – jak sądzą – eksploatują ich dziedzictwo.

– Jeśli rola mi nie odpowiada, albo nurtowały mnie moje kwestie, zawsze rozmawiałem z reżyserem. Upewniałem się, że oni wiedzą iż nie zagram dobrze, jeśli tego nie czuję, więc albo zmieniałą tekst, albo go wyrzucają. Nie jestem chciwy na pieniądze, ani żadnej sławy, i upewniałem się, że oni to wiedzą. W tym biznesie musisz trwać przy tym, w co wierzysz.

Wytwórnia filmowa Columbia Pictures i producenci tego filmu poczynili szereg bezprecedensowych kroków aby zapewnić, że tubylczy Amerykanie są nie tylko traktowani sprawiedliwie, ale także biorą udział w procesie twórczym zarówno przed kamerą, jak i za sceną. Wes Studi powiedział, że Geronimo nareszcie został przedstawiony jak prawdziwy człowiek.

– Światło dzienne ujrzały okoliczności, które pokazują go jako człowieka, ani dobrego, ani złego – po prostu człowieka uwikłanego w niezwykłych czasach.

Reżyser Walter Hill zauważył, że trzymał się ścisłości historycznej na ile to było tylko możliwe, zachowując jednocześnie komercyjność filmu. – Pracowałem nad tym pięć lat z przerwami, dobrze znam cały materiał i wiem, jak go wyeksponować.

Oprócz Sonny'ego Skyhawk, Columbia zatrudniła też Michaela Darrowa (Apacz z Fort Sill) jako doradcę technicznego (na codzień pracuje jako historyk Apaczów Chiricahua) oraz Michaela Minjareza, Apacza Białych Gór, jako konsultanta językowego. Minjarez, który wystąpił w tym filmie jako Dandy Jim, zwiadowca armii U.S., był początkowo lekko oszołomiony. – Ja z nim, wow! Wes Studi, Rodney Grant, Gene Hackman! Nigdy nie spodziewałem się, że będę pracował razem z takimi ludźmi.

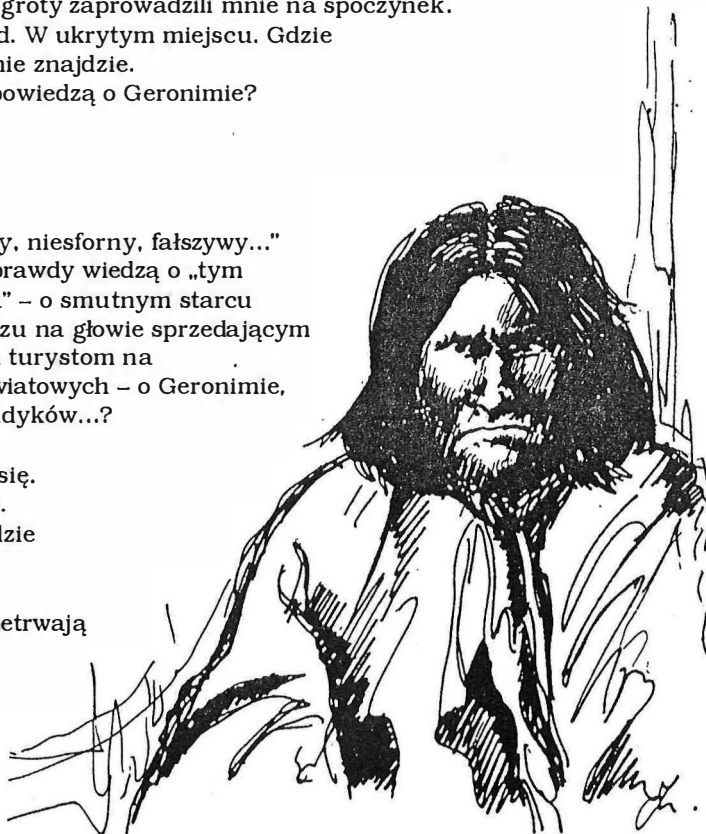
Minjarez jako konsultant językowy zmienił parę kwestii apackich w scenariuszu, jeśli czuł, że były niewłaściwe. Jego zadaniem była też nauka indiańskich aktorów, którzy nie potrafili wypowiedzieć swych kwestii w języku Chiricahua. Zauważył, że ci Indianie, którzy mówili tubylczym językiem jako swym pierwszym, łatwiej się go uczyli. – Wes Studi mówi swym

Geronimo w niewoli: Fort Pickens, Floryda (1886)

1. Byłem tu już wcześniej.
2. Będę tu znowu.
3. Ale żadne więzienie nie zdoła mnie zatrzymać. Żadne łańcuchy mnie nie spętają.
4. Jestem jak wiatr.
5. Czy żółte nogi mogą zatrzymać wiatr? Powiedzcie to! Nikt nie zdoła zatrzymać Geronima.
6. Jak orzeł wzbije się nad ziemią.
7. Powiedzcie mi, czy znacie moją ziemię? Czy znacie wysoką sierzę? Rzeki i doliny? Mój dom?
8. Jestem wężem: mądrym, przebiegłym, niebezpiecznym. Strzeżcie się!
9. Nasze wzgórza należą do Usena. My należymy do Usena. Jesteśmy jego ludźmi, jego plemieniem, jego ludem. Zabiliśmy nocnego smoka, a w kanionach na naszej ziemi miażdżyliśmy kości potwora.
10. Jesteśmy *apachureros de huesos* (miażdżącymi kości).
11. Powiedzcie mi, czy znacie moich ludzi? Czy znacie Naiche? Perico? Loco? Victorio?
12. Jesteśmy silni. Jak puma. Wyruszamy nocą. W milczeniu czekamy świtu.
13. Nienawidzimy Meksykanów. Nienawidzimy *Gringo*. Nienawidzimy Nawahów. Ci, których nienawidzimy giną. Nieprawdaż? Zapytajcie w Janos w Chihuahua. W Fort Bayard. W rezerwacie San Carlos. Zapytajcie!
14. Na początku świat okryty był ciemnością. Nie było słońca, ani dnia. Noc nie miała księżyca, ani gwiazd. I znów tak będzie na tej naszej ziemi wygnania.
15. Ale nadejdzie świt.
16. I my zaczekamy.
17. Bo byłem tu już wcześniej. I będę tu znowu. Ale żadne więzienie nie zdoła mnie zatrzymać. Żadne łańcuchy mnie nie spętają.
18. Jestem jak wiatr.
19. Usłyszcie mnie!
20. Geronimo!

Geronimo na cmentarzu Apaczów: Fort Sill, Oklahoma (1909)

1. Odszedłem.
Niech żaden człowiek
nie wymawia mego imienia.
2. I nie szuka mnie w tym smutnym miejscu.
3. Bo odszedłem do ziemi w zaświatach.
Do ziemi wysokich topól.
Do ziemi porysowanej czerwienią. Do
świata poniżej wielkiego ziemskiego tipi.
Do miejsca, z którego nikt nie wraca.
4. Głupcy!
5. Czy myślicie, że Geronimo leży
w więziennym grobie?
6. W nocy przyszli moi ludzie. Na zachód
mnie zanieśli. Moją twarz pomalowali na czerwono.
Zabili moje konie. Spalili moje namioty.
Do skalnej groty zaprowadzili mnie na spoczynek.
Daleko stąd. W ukrytym miejscu. Gdzie
nikt mnie nie znajdzie.
7. Co ludzie powiedzą o Geronimie?
8. Pijak!
Kłamca!
Złodziej!
Morderca!
9. „do głębi zły, niesforne, fałszywy...”
10. Ale coś doprawdy wiedzą o „tym
który ziewa” – o smutnym starcu
w pióropuszu na głowie sprzedającym
swe zdjęcia turystom na
Targach Światowych – o Geronimie,
hodowcy indyków...?
11. Dość!
12. Skończyło się.
13. Odszedłem.
14. Ale moi ludzie
żyją. I mój
duch żyje
w nich. Przetrwają
na zawsze.
15. Geronimo!



językiem Cherokee, pisze w nim także. Był dobrym uczniem. Tak samo Steve Reeves. Jego język brzmiał podobnie do naszego, więc było mu łatwiej.

Rodney A. Grant (Omaha) który gra Mangu, sprzymierzeńca Geronima, z dnia na dzień stał się sensacją po swej przejmującej postaci Wiatru We Włosach w *Tańczącym Z Wilkami*. Po tym filmie dalej otrzymywał znaczące role, takie jak Szalony Koń, niezłomny przywódca Słuksów w mini serialu sieci ABC *Syn Gwiazdy Porannej*. Jednak Rodney Grant mówi, że ów rozgłos nakłada na niego odpowiedzialność za młodych tubylczych Amerykanów, którzy mogą widzieć w nim wzór do naśladowania. – Myślę obecnie o przykładzie, jaki daję; nie używam alkoholu ani narkotyków.

Grant interesuje się także złym wzorunkiem tubylczych Amerykanów przedstawianym w mediach i skutkami, jakie wywiera to na dzieci, odkąd sam ulegał ich wpływowi w dzieciństwie. – Będąc młodym chłopcem dorastającym w rezerwacie, oglądałem te wszystkie westerny z Johnem Wayne, te wszystkie kowbojskie strzelaniny i doprawdy nie miałem zbyt dobrego mniemania o sobie.

Sonny Skyhawk pamięta wpływ, jaki wywarły na nim stare hollywoodzkie westerny. – Bawiąc się w Indian i kowboi, wiele indiańskich dzieciaków, których znałem, chciało być kowbojami. Przez wiele następnych lat pamiętałem, że coś było nie tak. To właśnie zrobiło Hollywood i gazety. Kowboje zawsze byli zwycięzcami, Indianie – zawsze przegrani... Nienawidzę tego słowa „przegrany”, ale tak to odczuwałem, i tak to odczuwa małe dziecko.

Walter Hill zauważa, że wartości lat dwudziestych wiele się różniły od tych, jakie wyznawano w dawnych czasach i że te nowe westerny powinny odzwierciedlać bardziej współczesne postawy. Choć producenci filmu o Geronimie usiłują być bardziej obiektywni w przedstawianiu tubylczych Amerykanów, niż to czyniły poprzednie westerny, Hill upiera się, że i tak nie sposób zadowolić wszystkich, gdy idzie o kino.

– Zawsze znajdują się tacy, którzy chcą czegoś innego, bo występują z partykularnymi interesami grupy, którą reprezentują –



albo wydaje im się, że reprezentują – i chcą, aby film był dokładnie ich interpretacją historii. A historia, jak wszyscy wiemy, jest przedmiotem wielu interpretacji i te rzeczy naprawdę potrzebują dramatycznej oprawy.

Stuart Proud Eagle Grant, aktor Słuks, który wcielił się w Dutche'go, zwiadowcę armii, był zaskoczony szacunkiem twórców filmu dla aktorów i samego tematu. – Walter Hill i Neil Canton byli naprawdę pełni szacunku gdy pierwszy raz podszedłem do nich pogadać. Nie wyglądali mi na „Hollywood”, to znaczy nie byli poniżający. Byli natomiast pełni szacunku na planie, chcieli aby wszystko było w porządku – język, sprawy techniczne – a tego nie widuje się zbyt często w Hollywood.

Obok udziału nowych tubylczych gwiazd jak Wes Studi, film o Geronimie otwiera także drzwi dla paru obiecujących młodych indiańskich artystów, jak Davina Smith, która odtwarza rolę żony Deadshot, apackiego zwiadowcy w armii amerykańskiej,

granego przez Monty Bassa (Krik). Davina, 18-letnia Nawaho z Blanding w stanie Utah, pracowała też przez cały czas zdjęć jako dublerka i asystentka producenta. To była jej pierwsza prawdziwa praca na planie, choć jako bylej Miss Nawaho Rodeo Queen, scena nie jest jej obca. – Dzięki uczestnictwu w rodeach i paradach wybiłam się i przyzwyczaiłam się do mówienia.

Richard Martin, Jr. (Apacz Białych Gór) to także nowa twarz. Choć występował już w filmkach, takich jak *Apache Mountain Spirit Dancers*, wyprodukowanym w 1985 przez Uniwersytet stanu Arizona, rolę jednego z szamanów Geronima uznaje za swe prawdziwe przeżycie. – Widzę ludzi takich jak Rodney Grant i myślę, że chciałbym być taki jak on, któregoś dnia, być rozpoznawanym, dawać autografy – mówi.

Przez ostatnie parę lat tubylczy Amerykanie przebyli długą drogę w filmie. W 1988 apacka aktorka Teneya Torres poczyniła uwagę, dlaczego tak długo Indianie byli angażowani do roli Indian:

– Ogólnie rzecz biorąc, ludzie odpowiedzialni za obsadę pomijali profesjonalnie wykształconych indiańskich aktorów z Los Angeles, bo brali nas za „miejskich Indian”, oni chcieli tych „prawdziwych”. Wyruszałem więc na wielkie łowy talentów i odwiedzałem rezerwat za rezerwatem w poszukiwaniu indiańskiej „gwiazdy”. Gdy nie znaleźli tego, czego szukali, wracali tutaj i mówili, że Indianie nie potrafili grać i angażowali jakieś wielkie nazwisko meksykańskie czy włoskie do tej roli. A czego się spodziewali, po tych Indianach bez dramatycznego wykształcenia? Gdy mają zaangażować kogoś do roli farmera, czy też jadą oglądać wszystkie te farmy na Środkowym Zachodzie i szukać tego „prawdziwego farmera”?

Dzisiaj sytuacja się poprawia i tubylczy aktorzy wygrywają tę batalię. Teraz najbardziej denerwuje ich to, że większość filmów o Indianach ma charakter historyczny.

Rodney A. Grant, który docenia swe dotychczasowe role, wyraża potrzebę poszerzenia horyzontów. – Chcę zrobić coś współczesnego, w dwudziestym wieku. Chcę być doktorem albo prawnikiem. Chcę zrobić coś, co postawi tubylczego Amerykanina, zwłaszcza mnie, w innym świetle, bo

już niedługo wlepią mnie do [albumu] o Starym Zachodzie. Muszę zrobić krok naprzód, ruszyć się z miejsca. Jestem już zmęczony graniem duchów.

Wes Studi także chciałby zrobić więcej współczesnych filmów, ale czuje, że opowieści o przeszłości i czasach rozpaczają służyć nie tylko udratycznieniu filmu, ale spełniają też żywotną rolę. – Fakt, że większość filmów, w jakich występowałem, dzieje się w XIX wieku, uważam za coś dobrego. Daje to nam szansę oświecenia publiczności... skorygowania paru stereotypów zbudowanych przez wcześniejsze filmy. W ten sposób mamy zarówno naukę, jak i rozrywkę.

Jak na razie twórcy filmu nie potrafili przewidzieć reakcji na swe dzieło, ale reżyser Walter Hill podsumowuje: – Oczywiście zrobiliśmy wszystko jak najlepiej. Myślę, że wszyscy, którzy pracowali nad tym filmem będą z niego dumni.

Tylko czas pokaże, czy nowy film o Geronimie spełni oczekiwania widzów. Ważne jest, że nareszcie „prawdziwi” tubylczy Amerykanie dostają główne role w tych wysoko budżetowych filmach, a niektórzy nawet idą jeszcze dalej i uczestniczą w procesie twórczym. Wytwórnia filmowa Columbia Pictures, Walter Hill i Neil Canton niech przyjmą wyrazy uznania za wyeksponowanie talentu tubylczych Amerykanów. □

D. Marisa Huntinghorse (Wichita)

Na podstawie *Native Peoples Magazine*, vol. 7, no. 1, jesień 1993.

* Tytuł filmu brzmi *Geronimo: An American Legend* (Geronimo – amerykańska legenda). W rok po premierze, 22 grudnia 1994 trafił do nas na kasetach wideo. Dystr. ITI. Pierwsze recenzje prasy są niezbyt przychylnie: że nudny, że niejednoznaczny, że bez wyraźnego podziału na dobrych i złych, że widz nie ma się z kim identyfikować, nie ma się o kogo martwić, że nie wiadomo, kto jest tu bohaterem, że *Tańczący z Wilkami* był o niebo lepszy. Nierozsądne jest według mnie porównywanie obu filmów, różni je tak wiele i powyższe zarzuty przemawiają raczej na korzyść *Geronimo*. Warto zaufać tubylczym aktorom i spróbować obejrzeć ten film z ich perspektywy. Odkrycia mogą być zaskakujące.

Marek Maciołek

Rezerwat San Carlos: Grudzień (1972)

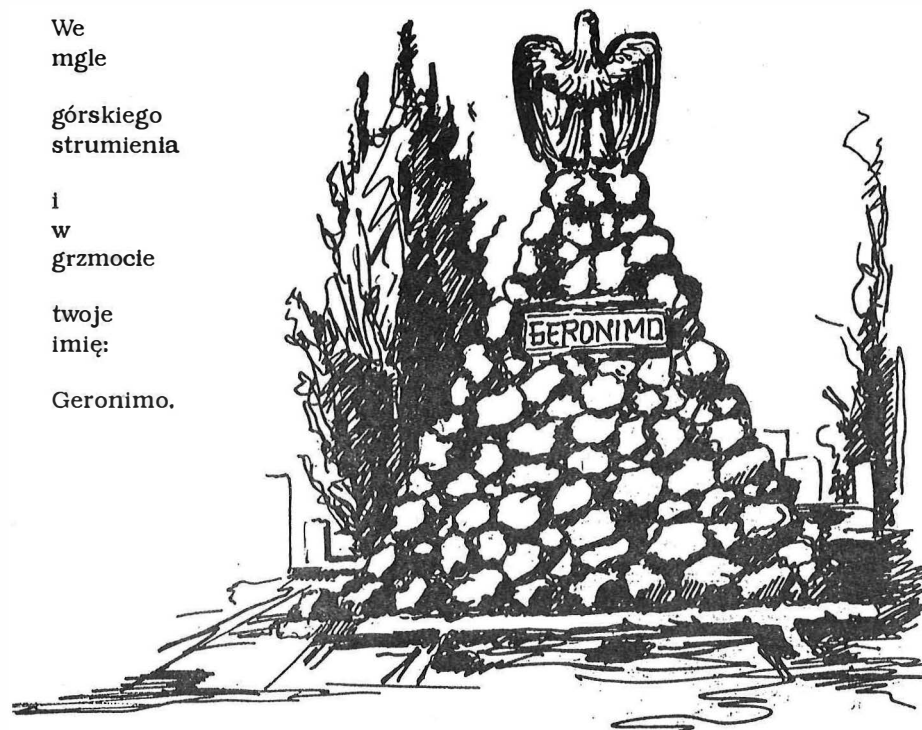
We
mgłę

górskiego
strumienia

i
w
grzmocie

twoje
imię:

Geronimo.



SKORO MUSZĘ UMRZEĆ W NIEWOLI

Są to słowa Geronima. Kiedy umierał w niewoli, miał nadzieję, że jego ludzie znajdą nową i lepszą przyszłość. Próbowałem wyrazić te nadzieje w swych wierszach – napisanych nie w przypływie gniewu, ale ze współczuciem dla obu stron pochwyconych w sidła gorzkich mitów i nienawiści z przeszłości. Próbowałem też opowiedzieć historię z punktu widzenia Apaczów i odkryć te aspekty życia Geronima, które są zazwyczaj pomijane w jego biografii. Wędrowałem jego śladami po górach i kanionach; czułem to samo słońce i chłód surowego Południowego Zachodu. Doświadczyłem po trosze świata Geronima i spróbowałem go wyrazić w swych wierszach.

Laurence S. Fallis

Przełożył MAREK MACIOŁEK

Cztery wiersze o Geronimie ukazały się w tomiku Laurence S. Fallisa: *Geronimo: If I Must Die In Bondage* wydany w 1972 roku przez opactwo benedyktynów w Mar-

vin (Pd. Dakota) Blue Cloud Quarterly, Vol. 19, No. 3, 1972. Polski przekład ukazał się pierwotnie w „Bibliotece Tawacina” nr 6 [1987].

Choć uważamy się za przyjaciół Indian, próbujemy kultywować ich tradycje, ubieramy się jak oni, czasami „ludziom z zewnątrz” usiłujemy wyjaśnić, co to takiego indiańskość, rodzi się potrzeba mówienia i przypominania o rzeczach podstawowych. Dla mnie rzeczą najbardziej podstawową jest fajka. Nie można uważać się za przyjaciela Indian, dopóki nie zrozumie się idei, ducha fajki.

O FAJCE

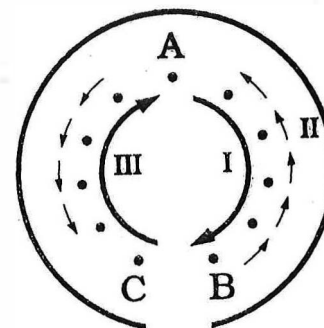
Wśród wielu tubylczych ludów amerykańskich fajka stanowiła centrum duchowego świata. Może nie będę obiektywny, ale jest to szczególnie dostrzegalne u Lakotów. Fajka, przyniesiona przez Białą Jąłówkę Bizona, stała się ich łącznikiem pomiędzy światem ludzi a światem duchów, światem Boga. To dzięki fajce oraz wizjom, Lakota otrzymali wszystkie swoje obrzędy i we wszystkich jednocześnie fajka odgrywa niezwykle istotną rolę. Lulka wykonana z czerwonego katłinitu symbolizuje kobieć, prosty cybuch – męczyznę. Palenie fajki w odpowiedni sposób jest komunią – łączy ludzi palących ją razem, a poprzez dym unoszący się ku górze, łączy ich też z Bogiem. Dlatego fajce, *cannunpa wakan*, należy się odpowiednio traktowanie i szacunek.

Przede wszystkim, do palenia fajki należy podchodzić w skupieniu. Fajka to nie papieros, którego można palić od niechcenia i byle jak. Palenie fajki jest obrzędem samym w sobie. Karygodne jest wyciąganie ręki lub proponowanie fajki osobie znajdującej się pod wpływem alkoholu lub innego środka odurzającego, tak samo jak podchmielony człowiek nie przyjmuje komunii, bo byłoby to świętokradztwo. Równym świętokradztwem jest palenie innych rzeczy w fajce poza tytoniem. Każdy może robić ze swolm ciąłem, co chce, można buzować się szlycznie i psychicznie przy pomocy różnych środków. Po to otrzymaliśmy wolną wolę, aby dokonywać wyborów i za nie odpowiadać, ale nie można do tego

celu wykorzystywać fajki indiańskiej. Do picia wódki nie używa się kielicha mszalnego. Po prostu. Fajki indiańskiej w sposób ceremonialny nie palą kobiety, o czym niektóre osoby w Ruchu zdają się nie wiedzieć, nie pamiętać lub nie chcą pamiętać. To nie znaczy, że kobiety w ogóle nie mogą palić. Każdy może mieć swoją fajkę lub fajeczkę i wypalić ją na znak przyjaźni lub dla wzajemnego zrozumienia z przyjacielem czy przyjaciółką. Ale nie przybiera to formy uroczystego wypalenia fajki z całym ceremoniałem. Jeżeli fajka palona jest w kręgu, w którym siedzi kobieta, fajka omija ją i kobieta nawet nie może jej dotknąć. Przypomnijcie sobie scenę z *Małego Włotkiego Człowieka*, kiedy to pomyłkowo Skóra Ze Starego Szałasus palił fajkę z siostrą głównego bohatera.

Fajka powinna być nabita w taki sposób, aby tytoniu wystarczyło dla wszystkich siedzących w kręgu, bez konieczności ponownego jej nabijania. Jeżeli ludzi siedzi dużo, każdy zaciąga się niewiele, tak aby starczyło dla wszystkich. Nie powinna wygasnąć – to niedobry znak. Po nabiciu, tytoniu powinien zostać przypalony „żywym ogniem”, a zatem najlepiej małym węglem z ogniska. Jako pierwszy pali ją gospodarz, wydychając dym w sześciu świętych kierunkach – na zachód, północ, wschód i południe, ku niebu i ku ziemi, łącząc się w ten sposób z całym światem i wszystkimi jego mocami. Następnie fajkę podaje osobie siedzącej po jego prawej stronie, która ją pali

i podaje dalej. Jeżeli siedzi w zamkniętym kręgu, fajka zatacza koło i wraca do właściciela, który fajkę opróżnił, wysypując popiół i resztki tytoniu do ognia, w żadnym wypadku nie na ziemię, gdzie tytoni mógłby zostać podeptany i przez to znieważony. Jeżeli ognisko nie pali się, tytoni należy tak usunąć, aby uniknąć możliwości jego znieważenia. Przez cały czas palenia fajka nie może dotknąć ziemi, również po powrocie do gospodarza powinna się znaleźć albo na specjalnym ołtarzyku – dwóch widełkach, albo zostać ulokowana w specjalnej torbie fajkowej. Jeżeli palimy w tipi, ruch fajki wygląda następująco:



Wejście do tipi

A – gospodarz
B i C – ludzie siedzący przy wejściu
linia ciągła – fajka jest palona
linia przerywana – fajka podawana bez palenia

Fajka nie może zostać podana pomiędzy ogniskiem a wejściem do tipi. Istotny jest również sposób trzymania, podawania i odbierania fajki. Zawsze trzymamy fajkę dwoma rękoma, jedna obejmuje lulkę, druga cybuch. Nigdy, powtarzam – nigdy nie wyciągamy po fajkę jednej ręki, jak widziałem to ostatnio. Fajkę podajemy trzymając lulkę skierowaną do siebie. Sposób obchodzenia się z fajką, a zatem czy podczas palenia gładzimy cybuch, czy podnosimy fajkę ku górze, jest już w dużej mierze sprawą indywidualną, „osobistego uczucia” fajki, pod warunkiem oczywiście, że jest to robione z szacunkiem.

I jeszcze na koniec kilka słów wyjaśnienia. Gdyby ktoś był zbulwersowany porów-

naniami do obrzędowości chrześcijańskiej, to chcę wyjaśnić, że tak dawni, jak i obecni misjonarze, wyjaśniają Indianom istotę komunii poprzez palenie fajki. Tak rozumeli to również szamani lakoccy. Dalej, nie należy używać fajki przy pierwszej lepszej okazji, wtedy bowiem idea fajki ulega spłyceciu. Nauczmy się palić ją wtedy, gdy chcemy coś naprawdę podkreślić, wtedy palenie fajki stanie się prawdziwym przeżyciem, które będziemy pamiętać. Choć w dobie wszechobecnych papierosów i pomimo tego, że sam jestem nałogowym palaczem, muszę dodać, co mówili starcy Arapaho swolm młodzieńcom: *Nie palcie za dużo tytoniu, bo wasz oddech stanie się krótki. Ale jak napisałem – sami ponosimy odpowiedzialność za swe czyny. Wreszcie, nie palmy jej tylko dlatego, że robili to Indianie. Takie zachowanie pozbawione jest sensu, a cały obrzęd – znaczenia i bardziej pasuje do etnograficznego teatryku „światła i dźwięku”. Palę fajkę na sposób indiański z wewnętrznej potrzeby i właśnie ona, a nie fakt palenia fajki zbliża mnie do Indian. To jest dobre. Hetchetu welo.*



Święta Fajka

Święta Fajka była i jest jeszcze dla wielu Indian powszechnie znanym, podstawowym szlakiem, pomostem łączącym w uroczystej ceremonii Istotę Najwyższą z jej dwunożnymi dziećmi. Jest najświętszym przedmiotem, a zarazem ołtarzem, z którego unosi się ofiarny dym tytoniowy ku czci nadziemskich mocy. Fajkę palono tylko podczas szczególnych okazji, aby uchronić się przed nieprzyjaciółmi, zapewnić sobie pomyślne łowy, wyjednać błogosławieństwo sił nadprzyrodzonych, odwrócić gwałtowną nawałnicę znad ludzkich siedzib, sprowadzić w zależności od potrzeb deszcz albo ładną pogodę, przypieczętować zawarty układ i ważne zebranie starszyzny, uczcić obecność dostojeńnych gości.

Najbardziej znany typ obrzędowej fajki o długim cybuchu i rzeźbionej w różnych wariantach główce o kształcie przypominającym odwróconą literę T, zwano kalumetem. Fajki te wzięły swoją nazwę ze zniekształconego francuskiego słowa *châlumeau* (fujarka). Indianie Siuks nazywają ją *candu*, co oznacza „wetknąć coś w drewnianą rękojeść”. Z kolei Kri Równin używają słowa *ospwá kun*, znaczącego mniej więcej „coś co oczyszcza z pomocą gorąca”.

Pierwotnie fajka była obrzędowym towarem wymiennym oferowanym przez plemiona algonkińskie z okolic Wielkich Jezior ludom zamieszkującym obszar górnego biegu Missisipi, skąd szybko dotarła na Wielkie Równiny. Niektóre plemiona z południowego wschodu używały wypalonych z gliny główek, do których wtykano wydrążone łożdgi kukurydziane.

Fajki używano jako swolstego paszportu, oznaki pokojowych zamiarów zapewniających bezpieczną podróż nawet po terenach zamieszkałych przez wrogie plemiona, a wędrowcowi niosącemu fajkę zawsze oferowano opiekę i serdeczną gościnę.

Wiele legend indiańskich mówi o tym, jak fajka pojawiła się u różnych ludów.

Arapaho twierdzą, że ich przodkowie otrzymali ją na początku świata, kiedy Żółw wyniósł ziemię ponad zalewające ją wody. Żółw przekazał fajkę Kaczce, która wypłynęła ponad lustro wody zanim pojawiły się pierwsze zarysy lądu. Pierwsi Ludzie otrzymali wtedy także kłos z ziarnem, który dał początek wszystkim roślinom zbożowym. Żółw zamienił kamień w fajkę, a także w pierwszą kolbę kukurydzy. Fajka, żółw i kukurydza umieszcza się w świętym zawiniątku przekazywanym z pokolenia na pokolenie w plemienu Arapaho z Wyoming. Pokazuje się je tylko przy wyjątkowych okazjach i zawsze wewnątrz świętego tipi w obecności kilku świętych mężów i starannie wybranych świadków.

Pauniści wierzą, że samo słońce ofiarowało im Świętą Fajkę. Siuksowie zaś uważają, że otrzymali ją z rąk Kobiety Białego Bizona, która trzymając ją zwróconą ku niebu wyjaśniła znaczenie tego szczególnego daru: *Ze Świętą Fajką będziecie chodzić po ziemi, ponieważ ziemia jest święta. Każdy krok powinien być modlitwą. Główna fajka wykonana jest z czerwonego kamienia. Symbolizuje ziemię. Drewniany cybuch wyobraża wszystkie rośliny ziemi. Pióra wieszane przy cybuchu wyobrażają orła i wszystkie prądy powietrzne. Wszystkie stworzenia żyjące blisko was radują się, gdy palicie fajkę i wszystkie ślą swe głosy do Wielkiego Ducha. Modląc się z fajką, wstawiacie się za wszystkim, co żyje.*

Główki fajek używanych przez liczne plemiona rzeźbił się w czerwonym katlinicie, wydobywanym ze świętego kamieniołomu położonego na południu stanu Minnesota. Od wielu stuleci pielgrzymowali tu przedstawiciele wielu ludów indiańskich, by pozyskać kamień na główki swoich fajek.

Pokłady katlinitu są zwirowatym i granulowanym kwarcytem. Kiedyś znajdował się tu brzeg morski, na co wskazują zacho-

wane w plasku osady błotnistej gliny. Ciśnienie, temperatura i reakcje chemiczne zamieniły morski plasek w kwarcyt, a glinę w ceglascoczerwony kamień fajkowy. Indianie powiadają, że czerwień jest jednym z kolorów ziemi, a także krwi, krwi pierwszych mieszkańców Ameryki.

Indianie z plemion Komanczów, Ute, Bannoków i Szoszonów używali do wyrobu główek miękkiego kamienia o zielonkawym kolorze. Kri Równin oprócz katlinitu wykorzystywali do sporządzania fajek specjalnej odmiany czarnego kamienia, miękkiego i łatwego do obróbki nożem, który znajdował na brzegach jezior i rzek w pobliżu Battleford i Eagle Hills w dzisiejszej prowincji Saskatchewan. Czarne Stopy i ich sąsiedzi z okolic Gór Skalistych sporządzają główki Świętych Fajek z szarozielonych wapiennych łolupków znajdujących przy korytach licznych górskich potoków. Gotowe główki barwi się na czarno i wciera tłuszcz dla połysku. Irokeskie fajki wykonywano najczęściej z miękkich kamieni o różnych odcieniach od żółtawego, czerwonego i brązowego po czarny.

Pueblo posiadają fajki nazywane „dmuchaczami chmury”. Są to proste, przypominające okragłe tubki fajki mierzące od kilkunastu do osiemdziesięciu centymetrów długości. Małe fajeczki sporządza się z wypalanej w piecach gliny. Wielkie „dmuchaczne chmury” wykonuje się z kamienia, ale nie różnią się one formą i dekoracjami od glinianych. Pueblo używają swoich fajek tylko w celach obrzędowych. Palenie rozpoczyna szaman wydmuchując dym w kierunku czterech stron świata i ku ziemi.

Tradycjoniści indiańscy powiadają, że Święta Fajka reprezentuje wszechświat. Jest najświętszym ołtarzem, który można zabrać gdzie się chce. Zespala wszystkie królestwa. Główna fajka wykonana z gliny lub kamienia reprezentuje królestwo podstawowe. Drewniany cybuch reprezentuje królestwo roślin, a gdy ozdobi się ją skórą i piórami – królestwo zwierząt. Używana przez dwunożne Istoty zespala wszystkie cztery królestwa.

Główna fajka może również przedstawiać żeńską energię, zaś cybuch – męską. Główna fajka jest ciałem Indianina i jego krwią, a cybuch kośćcem... Symbolika faj-

ki jest równie bogata jak wszechświat, który ma symbolicznie wyobrażać.

Paląc fajkę w uroczystej ceremonii, każdy z uczestników obrzędu przeważnie ofiarowuje pierwsze dmuchnięcie słońcu i duchom nieba, drugie Matce Ziemi i duchom podziemnym, następne cztery w cztery strony świata ku czci Wielkich Czterech Wiatrów, jako wyraz wdzięczności za wszystko, a przede wszystkim błogosławieństwo życia.

Wśród Pajutów i kilku innych plemion do obrzędowego palenia dopuszczano kobiety. Mężczyźni i kobiety często posiadali na własny użytek małe fajeczki z cybuchami niewiele dłuższymi od palca wskazującego dorosłego mężczyzny.

Pierwotnie *kinnikinnick* (słowo to w języku Odżibwejów oznacza mieszaninę), czyli „tytoń” używany do palenia w fajkach, nie zawierał właściwego tytoniu, lecz składał się z kory krzewu mącznicy, czerwonej wierzby, derenia i innych leśnych roślin. Mieszanek o podobnym składzie jeszcze dzisiaj używa się do obrzędowego palenia Świętej Fajki, niezależnie od popularnego tytoniu.

Główki fajek mieściły w zależności od swoich rozmiarów, od naparstka po uncję tytoniu. Cybuchy mogły być proste, zakrzywione, spiralne, okragłe, płaskie, długie i krótkie. Kobiety przygotowywały na nie ozdobne dekoracje z paciorków, kołców jeżozwierza, piór, skóry i włosów. Jednakże zawsze inężczyźni bezpośrednio okładali gotowymi dekoracjami cybuchy, a czasami i główki fajek. Kształt fajki oraz rodzaj dekoracji był charakterystyczny dla poszczególnych plemion; po tych elementach można było rozpoznać przyjaćiół i wrogów.

Mężczyźni z plemion Równin posiadali skórzane torby do przechowywania fajek, płótnie zdobione barwnymi dekoracjami z kołców jeżozwierza lub paciorków oraz frędzliami. Wieczorem zawieszano je w tipi nad głową właściciela, zaś w ciągu dnia nad otworem wejściowym do tipi, albo na specjalnym trójnogu. Indianie z leśnych obszarów używali fantazyjnych toreb wykonanych z nabywanego od białych ciemnego aksamitu, bogato zdobionych haftami paciorkowymi we wzory kwiatowe.

Świat ludów prymitywnych rozpada się, rozczłonkowany niczym piłą przez cywilizację. Ostatnie żyjące w odosobnieniu plemiona wymierają w ciszy, ostatnie dziewicze terytoria ulegają degradacji albo zamieniają się w naturalne rezerваты, parki ekologiczne i w banki genów. Nasza planeta przebadana dokładnie, poszatkowana drogami wzdłuż i wszerz, obserwowana przez satelity – stała się jednym gigantycznym przedmieściem. Na naszych oczach ginie pewien świat i wkrótce pozostaną z niego tylko ślady i folklor. Pozostawia go po sobie pierwsi mieszkańcy Ziemi, ludy prymitywne, autochtoni, tubylcy – ostatni obcy. Wszędzie są zagrożeni, wyzyskiwani, zewsząd przeganiani. Ci rozbitekowi historii są przeznaczeni na wymarcie, wchłonięciu przez inną kulturę. Zagarnia ich i przetrawi cywilizacja racjonalna, rozciągająca się obecnie na wszystkie kontynenty. Pozbawi ich tradycji i tożsamości. W zagubionych na odludziu wioskach, nagie dzieci podśpiewują melodie rockowe nie rozstając się z radiem...

WYDZIEDZICZONE DZIECI ZIEMI

Dopiero w 1982 roku ONZ uznało istnienie *autochtonów* rozumiejąc pod tym terminem potomków pierwszych mieszkańców podbitych terytoriów, tworzących mniejszość kulturową i poczuwających się do tego. Oznacza to mimo wszystko dwieście milionów osób, czyli 6 tysięcy grup etnicznych rozproszonych bardzo nieregularnie w 70 krajach. Na przykład w Brazylii i USA, tubylcy stanowią poniżej 1% ludności, w Boliwii jednak 66%, w Peru 40%, na Grenlandii zaś żyje 90% Eskimosów. Najwięcej żyje w Azji: w Chinach 86 milionów (Ujgurzy, Tybetańczycy i Mongołowie) oraz 51 milionów w Indiach. Ich status bywa bardzo różny w zależności od kraju, jednakże często bliski jest obywateli drugiej kategorii, a nawet podludzi. **Tak więc zgodnie z prawem brazylijskim, Indianin jest traktowany jak niepełnoletni, a nie osoba posiadająca pełnię praw obywatelskich. Opiekę nad nim sprawuje FUNAI, która powinna chronić go przed nim samym. Pigmeje z Afryki Równikowej albo z Ugandy nie są liczeni przy spisach ludności: uważa się, że nie należą do ludności...**

Po całych wiekach podporządkowania, autochtoni zaczynają jednak stawiać opór, albo zgoda organizować się. W ostatnich latach powstało mnóstwo organizacji plemiennych, które skupiają zwłaszcza Indian amerykańskich, ale także Papuasów z Nowej Gwiney, Sarawaków z Malezji czy też Pigmejów z Rwandy. Większość prowadzi walkę na poziomie lokalnym, jednakże mnożą się też spotkania na szczeblu międzynarodowym. Daleko jeszcze do utworzenia prawdziwego „światowego frontu wyzwolenia” jednakże ludy pierwotne mają coraz mniej oporów, aby domagać się zwrotu należnego im dziedzictwa i swej przeszłości. Indianie z Meksyku pojawili się w Australii z żądaniem zwrotu przechowywanej w jednym z wiedeńskich muzeów korony z ptasich piór azteckiego władcy Montezumy. Indianom z Brazylii udało się odzyskać święty topór znajdujący się od 1949 roku w Muzeum Indian w Rio de Janeiro. W Kanadzie plemię Atlikameks-Montagnais domaga się władzy zwierzchniej nad jedną trzecią Quebecu, zaś Eskimosi mają zamiar utworzyć naród Nunavut (po

eskimosku *nasza ziemia*) na połowie terytoriów Dalekiej Północy, tzn. na obszarze trzykrotnie większym od Francji. *Ludzie ci ulegli najazdom, ale go nigdy nie zaakceptowali* – podkreśla antropolog Pierre Grenand. – *Dzisiaj chcą od nowa ustalić granicę swego terytorium i swój status. Cóż w tym dziwnego? Dokładnie to samo udało się ludzom w dawnym bloku wschodnim.*

Liczne rządy zaczynają zgadzać się z zasadą samostanowienia, rozumiejąc ją w sposób mniej lub bardziej liberalny. Ottawa zaakceptowała wydzielenie narodu Nunavut, zaś konstytucja kanadyjska od 1982 roku uznaje *pradawne prawa ludów tubylczych*. Australia i Kolumbia wprowadziły niedawno artykuły o podobnym znaczeniu. Prezydent Brazylii, Fernando Collor, chce przyznać rezerwat o powierzchni 9,4 miliona hektarów 9 500 Indianom z plemienia Yanomami z Amazonii zagrożonym przez poszukiwaczy złota. Obiecał także wydzielić obszar dla wszystkich innych plemion. Jednak problemy autochtonów są o wiele bardziej skomplikowane niż można by sądzić i nie są związane z władzami, które nad nimi sprawują pieczę. Sytuacje grup etnicznych są nierzadko bardzo zróżnicowane, zaś ich interesy czasami kłócą się ze sobą. Jaki stosunek istnieje między Eskimosami a Indianami Algonquin nie nawiedzającymi się od wieków? Między plemionami Bantu a uzależnionymi od nich Pigmejami? Między zwalczającymi się plemionami w Dourados? Błędne byłoby chyba traktowanie wszystkich autochtonów jednakowo: tylko niektórzy z nich są ofiarami w większym stopniu niż inni.

Obok ludów żyjących w nędzy, jak na przykład Guarani albo Yanomami, znaleźć można w Brazylii autochtonów korzystających ze względnie dobrobytu, nad którymi nie można uronić ani jednej łzy. Do takich należą na przykład Indianie zamieszkujący na południu stanu Para. Zdołali zebrać sporo bogactw sprzedając złoto i drewno ze swego rezerwatu, w którym po roku 1986 wyrąbano 70 tys. drzew. Oznacza to dochód rządu 43 milionów dolarów według szacunków IBAMA, Brazylijskiego Instytutu Środo-

wiska. Pozwala to kacykom na wysyłanie setek wymalowanych wojowników do Brasilii na manifestację przed gmach Kongresu iłokroć nie spodoba i się polityka rządowa. *Indianie nie mogą żyć bez pieniędzy* – zapewnia 66-letni wódz Tutu Pombo, właściciel dwóch samolotów, posiadłości, na której trzyma 240 sztuk bydła, i imponującego konta w banku. To racja, jednakże pieniądze uzyskane ze wspólnego dziedzictwa nie są sprawiedliwie dzielone między wszystkich członków plemienia.

Psuje to bardzo rozkwitający od kilku lat w reklamie i kinie anielski obraz Indianina, żyjącego w zgodzie z wszechświatem, niczym żywy symbol ekologii i wielość ludzi pierwotnych. Niestety folklor często stanowi jedyny aspekt ludów pierwotnych, interesujący cywilizację zachodnią. Swoją drogą wykorzystują one to chętnie, często kosztem swych własnych interesów. Weźmy przykład słynnego wodza Raoni. Kilkakrotnie w roku 1990 można było oglądać w telewizji tego malowniczego Indianina w pióropuszu, z rozciągniętymi wargami, występującego wraz z piosenkarzem Stingiem na światowym tournée zorganizowanym dla ochrony Amazonii. Poproszono go później, by nie występował w imieniu swoich złomków. Rzeczywiście, ciąży na nim zarzut roztrwonienia funduszy (1,2 miliona dolarów) zebranych przez fundację Mata Virgen w celu wytyczenia granic rezerwatu.

Kto reprezentuje plemiona? Kto może przemawiać w ich imieniu? Problem ten jest przedmiotem gorączkowych narad w momencie, kiedy rząd mówi o uchwaleniu nowego statutu Indian. Nareszcie byłby on traktowany jako dorośli i odpowiedzialni za siebie. Problem polega na tym, że sami zainteresowani nie mogą się zgodzić co do odpowiedzi. Dowodzą tego kłótnie o uczczenie w Rio rocznicy powołania 500 lat oporu. Obchody zorganizowane z inicjatywą Komitetu Międzyplemiennego powinny dać przykład zwartości szeregów wobec szefów państw przybyłych z całego świata na ten „szczyt”. W rzeczywistości cała ta operacja przypomina budowę wieży Babel. W swoim bluzie na trzynastym piętrze wieżowca w Rio, przewodniczący Komitetu Mię-

dzyplemiennego krąży między telefonem a przybywającymi gośćmi. 35-letni wódz jednej z grup Indian, Marcos Terena, jest ubrany w jeansy i tenisówki. Jest pilotem i byłym urzędnikiem federalnym pracującym w FUNAI. Mówi o sobie, że jest „Indianinem z miasta”. Temu mieszczuchowi jego współplemieńcy z buszu sprawiają sporo kłopotów. Indianie z wyżyny Xingu przerwali budowę domu *malocca*, w którym mają się spotkać kacykowie podczas konferencji. Skarżyli się na złe żywienie i brak zapłaty za pracę. I powrócili do siebie na drugi koniec kraju. Ostatecznie budowa została dokończona, ale teraz wejście kosztuje: Komitet żąda 500 dolarów od dziennikarzy chcących robić zdjęcia...

Co gorzej, większość organizacji lokalnych postanowiła zbojkotować manifestację. *To manifest, to operacja dla środowisk masowego przekazu!* – nie posłada się z oburzenia Orlando Melguero, rzecznik federacji COIAB, grupującej 36 stowarzyszeń tubylców z Amazonii. Reprezentuje on przede wszystkim Indian żyjących w dżungli i zarzuca przesłednięciu do miast „karliowiczostwo”. Marcos Terena tymczasem uważa, że mniejszości powinny wyzwolić się przyjmując „metody i język białych”. *Dlaczego myślicielibyśmy być skazani na ścinanie drzew steklerą, skoro istnieje płyta mechaniczna? My także mamy prawo do lodówki, samochodu i wideo. Mamy także prawo zachować naszą kulturę tradycyjną.*

Oto nie dający się uniknąć dylemat: czy mogą przystosować się do cywilizacji nie zdradzając swych autentycznych wartości? *To śmieszne* – uważa antropolog Jean-Claude Jeffreys. – *Prawdziwym problemem tubylców są środki utrzymania i przeżycie w godności.* Jean-Patrick Razon, dyrektor francuskiej sekcji Survival International, swego rodzaju Amnesty International dla ludów pierwotnych, posuwa się dalej: *Tak czy inaczej, muszą oni wejść w system białych. Wielu jednak udaje się i jedno, i drugie.* (kb)

Gilbert Charles

Fragmenty obszernego artykułu z czasopisma *L'Express*, zamieszczonego w tygodniku *FORUM*, nr 24 (1403) z 14 czerwca 1992 roku.

FUNDACJA HELSIŃSKA EDUKUJE

Ludy tubylcze także chcą mieć prawa

Informacje o problemach ludów tubylczych nieczęsto znajdujemy na łamach polskiej prasy. Czyżby temat ten był zdaniem naszych mediów zanadto egzotyczny, a co za tym idzie – mało poważny?

W serwisie PAP z 20 lipca 1994 r. znaleźliśmy informację polskiego korespondenta w Toronto, Jacka Ratajczaka, o wyborze Wodza Narodowego Indian kanadyjskich. Został nim ponownie Ovide Mercredi wywodzący się z plemienia Kri, który reprezentuje interesy ponad półmilionowej społeczności Indian kanadyjskich. Głównym jego zadaniem będzie: *wynegocjowanie z władzami federalnymi w Ottawie prawa do samorządu dla rdzennych mieszkańców Kanady, co w praktyce oznacza przejęcie od administracji federalnej wszelkich spraw dotyczących Indian kanadyjskich.*

Informacja ta nie przedostała się do polskiej prasy – widać redakcje uznały ją za mało istotną.

O temat praw ludności tubylczej otarliśmy się już w naszym biuletynie przy okazji zabawnej historii z rejestracją Kongresu Eskimosów Polskich („Dobry żart tylko wart”, biuletyn nr 43). Pisaliśmy wówczas:

Wydaje nam się, że Eskimosi (zamieszkujący szeroko rozumiane okolice bieguna północnego) są nie tyle mniejszością narodową, ile ludnością tubylczą, autochtonami. To mniej i więcej zarazem, ale nie to samo. Prawo międzynarodowe zdecydowanie rozróżnia obie kategorie.

*Powiedzielibyśmy więcej na ten temat, ale sami jesteśmy niedouczeni... Wiedzę na temat praw *Indigenous peoples* czyli ludności tubylczej, postanowiliśmy zatem uzupełnić. A oto i wyniki.*

Zacznijmy od kwestii terminologicznej. Ludność rdzenna, autochtoni, ludność tubylcza? Która z tych nazw najlepiej oddaje angielski termin *Indigenous*? Zdecydowaliśmy się na „tubylczą”, bo podkreśla to egzotykę i uświadamia, że mówimy o odległych terenach. Ludnością rdzenną, autochtonami przyjęliśmy przede wszystkim w polszczyźnie określać np. Mazurów czy Kaszubów, a dla takich grup w prawie międzynarodowym zarezerwowano termin: „mniejszości”. Wróćmy jeszcze do tego tematu (ludy tubylcze a mniejszości narodowe), ale teraz idźmy dalej. Tak jak łatwo udało się rozwiązać problem z przymiotnikiem [*Indigenous*], to z rzeczownikiem [*people(s)*] sprawa okazuje się daleko trudniejsza. Kłopot nie w tłumaczeniu i nawet nie w angielskiej wersji słowa, o którym mówimy.

Wybór między „peoples” i „people” – to sprawa bardzo ważna dla całej koncepcji ochrony. Indianie, Eskimosi i inni tubylcy optują za „peoples” (ludy), co podkreśla prawa grupowe tych ludów. Państwa rade by widzieć raczej gołe „people” (ludzie), co podkreśla prawa indywidualne. Tubylcy organizują kampanie na rzecz „s”: koszulki, plakietki, transparenty. Walka o „s” (powiedzielibyśmy: o liczbę mnogą) jest bardzo widowiskowa, ale złośliwi mówią, że jest to nie tyle problem prawny, ile problem z językiem angielskim. Prawa te są bowiem dość powszechnie rozumiane jako prawa grupowe (zupełnie inaczej niż prawa mniejszości).

PEOPLE S

Pod takim znakiem organizacje pozarządowe prowadziły kampanię o uznanie tubylców za ludy.

Zainteresowanie prawami ludów tubylczych narastało systematycznie od początku lat siedemdziesiątych, ale prawdziwą eksplozję tej problematyki obserwujemy od końca lat osiemdziesiątych.

- W 1989 r. Międzynarodowa Organizacja Pracy (MOP) przyjęła konwencję nr 169 o ludach tubylczych, w której przyznaje m.in. prawo do samorządu. Konwencja MOP nr 169 zastąpiła, co prawda, przyjętą w 1957 r. inną konwencję MOP, dotyczącą także ludności tubylczej (nr 107), ale pisaną z zupełnie innym podejściem do problemu. Celem ówczesnej polityki wobec ludów tubylczych była asymilacja, a nie zachowanie i rozwój ich tożsamości.

- Prawa ludów tubylczych do środowiska uznano na Szczycie Ziemi, konferencji ONZ nt. środowiska i rozwoju zorganizowanej w Rio de Janeiro w 1992 r.

- Rok 1993 obchodzono z inicjatywy Komisji Praw Człowieka ONZ jako Rok Ludności Tubylczej.

- W Komisji Praw Człowieka ONZ trwają właśnie ostatnie prace redakcyjne (nie bez trudności) nad Deklaracją Praw Ludów Tubylczych. Jej postanowienia można określić jako bardzo odważne. Ludom tubylczym zamierza przyznać się prawo do samostanowienia, rozumiane jako m.in. prawo do autonomii i samorządu, a także wiele innych grupowych i indywidualnych praw.

- Plany na najbliższe lata obejmują: obchodzenie Dekady Ludności Tubylczej (od grudnia 1994 r.) i utworzenie stałego ciała w postaci forum ludności tubylczej. Na razie tyle.

Wszystkie te inicjatywy to działalność Organizacji Narodów Zjednoczonych, która – będąc z założenia „klubem państw” – pod wpływem licznych nacisków postanowiła uwzględnić w swojej pracy globalną problematykę ludów tubylczych. I traktuje je nie tylko jako przedmiot swojej działalności, ale dopuszcza (co prawda, nie bez bólu) reprezentację tych ludów do swoich prac na zasadach nieco innych niż „zwykłe” organizacje pozarządowe. Nie czyni tego bynajmniej z pobudek filantropijnych. Presja grup ludności tubylczej na zmianę swego statusu w wielu państwach świata jest tak silna, że sprawa wymaga poważnych negocjacji między państwami i reprezentantami ludów tubylczych na neutralnym forum.

Nawet będąc daleko od tych spraw, wy-czuwamy, jakich państw, jakich ludów i terytoriów problem dotyczy. Kanada jest tutaj znakomitą przykładem, podobnie jak cała Ameryka: Północna i Południowa. Wiadomo, wszystko zaczęło się od tego wstrętnego Kolumba. Należy uznać nieomal za cud, że w ogóle jacyś tubylcy ocaleli na kontynencie amerykańskim. Dzisiaj mówią o sobie dumnie „first nation”, czyli „pierwszy naród”. Oprócz Kanady mieszkają m.in. w Stanach Zjednoczonych, Meksyku, Kostaryce, Brazylii, Boliwii, Chile. I co ciekawe, państwa Ameryki Łacińskiej prezentują o wiele bardziej życzliwe podejście do problemu praw ludów tubylczych aniżeli ich sąsiedzi z północy. Wśród krajów, które ratyfikowały Konwencję nr 169 MOP, znajduje się pięć państw Ameryki Łacińskiej: Boliwia, Kolumbia, Kostaryka, Meksyk, Paragwaj, i... Norwegia.

Do obu Ameryk dodajmy Australię, Nową Zelandię i wyspy Pacyfiku, które znaczą ślad europejskiej konkwisty, i przenieśmy się na kontynent europejski, gdzie wbrew oczekiwaniom, ludności tubylczej nie jest wcale mało. Problemy te żywo interesują Norwegię, Finlandię, Szwecję, Danię (Grenlandia) i Rosję. A powinny interesować także Francję, która za część swego terytorium uważa przecież Nową Kaledonię.

Dość konsekwentnie nie widzą na swoich terytoriach ludności tubylczej państwa azjatyckie: Indie, Chiny, Bangladesz, Indonezja, co wcale nie znaczy, że mają rację. Problem jest więc globalny.

Kwestia rozróżniania, kiedy mówimy o ludności tubylczej, a kiedy o mniejszościach narodowych, jest nad wyraz delikatna. Dlatego też, np. nie mówimy o Szkotach jako o tubylcach, a z naszego podwórka dajmy na to o Łemkach czy wspomnianych już Kaszubach? Intuicyjnie wiadomo, kiedy chodzi o jednych, a kiedy o drugich, ale precyzyjnej definicji obu pojęć nikomu nie udało się opracować. **Jedno jest pewne: ludy tubylcze nie godzą się na traktowanie ich jako mniejszości narodowych i wiedzą, co czynią. Dla ludów tubylczych prawo międzynarodowe wypracowało dalej**

idące standardy, uwzględniając ich grupowe interesy. Na przykład Konwencja nr 169 MOP przyznaje ludom tubylczym prawa do ziemi i zasobów naturalnych.

Z drugiej strony trzeba powiedzieć, że aspiracje tych ludów, mimo że otwierają drogę do samostanowienia, aczkolwiek raczej w granicach istniejących państw (tzw. *internal self-determination*), nie stwarzają takiego zagrożenia dla bezpieczeństwa jak aspiracje wielu mniejszości narodowych w klasnej, nabrzmiałej krwawą historią Europie. I jeszcze jedno: ludów tubylczych jest, co prawda, wiele, ale są to grupy najczęściej nieliczne i *summa summarum* nie tworzy to astronomicznych liczb, więc problem z tego punktu widzenia nie jest duży.

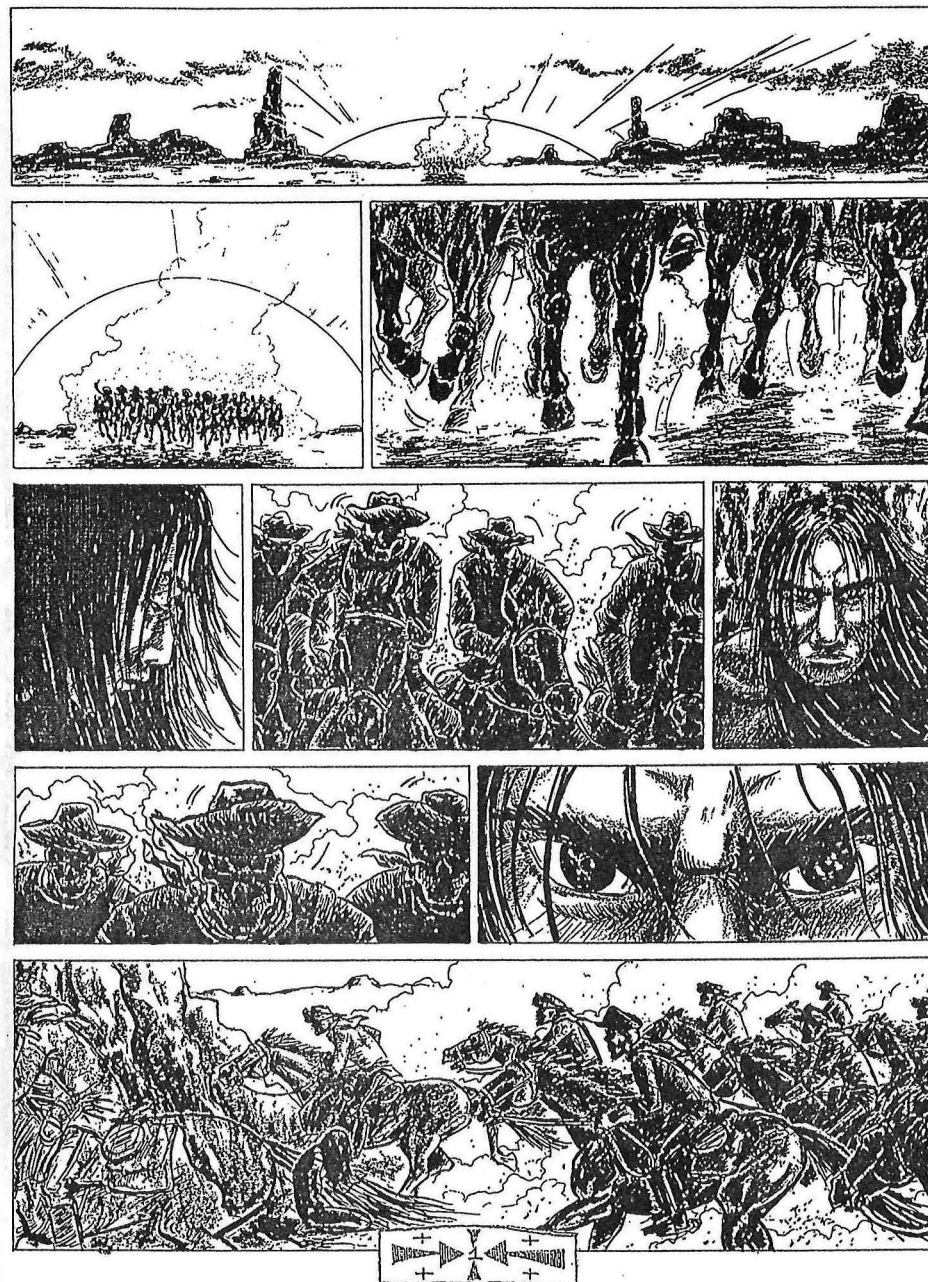
Prawa ludów tubylczych przyjęło się traktować jako rekompensatę za ich wieloletnie upokorzenia i wyzysk przez silniejszych najeźdźców, w których własnie teraz obudziło się sumienie. Stąd też liczne programy pomocy ekonomicznej zdają się tutaj dominować nad problematyką stricte legalistyczną.

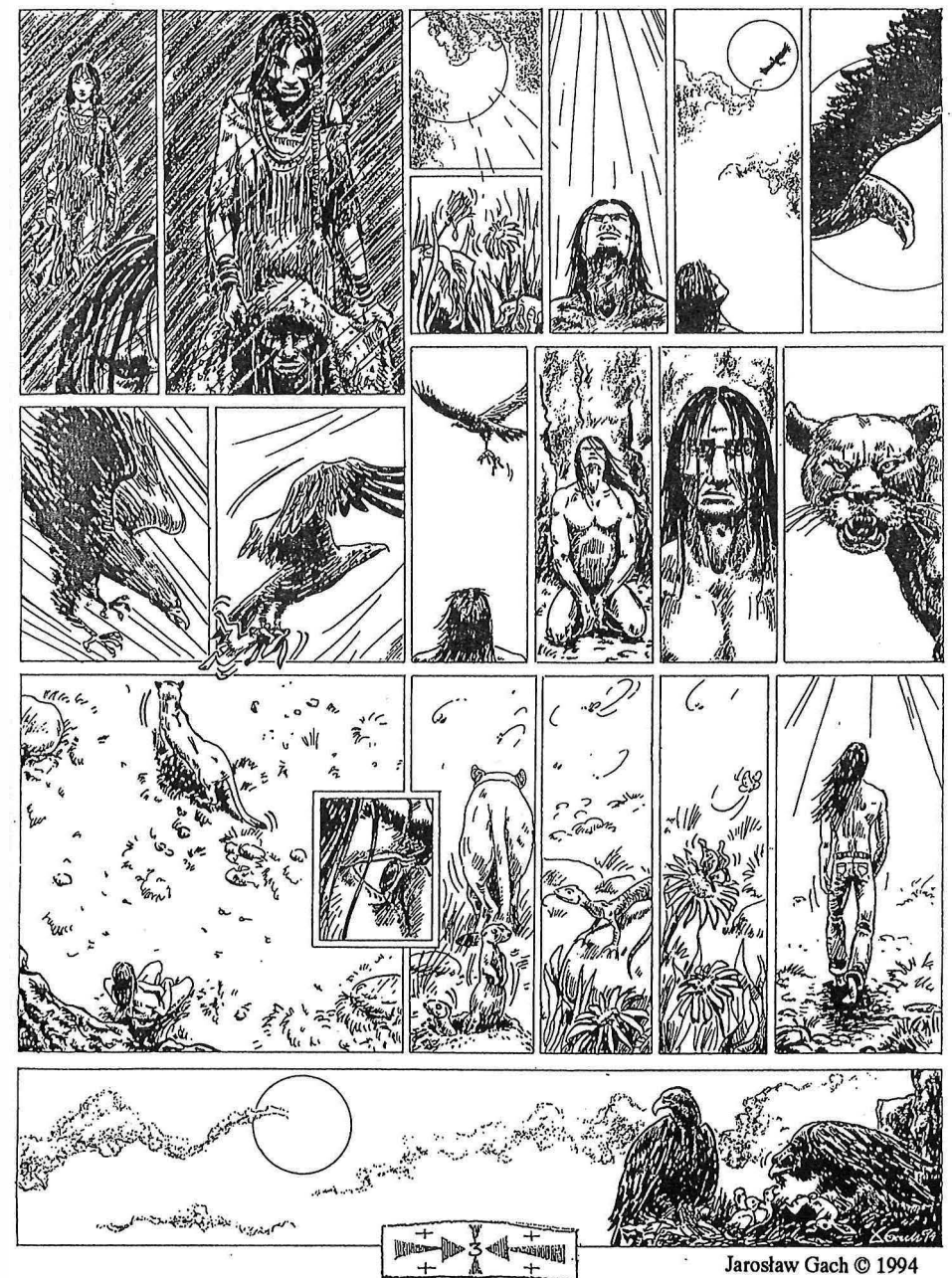
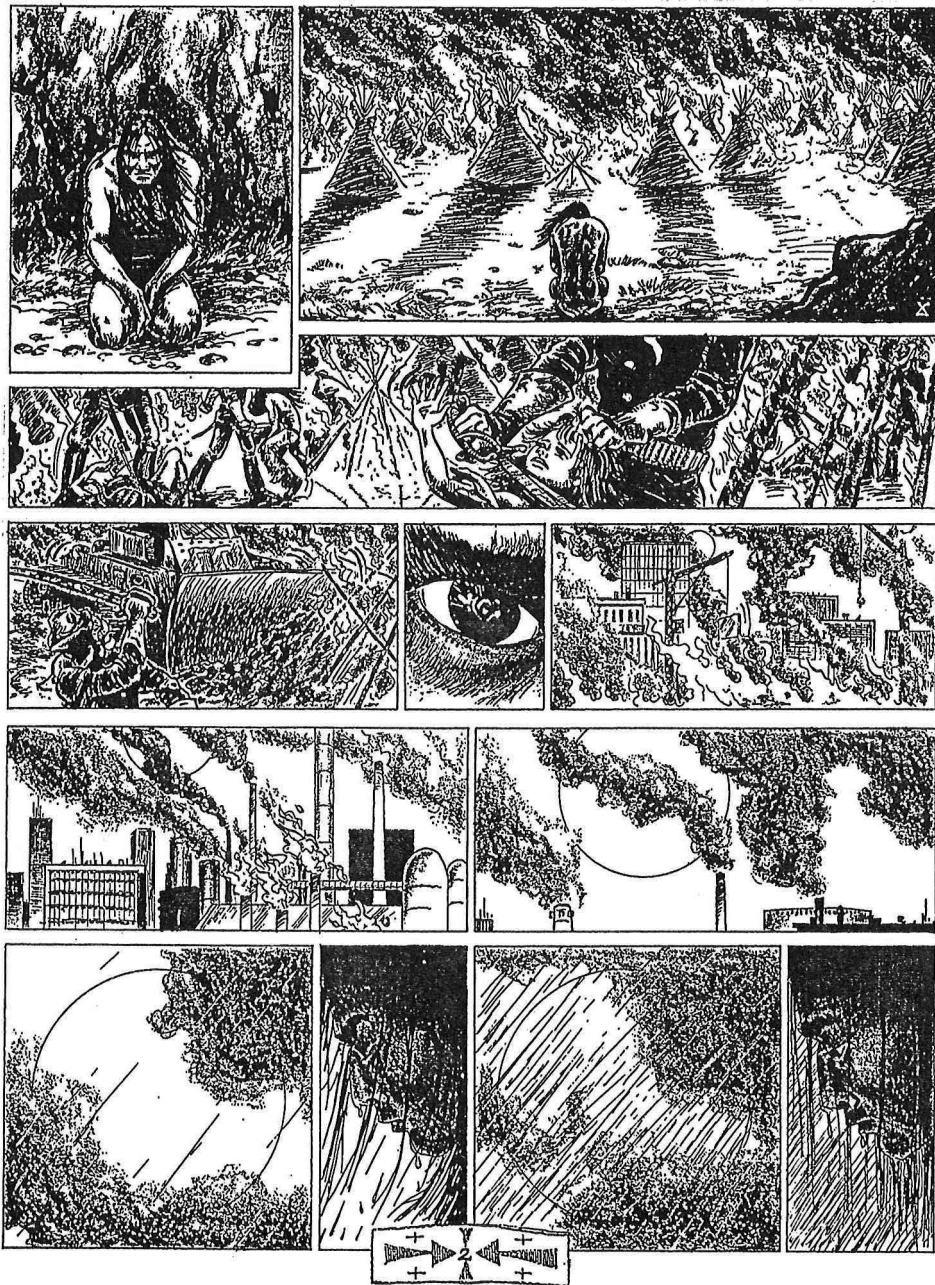
Ale w żadnym razie nie można traktować w kategoriach „przywileju” prawa do reprezentacji politycznej, współudziału w rządzeniu, a o to toczy się główna walka. Orędownicy praw ludów tubylczych mówią, że w krajach, w których żyją te ludy, proces budowania demokracji widać jeszcze się nie zakończył, skoro nie biorą one udziału w życiu politycznym, decydując choćby same o sobie. Ludy tubylcze domagają się nie tyle secesji, odłączenia, ile głębokich reform konstytucyjnych w państwach, w których przyszło im żyć.

Dlatego też krótka notatka z serwisu Polskiej Agencji Prasowej o organizowaniu się do walki o swoje prawa Indian kanadyjskich pod przewodnictwem Ovide Mercredi z plemienia Kri nie jest informacją mało ważną i mało poważną. Ma ona silny „prawnoczłowieczy” kontekst. Co było do okazania.

Przedruk za: „Rzeczpospolita” nr 241 (3890) z dn. 15.10.1994.

Nic nie żyje wiecznie





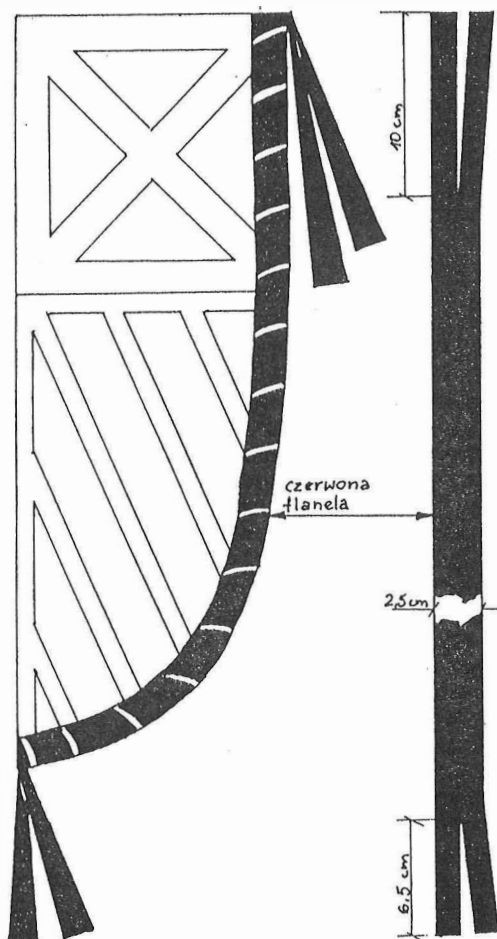
Pochwa z surowej skóry na nóż

Czasami znajdujemy w domu od dawna przechowywane kawałki surowej skóry, nie bardzo wiedząc co z nimi zrobić. Jeżeli są odpowiednio duże można z nich wykonać wspaniałą pochwę do noża i aby nie wymagała zbyt skomplikowanej pracy, można ją tylko pomalować.

Przedstawiona tutaj pochwa na nóż wykonana została przez najstarszą córkę słynnego Siuksa imieniem Żółć, Tapizi (Gall). Pochwa ta obecnie przechowywana jest w Stanowym Muzeum Historii w Bismarck, (Północna Dakota). W środku znajdują się dwa rzeźnicze noże. Jeden z nich należał do Siedzącego Byka (Sitting Bull), a drugi do Biegnącej Antylopy (Running Antelope), który poprowadził ostatnie wielkie polowanie na bizona w 1882 roku. Jego wizerunek znajduje się na srebrnej pięciodolarówce.

Materiały potrzebne do wykonania tej pochwy to oczywiście kawałek surowej skóry szerokości mniej więcej 21 cm i długości 30 cm. Ponadto trochę czerwonej flaneli lub innego wełnianego materiału długości około 50 cm i szerokości 2,5 cm. I jeszcze 40 cm rzemienia z mocnej, ale dość miękkiej skóry, a także wodoodporne farby.

Po narysowaniu wykroju, należy go wyciąć i na błyszczącej powierzchni

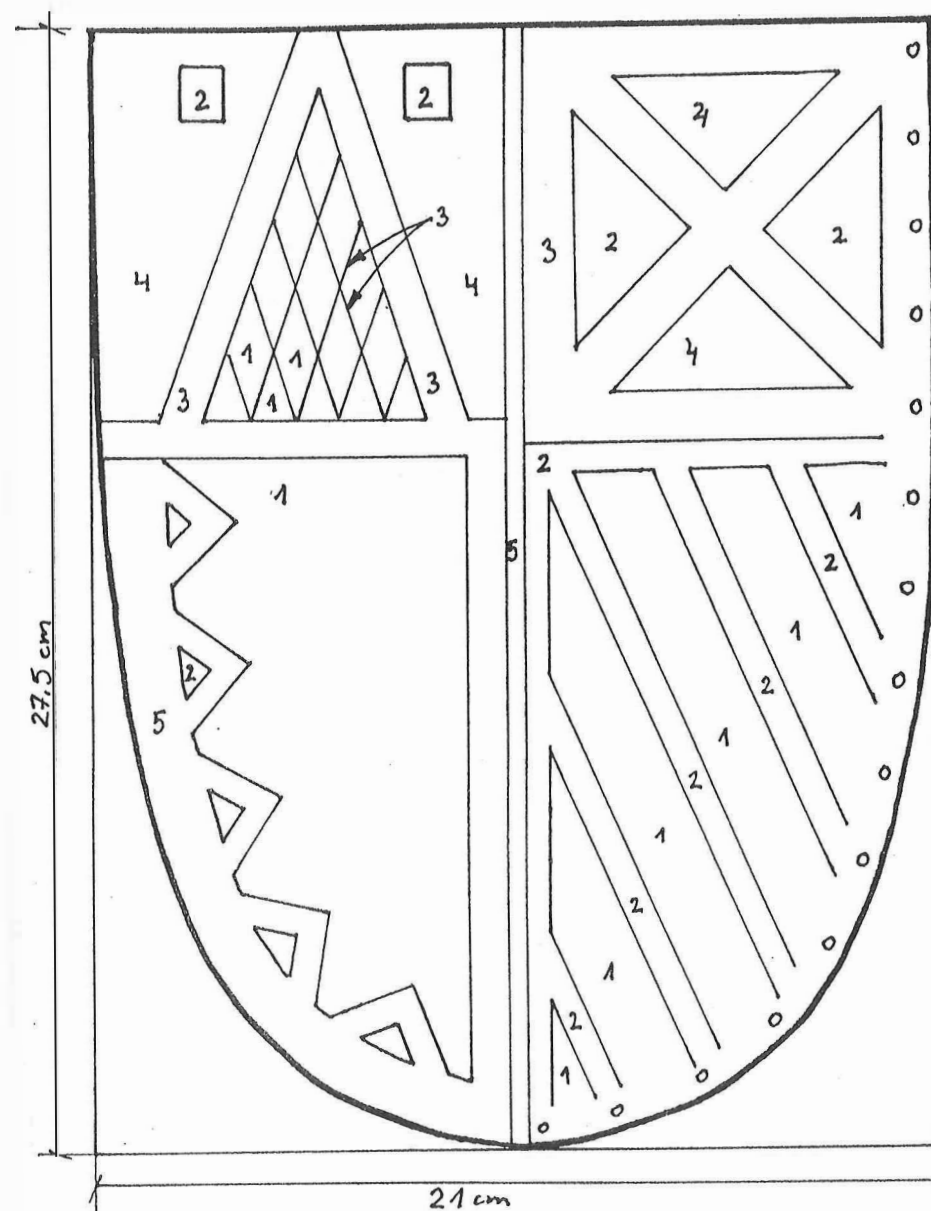


skóry namalować wodoodpornym atramentem lub pisakiem wzór. Następnie pomalować go farbami.

Wzdłuż brzegów zrobić 30 dziurek (po 15 na każdej połowie). Skórę zgiąć w połowie i przykładając pasek czerwonego materiału związać rzemieniem.

I to już wszystko. Pochwa na nóż, będąca wierną kopią arcydzieła indiańskiej sztuki – gotowa.

Miś



Oznaczenia kolorów:

1. naturalny kolor skóry 2. żółty 3. czerwony 4. zielony 5. niebieski

ZNANE I NIEZNANE

TUTUTNI

Znaczenie nieznane. Zwanii także:

H'ililush

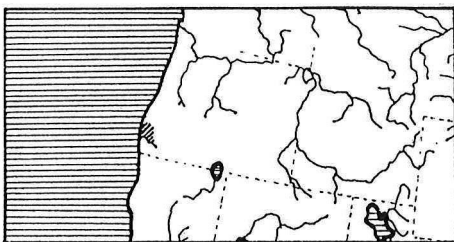
Indianie Dolnej Rzeki Roque lub Indianie Rzeki Roque – od ich miejsca zamieszkania.

Tálémaya przez Indian Umpqua.

Ta-qu'-que-cé – przez Indian Chetco, co znaczy „północny język”.

Język: Tututni należą do **atapaskańskiej** rodziny językowej i są blisko spokrewnieni z *Mishikhwutmetunne*.

Rozmieszczenie: Nad dolną częścią rzeki Roque i nad brzegami Pacyfiku, na północ i na południe od ujścia rzeki.



Wioski: W 1884 roku James Owen Dorsey podał nazwy następujących wiosek lub grup. Na wybrzeżu Pacyfiku na północ od ujścia rzeki Roque: **Chemetunne**, zwani czasem **Joshua**, **Kaltsergheatunne**, **Kotsotshe**, **Kwatami**, **Kthukwuttunne**, **Kthutetmeseetuttun**, **Kwusathkhuntunne**, **Natutshiltunne**, **Niletunne** i **Yakichetunne**.

Na wybrzeżu Pacyfiku lub blisko niego, na południe od ujścia rzeki Roque: **Aanetun**, **Chetleschantunne**, **Khainanaitetunne**, **Kheerghia**, **Khwaishtunnetunne**, **Natthutunne**, **Nuchumatuntunne**, **Sentethltun**, **Skumeme**, **Tsetintunne** i **Tsetuttunne**.

Nad brzegami rzeki Roque: **Chetlesiyetunne**, **Enitunne**, **Etaathetunne**, **Kunchuta**, **Kushetunne**, **Mikonotunne**, **Na-**

katkaitunne, **Targheliichetunne**, **Targhutthotunne**, **Testthitun**, **Thechuntunne** i **Thethlkhittunne**.

W dorzeczu rzeki Roque: **Gwi'sat huntun**, **Kusu'me**, **Kwataime**, **Kwuse'tun**, **Megwinó'tun**, **Skame'me**, **Sukwe'me**, **Tagrili'tun**, **Tee'metun** lub **Tee'me**, **Te-etlersh teuntun**, **Tu'tutun** oraz **Yukwi'tee** lub **Yu'gwi'tce**.

W 1937 Berreman podzielił Tututni na siedem wielkich odłamów: 1. **Kwatami** lub **Sixes River**; 2. **Euchre Creek** (**Yukichetunne**); 3. **Mikono tunne**; 4. **Pistol River** (**Chetleschantunne**); 5. **Joshua**; 6. **Tututunne** (**Tututni**); 7. **Kwaishtunne** lub **Khustenete**.

Liczebność: W 1854 roku Tututni liczyli 1311 osób. W spisie ludności z 1910 roku zanotowano 383 osoby, a w 1930 Biuro Indian Stanów Zjednoczonych (USIO) podaje pod nazwą Tututni liczbę zaledwie 41 osób, 55 pod nazwą „Megwenodon” (patrz wyżej – Megwinó'tun) oraz 45 pod nazwą „Joshua”.

LATGAWA

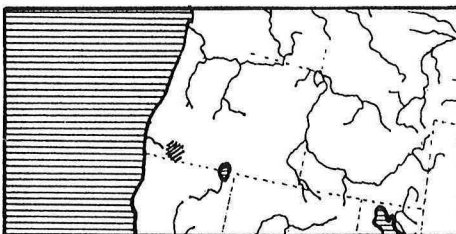
Nazwa oznacza „żyjący na wyżynach”.

Zwanii także:

Walumskni – przez Indian Klamath.

Język: Razem z Indianami Takelma tworzą **takilmańską** rodzinną językową, która prawdopodobnie ma powiązania z **szastańskim** odłamem **hokańskiej** rodziny językowej.

Rozmieszczenie: Po wschodniej stronie górnego biegu rzeki Roque, blisko Table Rock i Bear Creek oraz w sąsiedztwie dzisiejszego miasta Jacksonville.



Wioski: Słup w 1915 roku zanotował informację tylko o jednej wiosce tego plemienia, znaną pod nazwą plemienną. Czasami nazywano ją także **Latgawk**.

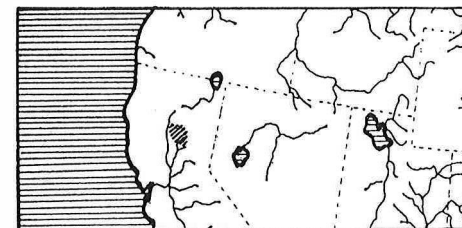
Liczebność: James Mooney oszacował liczbę takilmańskiej grupy językowej na 500 osób w 1780 roku. Oficjalny raport z 1937 roku pod ogólną nazwą „Indianie znad rzeki Roque” podaje liczebność dwóch grup: pierwsza licząca 58 osób i druga – 46.

YAHİ

W ich własnym języku znaczy „osoba”.

Język: Yahi są najdalej na północ wysuniętą grupą **janańskiego** odłamu **hokańskiej** rodziny językowej.

Rozmieszczenie: Nad strumieniami Mill i Deer.



Wioski: Nad brzegiem strumienia Mill lub blisko niego znajdowały się: **Bushkuina**, **Tolochuawayu** i **Tuliyani**.

Nad brzegami strumienia Deer lub blisko niego: **Bopmayhuwi**, **Gahma**, **K'andjauha**, **Pahiya** oraz **Yisch'inna**.

Liczebność: Kroeber oszacował ich liczbę razem z Indianami Yana na 1500 osób w 1770 roku.

Miś

Indiańskie zesłanie

Dwaj siedemnastoletni Indianie, Adrian Guthrie i Simon Roberts dokonali napadu rabunkowego na kierowcę dostarczającego pizzę i dotkliwie go pobili. Sprawa trafiła do sądu. Zgodnie z prawem, sędzia powinien skazać ich na 5 lat więzienia, z czego odsiedzieć musieliby przynajmniej dwa. Sprawa potoczyła się jednak inaczej. Do sądu zgłosił się przedstawiciel plemienia indiańskiego i zaproponował, żeby chłopaków ukarać według starego zwyczaju.

Sędzia okazał się człowiekiem otwartym na nietypowe rozwiązania i zgodził się, tytułem eksperymentu, zamienić karę więzienia na indiańskie zesłanie. Zgodnie z decyzją trzyosobowej, plemienną radę starszych młodzi Indianie spędzą 12 do 18 miesięcy na bezludnej wyspie u wybrzeży Alaski. Otrzymają podstawowe narzędzia, jak siekiery i pily oraz piecyk do gotowania i ogrzewania schronienia, jakie sobie zbudują. Dostaną również śpiwory oraz jedzenie na kilka pierwszych dni. Przez resztę czasu będą musieli sami zdobywać pożywienie i radzić sobie z przeciwnościami losu. Nie będą

mieli żadnej możliwości porozumiewania się z resztą świata: tylko od czasu do czasu przedstawiciel plemienia wpadnie na wyspę sprawdzić czy skazańcy nie uciekli.

Ten bezprecedensowy w naszych czasach rodzaj kary wywołał wiele kontrowersji. Niektórzy oburzyli się uważając, że Indianie przestępcy powinni odbywać karę, jak wszyscy inni, a nie na przymusowym biwaku na jakiejś wyspie. Przeważają jednak głosy poparcia dla tego eksperymentu. Ma on bowiem kilka niewątpliwie pozytywnych stron. Naturalne środowisko ma z pewnością do zaoferowania większe walory wychowawcze niż środowisko więzienne. Od ryb i niedźwiedzi nie można nauczyć się kryminalnych sztuczek, a na dodatek twarda natura hartuje charakter.

„Indiański” eksperyment na razie jest tylko eksperymentem; jeżeli się nie powiedzie i młodzi Indianie nie udowodnią, iż pobyt na wyspie osiągnął spodziewany cel, sędzia, który na eksperyment zezwolił, będzie mógł odesłać młodych przestępców do więzienia. Jeżeli natomiast eksperyment się uda – u amerykańskich wybrzeży może zabraknąć bezludnych wysp.

Na podstawie artykułu Kazimierza Bilanowa z *Expressu Poznańskiego* z dn. 30 września 1994 oprac. MM

Chrześcijaństwo a Indianie

Przy okazji filmów *Misja* i *Czarna Suknia* rozwinęła się na łamach Tawacinu dyskusja na temat roli jezuitów w ewangelizacji Indian, a w ogólności roli, jaką Kościół (Kościół) odegrał w dziele podporządkowywania obcych kultur cywilizacji europejskiej.

Po artykule-recenzji z *Czarnej Sukni* pióra Marka Maciołka (Tawacin nr 22) i polemice Arkadiusza Kilanowskiego (Tawacin nr 23) ukazał się jeszcze w Tawacinie nr 26 interesujący artykuł Waldemara Kuligowskiego „Misja” oraz pewien tekst pt. „Nie zgadzam się...”.

Natomiast teraz, niżej podpisany nie będąc znawcą tematyki indiańskiej – przeczytanie na ten temat nawet wielkiej ilości książek nie upoważnia nikogo do mniemania się specjalistą – chciałby zabrać głos w sprawie właśnie roli chrześcijaństwa w ujarzmianiu ludności indiańskiej. Roli, trzeba powiedzieć od razu – niechlubnej. I nie czynię z tego powodu jakiegokolwiek szczególnego zarzutu, gdyż tutaj Kościół stanął zgodnie z poglądami i wymogami swej epoki po stronie określonych wówczas wyborów. Tym niemniej, misja chrześcijańskiego miłosierdzia jest misją uniwersalną, niezależną od epoki historycznej.

Rozróżnienie wyznaniowe – już nie duchownych, ale poszczególnych jednostek: żołnierzy, polityków – jest istotne, ale szczególnie dla samych Kościołów, które powinny dokonać obrachunku sumienia. Sumienia, ale i strat. Bo nawet pomimo ogromnych ekspansji terytorialnych, gdy Kościół rzymskokatolicki bez skrupułów angażował się w oczyszczanie pola dla hiszpańskich podbojów w całej Ameryce, szczególnie Południowej i Środkowej, i to

angażował się niezwykle skutecznie, pomimo również bezdusznej często etyki protestanckich pionierów, za nimi zaś polityków w Ameryce Północnej – czy w ostatecznym rozrachunku chrześcijaństwo odniosło patrząc z naszej, odleglejszej już perspektywy, korzyści? Nie mierząc ich ilością nominalnych wyznawców, bo to przekłamuje. Ale spójrzmy na obecny stan rzymskiego katolicyzmu w Ameryce Łacińskiej, tam rodzą się twory w rodzaju teologii wyzwolenia, tam rozwijają się prężne sekty. Bardziej prężne, choć nie tak nagłośnione jak w północnej części kontynentu. Czy z drugiej strony Ameryka Północna może poszczycić się swymi protestanckimi Kościołami? W których do głosu dochodzi coraz popularniejszy i u nas New Age i różne inne dźwiactwa naszych czasów.

Chrześcijaństwo jest religią uniwersalistyczną: *Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody* – pisze ewangelista Mateusz. *Idąc na cały świat, głosźcie ewangelję wszystkim stworzeniu* – to ewangelia Marka. Takich nakazów próżno szukać we wszelkich innych religiach. Ani judaizm, ani islam, buddyzm, ani pierwotne religie politeistyczne nie posługują się takimi sformułowaniami; religie te są zwrócone do środka, do swych wyznawców, często nawet ograniczając się świadomie do jednej tylko narodowości. Powyższy nakaz ewangeliczny, przez wielu uważany za najważniejszy, momentalnie stawia chrześcijaństwo w pozycji konfrontacji. Jednocześnie stał się źródłem niespotykanej w dziejach ekspansji dokonanej przez tzw. zachodnią kulturę, bowiem nie tylko uzasadniał, ale wręcz prowokował rozszerzanie strefy wpływów na cały glob. To właśnie

pod Chrystusowym sztandarem bezlitośnie zwalczano (orężem) i deptano inne religie, a zarazem i inne kultury, czego nie mogą do dziś zapomnieć chrześcijanom nie tylko amerykańscy Indianie, ale i na przykład Arabowie.

Obydwa filmy stanowiące pretekst do niniejszych rozważań, mówią o jezuitach. Szeregowych, anonimowych misjonarzach, nie zajmujących się wielką polityką, w którą wszedł ich zakon, ta ich nie musiała zajmować w odległej dżungli. Ale nawlądać do tego tła trzeba. Towarzystwo Jezusowe powołano w 1540 roku celem przede wszystkim przeciwdziałaniu postępowi Reformacji. Miało ono podjąć działania zmierzające do zwarcia szeregów rozpadającego się w tamtym czasie Kościoła rzymskiego. Poprzez między innymi oświatę (ta zyskała sobie w wykonaniu jezuitów wyjątkowo złą sławę), ale przede wszystkim przez działania polityczne, zakulisowe. Dążeniem było zdobycie przez zakon wpływów w najwyższych kręgach władzy, na monarchicznych dworach. Cele te, niezbyt może już chwalebne, były realizowane taktyką celu uświęcającego środki – i to skutecznie. Metody jezuitów stały się przysłowiowym synonimem podstępów. Tak samo trudno też porównywać tamtych jezuitów ze współczesnymi, z reaktywowanym w 1814 roku Towarzystwem Jezusowym. Reaktywowanego, bo w 1773 zakon zlikwidowano. Powody były – jak to zwykle – przede wszystkim polityczne. Na czele akcji anty-jezuitów stanęła Portugalia – konkurent Hiszpanii. Zakon, zasłużony w walce z protestantyzmem, w warunkach ustabilizowanej już sytuacji polityczno-wyznaniowej, nie był z tego punktu widzenia niezbędny, a mocno ciemnymi kartami swej przeszłości burzył na zewnątrz obraz Kościoła.

Oglądając *Misję* nie byłam w stanie domyślić się właściwych zamysłów twórców. Bo czy celem obrazu było ukazanie heroicznej walki o ideały chrześcijańskie, walki podjętej pomimo pewności przegranej? Ta droga szła u nas interpretacji. Ale można widzieć ten film zupełnie inaczej i to wcale nie nacłagając interpretacji. Otóż widzimy

tu jezuitów, ludzi realizujących cele, co do których obecnie nie ma żadnej pewności, że były one chrześcijańskie. Właśnie – nie tylko wyznaniowe czy wręcz zakonne. Bo cóż może mieć wspólnego z ideałami chrześcijaństwa całkiem świadome posyłanie na śmierć wielu niewinnych Indian w obronie jezuitckiej misji. Czy Chrystus był tylko w tej misji? czyż nie buduje się chrześcijaństwa raczej w sercu człowieka? Jeśli tak, czyż chrześcijaństwo w dżungli musiało upaść wraz z likwidacją samej misji? Jeśli znowu tak, jaki był sens podejmowania takiej misji, skoro od początku nie miała ona pozostawiać żadnego śladu w sercach i umysłach oprócz może nowych przesądów. To, że indiańskie dzieci nauczyły się dzięki wrodozomym zdolnościom ładnie śpiewać chrześcijańskie hymny, co z tego, jeśli nauczanie prowadzone było na modłę pogańską? Pamiętamy, jak „nawrócenie” Indianie boją się dżungli, gdyż tam mieszkają złe duchy.

Chrześcijaństwo skompromitowało się. Ale skompromitował się też, a raczej przede wszystkim, cały XIX-wieczny świat – zadowolona z siebie pozytywistyczna epoka postępu. Skompromitowało się chrześcijaństwo instytucjonalne: jako instytucje kościelne, które jeszcze od średniowiecza w swych działaniach niewiele miały wspólnego z przesłaniem biblijnym. Kompromitacja ta pociągnęła za sobą podważenie zaufania do samej idei chrześcijańskiej. To nie świat obecnie odwraca się od Boga, to Kościoły zraziły do Niego wiernych. Zarówno protestanci, jak i rzymscy katolicy nie stanęli na wysokości zadania, zadania wprowadzić niezmienne w ówczesnych warunkach trudnego. Chodzi tu szczególnie o kręgi przywódców struktur kościelnych, które nadają kierunek działaniom, ale przede wszystkim sposób podejścia do aktualnych problemów. Ale za koniunkturalnymi często wskazaniem przywódców kościelnych szli i przywódcy świeccy. Żołnierze mordowali, grabili. To w końcu ich zawód – tak zawsze postępowało na terytoriach podbitych. Przywódcy polityczni musieli zaś realizować swe cele zobligowani po-

trzebami monarchii, czy też po prostu zamówieniem wyborców. Koloniści potrzebowali ziemi, potrzebowali też ochrony przed wrogimi im Indianami. Tę ochronę otrzymywali. Najsukuteczniejszą drogą do zapewnienia bezpieczeństwa było rzecz jasna zlikwidowanie samego źródła zagrożenia, a więc Indian. Wszelkie wyrzuty sumienia szczerze zakrywała nienawiść do „czerwonych”. Nienawiść, którą łatwo było w sobie sprokurować, wszak każdy z pionierów mógł legitymować się zabitymi krewnymi, nawet najbliższymi, licznymi krzywdami poniesionymi ze strony Indian. Poczucie krzywdy prowadzące do ślepej często nienawiści, było w indywidualnych przypadkach usprawiedliwione – patrząc oczywiście z punktu widzenia tych ludzi. To ich wysyłano na Zachód, zachęcano do kolonizowania Ameryki obiecując ziemię. I nikt im nie powiedział, że coś w tym złego, że coś tu nie tak. Zresztą, jak komuś zabiją żonę, dzieci, spalą z takim trudem zdobyty dorobek, nie można od niego wymagać obiektywnego osądu.

Mówiąc o wydarzeniach na kontynencie amerykańskim w całym przekroju lat: od XVI do XIX stulecia, nieuczciwie byłoby nie powiedzieć bliżej o ówczesnych standardach myślowych. Pojęcie równości wszystkich ludzi bez względu na rasę, to praktycznie dopiero XX-wieczny dorobek, choć oczywiście z jakże licznymi teraz jeszcze wyjątkami. Było dawniej oczywiste, że ludzie rodzą się już z różnymi prawami. Szlachectwo było nie tylko wyróżnieniem społecznym, ale przede wszystkim odrębnością krwi. „Dzicy” – nie biali, byli istotami w sposób oczywisty niższego rzędu. Nie ze względu na poziom ich ówczesnego życia, organizacji społecznej, oświaty, ale przede wszystkim ich przynależności do rasy, która sama w sobie jest niższą: mniej szlachetną w zachowaniu (podłą – jak mówiono), o zdecydowanie mniejszych możliwościach intelektualnych. Twierdzono, że na przykład czarni czy czerwoni nie są w stanie wspiąć się na poziom białych już z samej istoty swej rasy. Pogląd ten był zupełnie powszechny. Jeszcze Jack London, inspi-

rowany filozofią Nitschego w bezdyskusyjny sposób przyznaje zdecydowaną wyższość białym. Owszem, ma dużo sympatii dla tubylców, ale no cóż, nie ich wina, że my jesteśmy lepsi. Nic też dziwnego, że i kultura tych ludów spotykała się z pogardą a przynajmniej z protekcyjną wyższością, jako mniej wartościowa. Z drugiej strony, w XIX i na początku XX wieku poglądy takie mogły zdawać się usprawiedliwione. Bo rzeczywiście, rozwój cywilizacji zachodniej wówczas niby potwierdzał takie opinie. Postęp techniczny zdawał się prowadzić ludzkość do coraz wyższego poziomu życia, nie tylko materialnego, ale i duchowego, nauka zakreślała obraz świata zrozumiałego i opanowanego przez człowieka i jego wysoką myśl, myśl oczywiście człowieka białego. Również i literatura współtworzyła taki obraz. Choćby poczytne powieści Juliusza Verne'a, który – do czasu – sławił pozytywistyczny obraz świata. Teraz wiemy, że okazało się to iluzją. Postęp techniczny w rzeczywistości niesie nam coraz realniejszą zagładę, wcześniej powoli nas zabijając: trując środowisko i przynosząc z sobą wiele nowych, o wiele groźniejszych niż dawne choroby. Świat pomimo przyrostu naszej wiedzy o nim, jawi nam się obecnie o wiele bardziej niezrozumiały, a co więcej: dochodzimy do przekonania, że zrozumieć się go nie da. W związku z tym wszystkim inaczej teraz jesteśmy skłonni postrzegać „zacofanie dzikich”. Widzimy w nim już niekoniecznie niezdolność do rozwoju na naszą modę, ale może jakąś intuicyjną mądrość, która każe lub pozwoliła im powstrzymać się od udziału w naszym szaleństwie – Indianie często twierdzili, że biali są szaleni, że rozsądny człowiek nie jest w stanie ich zrozumieć. Teraz wręcz odwrotnie: od lat sześćdziesiątych naszego stulecia z różnym nasileniem przewijają się mody na przeróżne szamanizmy i „filozofie pierwotne”, które łączone są z pewnymi wschodnimi rytuałami, a nawet chrześcijańskimi, szeregówierzymskimi zewnętrznymi przejawami religijnymi, tworząc na przykład New Age – specyficzny konglomerat.

Świat XIX wieku, pozornie taki uładzowany, doskonały i uszlachetniony – wszak był to okres bez wielkich wojen, wtedy zaklekały piękne idee wolnościowe, wtedy pracowano powszechnie dla dobra ludzkości, dostrzegano godność człowieka – teraz musimy postrzegać już całkiem odmiennie od obrazu przekazanego nam w literaturze i historii. Musimy dostrzec, że była to epoka wyjątkowo okrutna i obłudna. Hasła filantropijne nie przeszkodziły, by mordować szkodników, choćby upierających się przy przegranej sprawie Indian, i nie tylko ich. Jaskrawe nierówności społeczne stały się pożywką dla intelektualistów tego rodzaju co Karol Marks. Mówiąc o udziale Kościołów wszystkich wyznań w dziele niszczenia Indian, trzeba mieć na uwadze ten ówczesny stan świadomości. Krytyka ówczesnych Kościołów, to przede wszystkim krytyka tamtego społeczeństwa. Nie chodzi o to, by usprawiedliwić, ale zrozumieć. To jest naszym obowiązkiem. Słusznie pisze Marek Maciołek, że *wszelkie rozważania typu „za i przeciw” są pozbawione sensu, bo owego faktu już nie zmienią, a tylko utrudnią jego zrozumienie i obiektywny opis*. Dawnych wydarzeń odmienić już nie sposób. Można jedynie starać się je zrozumieć, by wyciągnąć z nich praktyczną naukę na dziś i na jutro.

Jan Szturc

Warto przy okazji zwrócić uwagę na kilka wyjątkowo cennych publikacji w polskiej prasie, podejmujących kwestie podboju Ameryki, Krzysztofa Kolumba, misji i roli Kościoła.

Ks. Marian Banaszak: Kościół Ameryki Łacińskiej po 500 latach. *W drodze* 1992, nr 11(231), s. 25-36.

Giovanni Caprile SJ: Ewangelizacja Ameryki w dokumentach papieży (1493-1592). *Przegląd Powszechny* 1992 nr 5(849), s. 310-317.

Droga do Indii (Kalendarium), zestawień rb. *W drodze* 1992, nr 11(231), s. 16-24.

Andrzej Krzczunowicz: Prekursor [Bartolome de Las Casas]. *Wtęż* 1992, nr 10 (408), s. 46-55.

Vincent A. Lapomarda SJ: Mity i prawdy o Krzysztofie Kolumbie. *Przegląd Powszechny* 1992 nr 10(854) s. 11-24

Joao A. Mac Dowell SJ: Jezuiti w Ameryce Łacińskiej. *Przegląd Powszechny* 1992, nr 5(849), s. 195-213.

Marek Maciołek: Wierzyć i tańczyć... kilka refleksji po odkryciu Ameryki. *W drodze* 1992, nr 11(231), s. 45-50.

Marcin Ryszkiewicz: Zaraza konkwistadorów. *Gazeta Wyborcza. Magazyn* (wyd. piątkowe) nr 11 z dn. 14 maja 1993, s. 18.

Roman Warszewski: Nie tylko jako Kolumba. *Przegląd Powszechny* 1992, nr 5(849), s. 185-194.

John Noble Wilford: Kolumb w labiryncie historii. *ResPublica* 1992, nr 3(51), s. 3-14.

Z wcześniej zaś wydanych powieści o misjach katolickich wśród Indian polecić należy przede wszystkim:

Willa Cather: *Śmierć przychodzi po arcybiskupa*. Warszawa 1965.

Margaret Craven: *Słyszałem wołanie sowy*. Warszawa 1977.

I oczywiście:

Brian Moore: *Czarna Suknia*. Kraków 1992.

Zestawił MM

Ludzie pytają mnie ciągle, o czym jest ten film. Po pięciu latach pracy nad nim moja odpowiedź brzmi: Jestem całkowicie pewien, że film ten nie jest tylko o jednej sprawie, a gdyby był — to o honorze wojownika...

Walter Hill
reżyser filmu

Gerontimo — amerykańska legenda



Monografie plemion

♣Bardzo mi się podobają umieszczane na łamach Tawacinu historie plemion indiańskich. Jednak niestety stwierdziłem, że nie wszystkie są dobrze zrobione. Za najlepsze uważam o Czarnych Stopach i Wronach. Ciekawe były artykuły o Saukach i Lisach, choć brakowało w nich wiadomości o historii tych plemion sprzed XIX wieku (uważam że było ich za mało), a jeśli chodzi o XIX wiek to ich historia kończy się w zasadzie na wojnie Czarnego Jastrzębia. A szkoda, bo jeśli się spojrzy na mapę rezerwatów indiańskich, to można zauważyć, że rezerваты Sauków i Lisów są i w Iowa, i w Oklahomie; ponoć pewne grupy tego plemienia zawędrowały daleko na południe, aż do Meksyku. Brakuje mi danych liczbowych członków plemienia. Tych wiadomości brakuje, a uważam, że są też ważne, jak ważny jest okres 1800-1832 tego plemienia.

Zdaję sobie sprawę, że Tawacin jest zbyt mały, by można było tak dużo napisać, myślę jednak, że można byłoby spróbować. Na przykład zrobić 3-5 artykułów dotyczących jednego plemienia, ale podzielić je tematycznie np. I – historia plemienia aż do czasów współczesnych, ze statystyką; II – religia, filozofia, wierzenia, bogowie; III – zwyczaje; IV – legendy, rękodzieło; V – wielcy ludzie tego plemienia, sytuacja obecna itp. Mniej więcej taki podział. To jest taka moja uwaga, sprostowanie.

Lukasz Sołtysik
Kluczbork

Śladami Indian

♣Będąc w Anglii poszukiwałem „śladów Indian”. Najpierw w Londynie na Camden Town (wielkim bazarze ze starościami i czym się da). Zauważyłem na jednym straganie miniaturową książeczkę pt. *Wisdom of Native American* oraz dwie gazety z jakiegoś rezerwatu. Nie miałem czasu i pieniędzy. 3,50£ za każdą rzecz wydawało mi się dro-

go. Później, gdy miałem więcej pieniędzy wróciłem w to miejsce, nie było tam już tych rzeczy, były natomiast pocztówki z rezerwatu z portretami Indian oraz pocztówki takie jak te, które są do nabycia w Tawacinie. Nieopodal znajdował się sklep TUMI, gdzie można było kupić wszystko związane z Ameryką Południową: stroje, rzeźby, instrumenty, biżuteria, książki, płyt, kasety oraz gadżety np. T-shirty z napisami (po angielsku oczywiście) „Chroń dżunglę amazońską”.

W księgarniach można było spotkać mnóstwo książek o indiańskiej tematyce. Są drogie. Byłem zachwycony. Jednak postąpiłem jak Indianin, przeznaczyłem pieniądze na rzeczy pozwalające żyć mojej rodzinie, a nie na swoje egoistyczne zachcianki. Chciałem jedynie kupić Encyklopedię Plemion Ameryki Północnej, lecz widziałem ją tylko na wystawach zamkniętych księgarni (czas na wycieczki miałem tylko w niedzielę). Ostatecznie kupiłem książkę Arthura Versluisa pt. *Native American Traditions*.

We Włocławku spotkałem album *Indianie Ameryki Północnej* za „jedyne” 560.000 zł. Straszne!

Piotr Drelisak
Włocławek

Czy istniejemy?

♣Mam szesnaście lat, a na imię Marta. Mieszkam w Stargardzie Szczecińskim. Niedawno w naszym Stargardzkim Centrum Kultury zorganizowano imprezę pt. „Tydzień Solidarności z Indianami” – były filmy, slajdy, trochę opowiadań przy świecy i niesamowite amulety i wyroby Indian, które można było pooglądać. Zorganizowano również koncert INDIANA-ROCK, a że jestem człowiekiem, który lubi takie rzeczy, wybrałam się tam z przyjaciółmi i wpadła mi w ręce wasza gazetka – TAWACIN, niestety nr 3 z 1992 roku. Jako że interesuję się psychologią, religiami świata, lubię wszelkie tajemnice i mistycyzm, i w gruncie rzeczy In-

dianie zawsze mnie trochę intrygowali, przeczytałam Tawacin praktycznie od deski do deski.

Stwierdziłam, że to szalenie interesujące pismo. Coś zupełnie innego od tych wszystkich pustych, kolorowych gazetek, pełnych cluchów i ślicznych modelek. Nie ma w nich wcale żadnych ciekawych informacji, w przeciwieństwie do Tawacinu. Zastanawiałam się na początku, czy jeszcze istnieje, jest w końcu 1994 rok, ale stwierdziłam, że nic nie stracę, gdy napiszę.

Marta Dróbka
Stargard Szczeciński

Czarny Łoś

♣Zaparło mi dech w piersiach, kiedy zobaczyłam w księgarni *Black Elk Speaks* po polsku. Zastanawiałam się, czy ktoś kiedykolwiek sięgnie po tę doskonałą książkę. Ktoś czasem posłużył się fragmentem, czy to w przekładzie, czy też w oryginale – ale całość była nieosiągalna. W ogóle, jeśli chodzi o literaturę indiańską, tak trudno dotrzeć do czegoś na pozłomie. Nawet na 500-lecie „odkrycia” Ameryki nic specjalnego się nie ukazało.

Dlatego też niezmiernie ucieszyła mnie notatka na ostatniej stronie książki [chodzi o reklamę naszego czasopisma – przyp. red.]. Obiło mi się o uszy, że takie czasopismo istnieje, niemożliwością jednak było do niego dotrzeć. Właściwie, zainteresowani tematyką indiańską są wyjątkowo osamotnieni w swoich zainteresowaniach, chociaż jest ich bardzo wielu. Ja jestem w dobrej sytuacji, ponieważ studiuję angielski i udaje mi się czasem dotrzeć do literatury indiańskiej, ale ci, którzy nie znają tego języka są w sytuacji nie do pozazdroszczenia.

Dziękuję więc temu, kto wpadł na pomysł umieszczenia adresu Tawacinu w książce i proszę o jakieś bliższe informacje.

Monika Kępska
Wrocław

OGŁOSZENIA

MAREK CICHOMSKI
UL. BABINA 4/16
62-800 KALISZ

Kserokopie zaległych numerów Tawacinu (1-17) oraz zeszytów „Biblioteki Tawacinu”.
Wybór literatury indiańskiej. Pocztówki, plakaty.



RADOSŁAW KISIELEWSKI
UL. ZWIERZYŃCIECKA 19 A/4
15-312 BIAŁYSTOK

Duży wybór zinnów, kaset magnetofonowych, znaczków itp. Literatura ekologiczna i indiańska.



Pilnie poszukuję wykonawców wszelkiego rękodzieła, zainteresowanych sprzedażą swoich wyrobów do nowo otwartego sklepu indiańskiego. Oferty wraz z cenami proszę kierować pod adres:

MIROŚLAW CIEŚLAR
UL. MARIII KONOPNICKIEJ 26/11
43-450 USTRŃ

MUZEUM POD TOTEMEM

Pracownia Literacka
Arkadego Fiedlera
Puszczykówko, ul. Słowackiego 1
tel. 0-61 133-794

Dyrektor: Marek Fiedler
Czynne: wtorek-sobota w godz. 10-13
Książki, pamiątki z podróży, dzieła sztuki, trofea myśliwskie, zbiory fauny z różnych stron świata.

Za treść reklam redakcja nie odpowiada

Zwierzchnia Cienia

9. Za nami cztery pory roku 1994 i odmienne dla każdej z nich zajęcia i nastroje. Czy był to rok sukcesów, czy porażek? Czy nasze wędrówki „indiańskimi ścieżkami” doprowadziły nas do miejsc i ludzi, które trwale zapiszą się w naszej pamięci? Co ważnego dla nas, polskich przyjaciół miłośników Indian, wydarzyło się w minionym roku? Jest nas немало i różni nas wiele – trudno więc o jedną, uniwersalną odpowiedź. Ale mimo tej całej naszej – bolesnej czasem – różnorodności spotykaliśmy się w minionych miesiącach nie raz – tak fizycznie, jak i duchowo – a spotkania te radowały nas, wzbogacały i podbudowywały. Będziemy je pamiętać i będziemy odczuwać ich skutki. Nie zawsze były to spotkania największe i najgłośniejsze. Czasem bardzo nietypowe i osobiste – takie, z których trudno się zwierzać. Ale po prostu faktem, że wielu z nas połączyły nowe wspomnienia z tego, co przeżyliśmy razem gdzieś na pograniczu indiańskiego świata.

10. Już przed rokiem, podczas pierwszego sylwestrowego spotkania w nowym koszarliśkim Centrum Przyjaciół Indian wiedzieliśmy, że czeka nas sporo różnych wydarzeń. Zimowe miesiące przyszyły się więc na nadrabianie zaległości przed wiosennymi obradami Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian, przygotowania do Indiańskiego Lata oraz dyskusje przed jesienno-zimowymi imprezami i ceremoniami z udziałem gości z zagranicy. Na temat Biegu Przyjaźni Narodów i białostockiego Złotu powiedzieliśmy już i napisano sporo. Obie imprezy zasłużyły zapewne na miano „środkowoeuropejskich”, choć obie wiele jeszcze mogą – i powinny – się zmienić. O bieganlu wzorem Indian – dla innych i dla siebie – można dziś napisać tylko tyle, że ma przyszłość (bliżej nieokreśloną). O Złocie – że, jak zwykle, następny ma być „jeszcze” lepszy (jeśli nie zapomnieliśmy o ankietach!). Reszta, z nielicznymi odchyleniami, mieści się w granicach wieloletniej „średniej krajowej”. Zaskoczeniem roku okazało się natomiast dla nas (i nie tylko) powstanie Indian w meksykańskim stanie Chihuahua. Dramatyczny protest indiańskich chłopów pomógł zwrócić uwagę świata na ten zapomniany zazwyczaj rejon chronicznej biedy i niesprawiedliwości. Włącz

aktualne pozostaje pytanie, na ile to Indianom pomoże i jak szybko znowu o nich zapomnimy?

11. Wiosna i lato 1994 dla części członków i sympatyków Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian oznaczała przede wszystkim białostockie Walne Zgromadzenie, podsumowanie drugiej już dwuletniej kadencji, wybór nowych władz oraz niełatwe czasem dyskusje nad przyszłym obliczem PSPI. Dziś – jesteśmy w trakcie przemian, mających możliwie bezboleśnie przeprowadzić nasze Stowarzyszenie od etapu idealistycznej „pierwotnej” wspólnoty – o sporych ambicjach, lecz często nie do końca określonych zasadach działania – do mniej może romantycznej, za to sprawniejszej i bardziej profesjonalnej organizacji, opartej na solidniejszych zasobach ludzkich i materialnych. Jeśli obecnym władzom PSPI uda się w trakcie zbliżającej się do półmetka kadencji przekonać ogół członków Stowarzyszenia do tej koncepcji i nakłonić ich do wspólnego działania w tym kierunku, to oczywiście dobrze – dla wszystkich. Jeśli nie, to za rok poszukiwać będziemy nowych, bardziej dostosowanych do zmieniających się realiów, form poznawania, praktykowania, popularyzowania i pomocy Indianom.

12. Bogaty w zdarzenia rok zakończył się mocnym akcentem: początkiem ośmiomiesięcznej Pielgrzymki dla Pokoju i Życia z Oświećmą-Brzeźnikami do Hiroshimy i Nagasaki. Na jej uroczystą inaugurację przybyli zarówno Japończycy buddyści i przyjaciele Indian (z Yumiko Horikoshi), jak i inicjator indiańskich Biegów i Marszów, współzałożyciel i Krajowy Dyrektor AIM, Dennis Banks. Gdy w 1990 roku, podczas pożegnania uczestników Świętego Biegu z Londynu do Moskwy, Banks życzył nam i sobie, byśmy „kiedyś, gdzieś” znowu się spotkali – wątpiliśmy, czy to w ogóle możliwe. Gdy nieco później nasi przyjaciele wywozili z Ziemi Indian i bliższych kontaktów z Dennisem mieszane wrażenia – zastanawialiśmy się, czy warto. Po ostatnim spotkaniu wiemy, że wiele jeszcze może nas zaskoczyć i wzruszyć. Że włącz wiele możemy się nauczyć od ludzi innych narodów, kultur i religii. Od ludzi właśnie – ze wszystkimi ich wadami i zaletami, z całym bogactwem tego, co nas w nich dziwi i zachwyca, denerwuje i fascynuje. Obyśmy umieli z tego korzystać.

POCZTÓWKI SŁYNNYCH INDIAN

Nr 8 Low Dog (Oglala), Nr 11 Chief Joseph (Nez Perce), Nr 15 Lone Wolf (Kiowa), Nr 16 Kicking Bird (Kiowa), Nr 21 Wolf Robe (Cheyenne), Nr 28 Quanah (Comanche), Nr 29 Rain in the Face (Hunkpapa), Nr 36 Sitting Bull (Hunkpapa).

Cena 1 szt. (tylko jednej) – 70 gr. Od 2 szt. – 50 gr. Komplet 8 szt. (po jednej z każdego rodzaju) kosztuje 8 x 40 gr = 3,20,-. Przy zakupie 5 i więcej szt. tego samego rodzaju – 30 gr.

TAWACIN Z LAT POPRZEDNICH

1992 nr 19 i 20 po 1,20 szt.

1993 nr 21 i 24 po 1,50 szt.

1994 nr 25, 26, 27 i 28 po 1,90 szt.

Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę przekazem lub na konto:

TIPI, Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3
64-050 Wielichowo
GBW-BS w Wielichowie
Rk 963549-56531-136

Ze względu na termin dostarczania wpłat przez bank, realizacja zamówień może trwać do 3-4 tygodni. Aby to przyspieszyć można przesłać zamówienie listem dołączając kopię przekazu.

WARUNKI PRÉNUMERATY

TAWACIN ukazuje się cztery razy w roku. Cena jednego numeru w prenumeracie wynosi razem z wysyłką 2,50 zł. Prenumerata roczna wynosi 10 zł. Oferujemy możliwość obniżenia ceny prenumeraty przez wysyłkę pod jeden wspólny adres co najmniej 2 egzemplarzy TAWACINU. Udzielone bonifikaty powodują wówczas obniżenie ceny do:

liczba egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 1995 r.
1	2,50	10,00
2-4	2,35	9,40
5-9	2,20	8,80
od 10	2,00	8,00

Wpłaty należy kierować na konto:

MAREK MACIOŁEK, TIPI
UL. ŁĄKOWA 3
64-050 WIELICHOWO
GBW-BS W WIELICHOWIE
RK NR 963549-56531-136

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

NIE PRZESYŁAĆ PIENIĘDZY W LISTACH!

