

11 EUROPEJSKA KONFERENCJA

Grup Poparcia dla Ludów Tubylczych Ameryki Północnej
Berlin, 2-6 sierpnia 1997



PISMO PRZYJACIÓŁ INDIAN TAWACIN

Nr 3 (39) Jesień 1997

ISSN 1232-5207

Cena 5 zł



Spśród wielu dziwactw białych ludzi, najbardziej zdumiewać Indian i jednocześnie gorszyć musiał proceder rozkopywania i rozkradania tubylczych grobów. Był to czyn niepojęty i szalony. Dla Indian miejsca pochówku były ziemią świętą, ziemią nietykalną, oddaną we władanie duchom zmarłych. Nawet najwięksi wrogowie mogli znaleźć tam azyl i bezpieczeństwo.

Kiedy z początkiem 1996 roku — w wyniku Ustawy o ochronie tubylczych grobów i repatriacji (zob. ss. 14–15) — „uchylono” podwoje muzeów i umożliwiono wgląd w rejestry i kartoteki, oczom ukazał się widok przerażający: miliony szczątków ludzkich (szkieletów) i przedmiotów grzebalnych, zrabowanych „dla dobra” nauki i cywilizacji. Bez godności i szacunku należnych zmarłym. Bez poszanowania uczuć tubylców. Bezwzględnie.

Ustawa o repatriacji jest oczywiście wielkim zwycięstwem Ruchu Indiańskiego w USA. Dominująca kultura przeprasza i oddaje to, co ukradła. To jakby zakończenie czasu podboju i nastanie czasu nawiązywania nowych stosunków między sąsiadami. To także czas przywracania pamięci wielu młodym Indianom.

Daleko mi jednak do optymizmu, gdy czytam o nowej fali kolonizacji (ss. 16–18). Dawnych konkwistadorów i zdobywców zastąpili dziś naukowcy i pionierzy medycyny genetycznej. Przeprowadza się eksperymenty, tworzy się banki danych i rejestry, kartoteki genów, wykradanych tubylcom pod pozorem szczepień okresowych czy badań profilaktycznych. Nikt nie pyta ich o zgodę. Bez godności i szacunku. Bezwzględnie.

Redaktor

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **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, Mirosław Dunin-Sulgostowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Dariusz Pohl, Aleksander Sudak i Zdzisław Zinzuk **Adres redakcji:** Dąbrowa, ul. Szkolna 9, 62-069 Pałędzie **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (0-666) 123-11 w. 58 **Druk:** M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 620-238

Fundamentalny dylemat: konflikt pomiędzy światopoglądem Europejczyków i Indian – zapis wykładu prof. Williama Langa oraz kilka jego wierszy

Pozwalano nam być dziećmi – rozmowa z Beverly Hungry Wolf, pisarką i wykładowniczą Czarnych Stóp, przeprowadzona przez Bartka Stranza. O szkole, obrzędach i naśladownictwie Indian

Repatriacja – jakie znaczenie ma dla Indian Ustawa o ochronie tubylczych grobów i repatriacji?

Opisywanie nie-naszego świata – nowa fala podboju i eksploatacji tubylczych kultur?

Kanadyjscy Siuksowie. Uchodźcy z Minnesoty – pierwsza część eseju Roya W. Meyera o dziejach Siuksów, którzy po powstaniu w 1862 roku schronili się w Kanadzie

Leonard Peltier – jakiego nie znamy: młode lata, a w naszej galerii poezja i marlarstwo

Języki tubylczych mieszkańców obu Ameryk – pierwszy z artykułów Danuty Stanulewicz o indiańskich językach

Nie zrezygnujemy z Czarnych Gór – z Edgarem Bear Runner rozmawia Beata Skwarska

11 Eurometing w Berlinie – relacja Romana Bali

Po raz kolejny... – refleksje Marka Nowocienia z XXI Zlotu PRPi

Muzyka — Eagle & Hawk oraz Quillapas

Ponadto: serwis informacyjny „jednym zdaniem” oraz film i sport

Okładka: Leonard Peltier *Pow Wow Dancer I*

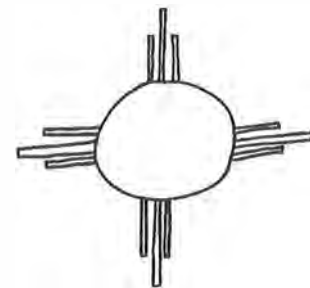
IV strona: Eurometing w Berlinie

Rozkładówka: © by LPDC/CHS (obrazy) oraz © by Jeffry Scott/Impact Visuals (fotografie)

Grafika: Jarosław Buliński (s. 44)

Podziękowania: Karolina Królikowska, Tomasz Juszkiewicz i Longin Jan Okoń

Numer zamknięto 6 września br.



William Lang (LENNI LENAPE)

Pieśń Ludzi z Gwiazd

Deszcz. Pamiętam deszcz.

Kłęby szarych chmur na ulicach twego miasta

Odstawiłaś z hukiem kubek kawy i wstałaś od stolika

Czekaj zawołałem

Już nie odparłaś

Oto odkrywają się tajemnice. Otwórz swój umysł.

To nie ma sensu. Tutaj jest prawdziwe życie. Takie rzeczy klóć się ze zdrowym rozsądkiem.

Jaskrawo białe światło, jak na stadionie, zawisło nad drzewami i drogą

Troje nas stało i patrzyło jak zaczarowani

Dwoje Indian i Finka

Godzinę jazdy na zachód od Fond Du Lac

Noc była czysta i zimna

Bez chmur, bez deszczu, bez śniegu, bez niczego

Tylko puste niebo wypełnione tysiącem tańczących punkcików

I jaskrawo białe światło przesunęło się w naszą stronę bezgłośnie

Cicho. Bezgłośnie

A my staliśmy jak osłupieni

Ludzie z Gwiazd przyjechali nas odwiedzić.

Żółty szalik zawiązałaś prowokująco wokół szyi

Twoje zielone oczy wpatrzone z niebywałą intensywnością

Nie uwierzyłaś w ani jedno moje słowo

Palnęłaś

Wy Amerykanie życie w Disneylandzie. Nauka to rzeczywistość.

O czym ty u licha mówisz? Co za różnica?

Majestatycznie, teatralnym gestem w stylu Dietrich czy Garbo

Określiłaś się na pięcie i powiedziałaś bez ogródek

Jeśli chcesz ze mną być, musisz zejść na ziemię.

Roześmiałem się i spojrzałem w okno. Padał deszcz.
Czy nie rozumiesz,
Nokomish, Córka Księżycy
Opowiadała nam o Ludziach z Gwiazd
Oni nas nie zapomnieli
Ich obecność poznajemy po jasnych światłach na niebie nocą
We troje byliśmy tego świadkami.

Tutaj jest prawdziwe życie. Takie rzeczy się nie zdarzają.
Usłyszałem szybki stuk twoich brązowych butów na drewnianej podłodze
Gdy odwróciłaś się i ruszyłaś ku drzwiom
Kiwnęłaś głową do brodatego mężczyzny przy stoliku obok
Do twego ziomka czytającego prawdę w porannej gazecie
I odeszłaś. Odeszłaś. Na zawsze odeszłaś.

Zgrabna wymówka, pomyślałem.
Twoje zagubienie przysnęło gdy tylko wróciłaś do swego ukrytego rozumowego świata
tak skutecznie zorganizowanego i tak straszliwie posłusznego

Czy nie rozumiesz,
Ze wszechświata chłoniemy znacznie więcej niż napotyka ją oczy
więcej niż to, co tylko człowieka zdumiewa.

No dobra, skarbie. Mam dla ciebie najświeższą wiadomość.
Starszyzna mówiła nam wielokrotnie w pomarańczowym blasku ogniska
Nokomis, jej głos milczący od dawna, ale nie zapomniany, przepowiedział to
Nie bój się
Złóż ręce
Oddychaj głęboko białym powietrzem zimy
Jesteś jedną z Ludzi z Gwiazd
Oni ciebie nie zapomną.

Liebchen, chodząca po ulicach miasta w niebieskim deszczu
Żółty szalik, zielone oczy i brązowe buty
Czy kiedykolwiek jeszcze wrócisz myślą i zrozumiesz
Że mogłem być świadkiem klucza otwierającego te drzwi
Które twoi fizycy ciała stałego i specjaliści od rakiet
Od lat bezskutecznie usiłowali otworzyć
Jak można przelecieć z Plejad na planetę Ziemia
Z prędkością światła, 300 000 kilometrów na sekundę.

Nokomish by nas nie okłamała
I ja nie okłamałbym ciebie
Stara przepowiednia powtarzana przez Starszyznę i poświadczona przez dwoje
Indian i Finke

Tej nocy na drodze godzinę jazdy na zachód od Fond Du Lac

Ludzie z Gwiazd, których jesteśmy potomkami, odwiedzili nas z jasnymi światłami
na niebie nocą

Tak powiedziano
Tak się powtarza
Oni nas nie zapomnieli
Nie rezygnuj tak łatwo, Córko Księżycy
Która śpiewasz nam w tym dniu
Pieśń Ludzi z Gwiazd.

przełożył Marek Maciołek

Fundamentalny dylemat:

konflikt pomiędzy światopoglądem Europejczyków i Indian

W moich żyłach płynie 1/4 krwi Lenni Lenapów, czyli Delawarów. Napisałem wiersz, który chciałbym Państwu przeczytać*. Tytuł tego wiersza brzmi „Pieśń Ludzi z Gwiazd”.

Słynny rosyjski reżyser filmowy, Grigorij Kozincew powiedział kiedyś w odniesieniu do własnej pracy twórczej, że „biografia to interpretacja”. Chodziło mu o to, że nasza praca twórcza jest przedłużeniem tego, kim jesteśmy i jakie są nasze doświadczenia życiowe. Proszę jednak pamiętać o tym, że praca twórcza, chociaż wywodząca się z pewnych szczegółów naszej biografii, nie jest bezpośrednią prezentacją faktów. Artysta uwalnia obrazy i wspomnienia ze swego osobistego doświadczenia, aby je powtórnie połączyć w inny układ, przeformułować je i umieścić w nowym kontekście. To właśnie uczyniłem z „Pieśnią Ludzi z Gwiazd”.

Pewnej nocy w październiku, 6 lat temu, byłem w północnej Minnesocie w towarzystwie Amerykanki fińskiego pochodzenia i Indianki Odżibwa, i doświadczyliśmy tego, co się nazy-

wa „bliskim spotkaniem drugiego stopnia”. Wielki niezidentyfikowany obiekt latający, świetlisty i nie wydający żadnego dźwięku przesunął się nad nami około 30 metrów w prawo. Później dowiedziałem się, że Indianie Odżibwa wierzą, że UFO przybywają do nas z gromady gwiazd, zwanej Plejadami i że podobne do ludzi istoty, które są pilotami tych obiektów latających, a także ludzie Odżibwa mają tych samych przodków. Opowieści przekazywane z pokolenia na pokolenie mówią o Ludziach z Gwiazd, przybyłych tutaj przed tysiącami lat, którzy w jakiś sposób, być może przez zmiany genetyczne, zainicjowali ewolucję gatunku ludzkiego.

Sześć miesięcy po tym doświadczeniu w północnej Minnesocie, podczas pobytu na konferencji we Wschodnich Niemczech (NRD) poznałem i zakochałem się w kobiecie z dawnego raju robotników i chłopów. Ta kobieta z Dreżna i ja byliśmy ze sobą związani uczuciowo przez dwa i pół roku, ale pomimo wielkiej namiętności i intensywności nasz romans musiał umrzeć i tak też się stało. Ta kobieta z Dreżna po prostu nie potrafiła zrozumieć, ani zaakceptować, że ja, człowiek wykształcony, posiadający doktorat, profesor na uniwersytecie i emerytowany kapitan marynarki wojennej Stanów Zjednoczonych mogę wierzyć w taki non-

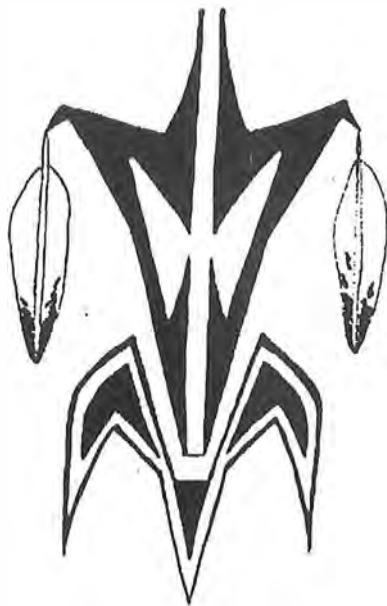
* Wiersz i poniższy tekst został wygłoszony 26 czerwca br. podczas wykładu prof. Langa w Muzeum Etnograficznym w Poznaniu. Publikujemy go w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i tłumaczki.

sens, jak tubylczy świat duchowy. Oczywiście nie uwierzyła w ani jedno słowo z tego, co jej opowiedziałem o zdarzeniu w północnej Minnesocie. Potraktowała tę opowieść ni mniej ni więcej tylko jako bredzenie człowieka szalonego.

Mój wiersz „Pieśń Ludzi z Gwiazd” jest próbą wyjaśnienia fundamentalnej różnicy pomiędzy europejską i tubylczą filozofią człowieka, choć może powinienem raczej powiedzieć nie filozofia, a pomiędzy różnym światopoglądem, i ten wiersz posłuży mi do zilustrowania osobistej tragedii, która może wynikać z niezrozumienia tych światopoglądów.

Europejskie, a także euroamerykańskie podejście do wiedzy człowieka, do prawie wszystkich dziedzin aktywności ludzkiej można scharakteryzować słowem „izolacja”. Europejczycy i Amerykanie są oświeceni okropną manią klasyfikowania, mają skłonność do oddzielania, kategoryzowania, „izolowania” elementów własnych doświadczeń życiowych, wierząc, że przez nieustanne podziały i kategoryzowanie można osiągnąć niepodważalną i najwyższą wiedzę. Takie stanowisko sprawdziło się w naukach fizycznych, szczególnie w samej fizyce i technologii, która powstała jako produkt uboczny teorii fizyki. Doprowadziło ono do postawy aroganckiej wyższości, która lekceważy wszelkie inne metody poznania świata jako prymitywne i nieadekwatne. Co więcej, efektywność matematycznego opisu świata fizycznego stworzyła powszechnie przekonanie, że matematyka jest właściwym opisem rzeczywistości. W europejskim światopoglądzie prawda statystyczna jakby zastąpiła myśl ludzką i emocję w roli klucza do wiedzy, do zrozumienia zachowania człowieka. Politycy, zarówno europejscy, jak i amerykańscy, podejmują decyzje w oparciu o dane statystyczne, uzyskane z badań opinii społecznej, a nie w oparciu o to, co uznają w swych sercach, z własnego doświadczenia, jako właściwą drogę postępowania.

Izolowanie, oddzielanie, kategoryzowanie jest również częścią europejskiej i amerykańskiej tradycji religijnej, czy duchowej. Bóg, czczony przez godzinę w kościele co niedziela, jest postrzegany jako najwyższy autorytet, biały starzec z siwą brodą, odziany w białą szatę, siedzący w miejscu zwanym niebem, w oto-



czeniu cherubów i aniołów ze skrzydełkami, który decyduje, czy po śmierci dołączysz do niego i do cherubów i aniołów, czy też pójdziesz do piekła, gdzie będziesz potępiony na wieczność. Głównym przedstawicielem Boga na ziemi jest papież, który jasno określa wszystkim, jakie są ostateczne konsekwencje podchodzenia do doświadczeń życiowych człowieka z europejskiego punktu widzenia. Odwołuję się tutaj do przekonania, silnie podzielanego przez Europejczyków i Amerykanów wszystkich orientacji religijnych, politycznych, ekonomicznych, intelektualnych i tak dalej, że ich droga życia jest jedyną drogą, jedyną słuszną i że wszystkie inne powinny zostać odrzucone, nawet przy użyciu siły, jeśli zajdzie potrzeba. Jeśli opis europejskiej filozofii człowieka rozpoczyna się słowem „izolacja”, to zakończyć go trzeba słowem „nietolerancja”.

Tubylczy Amerykanie mają zupełnie inną perspektywę. Zamiast izolować rzeczy, Indianie patrzą na wszystko jako wzajemnie połączone. Tubylcza filozofia człowieka jest organicznym albo symbiotycznym rozumieniem istnienia człowieka. Indianie ujmują całe życie holistycznie i cechuje ich emocjonalna

i duchowa, a nie intelektualna reakcja na naturę. Wszystko jest ze sobą spokrewnione, powiązane. Powszechnie występujące podziały typu: umysł i materia, człowiek i inne formy życia, natura i istota ludzka, a nawet świat fizyczny i świat duchowy — nie stanowią rzeczywistego i jedynego możliwego poznania świata. Życie jest skomplikowanym związkiem istot, uczuć, objawień i wzajemnej współpracy. Główną cechą tubylczego podejścia do świata jest to, że należy raczej doświadczać, aniżeli interpretować istnienie człowieka. W konsekwencji istotne jest nie to, kim jesteś, ale raczej, co robisz, albo co potrafisz. Innymi słowy, nie tytuł a umiejętności się liczą. W odniesieniu do świata naturalnego, tubylcze podejście nie polega na nadawaniu nazw chmurom na niebie typu: cirrusy, cumulusy czy nimbostratusy. Tak samo roślin rosnących na ziemi nie określa się jako kukurydza, słonecznik i róże. Raczej odróżnia się chmury, które przynoszą deszcz od tych, które nie dają deszczu; tak samo rośliny, które mają właściwości lecznicze od tych, które ich nie mają. Zawsze najważniejszym kryterium jest związek pomiędzy chmurami niosącymi deszcz, który spada na ziemię i odżywia rośliny, wykorzystywane potem w różnym celu przez ludzi i zwierzęta. Tego typu podejście do świata naturalnego nie ogranicza się wyłącznie do tubylczych Amerykanów. Jestem pewien, że każdy, kto żyje z ziemi, wszyscy polscy chłopcy, spoglądają na naturalny świat w bardzo podobny sposób.

Istotę, która stworzyła wszechświat, tego białego starca z brodą, Europejczycy nazywają Bogiem, Indianie zaś Stworzycielem, albo Pierwszą Przyczyną, albo Wielkim Duchem. Stworzyciel, posiadający wszelką mądrość, tętnił życie we wszystkie rzeczy, dał wszystkim rzeczom, ożywionym i nieożywionym, materię i ducha, i wszystkie rzeczy zostały stworzone jako równe i należy im się taki sam szacunek. I w ten sposób wszystkie rzeczy są ze sobą spokrewnione. Dla Indian i tych, którzy myślą jak Indianie, świat realny, świat zdrowego rozsądku, świat fizyczny, w którym żyjemy, świat naukowy nie jest ani lepszy, ani gorszy od świata duchowego, od świata doświadczeń paranormalnych, świata marzeń, życia przed narodzeniem i po śmierci ciała. Oba światy są żywe i równie ważne i idea kla-

syfikowania względnej wartości innego świata jest pomysłem całkowicie obcym Indianom i tym, którzy myślą jak Indianie.

Światopogląd tubylczych Amerykanów pojmuje istnienie w postaci wielkiego koła, albo świętego kręgu. Krąg, reprezentujący równość, dzielenie się i jedność, wiąże wszelkie aspekty kultury w jedną całość — sztukę, religię, organizację społeczną, rytuał, język, prawo i styl życia. Wszystko jest ze sobą powiązane i dla Indian i tych, którzy myślą jak Indianie nie ma fragmentacji, czyli wykluczania. Wszystko się nawzajem zawiera i co więcej — wszystko ma swoje miejsce. Indiańska droga to akceptacja idei innych kultur i adoptowanie tych idei, które są użyteczne. Wymóg życia w jedności ze wszystkim pozwala zachować harmonię całości, sprowadza wszystko do stanu równowagi i aby temu sprostać, trzeba — jak powiadali starzy Indianie — „żyć w święty sposób”. Życie w święty sposób oznacza próbę życia w dobrych stosunkach z innymi ludźmi, w dobrych stosunkach z matką ziemią, ze środowiskiem; oznacza próbę okazywania szacunku wszystkim rzeczom, pomagania innym, udzielania się w społeczności i wspólnocie za to, co oni nam dają; oznacza bycie dobrym, pełnym miłości i hojności wobec innych. Jeśli opis tubylczej filozofii człowieka rozpoczyna się słowem „powiązania”, to zakończyć go trzeba słowami „przystosowanie” i „szacunek”.

Dzieła Boga, Stworzyciela, można znaleźć wszędzie i podziw, zachwyt nad pięknem i tajemnicą życia mają być doświadczane, celebrowane i radośnie przeżywane przez wszystkich, którzy mają taką potrzebę. Wierzę, że Indianie i ci, którzy myślą jak Indianie mają podstawową świadomość, że zjednoczone, holistyczne podejście do życia jest bardziej satysfakcjonujące aniżeli to selektywne. Innymi słowy, zgodnie z tubylczą filozofią człowieka, to całkiem na miejscu i rzecz jasna, całkowicie zrozumiałe, że profesor uniwersytetu, który pisze wiersze i jest emerytowanym kapitanem marynarki wojennej Stanów Zjednoczonych, może wierzyć, że podobne do ludzi istoty, oddalone o lata świetlne, odpowiadają nam od czasu do czasu jako UFO. □

tłumaczenie
Joanna Dankowska

William Lang

Pieśń młodej dziewczyny

Łagodnie stąkam poprzez las
Sowa śpi w gęstwinie
I słyszę odgłos jeziora przede mną

Jezioro mówi mi o dobrym losie
Jezioro mówi mi o długim życiu
Jezioro mówi mi o świętej prawdzie

Lis i jelen stają obok mnie
Wszystkie zwierzęta stają obok mnie
Nie lękam się

Posłuchaj mój bracie
Ścieżka księżycy jest moją suknią
Dziś zostałam uświęcona

Dusza księżycy niesie mnie ku dobremu losowi
Dusza księżycy niesie mnie ku długiemu życiu
Dusza księżycy niesie mnie ku świętej prawdzie

Błyskawica czarnego gromu
Wiatr śnieżnej zimy
Tańczące cienie nocy
Nie zagrażą mi
Dziś zostałam uświęcona

Księżyc i jezioro są moimi siostrami
Księżyc i jezioro radują się
Księżyc i jezioro błogosławią mi
Dziś zostałam uświęcona
Moja pieśń popłynie daleko



William Lang

Urodził się w 1937 roku w Filadelfii. Jego babka pochodziła z ludu Lenni Lenape (Delaware). Profesor teatrologii na Uniwersytecie Arizony w Tucson, dramaturg, aktor i poeta. Wiersze publikował m.in. w indiańskich czasopiśmie „Red Ink”, „Mocassin Telegraph”, „The Eagle”. W roku akademickim 1994/95 przebywał na stypendium Fulbrighta na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, gdzie wykładał w Instytucie Filologii Angielskiej. W Lublinie i Gdańsku wystawiono jego sztukę *Mother McFadden*. W Polsce ukazał się tomik jego wierszy *Miękko deszcz* (Wyd. Miniatura, Kraków 1996), kilka wierszy zamieszczono także w kwartalniku „Akcent”, nr 4 (1996).

Usłysz mnie

Zawołaj mnie.
Ukaż mi gwiazdy nocą
Rozpryskujące się w lazurowej dali
Stanąłem na chwilę
Gdy słońce, starodawny ojciec, ześlizgiwało się
poniżej horyzontu
I wyobraźnia oczarowana pobiegła przez niebo
Tak święte, tańczyły barwy
Gdy ziemia, starodawna matka rozpościerała
ciemność przede mną
Ukaż mi wszystkie Twoje błogosławieństwa
I zawołaj mnie przez wielość gwiazd
Bo gdy spojrzałem przez okno
Zobaczyłem jej twarz patrzącą na mnie.

wiersze przełożyła Joanna Dankowska



Ho Hecetu Yelo

Tak to już jest
Nieważne dokąd pójdziesz i tak cię znajdę
Przez wybitą szybę wlatuje orzeł
Jakie to dziwne niepojęte
A może po prostu śnię
I słyszę bicie bębna z oddali
Kubek kawy odstawiony z hukiem na stole
Dlaczego? Dlaczego powinnam naciskać ona
Patrz wszędzie i zamknij krąg mówi z kolei on
Nie zwalaj tego na mnie warczy ona
Zapomnij o sobie i zamknij krąg mówi on
tym razem bardziej dobitnie

Ona spogląda na paczkę papierosów na stole
Czy to indiański placek pyta
Tak, to indiański placek odpowiada on
I śmieje się szeroko
I tak jak orzeł myśli moje kołują
Z oddali słyszę bicie bębna
Wcale nie śnię
Tak to już jest
Nieważne dokąd pójdziesz i tak cię znajdę

Pieśń o Czasie Potem

Daleko hen w kraju Indian
Gdy szepejący dym z ogniska rozwiewa wiatr
Śpiewam Pieśń o Czasie Potem
W Łodzi na cmentarzu żydowskim
Na wprost tablicy wejście w okalającym murze
Znajduje się medalion, jeden z wielu, który błaga o pamięć
O dziewczynie zastrzelonej bez powodu na ulicy Łodzi przez niemieckiego żołnierza
Wiele zimowy wiatr
Zimno aż szczypie
Pamiętaj, winni jesteśmy wdzięczność
Kopytom koni jak grzmot
Tratujących trawę pod śniegiem
Pamiętaj, winni jesteśmy wdzięczność
Że w duchu Szalonego Konia pamiętamy i tak szanujemy
Tych z Wounded Knee którzy odbyli podróż do Świata Duchów
I duchy tych Żydów siedzących, stojących w tej ciszy na cmentarzu w Łodzi
Gdzie położyłem kamień na nieoznakowanym grobie
Gdy szepejący dym rozwiany na wietrze
I daleko hen w kraju Indian
Śpiewałem Pieśń o Czasie Potem

wiersze przełożył Marek Maciołek

Pozwalano nam być dziećmi

Z Beverly Hungry Wolf, pisarką i wykładowniczą w Blackfoot Community College w Montanie rozmawia Bartek Stranz

Beverly, czy możesz powiedzieć coś o swoim pochodzeniu, dzieciństwie, o czasach, gdy chodziłaś do szkoły z internatem. Pytam cię o to, gdyż zarówno ja, jak i moi przyjaciele w Polsce oglądaliśmy film kręcony, jeśli się nie mylę, w Kanadzie, do którego muzykę skomponowała Buffy St. Marie [chodzi o film Where the Spirit Lives, wyświetlany w Polsce pod tytułem Duch prairii — red.]. Gdy ostatnio byłem w Polsce pytano mnie, jakie są wasze odczucia co do tych szkół?

Dla mnie wspomnienie szkoły z internatem kojarzy się z samotnością. Już od dawna nie chodzię do szkoły, ale każdy wrzesień nasuwa mi uczucie samotności. Niedawno rozmawiałam z przyjaciółką, w rzeczywistości moją adoptowaną siostrą, która jest dyplomowaną pielęgniarką, i ona zauważyła, że we wrześniu wielu mężczyzn częściej upija się, że wiele złych rzeczy ma miejsce właśnie we wrześniu, bo we wrześniu byliśmy zabierani do szkół. Szkoły te zniszczyły nasze rodziny, a tradycyjni Indianie stawiali rodzinę na pierwszym miejscu, starali się utrzymać rodzinę razem. Natomiast koncepcja, aby mieszkać z dala od rodziny i nie móc widywać czy odwiedzać swoich rodziców jest Indianom bardzo obca.

Byliśmy czymś w rodzaju więźniów, gdy zabierano nas do szkół. Musieliśmy się na to godzić, w przeciwnym razie nasi ojcowie szli do więzienia za to, że nie posłali nas do szkoły. W szkołach poddawano nas indoktrynacji, aby zmienić nasz sposób myślenia. Zmuszano nas do tego, abyśmy wstydzieli się swego indiańskiego stylu życia, swej kultury i zmuszano nas do życia w sytuacjach całkowicie innych od tych, jakich doświadczaliśmy w naszych domach. Tak więc jedno z uczuć, które pozostawiła po sobie szkoła to samotność.

Poza tym w szkole działy się złe rzeczy. Myślę, że najważniejszym problemem było seksualne wykorzystywanie dzieci. W naszych domach to zjawisko nie miało miejsca. Sądzę, że chłopcy znosili to o wiele gorzej niż dziewczęta, gdyż w większości przypadków osoba seksualnie wykorzystująca była mężczyzną. Często młodzi chłopcy opowiadają historie dotyczące wykorzystywania seksualnego w szkole.

Gdy po raz pierwszy znalazłam się w szkole, pozwolono nam spędzić w domu jeden dzień w miesiącu; mogliśmy jechać do domu w sobotę rano i musieliśmy wrócić w sobotę wieczorem. Musieliśmy spać w ogromnych salach, na łózkach i musieliśmy spać każdy sam. Siostry zakonne uczyły nas ślać łóżka w określony sposób. Istniał ustalony sposób rozbierania się i ubierania piżamy, musieliśmy też spać w określonej pozycji — z rękoma pod głową. A jeśli nie spałeś z rękoma pod głową i siostra to zauważyła, biła cię po twarzy. Wśród naszego narodu bicie po twarzy kogokolwiek nie było uważane za coś dobrego, a szczególnie nigdy nie bito dzieci, a już na pewno nie po twarzy. W szkole jednak było to powszechne.

Dla mnie życie w szkole było czymś obcym. Gdy mieszkaliśmy w domu pozwalano mi być dzieckiem. W domu panowała inna filozofia: mówiono, że wkrótce staniesz się dorosła i będziesz musiała sprzątać dom, gotować itp. więc teraz, gdy jesteś dzieckiem weź zabawki i baw się, ciesz się dzieciństwem, bo wkrótce będziesz dorosła i spadną na ciebie obowiązki, którym będziesz musiała podołać. Natomiast w szkole musieliśmy dbać sami o siebie, musieliśmy zmywać, zamiatać podłogi. W tradycyjnych domach wykonywano te czynności za nas, a nam pozwalano być dziećmi. W szkole istniał zupełnie inny styl życia. Siostry zakonne dbały o to, żeby zawsze istniał konflikt między dziećmi. W sali wisiał duży napis: „Nie wolno ci mówić językiem Czarnych Stóp, a jeśli już musisz, zrób to szeptem”. Jeśli rozmawialiśmy w języku Czarnych Stóp, a inna dziewczynka to usłyszała, szczególnie taka, która nie znała tego języka, biegła do zakonnicy naskarżyć: „Ona mówi językiem Czarnych Stóp”. A było wiele dzieci nie mówiących tym językiem. Na początku szkoły wielu z nas nie umiało mówić po angielsku. Jedyny język, jaki znaliśmy to był język Czarnych Stóp. Zakonnice

pogardliwie spoglądały na nas, mówiąc: „Jaka ty jesteś głupia”. Jestem pewna, że gdyby zakonnice знаły język Czarnych Stóp i porozmawiały z dziećmi, dowiedziałyby się, jak mądre i inteligentne były te dzieci. Zakonnice zawsze oceniały nas ze swojego punktu widzenia, nie z naszego.

Jak długo chodziłaś do szkoły z internatem?

Byłam tam do klasy siódmej. Klasę ósmą robiłam w szkole dziennej. W klasie dziewiątej musiałam znowu wrócić do szkoły z internatem, bo wszyscy dziewięcioklasiści przechodzą rządowe testy, więc musiałam się ostro uczyć, ale klasę 10 i 11 robiłam ponownie w szkole dziennej. W czasach, gdy moja mama chodziła do szkoły, uczyła się w szkole z internatem cały czas. Szczególnie, gdy osiągnęła wiek dojrzewania nie pozwalano jej jeździć do domu.

W czasach, gdy ja chodziłam do szkoły, system zmieniał się, tak że mogłam zrobić 8. klasę w szkole dziennej. Moi rodzice pracowali w tej szkole. Mama pracowała w pralni, a ojciec był stróżem nocnym. Mnie jednak nie pozwalano się z nimi widywać. Żeby się z nimi zobaczyć, musiałam o to poprosić, a zezwalano mi na widzenie może raz w miesiącu.

W pamięci zostało mi jeszcze to, że cały czas się modliliśmy. Księża i nasi wychowawcy pilnowali, żebyśmy zrozumieli, że to grzech podążać indiańską drogą czy interesować się indiańskimi ścieżkami. Nie uczono nas bycia dumnymi z naszego dziedzictwa, kazano nam o nim zapomnieć i modlić się do katolickiego Boga.

Czy takie szkoły istniały też w Kanadzie?

Myślę, że tu w Stanach było najgorzej. Zaczęły one powstawać jakieś cztery pokolenia temu. Nie znajdowały się na terenie rezerwatu, ale były daleko: Carlisle w Pensylwanii, Haskell w Oklahomie, Sherman w Teksasie itd. Dzieciaki z Browning zabierano do Haskell. Gdy utworzy się mieszanina narodów, nie można mówić w swoim języku, nie można praktykować swojej kultury, bo jest się daleko od swoich, jedyne, co pozostaje, to mówić po angielsku. Dlatego wiele z tradycji, tu w Stanach, wyginęło z powodu tego systemu. W Kanadzie szkoły z internatem znajdowały się zasadniczo na terenie rezerwatu i nie wysyłano dzieci do szkół

w oddalonych częściach kraju. Jeżeli uczeń uciekał z jednej szkoły, to posyłano go do innej szkoły z internatem na terenie innego, bardziej oddalonego rezerwatu. Mógł za to jechać do domu na czas letnich wakacji. Tutaj, w Stanach, wypuszczano nas do domu raz lub dwa razy do roku, więc utraciliśmy swoją kulturę o wiele szybciej niż w Kanadzie.

Czy mogłabyś powiedzieć parę słów o swej babci, od której bardzo dużo się nauczyłaś? Babcia była twoją pierwszą nauczycielką, prawda?

Myślę, że pierwszą rzeczą, którą muszę wyjaśnić o babciach, to fakt, że starsze kobiety należały do rodziny. W naszej kulturze nie ma pojęcia ciotki i wujków. Mamy babcię i dziadków, młodszych i starszych braci, młodsze i starsze siostry. Mój wujek uważany jest za mojego starszego brata, a jego dzieci są moimi młodszymi siostrami i braćmi. Starsze kobiety uważane były za babcię. Ponieważ wszystkie były do pewnego stopnia spokrewnione z moimi rodzicami, wszystkie były moimi babciąmi. Wy w Europie macie tylko dwie babcie, matki waszej mamy i taty, my natomiast mamy wiele babć, gdyż nasza kultura jest tak zorganizowana. Babcię nauczyły mnie wszystkiego, co wiem dzisiaj. Dzielili się ze mną swoją wiedzą, nauczyły mnie wyszywać koralikami, przygotowywać tradycyjne potrawy, garbować skórę, opiekować się zwierzętami itp. Babcię zawsze uczyły wnuczki.

Z mojej trzyletniej obserwacji wynika, że u Czarnych Stóp po stronie amerykańskiej tradycja jest inna niż w Kanadzie. Czy myślisz, że przyczyną jest zachowanie języka po stronie kanadyjskiej?

Po części tak, a po części odpowiedzialne są za to szkoły z internatem, do których my musieliśmy chodzić, a Czarne Stopy po stronie kanadyjskiej nie. Na przykład, moja mama, zanim osiągnęła wiek dojrzewania, mogła odwiedzać swój dom. Będąc w domu mogła iść ze swoją babcią na Taniec Słońca. Mama powiedziała mi coś ciekawego: kiedy byliśmy posyłani do szkoły z internatem, musieliśmy żyć jak ludzie biali; gdy tylko wracaliśmy do domu, wracaliśmy do starych dróg indiańskich. Myślę, że to prawda. Mama miała 17 lat, gdy przestała cho-

dzic do szkoły i gdy tylko wróciła do domu, zaczęła jeździć na powwow i Taniec Słońca. Gdy była w szkole, uczono ją, że wszystkie te obrzędy są złe, ale gdy tylko wracała do domu, poznawała je od nowa.

Czy mogłabyś wyjaśnić, dlaczego kobiety Czarnych Stóp nie uczestniczą w sweatach (szałasach potu)?

Są dwa rodzaje sweatów. Kąpiel oczyszczająca i kąpiel obrzędowa. Kobieta może uczestniczyć w tej pierwszej, ale nie w drugiej. Nie może uczestniczyć w obrzędowym poceniu, może wówczas siedzieć na zewnątrz, gdzie ludzie modlą się i palą fajkę. Tutaj może palić i podać ją z powrotem do szałas. Może też zająć się całym przebiegiem obrzędu, ale nie może wchodzić do szałas razem z mężczyznami. Tak było już w dawnych czasach, gdy kobiety ostatnie wchodziły do szałas i brały kąpiel oczyszczającą. Kobiety i mężczyźni Czarnych Stóp nie wchodzi razem. Jest to dość skomplikowana sprawa, gdyż zarówno kobiety, jak i mężczyźni otrzymali święte rzeczy. Istnieje więc pod tym względem równość, ale jeśli chodzi o *sweat*, to mężczyźni i kobiety nie biorą kąpeli razem. Jeśli kobieta i mężczyzna są małżeństwem, mogą brać kąpiel razem, ale pod warunkiem, że nie będzie to kąpiel obrzędowa. Podczas obrzędu zaprasza się wielu mężczyzn, nie byłoby to więc wskazane, żeby kobiety brały kąpiel z obcymi.

Co myślisz o ludziach w Europie, którzy próbują naśladować wasze zwyczaje?

Gdy spojrzeć na przeszłość naszej kultury, widać, że byliśmy zasadniczo narodem plemiennym. Nie wiem, czy można znaleźć historię niektórych z tych starych zwyczajów. Uważam więc, że jest to bardzo dziwne naśladowanie naszych zwyczajów, ze względu na wszystkie te święte rzeczy, które zostały nam przekazane z pokolenia na pokolenie. Dziwne jest dla mnie to, że ktoś w zupełnie innym kraju próbuje praktykować zwyczaje bez odpowiedniej wiedzy, bez odpowiedniego wychowania, bez znajomości uczuć, które kryją się za tymi zwyczajami. Czasami słyszę, że w Europie istnieją kluby indiańskie i piją tam piwo. Gdy skończą pić piwo siadają i palą fajkę, podając ją wkoło, a potem znowu piją piwo, aż się upiją. Dla mnie fajka to świętość, przekazana mojemu

ludowi, żeby szanować święte dary, które dał nam Stwórca. Wygląda to tak, jakby Europejczycy bawili się moim życiem religijnym i to mi się nie podoba.

To jest właśnie problem, który zauważyłem, gdy ostatni raz byłem w Polsce. Ludzie nie posiadają wiedzy, o której mówimy, potrzebują osób, które by ich kształciły. Ludzie muszą traktować to bardziej poważnie.

Ludzie muszą być pewni, że człowiek nauczający jest szczerzy, że traktuje rzeczy święte z szacunkiem. Na przykład, mój mąż jest Niemcem, ale ze względu na głęboki szacunek dla ludzi [Indian] i ich kultury pozwolono mu na wprowadzenie w wiele świętych obrzędów i ponieważ nie pije i prowadzi przyzwoite życie, uznano to za stosowne. Ale nie mogę czuć się szczęśliwa, gdy jakiś naród próbuje naśladować moją kulturę w sposób, w jaki sam chce to robić. Istnieje wiele ustalonych reguł dotyczących wykonywania obrzędów. Weźmy, na przykład, tipi — masz białe tipi i mówisz: „Powiedz to lub namaluj na nim tamto, żeby moje tipi wyglądało pięknie”. Tego się po prostu nie robi. Dla mnie oznacza to brak szacunku do mojej kultury, lekceważące podejście do niej, jeśli ktoś widzi rysunek w książce lub zdjęcie tipi i stwierdza: „O, to jest piękne tipi. Ściągnę sobie ten wzór”. Tylko pewni ludzie mogą mieć malowane tipi i dysponować nimi. Są one przekazywane z pokolenia na pokolenie. Założmy, że zdecydujesz, iż chciałbyś posiadać malowane tipi. Wiesz, że ja mam dwa malowane tipi. Możesz przyjść w święty sposób i powiedzieć: „Oto tytoń. Chciałbym cię poprosić, czy nie mógłbym dostać jednego twojego tipi?”. A ja mogę odpowiedzieć: „W porządku. Wezmę twój tytoń, a ty możesz wziąć jedno tipi” ale też mogę powiedzieć: „Nie, nie mogę ci dać mojego tipi”. Czasami masz szczególnie przywilej pomalowania tipi, ale nie po to, aby wyglądało pięknie. Może zostałeś pouczony we śnie, albo pouczenie to przychodzi poprzez inną osobę, albo też miałeś wizję, żeby zrobić tipi w dany sposób. Od tysięcy lat święta wiedza na ten temat, przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Niektóre wzory są święte, świadczą o przynależności do stowarzyszenia. Nie można się tym bawić. A ja po prostu czuję się dziwnie, gdy widzę, że ktoś

bawi się moim życiem, gdy widzę, że to, co dla mnie jest życiem, dla innych stanowi zabawę.

Czy uważasz, że ja w czasie Tańca Słońca mogę dokonać przeklucia?

Jeśli dostąpisz wizji, w której zostanie ci powiedziane, że masz przejść przez ceremonię przeklucia, wówczas mógłbyś. To musi pochodzić z potrzeby duchowej. Musisz przyjść ze szczerym sercem, nie aby popatrzeć, co się dzieje i stwierdzić: „O, zobaczcie, oni są przekluciwani! Ja też chcę!” Wiele rzeczy wynika z potrzeby duchowej, ponieważ prosimy o daną przysługę. Na przykład, moja córka jest chora. Mówię, że jeśli wydobrzeje, włączę ją do Tańca Słońca. Gdybym doznała wizji, w której mam powiedziane, żeby moja córka przeszła Taniec Słońca, ona musi to zrobić. Ale nigdy nie robimy tak, że jeśli coś jest piękne — więc trzeba to zrobić. Wszystko związane jest z duchowością i dlatego nie możemy tego traktować jako zabawę, jako rozrywkę. Podobnie z posiadaniem fajki, każdy może ją mieć, ale jeśli masz zamiar modlić się, używając fajki, nie można jednocześnie pić.

Albo brać narkotyki.

Z tym jest trochę inaczej, bo w naszej kulturze wszystko, co nam dał Stwórca, na przykład rośliny, musi być użyte we właściwy sposób. Naród Czarnych Stóp ma ceremonię Beaver Bundle (Zawiniątko Bobra) i ceremonię tytoniu. Tytoń przypominał trochę marihuanę. Palono go i nie było to zabronione. Potem, kiedy pojawił się po raz pierwszy alkohol, moi ludzie pili go, ale nie tak po prostu. Najpierw modlili się, rozlewali trochę na ziemię i modlili się do duchów, aby dzięki alkoholowi byli bezpieczni. Nie pili w dużych ilościach, bo wiedzieli, jak on oddziałuje na ich ciała.

Czyli można używać, nie tyle narkotyki, co raczej święte rośliny halucynogenne, podobne do marihuany, ale w określony sposób. Ludzie nie mogą palić do zabawy, korzystać z ich mocy, żeby się „najarać”, dobrze się bawić, relaksować przy grillu.

To wszystko zależy. Gdy ludzie zbiorą się przy grillu, ale przedtem wszyscy się pomodlą, zapalą sobie fajkę, wówczas można go użyć

w ten sposób. Używanie marihuany jest jednak zabronione, więc tego nie robimy. Palimy w odpowiednim czasie, przy zachowaniu właściwych warunków. Wzięło się to od ceremonii z Zawiniątkiem Bobra, w której używa się świętego tytoniu, przechowywanego przez strażnika tego Zawiniątka, i palonego w określonym miejscu i czasie. Nie tak, jak postępują obecnie młodzi, paląc skręty z marihuany jeden za drugim. Nie postępujemy tak, gdy w grę wchodzi święte sprawy.

Inną sprawą, która mnie interesuje, a o której przedtem nic nie wiedziałem, jest repatriacja. Wspominałaś o tym na zajęciach. Ile fajek i zawiniątek wróciło do Czarnych Stóp?

Dawno temu biali zaczęli „polować” na nasze święte przedmioty. Przychodzili i chcieli je kupić, aby następnie oddać do muzeów. Niektóre przedmioty zostały nam skradzione, a potem odnajdywały się w muzeach. Dzięki ruchowi młodych ustalono zasady określające użyteczność niektórych przedmiotów z muzeum. Jeśli ktoś stwierdzi, że zna obrzęd, w którym używa się danego przedmiotu ze zbiorów muzealnych, można ten przedmiot odzyskać z muzeum i oddać ludziom, którzy będą go używać w obrzędach. Uważam, że przyniesie to dużo dobrego naszemu narodowi. Młodzi ludzie zaczynają zdawać sobie sprawę, co utracili. Biali ludzie są wśród Czarnych Stóp od stu trzydziestu lat i w tym czasie utraciliśmy naszą tożsamość, dumę z bycia Indianami, zostaliśmy wciągnięci w ten zdziczały świat. Wielu młodych ludzi zaczyna rozumieć, jak ważna jest wiedza, skąd się pochodzi, jaką ma historię.

Rząd woli, jeśli doznajemy niepowodzeń. Zawsze trzymał nas w ryzach, nie pozwalał się nam podnieść, a jednym ze sposobów okiełznania nas jest przetrzymywanie naszych świętych przedmiotów. Teraz już tak nie będzie, gdyż zatwierdzono ustawę*, umożliwiającą powrót świętych przedmiotów z muzeów do prawowitych właścicieli. Dla młodych ludzi ma to duże znaczenie, bo mogą przystąpić do świętych stowarzyszeń, przechowujących te przedmioty, oraz dowiedzieć się, skąd pochodzą i w ten sposób odzyskać część utraconej dumy na-

* Mowa o Ustawie o ochronie tubylczych grobów i repatriacji (HR 5237, Native American Grave Protection and Repatriation Act). Zob. artykuł na str. 14–15.

rodowej. Repatriacja uczyniła wiele dobrego. Odzyskaliśmy przynajmniej dwanaście zawniętek, wśród których są zawiniątka z Tańca Słońca, a także święte fajki i inne przedmioty.

Czy po stronie kanadyjskiej także obowiązuje taka ustawa o repatriacji?

Nie, ustawa ta dotyczy głównie USA, ale rząd kanadyjski zaczyna również o nim mówić, a niektóre muzea kanadyjskie dobrowolnie oddają święte przedmioty, zanim jeszcze zostanie ustanowione prawo nakazujące zwrot tych przedmiotów. W Stanach ustawa ta została już zatwierdzona.

Odpowiedział na wiele pytań. Jestem Ci za to bardzo wdzięczny. Dziękuję, że poświęciłaś mi swój czas. Mam nadzieję, że gdy Polacy przeczytają Twoje słowa, umożliwi im to lepsze poznanie kultury Twojego narodu i będą mieli więcej szacunku dla spraw, o których mówiliśmy.

Myślę, że najważniejsze jest, aby różne narody odnajdywały raczej podobieństwa niż różnice. Założę się, że gdybym przyjechała do Polski, znalazłabym coś w mojej kulturze, co byłoby podobne.

Masz na myśli trawę „bizonią” (sweet grass), żubry i bobry?

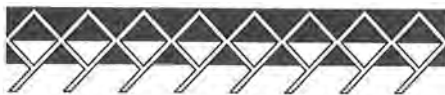
Nie tylko. Chodzi mi też o waszą kulturę i religię. Myślę, że o braku poszanowania świadczyłby fakt, gdybym poszła do kościoła w Polsce, patrzyła, co się dzieje w czasie mszy, a potem wróciła do Stanów, założyła podobne szaty, zrobiła kielich, w którym trzymacie wino i naśladowała Polaków i Kościół katolicki. Tu widzę podobieństwo. Nasza kultura była naszą religią i rządem. Święte rzeczy chroniły nas poprzez naszą religię. Tradycjonalistom trudno jest rozdzielać pomiędzy tym, co robi rząd, a tym, co robi religia, bo u Czarnych Stóp religia to rząd.

Raz jeszcze dziękuję za rozmowę. Być może kiedyś przyjedziesz do Polski i poznasz mój naród i spróbujesz polską kielbasę.

Polską książkę kucharską już mam...

Browning, 26 kwietnia 1997

tłumaczenie i opracowanie
Maja Fenrych-Majewska



Ustawa o ochronie tubylczych grobów i repatriacji

Indiańskie groby rozkopywano albo ze zwykłej ciekawości albo z chęci zysku ze sprzedaży zrabowanych przedmiotów. Proceder ten uprawiano szczególnie w XIX wieku i pierwszej połowie naszego stulecia, choć i dziś nie brakuje amatorów na dzieła sztuki, znajdujące się w tubylczych grobach. W 1868 roku oficerowie armii amerykańskiej otrzymali rozkaz przesyłania szkieletów indiańskich do laboratorium głównego chirurga, by na podstawie badań obwodu czaszki stwierdzić wyższość rasy białej nad tubylczą. Cała ta akcja spowodowała nie tylko masową profanację tubylczych cmentarzy, ale także powstanie swoistego rynku zbytu indiańskich szczątków i przedmiotów znajdujących w grobach. Wojny z Indianami w drugiej połowie XIX wieku, połączone z grabieżą tubylczych wiosek, zaowocowały pojawieniem się wielkiej ilości „pamiątek”, czy mówiąc wprost — łupów wojennych. Do dziś informacja „sztuka indiańska” w ogłoszeniu domu aukcyjnego stanowi niebawym magnes dla kolekcjonerów.

Przez szereg lat Indianie bezskutecznie stawali się o odzyskanie szczątków i przedmiotów należących do ich przodków. W ostatnich dwóch dziesięcioleciach prowadzono gorące spory wokół praw Indian a roli muzeów w gromadzeniu obiektów kultury materialnej człowieka i szacowaniu ich wartości naukowej.

W 1988 roku senacka Komisja do Spraw Indian wysłuchiwała pierwszego czytania ustawy o procesie repatriacji (zwrotu) szczątków ludzkich do plemion. Pozwoliło to na włączenie do dyskusji pracowników muzeów i przedstawicieli ludów tubylczych. Należało przede wszystkim ustalić odpowiednią terminologię prawną, na przykład, co to jest „prawo własności”, jak stwierdzić „przynależność kultu-

rową”, jaki „przedmiot” uznaje się za „święty”, co to jest „ziemia plemienna” itp. Prace legislacyjne nabrały rozpędu w 1989 roku. 14 marca przyjęto Ustawę o zachowaniu tubylczych miejsc pochówku (*HR 1381, Native American Burial Site Preservation Act of 1989*), która zakazywała odkopywania i przenoszenia cmentarzy indiańskich bez zgody władz stanowych. 23 marca uchwalono Ustawę o ochronie tubylczych grobów i pochówku (*HR 1646, Native American Grave and Burial Protection Act*), uznającą za nielegalne sprzedaż lub przewożenie szczątków tubylczych szkieletów poza granice stanu bez pisemnej zgody bezpośrednich następców lub wyznaczonych opiekunów.

28 listopada 1989 roku prezydent George Bush podpisał ustawę o utworzeniu Narodowego Muzeum Amerykańskich Indian (NMAI) w ramach Instytutu Smithsonian. Strona wnioskuje, że w zbiorach tego Instytutu znajdują się tysiące szczątków ludzkich i obiektów grzebalnych. Dyrektorem Muzeum został Szejen z pochodzenia, W. Richard West, Jr. Szereg plemion mogło podjąć starania o zwrot szczątków swych przodków w celu ich ponownego pochówku.

Wreszcie, 10 lipca 1990 roku przyjęto Ustawę o ochronie tubylczych grobów i repatriacji (*HR 5237, Native American Grave Protection and Repatriation Act*), której celem jest ochrona tubylczych miejsc pochówku i przenoszenia szczątków ludzkich, obiektów grzebalnych, świętych przedmiotów oraz obiektów dziedzictwa kulturowego na ziemi federalnej, na ziemi należącej do Indian i ziemi tubylczych mieszkańców Hawajów. Ustawa uruchomiła proces inwentaryzacji wymienionych obiektów przez wszystkie agencje federalne i muzea otrzymujące dotacje z budżetu państwa. W skład każdej 7-osobowej komisji inwentaryzacyjnej wchodziło 4, nominowanych przez sekretariat MSW, przedstawicieli plemion indiańskich, organizacji tubylczych Hawajczyków i tradycyjnych przywódców duchowych tubylców.

Termin inwentaryzacji upłynął z końcem 1995 roku. Wszelkie raporty, zestawienia i numery sygnatur przechowywane są w centralnym komputerze Biura Repatriacyjnego w Narodowym Muzeum Historii Naturalnej Instytutu Smithsonian w Waszyngtonie. Na podstawie dostępnych list obiektów plemiona

mogą starać się o zwrot szczątków swych przodków, jak również przedmiotów o charakterze sakralnym i obrzędowym.

Na przykład, Senekowie odzyskali od prywatnego kolekcjonera trzy maski Stowarzyszenia Fałszywej Twarzy, które odrestaurowano i na powrót pełnią ważną rolę w obrzędach. Z kolei Szejenowie odnaleźli obrzędową fajkę, która zaginęła ok. 1870 roku. Od tego czasu nikt jej nie widział. Odnalezienie tej fajki jest dla Szejenów jak znalezienie świętego Graala.

Repatriacja tubylczych obiektów sakralnych ma dwojakie znaczenie. Antropologom, pracownikom muzeów i osobom współpracującym z muzeami i prywatnymi kolekcjami zapewnia dodatkowe pogłębienie wiedzy o kolekcjach, za które są lub powinni być odpowiedzialni. Z kolei tubylczym Amerykanom repatriacja umożliwia odrodzenie kultury przez powrót szczątków ich przodków, a także przedmiotów obrzędowych, które zbyt długo pozostawały poza plemieniem.

Ustawa o repatriacji pociągnęła za sobą szereg zmian w ocenie wzajemnych kontaktów między Europejczykami i Amerykanami a tubylcami. Zmienił się charakter i wymowa wielu wystaw muzealnych. Repatriacja dowodzi, że dzieje Ameryki to historia podboju, ludobójstwa i rasizmu. Repatriacja daje możliwość weryfikacji i zadośćuczynienia, zmiany i uleczenia ran. Daje szansę tubylcom i nie-tubylcom na nawiązanie nowych stosunków partnerskich.

Ustawa o repatriacji wywołała także dyskusję w nie-tubylczym świecie. Nie chodzi wyłącznie o sygnatury, opisy i raporty. Nadszedł czas na mały rachunek sumienia i odpowiedź na pytanie, czym jest repatriacja. Sprawa nie dotyczy tylko kolekcji, ani sankcji karnych¹. Repatriacja dotyczy ludzi i ich kultur. Co jest święte? Co to jest prawo własności? Kto jest właścicielem czego? Co można kupować i sprzedawać? Dotychczas odpowiedzi dyktowała kultura dominująca w społeczeństwie. Chyba nadszedł czas na sformułowanie odpowiedzi z innego punktu widzenia: z duchowego i moralnego, jak również prawnego. □

Marek Maciołek

1. Za jednorazowe złamanie ustawy grozi kara więzienia do 1 roku, a w przypadku notorycznego łamania — do 5 lat.

Opisywanie nie-naszego świata

Z archiwum „X”...

Krwawe masakry i bezlitosne gwałty, brutalne wypędzenia i oszukańcze umowy — to fakty wstydlive, ale znane, od wieków towarzyszące kontaktom tubylców Zachodniej Półkuli z przybyszami z Europy oraz ich amerykańskimi potomkami. Podobnie zresztą, jak pojęcia kolonializmu, ludobójstwa, dyskryminacji, rasizmu. Wiele z nich budzi skojarzenia ze znanymi z historii wydarzeniami lub przywołuje w wyobraźni dramatyczne sceny z kina i telewizji. Inne kojarzą się raczej z podręcznikowym językiem naukowców, prawników i polityków.

O części z nich skłonni jesteśmy myśleć raczej jako o faktach historycznych, należących już dziś do przeszłości. Ze zdumieniem słuchamy o kolejnych egzekucjach tubylczych działaczy, dokonywanych przez „nieznanych sprawców” i „szwadrony śmierci”, lub o wioskach w dżungli, ostrzeliwanych i bombardowanych z helikopterów. Inne traktujemy jako przypadki marginesowe i bez większego znaczenia, bądź jako nieuniknione koszty przemian i postępu cywilizacji.

Ale są też pojęcia — i kryjące się za nimi fakty — o których wiemy niewiele, które z niczym i z nikim konkretnym nam się nie kojarzą, których sens i znaczenie dopiero zaczyna docierać do nas i do świadomości ludzi nam współczesnych. Wiele z nich nie trafiło jeszcze z tajnych archiwów do słowników, mediów i świadomości społecznej, niektóre — powoli, lecz nieubłagane wychodzą na jaw. To za naszego życia świat zaczął mówić głośno o „kwaśnych deszczach”, „skażeniu popromiennym”, „czystkach etnicznych” i „klonowaniu”. Czy dzisiaj wielu z nas wie, co oznaczają pojęcia — „etnobjstwo”, „kradzież własności intelektualnej” (także przez Internet!), lub „komercjalizacja bioróżnorodności”? Albo na czym polega różnica między „self-determination” a „free-determination” (i jak nazwać to po polsku)? A ilu z nas potrafiloby podać jakieś przykłady?

„W imię nauki...”

Potrzebujemy wciąż nowych pojęć do opisanego świata końca XX wieku i tego, co z nim robimy. A robimy rzeczy piękne i straszne. Mądre i głupie. Fascynujemy się nowymi wynalazkami i odkryciami. Ale stosujemy też nieznaną dotąd broń i popełniamy nowe rodzaje przestępstw. Nie „my”? Świetnie! Ktoś jednak to robi — w Bośni, Czeczenii, Zairze i Tybecie. W Newadzie, w Chiapas i nad Amazonką.

Zbrodnia niejedno ma imię. W dzisiejszym świecie nierzadko kryje się za pięknymi hasłami lub uczenie brzmiącymi pojęciami. Ziemia Indian i jej bogactwa są wciąż łakomym kąskiem, obiektem pożądania. Jedni popełniają tam przestępstwa, inni „tylko” wyrządzają krzywdę, zadają cierpienie, popełniają nadużycia. Dlaczego? Z chciwości, bezmyślności, niewiedzy. Albo w imię nauki, postępu, „dla dobra ludzkości”. Czy dla dobra Indian też? Być może. Ale czy ktoś ich najpierw zapytał, czy sami tego chcą? Czy się na to zgadzają?

Czy dla naszego dobra również? Możliwe, że tak. Ale czy o tym wiemy? Czy wyrażamy na to zgodę, czy nie bywamy czasem współnikami w zbrodni, krzywdzie, cierpieniu? Nieświadomymi — zgoda. Ale czy nieświadomość zwalnia nas od odpowiedzialności? Czy cena za owe „dobre” nie jest zbyt wysoka? I czy płacą ją ci, którzy odnoszą korzyść? Czy ktoś zwołał nas z opisywania nie-naszego świata? Zbyt wiele pytań, jak na prostą drogę ku lepszej przyszłości...

Ktoś powie, że nas to nie dotyczy. Jeśli nie nas, to być może kogoś, kogo znamy. Jeśli nie dziś, to może już wkrótce... Dlatego, wędrując po rozmaitych indiańskich ścieżkach, warto też czasem przystanąć, spojrzeć dalej, zagłębić się pod powierzchnię zjawisk. Inaczej nie tylko Indianie, ale każdy z nas może posłużyć któregoś dnia za „świnkę morską”, wykorzystaną do czyichś eksperymentów.

„Dla dobra ludzkości...”

W 1991 roku 26-letnia Indianka z plemienia Ngobe z Panamy trafiła do stołecznego szpitala. Lekarze stwierdzili ciężki przypadek białaczki. Krew pacjentki, pobrana do rutynowych badań, trafiła jednak nie tylko do szpitalnego

laboratorium, ale także — jako „próbka materiału genetycznego” — do ośrodka badawczego w Stanach Zjednoczonych. Lekarze odmówili ujawnienia nazwiska pacjentki. Jeśli nawet żyje, to wątpliwe, by zdawała sobie sprawę z tego, że dwóch amerykańskich naukowców, Michael Dale Laimore i Jonathan E. Kaplan, ubiega się o prawo własności do części jej ciała. I że choć odbywa się to bez jej wiedzy i zgody, to działanie takie wspierane jest z mocy prawa przez sekretarza handlu USA, który odpowiada za sprawy patentów na odkrycia naukowe.

Obaj naukowcy utrzymują, że prowadzą analizy genetyczne zmierzające do lepszego poznania ludów tubylczych Ameryki oraz badania nad powodującym chorobę AIDS wirusem HIV. Jednak ich działania wskazują też na inne, bardziej komercyjne, intencje. W 1993 roku złożyli oni „priorytetowy” wniosek o przyznanie patentu nr US612707 na „Ludzki wirus limfotroficzny typu 2 od Indian Guaymi z Panamy”. W podaniu zaznaczono, że wirus pochodzi z „materiału komórkowego 26-letniej kobiety Guaymi, mieszkającej w Panamie”. Wniosek patentowy zarejestrowano w Światowej Organizacji Własności Intelektualnej pod numerem US9108455.

W tym samym okresie w podobny sposób, jako źródło materiału do eksperymentów genetycznych, potraktowano setki panamskich Indian. Wyjazd naukowców w celu pobrania próbek Kaplan opisał następująco: „Spędziliśmy sześć dni w Canquintu. Część lekarzy pracowała w ośrodku zdrowia, przepisując leki Indianom Guaymi, podczas gdy inni pracowali z pielęgniarkami, przeprowadzając wywiady z mieszkańcami wioski i pobierając kolejne próbki krwi”. Nikt nie poinformował Indian o zamiarach lekarzy ani o przeznaczeniu próbek — wiedzieli o tym tylko naukowcy.

Świadkowie potwierdzają, że z pobranych próbek krwi korzystali lekarze z panamskiego Gorgas Memorial Laboratory i że przesłano je następnie do dwóch ośrodków w USA. Pozornym celem było badanie jednej z postaci raka krwi oraz ludzkiego wirusa limfotroficznego. Ale krótko potem wystąpiono też o przyznanie patentu, czyli prawa własności do odkrycia dokonanego w wyniku badań na kradzionych tkankach ludzkich, co wzbudziło wątpliwości i protesty.

Sprawa Guaymi została ujawniona w międzynarodowym środowisku obrońców praw człowieka i w Organizacji Narodów Zjednoczonych. Kongres Generalny Indian Ngobe-Bugle i Kongres Generalny Kuna oraz inne panamskie organizacje tubylcze wydały oświadczenia potępiające przyznawanie tego rodzaju patentów. Władze Panamy, podobnie jak większość zwykłych ludzi, nie przywiązuje jednak większej wagi do tej sprawy. Społeczność międzynarodowa dopiero stoi przed problemem określenia prawnych i moralnych zasad prowadzenia badań naukowych za wiedzą i zgodą ludzi, którym pobiera się organy, tkanki lub materiał genetyczny do tego rodzaju badań.

W wyniku protestów w Europie i Ameryce Płn. wniosek patentowy złożony w USA został wycofany, a przynajmniej tak twierdzi magazyn „Science” z 5 listopada 1993 roku. Tam też zacytowano Kaplana, który stwierdził, wbrew swoim oświadczeniom o humanitarnym celu badań, że wniosek wycofano, „gdyż nie miał wartości komercyjnej”.

„Do ostatniej kropli krwi...”

Naukowcy kryją się za hasłami o działaniu dla dobra ludzkości i bronią się twierdząc, że nie mieli zamiaru skrzywdzić wykorzystanej dla ich celów tubylczej społeczności. Nie ma jednak wątpliwości, że nadużyto zaufania i złamano prawa 26-letniej Indianki Ngobe i wielu jej współplemieńców. Trudno przewidzieć, jakie byłyby konsekwencje opatentowania wyników badań opartych na tego rodzaju przestępstwie lub odstąpieniu praw do nich któremuś z koncernów medycznych.

Nie tak dawno temu prezydent Clinton prosił publicznie społeczeństwo amerykańskie za eksperymenty przeprowadzane przez władze USA w początkowym okresie badań nad bronią jądrową. Bez wiedzy i zgody zainteresowanych testowano wówczas działanie bomby atomowej m.in. na żołnierzach oraz ludziach mieszkających w pobliżu poligonów jądrowych w stanie Nevada (w tym Zachodnich Szoszonów). W wyniku próbnych wybuchów ginęli wówczas nieświadomi zagrożenia ludzie, a wielu innych choruje do dziś, nie znając prawdziwej przyczyny swych cierpień.

Władze byłego Związku Radzieckiego, Chin oraz innych mocarstw jądrowych do dziś nie

zdoły się nie tylko na podobne przeprosiny, ale także na ujawnienie prawdy o rozmiarach i skutkach podobnych eksperymentów w innych krajach. Wiele z nich prowadzono na terenach zamieszkałych przez nieświadomą niebezpieczeństw ludność plemienną. W wielu z nich z premedytacją poświęcano życie i zdrowie Indian, łamano ich prawo do informacji i decydowania o własnym losie.

Dziś eksperymenty i badania naukowe ingerują nierzadko daleko głębiej w przyrodę i organizm człowieka. Siegają pojedynczych komórek, kodu genetycznego, cząsteczek DNA. Dziś w laboratoriach na całym świecie klonuje się rośliny i zwierzęta, a jutro? W tych okolicznościach hasło walki „do ostatniej kropli krwi” nabiera nieoczekiwanie zupełnie nowego znaczenia. □

Marek NowoCIEŃ



Sieć Edukacyjna Eagle Vision (EVEN)

Pomysł stworzenia organizacji EVEN zrodził się w związku ze skomplikowaną sytuacją ludności tubylczej na terenie stanu Kalifornia. W latach 50. rząd federalny zaproponował różnym grupom Indian z obszaru całego kraju wybór: albo przeniosą się na terytorium Kalifornii, albo zostaną pozbawieni dotychczasowego wsparcia władz federalnych. Wielu Indian w obawie przed represjami wybrało pierwszą opcję. Następstwem ustnych zapewnień o możliwości pracy oraz zakwaterowania był Akt Relokacyjny, na mocy którego tysiące Indian — Omahów, Dineh, Lakotów, Kiowów oraz Czerokozów — zwiedzionych złudnymi obietnicami, „dobrowolnie” przeniosło się do Kalifornii. Jednakże zapewnienia ze strony rządu federalnego spotkały się z ostrym sprzeciwem władz stanowych, co zostało potwierdzone w połowie lat 60. aktem zwanym HR1088, w którym stan Kalifornia zrzuca się odpowiedzialności za relokowanych Indian. Aktów zabrania również przyznawania suwerennych praw grupom Indian, liczącym mniej niż trzysetu członków. W odpowiedzi na decyzje stanowe, rząd federalny oficjalnie nie uznał żadnej z relokowanych grup. W związku z tym zosta-

ły one automatycznie pozbawione praw należnych oficjalnie uznanym plemionom. Wśród nich prawa do ziemi, zakwaterowania, służby zdrowia oraz funduszy na kształcenie w granicach kalifornijskich rezerwatów.

Kolejnym paradoksem jest fakt, iż owych praw zostały pozbawione plemiona rdzennie kalifornijskie, które dziś zgodnie z danymi archiwalnymi uznane są za wymarłe tylko dlatego, że nigdy wcześniej nie weszły w kontakt z białymi i nie mają podpisanych żadnych umów, świadczących o ich istnieniu. Oficjalnie na obszarze całej Kalifornii żyje dziś około 55 tysięcy Indian, którym służy Biuro do Spraw Indian (BIA). Jest to jednak tylko 1/6 wszystkich tubylczych mieszkańców stanu.

Projekt EVEN, stworzony i zarządzany przez Cathy White Eagle (Czerokezka), skupia się na pozostałych 5/6, m.in. na 75 tysiącach Indian nie uznanych przez rząd federalny. Służą on, od 5 lat, tubylczej młodzieży, rodzicom, szkołom i nauczycielom, a także ludziom, którym nie obce są działania na rzecz zachowania tubylczej kultury oraz środowiska naturalnego. Rozbudzanie szacunku dla własnej kultury, wykształcenia i Matki Ziemi jest głównym środkiem w walce z alkoholizmem, narkomanią oraz przemocą wśród młodzieży indiańskiej i nie-indiańskiej. EVEN koncentruje swe wysiłki na działaniach mających na celu zapoznanie uczniów z prawdziwą historią Indian amerykańskich, co związane jest bezpośrednio z obalaniem licznych stereotypów. Dostarcza również materiałów źródłowych, które szeroko omawiają tradycyjne podejście do wychowania i nauczania, by zminimalizować rozdzźwięk pomiędzy kulturą tubylczą a masową, zajmuje się zbiórką funduszy dla indiańskich studentów szkół wyższych.

EVEN jest niezależną organizacją, która nie liczy na fundusze federalne, lecz utrzymuje się z darowizn oraz sprzedaży indiańskiego rękodzieła. Apeluje o organizowanie działań lokalnych na rzecz ochrony środowiska, gdyż wspólnie dzielimy odpowiedzialność za Ziemię oraz wsparcie EVEN w dążeniu do odkupienia z rąk prywatnych właścicieli świętych miejsc, czyli około 40 akrów ziemi jako bazy dla przyszłego Centrum Kultury, miejsca spotkań i ceremonii plemiennych w Kalifornii. □

Alicja Froń

Na podstawie informacji uzyskanych podczas obrad 11 Euromeetingu w Berlinie.

Roy W. Meyer

KANADYJSCY SIUKSOWIE Uchodźcy z Minnesoty

Pod koniec powstania Siuksów 1862 roku, spośród blisko sześciu tysięcy trzystu członków tego plemienia, w Minnesocie znajdowało się ich nieco mniej niż dwa tysiące. Około ośmiuset Dolnych Siuksów i prawie wszyscy Górni Siuksowie uciekli w prerie Dakoty, gdzie trudno ich było ścigać tamtej jesieni. Ci, którzy nie trafili później do niewoli lub nie zginęli w czasie kampanii 1863 i 1864 roku, w liczbie trzech tysięcy osiedlili się w rezerwach Sisseton i Diable Jezioro (Devils Lake) na Terytorium Dakota oraz w pobliżu fortu Peck w Montanie. Pozostali, po kilkakrotnym przekraczaniu w obie strony granicy, zostali w posiadłościach angielskich. Otrzymali tutaj szmat ziemi na terenach przekazanych Kanadzie przez Towarzystwo Zatoki Hudsona (Hudson Bay Company) i w dużej mierze stracili łączność ze swymi amerykańskimi pobratymcami. Od tego czasu Amerykanie nie poświęcali im zbyt wiele uwagi. Niemniej ich późniejsze dzieje, tak przypominające los Santee ze Stanów Zjednoczonych, winny być opowiedziane dla rzucenia światła na politykę obu krajów wobec Indian.

Więści o powstaniu dotarły do fortu Garry po trzech tygodniach od jego wybuchu. Odtąd aż do chwili, gdy w końcu grudnia przybyły tu pierwsze grupy Indian, jego mieszkańcy żyli w stanie nerwowego oczekiwania. Siuksowie pojawiali się co jakiś czas w osiedlach nad Rzeką Czerwoną (Red River) i zawsze obnosili się ze swą przyjaźnią do Anglików, zakładając na tę okazję medale z podobizną Jerzego III. Mimo to tutejsi osadnicy, w zasadzie bezbronni i wierzący nieprawdopodobnym opowiadaniom o zbrodniach, popełnionych w dolinie Minnesoty, mieli uzasadnione prawo do niepokoju.

Jeśli wierzyć późniejszym historykom, żaden z osiemdziesięciu sześciu Siuksów, którzy 28 grudnia pojawili się w forcie Garry, nie brał

udziału w powstaniu i tylko piętnastu wywodziło się z dolnych odłamów. Ówczesne relacje malują jednak odmienny obraz. Wycho-dząca w forcie gazeta „Nor’-Wester” podawała, że jeden z Indian chciał się zabić trzynastu białych; strój innych — dodawała — wskazywał na to, że pochodził z grabieży. *Sam pomysł powitania tych lotrów przez Towarzystwo Zatoki Hudsona napawa nas wstrętem, po tym jak ledwo co skończyli rzeź niewinnych ludzi w Minnesocie.*

Wspomniane powitanie było nadzwyczaj chłodne. Po spotkaniu się z nimi nad Rzeką Sprzedaży (Sale River) i nieskutecznej próbie skłonienia do powrotu, gubernator Ziemi Ruperta, Alexander G. Dallas niechętnie zaprosił ich do swej kwatery i pozwolił rozłożyć się obozem na placu koło fortu. Spędzili tutaj trzy następne dni „jedząc, pijąc, zabawiając się i zawierając znajomości”, jak podawał „Nor’-Wester”. Chcieli najpewniej zaskarbić sobie sympatię miejscowych Indian i Metysów, gdyż nie prosili o azyl ani nawet o żywność, choć na pewno musieli być głodni. 31 grudnia opuścili fort i udali się z powrotem do Diablego Jeziora, gdzie zostali na zimę. „Nor’-Wester” ostrzegał, że chleb i pemikan, подарowane im przez władze, skłoni ich bez wątpienia do powrotu.

Choć pod koniec zimy dotarły do fortu Garry wieści, że przywódca powstania, Mała Wrona ma zamiar odwiedzić osiedle, stało się to dopiero w późnych dniach maja 1863 roku, kiedy grupa osiemdziesięciu osób, w której znajdowało się kilka kobiet, przybyła prosząc o rozmowę z władzami. Stało się temu zadość i Mała Wrona przedstawił angielskie chorągwie i medale, które on i jego wojownicy odziedziczyli po swych ojcach. Podczas wojny 1812 roku — oświadczył — zapewniono tych ostatnich, że kiedykolwiek zagrożą im Amerykanie, wtedy

mają zwrócić się do Anglików, a „zwoje czerwonego sztandaru północy spowijają ich i uchronią przed wrogami”. Skarżył się, że oszukano ich podczas wymiany jeńców (we wrześniu w obozie Release koło dzisiejszego Montevideo) i poprosił gubernatora Dallasa, aby napisał do generała Henry’ego H. Sibleya o zwolnienie trzymany w więzieniu wojowników. W liście tym Dallas powiadał Amerykanów, że Mała Wrona „zgłasza chęć zawarcia pokoju, lecz jeśli spotka się z odmową, jego lud będzie walczył w samoobronie”.

Wódz wysunął jeszcze dwa żądania wobec władz Towarzystwa Zatoki Hudsona; aby pozwolono mu wraz z jego ludźmi osiąść na północ od granicy oraz aby dostarczono żywności i amunicję. Pierwszemu Dallas odmówił od razu, mówiąc, że nie ma dla nich zwierzyny wokół fortu. Ponieważ było widać, że cierpią głód, wydał im nieco zapasów, lecz nie ustąpił w sprawie amunicji, choć zapewniali, że użyją jej tylko do łowów. Zwrócił uwagę, że trudno mu się będzie wstawiać u Sibleya za Indianami, jeśli w tym samym czasie dostarcza kul jego wrogom.

Po odejściu Małej Wrony Siuksowie nie nawiedzali fortu Garry aż do 20 listopada 1863 roku, kiedy przybyła mała ich grupka, a w ślad za nią, 11 grudnia, o wiele liczniejsi współplemieńcy. Nadchodzili nieprzerwanie aż w liczbie sześciuset rozłożyli się obozem nad Potokiem Jesiotra (Sturgeon Creek), dopływem rzeki Assiniboine, blisko sześć mil na zachód od fortu. Pozbawieni żywności na zimę i dobytku utraconego wskutek kampanii genera-

łów Sibleya i Alfreda Sully’ego, żyli w skrajnej nędzy, a większość nie miała broni. Choć wielu posądzano o czynny udział w powstaniu, to przepędzenie ich siłą równałoby się wyrokowi śmierci, więc wspomagały ich zarówno władze, jak i osoby prywatne.

Umysły w osiedlu zaprzątnięte były tylko Siuksami. *Kogokolwiek teraz spotkasz, słyszysz tylko jedno słowo: Siuksowie! Siuksowie!* — komentował „Nor”-Wester” z 17 grudnia 1863 roku. — *Nadchodzi ich więcej? Odeszli już? Po co przychodzą? Czy to naprawdę mordery, czy tylko podżegacze i współwinni zbrodni? Ilu ich jest?* W latach poprzednich pojawiali się tytuł małymi grupami, załatwiali swe sprawy i szybko odchodzili, lecz teraz nadciągali setkami, z całym dobytkiem, chcąc jedynie otrzymać żywność i ująć „długim nożem”, jak nazywali Amerykanów. Zebrali po domach, a potem wracali do swych tipi. Wielu, doprowadzonych do rozpacz, sprzedawało własne dzieci. Cena dakockiego dziecka równała się cenie młodego wołu. Osadnicy, po przebytej suszy i niezbyt udanych jesiennych łowach na bizona, ledwo mogli się sami wyżywić i nie byli w stanie pomóc gromadom nadchodzących ich Indian.

Gubernator Dallas stanął przed nie lada problemem. „Sprawa się tak przedstawia — pisał do sekretarza Towarzystwa Zatoki Hudsona — że nie możemy pozwolić sobie na spory ze Siuksami ani ich utrzymywać, a nie ma innego rozwiązania”, z wyjątkiem, oczywiście, skazania ich na śmierć głodową, co byłoby równie niehumanitarne, co i niebezpieczne. Oprócz wyda-

nia im żywności, odzieży, a nawet amunicji, posunął się tak daleko, że dostarczył im osiem sań, aby mogli zabrać swe zapasy i niedołączonych współplemieńców do miejsca, gdzie mogliby polować i łowić ryby. Początkowo odrzucili jednak nawet tę wielkoduszną propozycję, mówiąc, że wolą umierać w osiedlach niż na prerii.

Ostatecznie wywierany z różnych stron nacisk sprawił, że 25 grudnia opuścili okolice fortu. Niestety, odeszli nie dalej jak na Równinę Białego Konia (White Horse Plain), około dwadzieściu pięciu mil w górę Assiniboine. Później rozeszli się małymi grupami po kraju, dochodząc do jeziora Manitoba, gdzie nałowili tyle szczupaków, że pod koniec lutego handlowali nimi z osadnikami. Władze obydwu krajów namawiały ich do poddania się, więc kilku z nich skorzystało z tych rad i poddało się majorowi Edwinowi A. C. Hatchowi, stojącemu na czele powołanego w tym celu batalionu w Pembinie. Dwaj słynni przywódcy powstania, Shakopec i Tajemnicza Butelka, odurzeni wódką i chloroformem, zostali porwani i uprowadzeni przez granicę.

Siuksowie pozostali w dolinie Assiniboine do wiosny, kiedy wraz z Metysami udali się polować na bizona. Pod koniec sierpnia doszło do ich powrotu w jeszcze większej liczbie niż dotychczas, bo prawie trzech tysięcy osób w 350 tipi. Cierpieli głód i skrajną nędzę po zniszczeniu ich dobytku przez wojsko generała Sully’ego pod Górą Zabójcy Jeleni (Killdeer Mountain) na początku tego miesiąca. William Mactavish, który po Dallasie został gubernatorem Ziemi Ruperta, przyjął ich w Portage la Prairie i próbował tutaj zatrzymać. Jednak Stojący Bizon, Waanatan, Liść i Krząjący Piorun (ostatni trzej w otoczeniu swych orszaków) postanowili udać się do fortu Garry. Podobnie jak ich ziomkowie poprzedniej zimy zachowywali się spokojnie, nie czyniąc żadnych szkód w drodze do fortu.

Zgodnie z obowiązującą etykietą okazali medale otrzymane przed laty od Anglików i przypomnieli gubernatorowi, że obiecano im, aby w razie potrzeby udali się do przedstawicieli Korony. Mactavish odmówił im wszelkiej

pomocy, lecz pozwolił handlować na równinach na tych zasadach, jakie obowiązywały miejscowych Indian. Odprawa ta wpadła im w rozpacz i zaczęli brać wszystko, co wpadło im w ręce. Ówczesne relacje mówią, że nachodzili pola i kradli ziemniaki, kukurydzę, a nawet pszenicę. Nawiedzali domy, wynosili wszystko, co chcieli, żądając nawet, aby ugotowano im zrabowane ziemniaki. Niektórzy odbierali sprzedane ubiegłej zimy dzieci. Z dwóch kościołów zrabowano cenne wota².

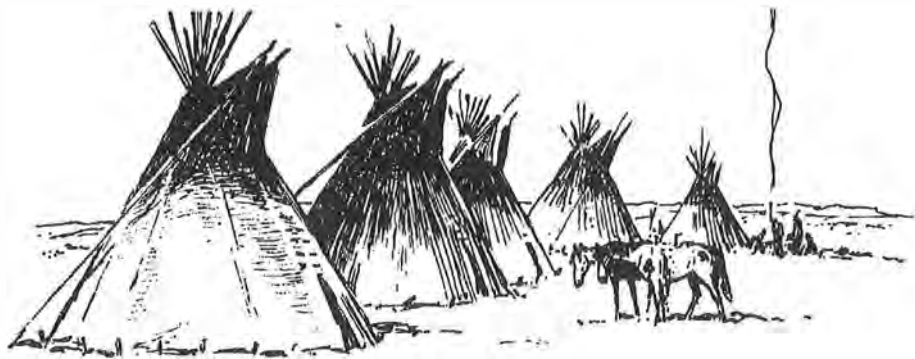
Był to ostatni raz, kiedy Siuksowie tak tłumnie nawiedzili okolice fortu Garry. Choć przez następne kilka lat przekraczali tam i z powrotem granicę, niewielu z nich tu wróciło. Woleli raczej sąsiedztwo Topolowego Miejsca (Poplar Point) i Wysokiego Wzgórza (High Bluff), świeżo powstałych osiedli w górnym biegu Assiniboine. W połowie lata 1865 roku blisko 680 tipi stanęło jednak w niewielkiej odległości na zachód od fortu. Siuksowie głodowali, żywiąc się korzeniami, jajami i ptakami, lecz kupcy wyperswadowali im odwiedzin w osiedlu, gdyż i tam nie było dużo żywności.

Choć starali się unikać sporów z miejscowymi Indianami, ci ostatni nie zyczyli sobie żadnych rywali tam, gdzie tylko oni spodziewali się otrzymać jakieś wsparcie. Relacje o starciach już w styczniu 1864 roku wydają się nie mieć podstaw, lecz w maju tego roku wyprawa Odżibuejów ostrzeżała namioty Siuksów nad jeziorem Manitoba, zabijając lub śmiertelnie raniąc blisko dwadzieścia osób. W czerwcu 1866 roku Stojący Bizon wraz z częścią swojej grupy został napadnięty, kiedy po zakończonej wizycie opuszczał fort Garry. Ponieważ zginęło czterech wojowników, biali osadnicy spodziewali się odwetu i zażądali od władz powołania oddziału zdolnego usunąć wrogich wojowników z okolicy. Jednak, ku ich wielkiemu zaskoczeniu, Siuksowie nie pojawili się z powrotem.

Pomimo tych czasowych odwiedzin jedynie niewielu Siuksów osiadło na stałe poza granicami Stanów Zjednoczonych. Większość z tych, co bało się poddać Amerykanom, wędrowało po prerii, nie przejmując się zbytnio istnieje-

1. Dallas zaprzeczył później, jakoby wydał Indianom amunicję.

2. Joseph J. Hargrave w swej książce, pisanej blisko sześć lat później podaje, że orobobój tych dopuścili się miejscowi Indianie, a nie Siuksowie.



niem międzynarodowej granicy. Pod koniec 1867 roku Stojący Bizon i Waanatan zgłosili wysuwana w poprzednich latach chęć zawarcia pokoju z rządem Stanów Zjednoczonych. Kiedy zawarto go w końcu w Waszyngtonie ze Siuksami Sisseton i Wahpeton, w dniu 19 lutego 1867 roku, biskup Henry B. Whipple wątpił w jego celowość, skoro nie było przy tym wspomnianych wyżej wodzów. Po założeniu rezerwatów Sisseton i Diable Jezioro (Devil's Lake) pomniejsze grupy udały się jednak na południe i przystały na panujące tam warunki.

Mimo to sporo Siuksów nie potrafiło zaufać Amerykanom i coraz więcej czasu spędzało na północ od granicy. Utrzymywali się z polowania, połowu ryb, zastawiania sideł i pomagania farmerom podczas żniw. W grudniu 1869 roku, w liczbie pięciuset, łącznie z grupą niedawno przybyłą znad Mysiej Rzeki (Mouse River, obecnie Souris River) w pobliżu granicy, obozowali koło Portage. Jeszcze więcej przybyło ich w 1870 roku. Nie wzięli udziału w powstaniu Metysów prowadzonych przez Luisa Riela w 1869 roku, choć pogłoski o zamierzonym przez nich ataku rozszły się, gdy tylko ich grupa stanęła pod fortem Garry, który opuściła jedynie (jeśli wierzyć ówczesnemu doniesieniu) dzięki otrzymanym podarunkom.

Po długich i drażliwych negocjacjach Towarzystwo Zatoki Hudsona odstąpiło swe posiadłości nowej Konfederacji Kanadyjskiej, a w 1870 roku powstała prowincja Manitoba. Tym samym Siuksowie stali się obiektem wzmożonego zainteresowania urzędników federalnych, odpowiedzialnych za zarządzanie sprawami Indian. Dopóki jednak miejscowi Kri i Odżibueje nie rzekli się swych ziem na rzecz Korony w sierpniu 1871 roku, nie było warunków do przyznania uchodźcom rezerwatu. W niecałe trzy miesiące od podpisania Traktatów numer 1 i 2 Wemyss M. Simpson, przeprowadzający je komisarz, pisał do ministra spraw wewnętrznych, zwracając uwagę na obecność Siuksów w okolicy Portage la Prairie: „Od kiedy pojawili się na terytorium angielskim, zachowują się w nader przykładowy sposób i choć zdają sobie sprawę z tego, że nie mogą niczego żądać od jej Królewskiej Mości, polecają się jej łasce, pragnąc żyć w pokoju w jej kraju”. Choć nie mogli być traktowani na równi z miejscowymi Indianami, Simpson

uważał, że nie należy zostawiać ich bez opieki, gdyż w miarę coraz większego tępienia zwierzyny „staną w obliczu śmierci głodowej, co doprowadzi ich do rozpacz”. Pod koniec grudnia gubernator Manitoby, Adam G. Archibald, przedłożył sprawozdanie, w którym całą sprawę przedstawiono bardziej szczegółowo.

Sprawozdania Simpsona i Archibalda nie przyniosły natychmiastowych rozstrzygnięć, ale blisko rok później Aleksander Morris, następca Archibalda, sprawił, że przyznano Siuksom ziemię. W liczbie pięciuset pracowali latem dla farmerów, a zimowali w Portage, skąd dochodziły skargi osadników na wydatki i kłopoty, jakich doświadczali na skutek ich żebraniny. Morris pisał, że prosili o ziemię już w 1870 roku „z nadzieją, że dostaną rezerwat, a wtedy zasieją zboże i można będzie się ich pozbyć z osiedla”.

4 stycznia 1873 roku rozporządzeniem królewskim przyznano Siuksom rezerwat o powierzchni dwunastu tysięcy akrów. Wybrane na początku miejsce, tam, gdzie Mała Saskatchewan (obecnie Minnedosa) wpływa do Assiniboine, nie zyskało uznania Indian, gdyż brakowało tam drewna i zamiast jednego wielkiego rezerwatu chcieli dwóch lub trzech mniejszych. Obarczony tą misją komisarz, w towarzystwie kilku wodzów, wybrał tereny nad Assiniboine przy ujściu Rzeki Dębowej (Oak River) oraz w pobliżu fortu Ellice, placówki Towarzystwa Zatoki Hudsona, przy zbiegu Potoku Ptasiego Ogona (Birdtail Creek) i Assiniboine. Latem 1875 roku dokonano ich pomiarów i okazało się, że jeden obejmuje z grubsza osiem, a drugi siedem tysięcy akrów. Przypominały najpewniej Siuksom ich utracone łowiska, gdyż żaden z nich nie osiedlił się nigdzie indziej na dłuższy czas, z wyjątkiem Portage la Prairie. Kiedy założono rezerwaty, przybyło tu 1450 Indian, którzy zabrali się do budowy domów.

Kanadyjskim Siuksom, podobnie jak ich amerykańskim ziomkom, nie spieszyło się początkowo do zamieszkania w rezerwach. Przez kilka lat większość z nich nadal zimowała w Portage lub Żółtych Górach (Turtle Mountains). Oprócz możliwości otrzymania jakichś darów od białych mieszkańców Portage, mogli tutaj spieniężyć zdobyte zimną futra, zaś Żółte Góry obfitowały w owych czasach w zwierzynę przez cały rok. Byli też Siuksowie, którzy

nie kiwnęli palcem, aby osiąść w rezerwach. Należała do nich liczna grupa prowadzona przez Białą Czapę i syna Stojącego Bizona, których tereny łowieckie leżały wokół jezior Qu'Appelle w obecnym Saskatchewan. Kiedy dwaj komisarze wyznaczeni do rokowań z plemionami równin spotkali się w 1875 roku z Białą Czapą, ten oświadczył im, że jego ludzie przebywają w okolicach Qu'Appelle od trzynastu lat i chcą tu pozostać, aby polować z Metysami, a nie dzielić rezerwatu z innymi Siuksami.

Nawet tym, którzy postanowili osiedlić się na stałe, nie w pełni odpowiadały oba, założone w 1875 roku, rezerwaty. Oprócz Wahpetonów znad Potoku Ptasiego Ogona i Sissetonów (oraz garści Mdewakantonów) znad Rzeki Dębowej, w okolicy Żółtych Gór wędrowali Wahpekute, których przywódcą był jakiś czas słynny Inkpaduta, sprawca masakry nad Jeziorem Duchów w 1857 roku. Założono im w 1877 roku rezerwat koło Dębowego Jeziora (Oak Lake), a w następnym roku dokonano pomiarów. Rezerwat rozciągał się wzdłuż Potoku Katlinitowego (Pipestone Creek) i obejmował cztery mile kwadratowe — głównie łąk i nadającej się do uprawy ziemi. Ponieważ niektórzy z nich nie chcieli tam osiąść, założono im drugi rezerwat w 1883 roku. Składała się nań mila kwadratowa ziemi na północnym zboczu Żółtych Gór.

Chociaż odłamy Stojącego Bizona i Białej Czapy, które rozłączyły się w 1874 roku, odmówiły przystania do współplemieńców z rezerwatów, to nadal ich naczelnicy zwracali się o pomoc do rządu kanadyjskiego i ją otrzymywali. W 1877 roku dostali narzędzia rolnicze i sadzonki ziemniaków, więc pod okiem instruktorów wzięli się do uprawy ziemi, lecz nie mieli wołów i nie doczekali się wysokich zbiorów. Kiedy zaproponowano im rezerwat, obaj wodzowie posprzeczczały się, gdyż każdy chciał tych samych terenów. Latem 1878 roku powiadomili Davida Lairda, inspektora do spraw Indian na Terytorium Północno-Zachodnim, że okolice Qu'Appelle nie nadają się na rezerwat i poprosili o zgodę na osiedlenie się nad Południową Saskatchewan. Problem rozwiązano poprzez założenie dwóch rezerwatów: jednego nad jeziorami Qu'Appelle, drugiego w Łosiowych Lasach (Moose Woods) nad Po-

łudniową Saskatchewan, blisko 18 mil od miasta Saskatoon. Ich pomiary odbyły się w latach 1880–81, choć rezerwat Qu'Appelle, nazwany później na cześć Stojącego Bizona, istniał oficjalnie od 1878 roku.

Żadnej grupie nie spieszyło się z osiedleniem. Przez kilka lat trudno było ustalić liczebność Indian w Stojącym Bizonie, gdyż rzadko przebywali wszyscy razem i nie życzyli sobie, aby ich liczono. Biała Czapą większość czasu spędzał poza rezerwatem, czasem koło Prince Albert, czasem aż w Górach Cyprysowych (Cyprus Hills), w najdalej wysuniętym na południowy zachód krańcu Saskatchewan. Życie w Łosiowych Lasach było bardzo ciężkie dla tych, którzy tu osiedli. Mierniczy pracujący w rezerwacie w 1880 roku stwierdzili, że przez ostatnie trzy lata zmarło tutaj czterdziestu Indian, a ci, co pozostali, byli w większości starszymi ludźmi. Agent przybyły do nich w maju 1881 roku dostrzegł widoczną nędzę wielu swych podopiecznych, a czterech zmarłych nazwał szkieletami. Pomagał Indianom obsiać ich niewielkie pola i zbudował osiem domów.

Z czasem Siuksowie doczekali się statusu przysługującego Indianom kanadyjskim. W roku 1878 agentem dla odłamów znad Potoku Ptasiego Ogona, Rzeki Dębowej i Dębowego Jeziora został Lawrence W. Herchmer. Wyjawszy okresowe wizyty inspektora do spraw Indian rezerwat Stojącego Bizona pozostawiono samemu sobie, co trwało aż do połowy lat osiemdziesiątych. Grupie Białej Czapy z Łosiowych Lasów również nie narzucano szczególnej kontroli, choć w 1882 roku przybył tu instruktor rolny pracujący przez cztery miesiące, wiosną i latem. W następnych latach przychodzili co jakiś czas inni, z których najdłużej, bo przez dwadzieścia lat, pracował od 1888 roku William R. Tucker. □

(dokończenie w następnym numerze)

Roy W. Meyer

tłumaczenie
Aleksander Sudak

Artykuł *The Canadian Sioux: Refugees from Minnesota* ukazał się w „Minnesota History” vol. XLI, wiosna 1968. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i Minnesota Historical Society.

Leonard Peltier — młode lata

Leonard Peltier, 53-letni działacz indiański spędził w federalnym zakładzie karnym w Leavenworth, w stanie Kansas, już 21 lat. Od 6 lutego 1976 roku odsiaduje podwójne dożywocie za zabójstwo dwóch agentów FBI. Jeżeli prezydent USA nie zgodzi się na jego ułaskawienie, zostanie zwolniony najwcześniej w 2041 roku.

Leonard urodził się 12 września 1944 roku w Grand Forks, w Dakocie Północnej. Jego rodzice, Leo Peltier i Alvina Robideau, rozwiedli się, gdy miał cztery lata. Razem z młodszą siostrą Betty Ann i kuzynką Pauline Leonard wychowywał się więc u dziadków, Alexa i Mary Dubois—Peltier koło Belcourt, w rezerwacie Turtle Mountain. Pomimo swoich odzibwejsko—lakockich korzeni (babcia ze strony matki była pełnej krwi Lakotką, ojciec był w 3/4 Odzibwej i w 1/4 Francuzem) nigdy nie zarejestrował się w Biurze do Spraw Indian. „Nie chcę się rejestrować, bo czuję się bardziej Indianinem, niż oni chcieliby przyznać” — mówi.

Dzieciństwo Leonard spędził w trudnych warunkach — w małej drewnianej chatce, bez bieżącej wody i elektryczności. Po wodę chodził do źródła odległego o 5 mil, czasem do studni odległej o 2 mile. Jako dziecko nauczył się u dziadków mówić płynnie w języku odzibwe, a także po francusku, dakocku i w języku kri. Pamięta, że kiedy wrócił do rezerwatu po długiej nieobecności, nie potrafił zrozumieć swego ojca. „Ale pół godziny później przysłała moja babcia i rozumiałem ją doskonale!”

Około 1950 roku dziadek zdecydował się sprzedać wszystko i wyjechać z rodziną do Montany. Mężczyźni pracowali tam przy wyrębie lasu lub w kopalni miedzi. Z powodu ciągłych konfliktów z białymi sąsiadami niemal cała rodzina wróciła jednak wkrótce do Dakoty Północnej, a dziadek kupił 30 akrów ziemi w najwyższej położonym rejonie rezerwatu Turtle Mountain. To wtedy Leonard bardzo zbliżył się do dziadka, który wiele mu opowiadał o indiańskich tradycjach i życiu w dawnych czasach.

Od śmierci dziadka w 1952 roku babcia Leonarda żyła w ubóstwie i nie dawała sobie rady z wychowaniem trójki dzieci. Zwróciła się więc

o pomoc do Biura do Spraw Indian, które jesienią 1953 roku zabrało dzieci do internatu w Wahpeton w Dakocie Północnej.

„W szkole ustawiono nas, chłopców po wojskowemu i zaprowadzono do internatu. Kazano nam stanąć w kolejce i czekać. Po wywołaniu nazwiska zabierano nas do fryzjera i obcinano krótko włosy. Później rozbierano nas i posypywano proszkiem DDT, a następnie prowadzono do łaźni. Jeśli po wyjściu spod prysznicy zostawało choć trochę brudu, zwracano nas, wymierzano kilka razy linijką w siedzenie i polecano umyć się ponownie. Uderzenia linijki i krzyki chłopców przypominają mi się zawsze, gdy widzę, jak ktoś bije dziecko”.

Leonard nie wspomina dobrze tego okresu. „Było bardzo surowo i ciężko. Kiedy opowiadam o tych latach ludziom znającym zakłady poprawcze, to mówią: człowieku, to przypomina poprawczak”. W szkole zmuszano dzieci do mówienia po angielsku. Łamały oczywiście ten zakaz i po kryjomu rozmawiały w swoim ojczystym języku. Leonard śmieje się, gdy wspomina, jak jedna z nauczycielek usiłowała uczyć ich o Indianach — „Panna Horne uczyła nas, co oznaczają barwy wojenne i jaka wielka była Pocahontas”.

Nieco później, kiedy był u mamy w Grand Forks, Peltier miał swój pierwszy konflikt z prawem. Podczas ciężkiej zimy kradł razem z sąsiadem paliwo do ogrzania domu z wojskowych magazynów i został aresztowany. „Siedziałem tam ze dwa tygodnie. Kiedy w końcu pozwolono mojej mamie zabrać mnie do domu, zapytała mnie w obecności kuratora, dlaczego to zrobiłem. Z wyrazu jej twarzy było jednak widać, że wiedziała dlaczego. Krótko potem przyjechał ojciec i zabrał mnie do Turtle Mountain”.

Z tego okresu zapamiętał pewne wydarzenie mające miejsce na spotkaniach, które organizował w rezerwacie jego ojciec. Bywał na nich z innymi chłopcami, tam bowiem w trudnych czasach mogli się najeść. Na jednym ze spotkań rozżalona starsza kobieta spytała, gdzie są wojownicy, dlaczego nie wstaną i nie walczą za głodnych ludzi. Wtedy czternastoletni Leonard obiecał sobie: „zostanę wojownikiem i będę pomagał mojemu ludowi”.

Po opuszczeniu szkoły w Wahpeton, Peltier skończył dziewiątą klasę we Flandreau. Interesował się sztuką i dwa razy próbował dostać

się do szkoły plastycznej w Santa Fe, ale nie został przyjęty. Wróciwszy do rezerwatu, zatrudnił się na polach ziemniaczanych, gdzie chciał zarobić na ubranie i dalszą naukę. Nie popracował tam jednak długo — szybko przysła jesień, a z nią mrozy i uprawy zmarniały.

W 1958 roku Leonard oglądał swój pierwszy taniec słońca w Turtle Mountain. Był on nielegalny, więc odbywał się w tajemnicy. „Oczekiwałem dużo krwi i krzyku z powodu bólu i byłem zaskoczony, że tego nie ma — tylko trochę krwi i żadnych krzyków. Zrozumiałem wtedy, że jest w tym jakaś siła duchowa i że pewnego dnia sam zostanę tancerzem słońca”.

W tym samym roku rezerwat Turtle Mountain został objęty procedurą likwidacji — jako trzeci rezerwat w kraju. Zgodnie z ówczesnymi planami rządowymi wiele rodzin zostało zmuszonych do przesiedlenia się do indiańskich gett wielkich miast. Także dla Leonarda nie było w Belcourt miejsca. Mieszkał u babci z wujkami, ciotkami i ich dziećmi, musiał sypać w samochodzie... Przyszła zima, wyjechał więc do matki, która wcześniej przeniosła się do Portland, do rodziny braci — Boba, Steve’a i Jima Robideau. Nie miał jednak wykształcenia ani zawodu i wkrótce musiał wrócić do rezerwatu.

Jako dwudziestolatek wyruszył ponownie na Zachodnie Wybrzeże. „Nie znałem dobrze Leonarda, dopóki nie pojawił się w Oakland u rodziny Boba” — wspomina Steve Robideau. „To ojciec Boba, Bill uczył nas obsługi maszyn i stolarki, a później razem z Leonardem pracowaliśmy jako spawacze w stoczniach w Portland. Leonard zawsze miał dziewczyny i pieniądze w kieszeni, bo był naprawdę dobrym pracownikiem i ludzie go lubili”. Jeszcze mieszkając w Dakocie, Leonard chciał wstąpić do Marines i walczyć w Wietnamie, ale z powodu dokuczającego mu do dziś urazu szczęki nie został powołany. Był zawiedziony, ale śmiał się z tego. „Nie chciałem w Marines gryźć ludzi — mówił — tylko o nich strzelać”.

W Seattle Peltier został współwłaścicielem warsztatu samochodowego. Piętro budynku służyło za schronienie dla indiańskich alkoholików i byłych więźniów usiłujących znaleźć pracę w mieście. Kiedy Steve i Jim wyszli z więzienia, do którego trafili za napad na supermarket, Leonard zajął się nimi i przemówił im do rozumu.

W tym okresie spotkał ludzi, którzy zajmowali się akcjami w stylu powstałego w 1968 roku w Minneapolis AIM. Było to w 1970 roku, podczas indiańskiej okupacji opuszczonej bazy wojskowej Fort Lawton koło Seattle. „Indianie okupujący wyspę Alcatraz wysłali do nas delegację, by pomóc nam uniknąć ich błędów i wtedy poznałem Richarda Oakesa. Kiedy później go zamordowano, umocniła się w nas wola walki. Wtedy też poznałem Mad Beara Andersona, z którym podróżowałem później po Nowym Meksyku i Arizonie”.

Walkę Indian w obronie praw do połowu ryb wspierali też Chicanos. W Fort Lawton Peltier poznał meksykańskiego działacza z Teksasu o nazwisku Roque Duenas, świadka aresztowania i pobicia wówczas przez policję czternastu Indian. Zatrzymany wraz z nimi Peltier odmówił wtedy wyjścia na wolność, póki nie zostaną uwolnieni wszyscy pozostali. „Leonard był wówczas cichy i spokojny, ale już wtedy był przywódcą” — wspomina Duenas.

Nawet teraz, mimo pobytu w więzieniu i pogarszającego się zdrowia, Peltier potrafi pokryć koszty swego utrzymania i zadbać o rodzinę. Jest to możliwe dzięki jego zdolnościom artystycznym. Pomaga mu w tym ciotka Eva, która organizuje wystawy jego malarstwa.

Peltier ma dziewięcioro dzieci (w tym dwoje adoptowanych), oraz pięcioro wnucząt. Swojej dwuletniej wnuczki nie widział jeszcze na oczy. „Dzieci są wspaniałe... ale wnuczka są przecudowne” — mówi Leonard, który stara się nie tracić kontaktu z rodziną. I odwrotnie — jego najstarsza córka Marquette pracuje w Komitecie Obrony Leonarda Peltiera w Kansas.

Mimo wszystko, Peltier jest zadowolony z tego, kim jest. „Kocham być Indianinem... Kocham moich ludzi. Miałem dość nadużyć i rasizmu. Przez całe życie widziałem, jak traktuje się ich jak coś najgorszego. Marzeniem mojego dzieciństwa było pomagać moim ludziom”.

Beata Winet Ponińska
i Marek NowoCIEN



Leonard Gwarth-ee-lass Peltier

Słuchajcie mnie!

Słuchajcie mnie... mam dla was opowieść
o Narodzie ludzi, których serca przepelnione są
miłością i namiętnością do wszystkich Stworzeń
Wielkiego Ducha...

Słuchajcie mnie... Gdy opowiadam wam o złu
wyrządzonym
Dumnym Narodom Ludzi, którzy chcieli tylko okazać
miłość
i przyjaźń ludziom z Dalekich Ziem...

Słuchajcie mnie... Gdy opowiadam wam historię mego
Ludu, którego
filozofią życia jest żyć w pokoju i harmonii
z Matką Ziemią i wyciąganie ręki w przyjaźni
zanim
pokieruje nami gniew

Słuchajcie mnie... Kiedy opowiadam wam jak nasze propozycje
pokoju — poprzez wiele naszych Traktatów Pokojowych, które
przypieczętowano
przysięgą ceremonii naszej świętej fajki — spotykały się
z fałszem
zdradą, wrogością i śmiercią...

Słuchajcie mnie... Kiedy odpowiadam ludziom mówiącym mi,
że sprawy
zmieniły się w Ameryce na lepsze dla wszystkich,
ale nic
nie zmieniło się dla Indian; ciągle żyjemy
w największym ubóstwie,
alkoholizmie, z najwyższym bezrobociem i nadal stykamy się
z fałszem
zdradą, wrogością i śmiercią...

Słuchajcie mnie... Jestem głosem Indianina wołającym
z miliona grobów
o pokój, sprawiedliwość i wolność...
o zwrot naszych świętych Czarnych Gór...

Słuchajcie mnie...

przełożył Marek Maciołek
za: „Akwesasne Notes” Vol. 2 # 1, zima 1996



© by Jeffrey Scott/Impact Visuals

Malowanie jest sposobem
poznawania świata w tych
jego przejawach, jakich
pozbawił mnie system
sprawiedliwości Stanów
Zjednoczonych; jest sposobem
wyjścia poza ściany i kraty
więzienia. Dzięki swym obrazom
mogę być razem z moimi ludźmi,
w kontakcie z moją kulturą,
tradycją i duchem. Mogę
obserwować małe dzieci
w pełnym stroju, tańczące
i roześmiane, mogę zobaczyć
modlących się starców, mogę
dostrzec błysk w oku wojowników.
Gdy pracuję przy płótnie, jestem
wolnym człowiekiem.

LEONARD PELTIER

TAWACIN GALERIA



Na górze
Ghost Dance Leader



Obok
Navajo Sheepherder

Po prawej
Geronimo
Henry Crow Dog II

Reprodukcje obrazów Leonarda Peltiera pochodzą z kalendarza na rok 1995, wydanego przez Grupę Wsparcia L.P. z Michigan. Przedruk w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Leonard Peltier Defence Committee. Copyright © by LPDC/CHS

LEONARD PELTIER

TAWACIN GALERIA





© by Jeffry Scott/Impact Visuals

Danuta Stanulewicz

Języki tubylczych mieszkańców obu Ameryk

W czasach prekolumbijskich oba kontynenty amerykańskie były językowo niezwykle zróżnicowane. Nie jest łatwo określić, ile wówczas używano języków. Według niektórych językoznawców ich liczba mogła wynosić od siedmiuset do dziewięciuset, inni zaś wymieniają ponad tysiąc (np. Alfred F. Majewicz — zob. bibliografię)¹. Niektórzy badacze podają, że liczba języków Ameryki Południowej mogła wynosić nawet dwa tysiące. Wielu z tych języków dawno już nikt nie używa; szacuje się, że około tysiąca plemion południowoamerykańskich wymarło, zanim opisano ich języki. Po niektórych martwych językach, jakimi niegdyś mówiono na obu kontynentach amerykańskich, pozostał ślad jedynie w postaci nazwy plemienia, po innych zaś bogata dokumentacja, sporządzona przez samych Indian, a także podróżników, misjonarzy, antropologów i językoznawców. Językami, które przetrwały, mówią grupy o różnej liczbie osób. Na przykład, języka keczua w Ameryce Południowej używa około 11 milionów osób; językiem czerokeeskim, mającym własne pismo sylabiczne, stworzone przez Sekwoję, posługuje się około 10 tysięcy ludzi, głównie w Oklahomie; a językiem abenaki może mówić około dziesięciu osób w stanie Maine².

Większość mieszkańców Europy, oprócz Finów, Węgrów, Estończyków, Łapończyków czy też Basków, posługuje się językami należącymi do jednej rodziny, zwanej rodziną indoeuropejską. W przypadku języków indiańskich mamy do czynienia z ogromną liczbą rodzin.

1. Rozbieżności te wynikają z nieprecyzyjności kryteriów, według których klasyfikuje się języki. Przykładowo, mowa, jaką posługuje się dane plemię lub grupa etniczna, przez niektórych językoznawców może być uważana za dialekt, inni zaś będą ją traktować jako odrębny język. Ponadto, język nie jest zjawiskiem stałym, podlega on nieustannym zmianom.

2. Alfred F. Majewicz: *Języki świata i ich klasyfikacja*. PWN, Warszawa 1989, s. 141, 145 i 160.

Niektórzy językoznawcy (np. David Crystal) podają, że w Ameryce Północnej istniało ponad pięćdziesiąt rodzin językowych, do których należało około trzystu języków. Natomiast w Ameryce Południowej liczba rodzin przekraczała sto.

Indiańska Wieża Babel

Tradycja judeochrześcijańska stworzyła mit o wieży Babel. Również w kulturach indiańskich możemy napotkać mity próbujące wytłumaczyć, dlaczego ludzie mówią różnymi językami. W mitologii Indian Maidu z Kalifornii, znajdziemy opowieść o pewnej nocy, podczas której wszyscy nagle zaczęli mówić różnymi językami. Wcześniej używany był tylko jeden, tak jak przed budową Wieży Babel. Jednak poszczególne pary, mężowie i żony, posługiwały się tą samą mową. Pierwszy człowiek, zwany Kuksu, otrzymał od Stwórcy polecenie, co ma zrobić. Następnego dnia Kuksu zebrał Indian. Mógł z nimi rozmawiać, ponieważ znał wszystkie języki. Każdą parę Indian nauczył nazw zwierząt, ustalili dla nich czas tańców i świąt, a także nadał im prawa. Później wysłał Indian w różnych kierunkach, mówiąc, gdzie mają się osiedlić (Stith Thompson: *Tales of the North American Indians*). W ten sposób Indianie Maidu szukali uzasadnienia dla dużej liczby małych plemion mieszkających na terenie obecnej Kalifornii, z których każde miało własny język.

Klasyfikacja genetyczna języków indiańskich

Klasyfikacja genetyczna, zwana również historyczną, ma na celu grupowanie języków ze sobą spokrewnionych, czyli takich, które wywodzą się od wspólnego przodka, zwanego prajęzykiem. Na przykład, języki indoeuropejskie

(m.in. polski, angielski, francuski czy irlandzki) należą do jednej rodziny, pochodzącej od wspólnego przodka — języka praindoeuropejskiego, używanego około pięciu tysięcy lat temu. Porównując formy występujące w spokrewnionych językach, prajęzyk można zrekonstruować³.

Wokół klasyfikacji genetycznej języków indiańskich narosło wiele sporów i kontrowersji, dotyczących pokrewieństwa nie tylko wewnątrz rodzin językowych, ale również powiązań między rodzinami. W literaturze przedmiotu znaleźć można wiele propozycji, czasami tylko nieznacznie różniących się między sobą. Pierwszą klasyfikację języków amerykańskich przedstawił w 1836 roku Albert Gallatin (1761–1849), polityk (m.in. pełnił funkcję sekretarza skarbu w rządzie Thomasa Jeffersona). Gallatin wyróżnił 29 grup językowych. Swoją klasyfikację później jeszcze rozszerzył i wprowadził do niej zmiany. Pracą pionierską była również sporządzona przez niego kolorowa mapa, ilustrująca rozmieszczenie plemion indiańskich. Innymi badaczami, którzy wnieśli znaczący wkład w klasyfikację języków indiańskich w XIX wieku byli między innymi George Bancroft, Horatio Hale i John Wesley Powell. Z czasem klasyfikacja nie tylko uwzględniała coraz więcej języków, ale również podlegała licznym modyfikacjom⁴. W XX wieku studia nad językami indiańskimi prowadzili między innymi Franz Boas (1858–1942), Edward Sapir (1884–1939), Leonard Bloomfield (1887–1949) i Benjamin Lee Whorf (1897–1941). W Polsce także zajmowano się badaniami nad językami Indian. Wielkim znawcą był Tadeusz Milewski (1906–1966), który wprowadził nowe elementy do typologii języków indiańskich⁵.

3. Prajęzyki indiańskie są również rekonstruowane. Na przykład, Leonard Bloomfield pracował nad prajęzykiem algonkińskim, pokazując przy tym, jak można rekonstruować języki nie mające tradycji piśmienniczych. Innym przykładem jest rekonstrukcja używanego niegdyś na terenie obecnej Kalifornii prajęzyka pomo, dokonana przez Sally McLendon.

4. Poszczególne etapy klasyfikacji języków indiańskich omawia np. Alexander F. Chamberlain — zob. bibliografię.

5. Wybrane prace Tadeusza Milewskiego dotyczące języków indiańskich zostały opublikowane w jego książce: *Teoria, typologia i historia języka*. Universitas, Kraków 1993.

W „Dodatku” (na końcu tego artykułu) została przedstawiona uproszczona klasyfikacja genetyczna języków indiańskich, oparta na podziale zaproponowanym przez Alfreda F. Majewicza. Znajdziemy w niej nie tylko rodziny języków, lecz również większe od rodziny grupy językowe, takie jak subfyla, fyla i makrofyla. Zachowana została pisownia podana przez Majewicza, a także kolejność przedstawienia poszczególnych grup języków. W nawiasach podane są tylko wybrane przykłady języków należących do poszczególnych rodzin. Bardzo ogólna informacja o terenach, na których posługiwano się danymi językami, opracowana została na podstawie atlasu lingwistycznego Tadeusza Milewskiego *Zarys językoznawstwa ogólnego* (atlas, mapy nr 1–17), który na kilkunastu mapach przedstawia rozmieszczenie języków na obu kontynentach amerykańskich około roku 1500. Natomiast użyte nazwy geograficzne są współczesne⁶.

Dla przykładu zobaczmy, jak zostały sklasyfikowane wymienione tu wcześniej języki. Język keczua należy do fyli języków andyjskich. Czerokeski, spokrewniony z językami takimi jak huron, seneca czy mohawk, uważany jest za członka rodziny irokeskiej, zaliczonej do makrofyli siouańskiej. Abenaki należy do rodziny algonkińskiej i spokrewniony jest z językami ojibwa, cree, cheyenne czy też shawnee. Natomiast Indianie Maidu używają (bądź używali) języków należących do fyli penutiańskiej.

Kontrowersyjna propozycja Joseph Greenberga

Dosyć kontrowersyjną metodę klasyfikacji języków opracował amerykański językoznawca Joseph H. Greenberg. Zamiast zajmować się rekonstrukcją form, które mogły występować w prajęzyku, wystarczy, według Greenberga, porównać w różnych językach współcześnie używanych wyrazy oznaczające pojęcia podstawowe takie jak *jeden, dwa, trzy, głowa, oko, ucho, nos, usta* czy też *zab*. Przy zastosowaniu

6. Mapy z rozmieszczeniem języków indiańskich Ameryki Północnej i Środkowej można znaleźć między innymi także w publikacji Jerzego Gąssowskiego *Indianie Ameryki Północnej*. Jedną z nich przedstawia ważniejsze grupy językowe, inną zaś rozmieszczenie języków na terenie obecnych Stanów Zjednoczonych również około roku 1500 (str. 21 i 126).

tej metody Greenberg wyróżnił trzy wielkie grupy języków obu kontynentów amerykańskich: języki eskimosko-aleuckie, języki na-dene oraz języki amerindiańskie. Podział ten sugeruje istnienie przynajmniej trzech wielkich fal migracji z Azji na kontynenty amerykańskie przez cieśninę Beringa. W sukurs Greenbergowi i jego współpracownikom przychodzi genetyka. Luigi L. Cavalli-Sforza, pracujący na Uniwersytecie Stanforda, odkrył związek pomiędzy częstotliwością pojawiania się pewnych genów w grupie ludzi a rodziną językową, do której należy używana przez nich mowa. Nie we wszystkich przypadkach można ten związek zaobserwować, za co Greenberg i Cavalli-Sforza są ostro krytykowani⁷.

Języki indiańskie dzisiaj

Jak wspomniałam na początku, bardzo wielu języków indiańskich już od dawna nigdzie nie można usłyszeć. Jednak nadzieją napawa zmiana nastawienia do języków tubylczych mieszkańców Ameryki Północnej, zarówno samych Indian, jak i białej ludności. Woodenturtle cytuję wypowiedzi Czerokozów, których w przeszłości nawet rodzice zachęcali wyłącznie do nauki języka angielskiego. Obecnie wielu z nich rozumie potrzebę uczenia się języka swoich przodków. Jak mówi przywódca plemienia Czerokozów, Wilma Mankiller, znajomość języka ojczystego daje ludziom większe poczucie własnej tożsamości. Podejmowane są różne inicjatywy, mające na celu upowszechnienie rdzennych języków Ameryki. Jednym z takich przedsięwzięć był w 1988 roku letni kurs pisania i czytania po czerokesku, nazwany Cherokee Institute. Zorganizował go pod auspicjami Uniwersytetu Kalifornijskiego profesor Durbin Feeling, pracujący nad udoskonaleniem pisma czerokeskiego.

Językoznawcy oceniają, że w przyszłym stuleciu połowa z obecnie używanych na świecie sześć tysięcy języków i dialektów będzie już martwa, a w XXII wieku może następne dwa tysiące wyjdzie z użycia. Jak wiele innych języków małych społeczności, języki indiańskie są poważnie zagrożone. Znajomość języka

7. Zob. Philip E. Ross: *Hard words*. „Scientific American”, kwiecień 1991, ss. 138–147.

swoich rodziców i dziadków daje nie tylko poczucie własnej tożsamości i przynależności do plemienia czy grupy etnicznej. Każdy język zawiera w sobie inne spojrzenie na rzeczywistość, specyficzną jej interpretację. Niektórzy sądzą, że w mowie danej społeczności odzwierciedla się sposób myślenia jej użytkowników. Kiedy umiera język, ludzkość bezpowrotnie traci zakodowane w nim unikalne widzenie świata. Należy jednak mieć nadzieję, że nastawienie na wartości etniczne, umiłowanie „małej ojczyzny” i przywiązanie do języka przodków, szacunek do wszystkich ludzi bez względu na ich pochodzenie oraz uznanie różnorodności kulturowej za prawdziwe bogactwo, będą w stanie ocalić języki małych społeczności przed zagładą. □

Danuta Stanulewicz

Bibliografia

- Alexander Francis Chamberlain: *Indians, North American. The Encyclopaedia Britannica*. 13th Edition. Vol. 14. The Encyclopaedia Britannica Company, Ltd., London 1926, pp. 452–482.
David Crystal: *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.
Jerzy Gąssowski: *Indianie Ameryki Północnej*. Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku i Wydawnictwo TRIO, Warszawa 1996.
Joseph H. Greenberg: *Language in the Americas*. Stanford University Press, Stanford 1987.
Alfred F. Majewicz: *Języki świata i ich klasyfikowanie*. PWN, Warszawa 1989.
Sally McLendon: *Proto Pomo*. University of California Press, Berkeley 1973.
Tadeusz Milewski: *Zarys językoznawstwa ogólnego. Rozmieszczenie języków* (2 tomy i atlas). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin–Kraków 1947–48.
Tadeusz Milewski: *Teoria, typologia i historia języka*. Universitas, Kraków 1993.
Philip E. Ross: *Hard words*. „Scientific American”, April 1991, pp. 138–147.
Stith Thompson: *Tales of the North American Indians*. Indiana University Press, Bloomington, Ind. 1966.
[Christopher Nyerges] Woodenturtle: *Perfecting a Cherokee Language Syllabary*. „American Studies Newsletter” vol. 31, 1993, pp. 49–52.

Dodatek

Uproszczona klasyfikacja genetyczna języków obu Ameryk, oparta na klasyfikacji Alfreda F. Majewicza (*Języki świata i ich klasyfikowanie*. PWN, Warszawa 1989); rozmieszczenie języków około 1500 roku wg Tadeusza Milewskiego (*Zarys językoznawstwa ogólnego. Rozmieszczenie języków* (tom 1–2 i atlas). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lublin–Kraków 1947–48)

I. RODZINA ESKIMOSKO—ALEUCKA

(*Północna Kanada, Alaska, Aleuty, Grenlandia i sąsiednie wyspy*)

- A. Podrodzina aleucka
- B. Podrodzina eskimowska

II. JĘZYKI ALGONKIŃSKIE, SALISKIE, CHIMAKUAŃSKIE I WAKASZAŃSKIE

(*Labrador, Nowa Fundlandia, północna część Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych, północne Appalachee, Nizina Centralna, południowa Kanada — od wybrzeża Atlantyku po wybrzeże Pacyfiku*)

- A. Fyla makroalgonkińska
 - 1. Rodzina algonkińska (m.in. micmac, abenaki, shawnee, delawarc, ojibwa, potawatomi, fox, cree, blackfoot, cheyenne, arapaho)
 - 2. Rodzina muskogejska (m.in. dialekty choctaw, muskoge, seminole, apalachi, coasati, alabama)
 - 3. Inne języki (m.in. wiyot, yurok, natchez)
- B. Rodzina saliska (m.in. Northern Straits salish, comox, salish, okanagon)
- C. Rodzina chimakuańska (chimakum i quileute)
- D. Rodzina wakaszańska (m.in. kwakiutl, bella bella, nootka)

III. FYLA NA—DENE

(*Alaska, północno-zachodnia część Kanady, tereny położone nad Rio Grande*)

- A. Rodzina athapaskańska (m.in. ingalik, carrier, chasta costa, navajo, mescalero, kiowa apache)
- B. Inne języki: tlingit i haida.

IV. MAKROFYLA SIOUAŃSKA

(*Nizina Centralna, Płaskowyż Ozark, wschodnia część Niziny Zatokowej, Wielkie Równiny*)

- A. Fyla sioux–catawbańska
 - 1. Języki catawba i woccon
 - 2. Języki siouskie (m.in. biloxi, dakota, crow, hidatsa, winnecago, omaha)
- B. Rodzina kaddoska (m.in. pawnee, cad-do, wichita)
- C. Rodzina irokeska (m.in. seneca, mohawk, oneida, huron, cherokee, tuscaraora)

V. FYLA HOKAŃSKA

(*Kalifornia i Półwysep Kalifornijski, Meksyk, Salwador, Nikaragua*)

- A. Subfyla północnohokańska
 - 1. Rodzina palaihniańska (achumawi i atsugewi)
 - 2. Rodzina pomo
 - 3. Inne języki (m.in. karok, yahi)
- B. Subfyla seri–salińska
 - 1. Rodzina yumańska (m.in. Delta River Yuman, Arizona Yuman, centralnoyumański)
 - 2. Rodzina czumaska
 - 3. Rodzina tequistlatekańska
 - 4. Rodzina salińska
- C. Rodzina coahuiltecka
- D. Rodzina supanecka (m.in. tlapanec)

VI. FYLA PENUTIAŃSKA

(*Kalifornia, Oregon, Meksyk, Gwatemala, Honduras, Salwador*)

- A. Rodzina yokuts
- B. Rodzina pujańska (języki maidu)
- C. Rodzina miwok
- D. Języki wintuskie (m.in. wintu)
- E. Języki sahaptińskie (m.in. Nez Percé, sahaptin)
- F. Rodzina jakońska
- G. Rodzina takelmańska
- I. Języki czinuckie (Upper Chinook, Lower Chinook, Chinook Jargon)
- J. Rodzina mixe–zoque
- K. Rodzina majańska (maya)
 - 1. Języki huasteckie
 - 2. Języki choliskie
 - 3. Języki tzeltalskie
 - 4. Języki kanjobalskie

- 5. Języki mameskie
- 6. Języki kicze (m.in. quiche, cakchikel)
- 7. Języki jukatańskie (dialekty maya)
- 8. Inne języki (m.in. zuni, coos)

VII. RODZINA JUKIJSKA

(*Kalifornia*)

(m.in. yuki i wappo)

VIII. FYLA OTO—MANGUESKA

(*Meksyk, Ameryka Środkowa*)

- A. Rodzina mangueska
- B. Rodzina otomi (m.in. otomi, mazahua)
- C. Rodzina popolokańska (m.in. mazatec)
- D. Rodzina mixtekańska (m.in. mixtec)
- E. Rodzina czinantecka
- F. Rodzina zapotecka (m.in. zapotec)

IX. MAKROFYLA GE—PANO—KARAIBSKA

(*Brazylia, Boliwia, Paragwaj, Wenezuela, Surinam, Kolumbia, Peru, Kuba, Dominikana*)

- A. Języki makro–ge–bororo
 - 1. Fyla makro–ge
 - a. Subfyla ge (m.in. cayapo)
 - b. Rodzina botocudo
 - c. Rodzina caingang
 - d. Rodzina camacán
 - e. Rodzina machacali
 - f. Rodzina puri
 - g. Rodzinachiquito
 - h. Rodzina caraja
 - 2. Rodzina borotuque
- B. Języki makrokaraibskie
 - 1. Rodzina karaibska (m.in. karaibski)
 - 2. Rodzina pcba–yaguańska
 - 3. Rodzina witotońska
- C. Fyla makropanońska
 - 1. Subfyla tacana–pano
 - 2. Rodzina guaycuru
 - 3. Rodzina urugwajska
 - 4. Rodzina mataco
- D. Rodzina huarpe
- E. Rodzina nambikuarńska

X. MAKROFYLA CZIBICZAŃSKA

(*Kolumbia, Panama, Wenezuela*)

- A. Fyla czibiczańska
 - 1. Języki czibczańskie

- 2. Rodzina misumalpan
- 3. Rodzina waikańska
- B. Fyla paezka
 - 1. Rodzina barbakańska
 - 2. Rodzina pacz–kokonukańska
 - 3. Rodzina choco
 - 4. Rodzina jirarańska

XI. FYLA AZTECKO—TANOAŃSKA

(*Meksyk, Kalifornia, Wielka Kotlina*)

- A. Rodzina uto–aztecka (m.in. nahuatl, shoshone, comanche, paiute, cora, pima, hopi)
- B. Rodzina tanoańska (m.in. tiwa, kiowa)

XII. MAKROFYLA ANDYJSKO—RÓWNIKOWA

(*Peru, Ekwador, Chile, Argentyna, Boliwia, Paragwaj*)

- A. Fyla andyjska
 - 1. Subfyla czońska (m.in. araukański)
 - 2. Subfyla keczumarańska (keczua i aymara)
 - 3. Rodzina kahuapanańska
 - 4. Rodzina zaparońska
 - 5. Rodzina xibito–cholońska
- B. Fyla równikowa
 - 1. Rodzina arawakańska (m.in. campa, piro)
 - 2. Rodzina tupi (m.in. tupi, guarani)
 - 3. Rodzina timoteańska
 - 4. Rodzina cariri
 - 5. Rodzina mokońska
 - 6. Rodzina saliwańska
 - 7. Rodzina zamukońska
 - 8. Rodzina yuracareańska
 - 9. Rodzina guahibo–pamiguańska
- C. Fyla jivarońska
- D. Fyla makrotukanońska

XIII. JĘZYKI IZOLOWANE

(niespokrewnione z wyżej wymienionymi)

M.in. aricapu (Brazylia), juma (Brazylia), acoma (Nowy Meksyk), taraskański (Meksyk).



JEDNYM ZDANIEM

wieści z Ziemi Indian

○ Mimo protestów Indian, ekologów, a nawet przedstawicieli władz federalnych USA, w Montanie przez całą zimę zabito pod pretekstem walki z brucelozą (chorobą bydła) ponad 1080 z 3500 bizonów z ostatniego wolno żyjącego stada w USA, poszukujących zimą pożywienia poza granicami Parku Narodowego Yellowstone, a 1300 padło z głodu i zimna. [1/39]

○ 17.03.97 Sąd Najwyższy USA podtrzymał, istotną także dla wielu innych tubylczych plemion, ubiegłoroczną decyzję Sądu Apelacyjnego, potwierdzającą prawo Szejenów i Arapachów z Oklahomy do pobierania podatków od ropy i gazu wydobywanych na wydzierżawionych koncernom górniczym 160-akrowych działkach, będących ostatnią pozostałością liczącą niegdyś 4,5 mln akrów rezerwatu, zlikwidowanego przez władze federalne w 1890 roku. [2/39]

○ Speaker kanadyjskiej Izby Gmin i Minister d/s Indian przeprosili publicznie Melisę Labrador, nastolatkę z plemienia Mikmaków, której straż parlamentarna nie wpuściła wraz ze 120 innymi dziećmi na Forum Młodych Kanadyjczyków z obawy, „by nie rzuciła w premiera lub posłów orlim piórem”, które trzymała, by — jak powiedziała — czuć się bezpieczniej i mniej samotnie w obcym mieście. [3/39]

○ Po rocznym, najdłuższym w historii Kanady, procesie w maju sąd w Kolumbii Brytyjskiej uznał winnymi 21 z 60 zarzucanych im przestępstw kryminalnych 14 Indian i 4 nie-Indian z obozu uczestników tańca słońca w Ts'peten (Gustafsen Lake), którzy w 1995 roku przez miesiąc odmawiali poddania się oblegającym ich siłom policji i wojska. [4/39]

○ Budowa obejmującego blisko tysiąc ha zbiornika wodnego w hrabstwie King William w Wirginii grozi zniszczeniem środowiska i ponad stu stanowisk archeologicznych oraz za-

kłóceniem zrównoważonej gospodarki plemienia Mattaponi — bezpośrednich potomków Powhatanów i wodza Powhatan, zamieszkujących najstarszy ponoć rezerwat w USA. [5/39]

○ Naród Wyandotów z Kansas, od 130 lat opiekujący się cmentarzem Indian Huron w Kansas City, został ostatnio zmuszony do obrony świętości i nienaruszalności cmentarza zagrożonego planami rozbudowy kasyna należącego do... Plemienia Wyandotów z Oklahomy. [6/39]

○ Na wniosek Innu z Nowej Funlandii kanadyjski sąd nakazał czasowe wstrzymanie rządowego finansowania i wszelkich prac związanych z dalszą budową liczącego 250 km tzw. Szlaku Ptarmigan, mającego połączyć Goose Bay ze Wschodnim Wybrzeżem, a wytyczonego na terenach istotnych dla życia Innu i mających wejść w skład planowanego Parku Narodowego Mealy Mountains. [7/39]

○ Od kilku miesięcy w rezerwach Seneków i innych Indian ze stanu Nowy Jork trwają wewnętrzne spory i zamieszki z policją związane z próbami opodatkowania przez gubernatora Patki alkoholu, papierosów i paliwa sprzedawanych w rezerwach nie-Indianom. [8/39]

○ Przed wiosennym sezonem połowów ryb plemiona Czipewejów z Lac du Flambeau i Mille Lacs zorganizowały szkolenia dla grupy obserwatorów, których obecność powstrzymywał ma przeciwników tradycyjnych indiańskich połowów ryb na przekazanych traktatem z 1837 roku terenach w środkowo-wschodniej Minnesocie od utrudniania realizacji ich praw, potwierdzonych po raz pierwszy decyzją sądu federalnego ze stycznia tego roku. [9/39]

○ Fajka znajdująca się od 1911 roku w Muzeum Stanu Oklahoma została ostatnio rozpoznana przez szejenjskich tradycyjistów jako zaginiona ok. 1870 roku Fajka ze Świętego Zawiniątka Bizoniej Czapy narodu Szejenów i na mocy porozumienia z władzami Muzeum ma powrócić do obecnego opiekuna Świętej Bizoniej Czapy, Jamesa Black Wolfa z Montany. [10/39]

○ Większość Nawahów z Big Mountain w Arizonie podpisała kontrowersyjne porozumienie

z Radą Plemienną Hopiów, pozwalające im uniknąć przymusowego wysiedlenia i pozostać na przechodzących pod kontrolę Hopiów terenach, jednak ich przyszłe losy pozostają niemal równie niepewne, jak przyszłość tych niewielkich tradycyjistów, którzy postanowili nie podpisywać porozumienia i bronić swych praw do ziemi za wszelką cenę. [11/39]

○ 15.04.97 zmarła 86-letnia Mildred Cleghorn, jeden z ostatnich „więźniów wojennych” z przetrzymywanej w Fort Sill w Oklahomie grupy Apaczów Geronima, przez 18 lat (do 1995 roku) pełniąca funkcję przewodniczącej Rady Plemienia Apaczów z Fort Sill, liczącego w 1996 roku 372 członków (z tego zaledwie 115 mieszkających w rezerwacie w Oklahomie). [12/39]

○ Około 30 km dziennie przemierzali przez dwa tygodnie uczestnicy zorganizowanego w Minnesocie „Marszu Dla Ochrony Naszych Wód”, rozpoczętego 26.04.97 na znanej Farmie Białego Bizona i mającego na celu poszerzenie wiedzy lokalnych społeczności na temat zagrożeń środowiska i tradycyjnego stylu życia Indian Menomini i Czipewejów z rezerwatów w rejonie Wilczej Rzeki (Wolf River). [13/39]

○ Ponad 50. policjantów z USA, Kanady i rezerwatu Akwesasne uczestniczyło 28.04.97 w akcji aresztowania śledzonych od roku sześciu osób oskarżonych o przemyt dużych ilości alkoholu i papierosów przez przygraniczne rezerwaty Mohawków, w tym m.in. Lorana Thompsona, przywódcy tzw. Stowarzyszenia Wojowników, znanego m.in. z okupacji Oka w 1990 roku. [14/39]

○ Podczas każdego tegorocznego nowiu księżyca w Ashland, w Oregonie (i w różnych innych miejscach) mają miejsce lakockie modlitwy i ceremonie na rzecz wzmocnienia Świętego Kręgu, za Starszyznę, Bizony, Tancerzy Słońca, Szacunek, Trzeźwość i Suwerenność. [15/39]

○ Chociaż władze stanu Nowy Meksyk wyraziły zgodę na zmodyfikowanie przepisów dotyczących gier hazardowych zgodnie z postulatami tubylczych narodów, to Indianie nie zrezygnowali z zabiegania w Sądzie Najwyższym o rozstrzygnięcie sporu w tej sprawie. [16/39]

○ First National Bank z Gordon w Nebrasce zgodził się wypłacić 275 000 \$ odszkodowania indiańskim kredytobiorcom, w większości mieszkańcom rezerwatu Pine Ridge, od których pobierał wyższe odsetki sprzeczne z ustawą o równym prawie do kredytów. [17/39]

○ W maju około 40 Czipewejów z Mole Lake w stanie Wisconsin okupowało siedzibę władz plemiennych w proteście przeciwko zbyt uzależnionej od władz stanowych Radzie Plemiennej i jej poparciu dla koncernów Exxon i Rio Algom, planujących wydobywanie surowców w sąsiadującej z ich rezerwatem ogromnej kopalni Crandon Mine i składowanie toksycznych odpadów nad pobliską Wilczą Rzeką. [18/39]

○ W Kongresie USA złożono projekt ustawy o reorganizacji Biura do Spraw Indian (BIA), przewidujący m.in. powiększenie samorządności tubylczych plemion przez upoważnienie ich do określania zarówno struktury, jak i funkcji pełniących rolę ich powiernika Biura. [19/39]

○ Zarząd Oświaty Szkół Publicznych Albuquerque większością głosów 4:3 zezwolił 7.05.97 indiańskim uczniom i uczennicom na występowanie w tradycyjnych plemiennych strojach i szkolnych czapkach podczas uroczystości ukończenia szkół średnich w tym okręgu uznając, iż nie narusza to powagi i „atmosfery godności i szacunku” szkolnych ceremonii. [20/39]

○ W związku z planami budowy sześciopasmowej autostrady przebiegającej przez Park Narodowy Petroglifów w Nowym Meksyku Indianie Pueblo po raz pierwszy ujawnili publicznie, iż wiązałyby się to ze zniszczeniem i profanacją jednego z głównych świętych miejsc, wykorzystywanych przez lud Pueblo do modlitw, składania ofiar i pogrzebów. [21/39]

○ Na największym i najważniejszym od 10 lat zgromadzeniu na Pustyni Mojave w Kalifornii w dniach 25–27.04.97 około 750 członków Sojuszu Tubylczych Narodów Rzeki Kolorado oraz organizacji ekologicznych i społecznych protestowało w istniejącym od 18 miesięcy obozie przeciw planowanej w Dolinie Ward budowie składowiska odpadów jądrowych. [22/39]

○ Devil's Lake Sioux Tribe, czyli Plemię Siuksów Diabłego Jeziora z Minnesoty zmieniło swą oficjalną nazwę na wolną od historycznych zniekształceń i bardziej pasującą do własnych tradycji, nazywając się odtąd Spirit Lake Nation — Narodem Duchowego Jeziora. [23/39]

○ Po 14 godzinach obrad i czterech turach głosowania, nowym przewodniczącym kanadyjskiego Zgromadzenia Pierwszych Narodów (Assemble of First Nations) został Phil Fontaine, który zastąpił na tym stanowisku Ovide'a Mercredi. [24/39]

ZMARLI: **Gladys Bissonette** (06.96) — laskowa tradycjonalistka z Pine Ridge, liderka Ruchu Praw Obywatelskich Siuksów Oglala i sympatyczka Ruchu Indian Amerykańskich, zangażowana w okupację Wounded Knee w 1973 roku.; **Leon Shenandoah** (81 lat, zm. 15.07.96) — od 1969 roku tradycyjny wódz Onondagów, reprezentujący swój Naród w Radzie Wodzów irokeskiej Konfederacji Haudenosaunee (Sześciu Narodów); **Rolling Thunder** (03.97) — medicine man z plemienia Czirokezów, jeden z bardziej znanych od lat 60. (m.in. dzięki biografii Douga Boyda) tubylczych szamanów i duchowych nauczycieli; **Judi Bari** (2.04.97) — liderka radykalnej organizacji ekologicznej Earth First!, odwołującej się m.in. do indiańskiego stosunku do Natury; **Alice Bannaly** (04.97) — znana tradycjonalistka broniąca prawa Nawahów do Big Mountain w Arizonie, jedna z inicjatorek i organizatorek pierwszych tańców słońca w swoim плеieniu; **Michael Dorris** (ur. 1945, zm. 11.04.97) — pisarz i wykładowca Modoków, założyciel katedry Studiów Tubylczych w Dartmouth College, autor wielu książek, m.in. *Zerwana więź*.

Na podstawie informacji z Internetu opracował Cień. Tematy z tej strony na życzenie Czytelników mogą zostać opisane szerzej w kolejnych „Tawacinach”. Propozycje prosimy wysyłać listownie pod adres Redakcji, lub e-mailem do cien@free.polbox.pl albo malew@wkp.top.pl Archiwalne teksty oraz aktualne informacje na temat Indian i ich przyjaciół można znaleźć w Internecie na stronie <http://free.polbox.pl/c/cien> Do swojego TIPI (Tendencyjnego Informatora Przyjaciół Indian) zapraszają Winet i Cień.



Brać albo nie brać...

W 1970 roku Komisja Roszczeń Indiańskich (ICC) przyznała Siuksom 45 mln dolarów za 48 mln akrów tubylczych terenów, które przed nielegalnym zagarnięciem ich przez rząd USA znane były jako Wielki Naród Siuksów. 25 mln dolarów przyznano za 14 mln akrów leżących na zachód od rzeki Missouri, a 20 mln — za 34 mln akrów położonych na wschód od tej rzeki. Sumę 45 mln dolarów zredukowano następnie do 40 mln w związku z wcześniejszymi rządowymi rekompensatami uznanymi przez Komisję Roszczeń Indiańskich.

Narody Lakotów Teton i Dakotów Yanktonai odrzuciły przyjęcie pieniędzy w zamian za odebrane im ziemie. Odrzucone przez Siuksów pieniądze rząd zdeponował tymczasowo na oprocentowanym rachunku bankowym jako tzw. Rejestr 74-A (Docket 74-A). Analogicznie, jako Rejestr 74-B, zdeponowano pieniądze zaofiarowane Siuksom w ramach rekompensaty za nielegalne odebranie Czarnych Gór w 1877 roku i również przez nich odrzucone.

Odszkodowania z Rejestrów 74-A i 74-B warte były ogółem, wraz z odsetkami, w czerwcu 1995 roku 356,6 mln dolarów. Biuro Zarządu Funduszami Powierniczymi w Albuquerque, w Nowym Meksyku nie udziela już informacji o aktualnej wartości odszkodowań, powołując się na wyjątki w ustawie o wolności informacji. Trudno w związku z tym oszacować bieżącą wartość sum z obu Rejestrów.

W 1996 Plemię Siuksów Santee z Nebraska, Plemię Siuksów Santee z Flandreau i Plemię Siuksów z Fort Peck zwróciły się do władz z wnioskami o opracowanie projektu wypłaty pieniędzy z Rejestru 74-A, przeznaczonych na rekompensatę za ziemie skradzione całemu Narodowi Lakotów, Dakotów i Nakotów. Inne plemiona uwikłane w spór ziemski o dawne ziemie Siuksów, które wcześniej nie zgodziły się na przyjęcie pieniędzy z Rejestru 74-A, nie zostały powiadomione o rozpoczęciu prac nad nowym projektem wypłacenia pieniędzy.

Przedstawiciele plemion Siuksów Oglala i Siuksów Cheyenne River oświadczyli, że zwrócą się do plemion Siuksów Santee z Flandreau i Nebraska o wycofanie rezolucji wywołujących władze USA do wypłacenia kontrowersyjnych pieniędzy.

— Z pewnością poruszymy tę sprawę w radzie i poprosimy, by wycofali te rezolucje — powiedział przewodniczący rady plemiennej Siuksów Cheyenne River, Greg Bourland.

Członek rady plemiennej Siuksów Oglala, Philip Under Baggage oświadczył, że zwołuje zebrania starszyny i mieszkańców rezerwatu, i podejmie wszelkie niezbędne kroki, by powstrzymać wypłatę jakichkolwiek pieniędzy z Rejestru 74-A.

— Przygotowuję list, który wyślę faksem do innych plemion Siuksów. Jeśli chodzi o te mniejsze plemiona, to ich udział jest bardzo mały, jakieś 1,27 %. Ale ogólny obraz historycznie jest taki, że naszym zdaniem sprawa Rejestru 74-A nie została w pełni załatwiona. Będę spotykał się z ludźmi od traktatów i starszyzną, poinformuję ich o tej sprawie i podejmiemy odpowiednie działania — powiedział.

Przewodniczący rady plemiennej Siuksów Santee z Flandreau, Richard „Chuck” Allen oświadczył z kolei, że plemię potrzebuje tych pieniędzy, by wspomóc swoich członków i dlatego rząd plemienny zdecydował się wystąpić o ich wypłatę.

— Właściwie plemię nie ma z tych pieniędzy żadnego pożytku. Z naszego punktu widzenia, potrzebujemy ich. Nasze kasyno nie jest tak dochodowe, jak te w wielkich miastach i nie radzi sobie tak dobrze, jak one. Mamy wiele wydatków, które musimy pokryć i potrzebujemy tych pieniędzy — powiedział przewodniczący Allen. — Obecnie przyglądamy się finansowej stronie sprawy. Chcielibyśmy mieć te pieniądze tutaj, by pomóc naszym ludziom. Tam, gdzie są, nie mamy z nich żadnego pożytku. Potrzebujemy ich.

Niektórzy członkowie Plemienia Siuksów Santee z Nebraska powiedzieli, że są przeciwni wnioskowi o wypłatę i że grupa członków plemienia stara się ją zablokować. Patty Running, członkini plemienia Santee, rozdała petycje przeciwko przyjęciu wypłaty.

— Chcę podkreślić — powiedziała — że nie było w tej sprawie referendum. Było dużo spo-

tkań za zamkniętymi drzwiami i zaledwie 12 członków rady podejmuje tę decyzję w naszym imieniu. Mamy petycje z prośbą o przeciwstawienie się sprzedaży Czarnych Gór. Prosimy też, by wszystkie Narody Siuksów zaangażowały się na rzecz powstrzymania tej wyprzedaży.

Opozycja przeciwko przyjęciu tej wypłaty ma też inne argumenty. Niektórzy pytają, czy plemiona proszące o dokonanie wypłaty powinny w ogóle być objęte sporem ziemskim z Rejestr 74-A. Po zbadaniu historycznych dokumentów związanych z tym sporem, Mario Gonzales, prawnik zajmujący się sporem o Czarne Góry, powiedział:

— Dakoci Santee nie są uprawnieni do pieniędzy z Rejestru 74-A, ponieważ nie byli stroną Traktatu z 1851 roku, a nawet nie wystąpili z roszczeniem o prawo do pierwotnego terytorium. Jeśli jednak Lakoci Teton i Dakoci Yanktonai chcą uwzględnić Dakotów Santee w Rejestrze 74-A, to mogą to zrobić. Zamieszanie spowodowali adwokaci, którzy winni byli wyłączyć interesy Dakotów Santee z Rejestru 74-A. Plemiona z ośmiu rezerwatów powinny usiąść razem i załatwić tę sprawę. Osobiście popieram uwzględnienie Dakotów Santee w Rejestrze 74-A, choć sądzę że nie mają prawa do spornych 48 mln akrów. Powinni jednak współpracować z plemionami Teton i Yanktonai w celu zaspokojenia tego roszczenia sprawiedliwie i honorowo.

Także zdaniem Mansona Gareau z Bigfoot Claims Council „Siuksowie Santee z Nebraska ani Siuksowie Santee z Flandreau nie byli «sygnatariuszami» Traktatu z Fort Laramie z 1851 roku”. — Grupa Siuksów Santee utraciła swoje ziemie na wschód od Missouri we wcześniejszym traktacie — dodał.

Do tej pory wszystkie plemiona Siuksów odmawiały przyjęcia pieniędzy zaofiarowanych im w wyniku długotrwałych procesów w zamian za odebrane ziemie, w tym — jakiegokolwiek odszkodowania w zamian za święte Czarne Góry. Od czasu do czasu władze podejmują jednak próby nakłonienia poszczególnych plemion do wystąpienia o przekazanie rosnących kwot do dyspozycji władz plemiennych. Czy powie im się najnowsza próba — pokaże czas.

Na podstawie doniesień z Internetu i „Indian Country Today” opracował Marek NowoCień

Nie zrezygnujemy z Czarnych Gór

wywiad z Edgarem Bear Runner

Black Hills, Czarne Góry, przyznano Indianom Lakota traktatem z fortu Laramie w 1868 roku. Jednak już w roku 1874 odkryto na ich terenie złoto i rozpoczęła się jakże powszechna gorączka w poszukiwaniu tego metalu. Jako że Indianie przeciwstawili się intruzom, do obrony górników rząd USA wysłał wojsko. Później wielokrotnie próbowano przekonać Lakotów do zrezygnowania z Czarnych Gór, lecz bez rezultatu. W tej sytuacji w 1877 roku Kongres zatwierdził aneksję Czarnych Gór. Od tamtej pory Indianie Lakota nieustannie walczą o zwrócenie im świętych dla nich terenów i mimo tego, że prawa do nich zostały im oficjalnie przyznane, nie zrobiono nic, by im Czarne Góry zwrócić. Zamiast tego rząd próbował, i nadal próbuje, zrekompensować Lakotom utratę świętych ziem pieniędzmi. Jednak Lakoci nie chcą pieniędzy, a chcą odzyskać Czarne Góry.

Sprawa Czarnych Gór znalazła już oddźwięk w Organizacji Narodów Zjednoczonych, była też przedmiotem jednego z warsztatów podczas tegorocznego Euromeetingu (Berlin, 2–6.08.97), gdzie prezentowali ją Milo Yellow Hair, wiceprzewodniczący Narodu Lakotów Oglala oraz Edgar Bear Runner.

Edgar Bear Runner jest wnukiem Samuela Rocka, który jako szesnastolatek walczył u boku Szalonego Konia w bitwie nad Little Big Horn, która zakończyła polityczną i wojskową karierę Custer. Edgar urodził się i wychował w rezerwacie Pine Ridge w Dakocie Płd. i obecnie jest znanym aktywistą walki o prawa człowieka i poprawę warunków bytowych swego narodu. Będąc antykolonialistą, mocno wierzy w suwerenność ludów tubylczych. Podczas „rządów terroru” Dicka Wilsona w latach 70. rodzina Edgara, której wszyscy członkowie należeli do „tradycjonalistów” i sympatyzowali z Ruchem Indian Amerykańskich (AIM), była jedną z najbardziej prześladowanych przez FBI i bojówki „goons” Wilsona.

Sam Edgar brał bezpośredni udział w takich wydarzeniach, jak okupacja budynku Biura ds. Indian w Waszyngtonie w 1972 roku, spalenie budynku

sądu w Custer, w Dakocie Płd., okupacja Wounded Knee w roku 1973, zamieszki w budynku sądu w Sioux Falls w Dakocie Płd. w 1974, „incydent” – strzelanina w Oglala 26 czerwca 1975 roku oraz w licznych pokojowych demonstracjach antyrasistowskich i o prawa tubylcze. To między innymi dzięki niemu we wrześniu 1996 roku rada plemienna Pine Ridge uchwaliła rezolucję popierającą wysiłki o odzyskanie wolności dla uwięzionego już blisko 22 lata Leonarda Peltiera. Obecnie, wraz z innymi członkami Komitetu Obrony Leonarda Peltiera, organizuje delegację członków starszyzny i rady plemiennej do Białego Domu i współpracuje z fundacją Ocalić Dzieci, której zadaniem jest niesienie pomocy biednym rodzinom z Pine Ridge i innych społeczności Lakotów. Do Europy przyjechał po raz pierwszy.

— *Czym jest dla Ciebie i czym spowodowana została ta wizyta?*

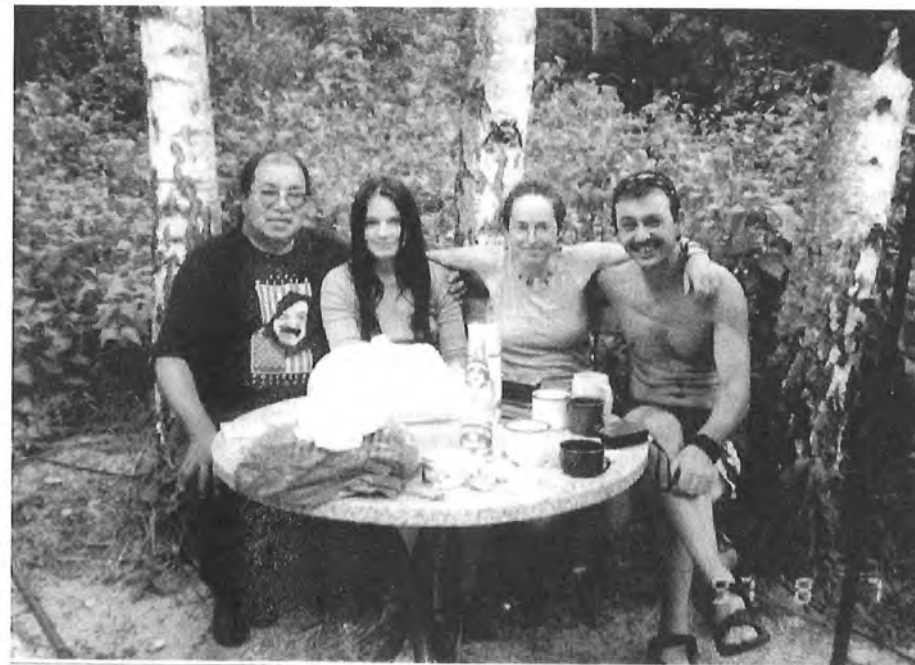
Jest to dla mnie podróż, podczas której występuję w obronie praw człowieka. W roku 1868 podpisaliśmy z rządem USA traktat i to rząd nie wywiązał się ze swojej części. Stąd te wszystkie sprawy w sądzie. Szczególnie sprawa Czarnych Gór jest w sądzie od bardzo dawna. My nie chcemy pieniędzy. Obecnie z powodu naszej odmowy wzięcia pieniędzy z 17 mln zrobiło się ponad 500, ale za żadną cenę nie zrezygnujemy z Czarnych Gór.

— *Co jest takiego specjalnego i charakterystycznego dla Czarnych Gór, że nie chcecie ich oddać za żadną cenę?*

Od niepamiętnych czasów Czarne Góry były dla nas świętymi Czarnymi Górami, tam moi ludzie zawsze udawali się na modlitwy... tak zresztą jest i obecnie. Nasza religia jest oparta na modlitwie, zazwyczaj udajemy się na wysokie wzgórza i pościmy przez cztery dni. Nie wiem dokładnie od kiedy, ale jak mi mówiono, moi ludzie zawsze się tam modlili. Tam panuje specyficzna atmosfera, bardzo duchowa, którą można wyczuć przejeżdżając tylko przez tereny Czarnych Gór. To bardzo piękne miejsce...

— *Jak wygląda obecnie sytuacja w Twoim rezerwacie?*

Warunki życia... obecnie mamy 38 tysięcy prawnie uznawanych członków Narodu Oglala,



Od lewej: Edgar Bear Runner, Beata Skwarska, Stevie de Saille i Frank Dreaver

a kolejne 76 tysięcy ubiega się o przyznanie im takiego prawa. Z tych 38 tysięcy, 16 to młodzież poniżej szesnastego roku życia. Prawdopodobnie około 90% ogółu stanowią bezrobotni, a 5% pracuje na stanowiskach rządu stanowego, federalnego bądź plemiennego. Nie jesteśmy społeczeństwem kapitalistycznym, nie mamy żadnego przemysłu, żadnego... Bardzo trudno w naszym rezerwacie o pracę.

— *Jak wygląda obecnie sprawa tradycji?*

Tradycje odżywają, ludzie stają się ponownie częścią żywej kultury. Na przykład, w latach 70. nie było to ani możliwe, ani widoczne. Udział w jakichkolwiek ceremoniach był nielegalny, było to zabronione przez rząd federalny; nie mogliśmy brać udziału w ceremoniach, a gdy to robiliśmy, trafialiśmy do więzień, nawet ludzie mocy (*medicine men*). Kiedyś było bardzo źle, lecz teraz to się zmieniło. Nasze dzieci, dziewczynki i chłopcy, tańczą i biorą udział w ceremoniach duchowych i religijnych. Nasi młodzi ludzie czerpią dumę ze swojej kultury.

— *Jaki jest Wasz status polityczny?*

Rząd, prezydent Clinton zaprosił przedstawicieli wszystkich plemion, chcąc rozpocząć z nimi rozmowy na zasadzie „naród z narodem”. Podjął tę inicjatywę, lecz jak dotąd nie wyniknęło z tego nic produktywnego.

— *Czym się obecnie zajmujesz?*

W październiku zabieram grupę tancerzy, tradycyjnej młodzieży z naszego rezerwatu oraz członków starszyzny na wizytę do Leonarda Peltiera, który jest w więzieniu Leavenworth w Kansas. Już wcześniej coś takiego robiłem i zamierzam to kontynuować. Zabieram dzieci, by Leonard mógł zobaczyć to jednodniowe powwow, by mógł obejrzeć tańce, pomodlić się... i to nie tylko Leonard, również inni tubylczy Amerykanie tam przebywający.

Nieco później chcemy zabrać młodzież i przedstawicieli starszyzny do Waszyngtonu, żeby wziąć udział w międzynarodowym dniu praw człowieka [10 grudnia — bs]. Złożymy

również wizytę prezydentowi Clintonowi. Chcemy przedstawić mu wszystkie nowo podpisane listy, petycje i rezolucje różnych parlamentów popierające starania o uwolnienie Leonarda Peltiera. Zabieramy więc delegację z rezerwatu Pine Ridge, by nas dostrzeżono, gdyż mamy podpisy ponad 40 mln indywidualnych ludzi, popierających wysiłki mające na celu uwolnienie Peltiera, wiele plemion popiera Peltiera... Tą wizytą chcemy zachęcić prezydenta, by zrobił to, co powinien, przez co rozumiemy przyznanie Leonardowi prezydenckiego prawa łaski.

— *Ty i Twoja rodzina mieliście bezpośredni związek z wydarzeniami 26 czerwca 1975...*

W tamtym czasie byłem szefem jednego z dziewięciu oddzielnych dystryktów politycznych na terenie rezerwatu. Byłem mediatorem, dzięki czemu mogłem zapobiec kolejnej masakrze moich braci i siostr. To wtedy, jako że trudno im było mnie zamknąć, FBI zwróciło się w stronę mojej rodziny. Wielu zostało zamkniętych w więzieniach, nawet mimo braku dowodów — tak jak to się stało z Leonardem — nam Indianom nie jest trudno dostać wyrok od złożonych z nie-Indian ław przysięgłych w Dakocie Półd.

— *Rasizm?!*

Tak, rasizm wciąż stanowi brzydką rzeczywistość Dakoty Półd. I istnieje między indiańskimi a nie-indiańskimi społecznościami. To nie powinno mieć miejsca, musimy poszukiwać rozwiązań, by odnaleźć zrozumienie.

— *Byłeś w Genewie w ONZ, teraz w Berlinie na Euromeetingu. Czy uważasz, że to, co się tutaj robi może być owocne?*

Jest to chyba jedna z najlepszych rzeczy, jakie mogły się wydarzyć. To bardzo piękne, kiedy ludzie z różnych rządów i narodów należących do Organizacji Narodów Zjednoczonych w imię dobrej woli wyciągają rękę, by pomóc narodom tubylczym, by nieść im wsparcie. To naprawdę bardzo ważne.

rozmawiała Beata Skwarska



Roman Bala

Euromeeting w Berlinie

W dniach 2–6 sierpnia br. odbyła się 11 Europejska Konferencja Grup Poparcia dla Ludów Tubylczych Ameryki Północnej, zorganizowana przez berlińskie Stowarzyszenie Poparcia dla Indian Ameryki Północnej (Verein zur Unterstützung Nordamerikanischer Indianer) w kompleksie budynków „Alte Feuerbache” w centrum Berlina.

Trzyosobowa grupa z Polski w składzie: Dorota Ligocka, Alicja Froń oraz niżej podpisany dotarła tam, kiedy organizatorzy byli jeszcze w trakcie przygotowań. Kilka osób czekało już na rejestrację. Po zgłoszeniu naszego przybycia, udaliśmy się na spacer, czekając na resztę polskich uczestników. Dotarła tylko Beata Skwarska, bowiem zrządzenie losu sprawiło, że Cień i Winet musieli swoją podróż przerwać.

Miejsce Konferencji mieściło wszystko, co niezbędne: sala konferencyjna, kuchnia, stołówka, restauracja oraz pokoje noclegowe. Całość była zorganizowana skromniej niż w poprzednich latach, co uważam za plus dla organizatorów.

Przybyło około stu osób, reprezentujących dziesięć państw europejskich oraz kilkunastu tubylczych delegatów z USA i Kanady.

Tematy grup roboczych, w porównaniu do zeszłych lat, w zasadzie nie zmieniły się. Ciągle te same sprawy. Program skonstruowany był w ten sposób, że jednocześnie odbywało się kilka spotkań. Istniała więc konieczność wyboru. Próbowaliśmy uczestniczyć w jak największej liczbie z nich. Wzięliśmy udział w:

Badger Two Medicine — eksploatacja gazu i ropy naftowej na świętych ziemiach Czarnych Stóp w Montanie. Spotkanie prowadzone w profesjonalny sposób przez Martina Briesena z Niemiec i z udziałem członka Rady Plemiennej Czarnych Stóp, Marlene Bear Walter oraz prawników niemieckich i amerykańskich.

Black Hills — walka o odzyskanie Czarnych Gór. Spotkanie prowadzone przez Petera

Schwarzbauera z Austrii oraz Milo Yellow Hair (Oglala Lakota).

Nuklearny kolonializm na ziemiach tubylczych — problemy związane z wydobyciem uranu, budową elektrowni jądrowych oraz składowaniem odpadów nuklearnych. Spotkanie prowadził Günter Wippel z Niemiec wraz z czwórką Indian: Normanem Martellem, Johnem Dantouzem, Ronem Robillardem i Alanem Adamem.

Sprawę Leonarda Peltiera prowadził Sylvain Duez Alesandrini z Korsyki, z udziałem Franka Dreavera (Cree) i Edgara Bear Runner (Oglala Lakota).

Terytorium Innu na Labradorze — problemy dotyczące budowy tam i elektrowni wodnych, eksploatacji surowców, nisko latających samolotów państw NATO. Prowadziła Caroline Grenot z Francji.

Sieć Edukacyjna Eagle Vision (EVEN). Prowadziła Marion Hunziker z Belgii z udziałem Cathy White Eagle (Cherokee), założycielki EVEN — organizacji mającej na celu zachowanie i rozwój tubylczej edukacji i kultury.

Bez naszego udziału odbyły się spotkania dotyczące: Lubicon Cree, Zachodnich Szoszonów, Mount Graham i Big Mountain.

Każdy dzień obrad kończyło spotkanie plenarne, a wieczorem odbywały się pokazy filmów wideo i spotkania towarzyskie. Cały czas funkcjonowały kramiki z literaturą oraz wyroby indiańskimi. Odbyła się również konferencja prasowa dla niemieckich mediów.

Obrady zakończyła konferencja plenarna, na której odczytano wypracowane rezolucje we wszystkich omawianych sprawach. Na zakończenie Euromeetingu wydano przyjęcie, na którym wystąpił czteroosobowy tubylczy zespół muzyczny Eagle & Hawk.

Udział nasz mógł mieć miejsce dzięki szerokiej pomocy i gościnności Bernda Damischa i jego wspierającej grupy. Dzięki Tommy'emu, który udostępnił swoją działkę pod Berlinem, mogliśmy zamieszkać w dwóch, rozbitych na ten czas, tipi. Również wyżywienie, zarówno podczas konferencji, jak i w miejscu obozowania, zostało zapewnione przez nich. Ponadto organizatorzy Euromeetingu obniżyli nam

opłatę uczestnictwa o połowę. Ponieważ obrady zaczynały się rano i kończyły wieczorem, a droga z obozowiska do miejsca konferencji była daleka, wyjeżdżaliśmy samochodami wcześniej rano, a wracaliśmy koło północy. Dzięki Imonie i paru innym osobom, zawsze czekał na nas gorący posiłek. Miejsce było na tyle atrakcyjne, że dołączyli do nas Frank Dreaver, Edgar Bear Running oraz Jody z zespołu Eagle & Hawk.

Na Euromeetingu nasz pobyt się nie zakończył. Zostaliśmy jeszcze dwa dni, aby trochę wypocząć i obradować w węższym gronie nad interesującymi nas sprawami. W drodze powrotnej złożyliśmy w trójkę wizytę Angeli Warsitz i jak zwykle nie wyszliśmy z pustymi rękoma, obdarowani różnymi materiałami dotyczącymi Indian.

Spotkanie z udziałem grupy niemieckiej, polskiej, Olgi ze Słowacji, Stevie z Czech oraz trójki Indian było owocne i interesujące.

Najważniejszym tematem była organizacja Wymiany Młodzieży Indiańskiej i Europejskiej. To trwające jeden miesiąc przedsięwzięcie planowane jest na 1999 rok i odbędzie się w organizujących je krajach: Polsce, Niemczech, Słowacji i Czechach z udziałem około 20-osobowej grupy młodzieży tubylczej z USA i Kanady oraz ich starszych opiekunów. Po tygodniu w każdym z krajów.

W przyszłym roku Euromeeting odbędzie się prawdopodobnie w Genewie. Padła propozycja, aby było to w przyszłości stałe miejsce tych spotkań. Głównym argumentem przemawiającym za tym jest ograniczenie kosztów organizacji, a zaoszczędzone środki mają być przeznaczone m.in. na pokrycie kosztów udziału ewentualnych uczestników z Europy Środkowej.

Następne nasze spotkanie w obsadzie międzynarodowej odbędzie się 3–5 października w Ivančicach w Czechach. Będzie poświęcone wymienionym sprawom oraz szeroko rozumianej działalności poparcia dla tubylczej ludności Ameryki. □

Roman Bala

Od redakcji:

Trzyosobowa grupa biegaczy w składzie Anna Domińska, Dorota Ligocka i Roman Bala udała się 1 września do Irlandii i Szkocji, aby wziąć udział w kolejnym Świętym Biegu. Relacja w następnym numerze.



Marek Nowocien

Po raz kolejny...

Dołożyłem nowy znaczek do swojej kolekcji. Mały, pomarańczowy, z sylwetkami tipi, czarnym napisem „XXI ZLOT PRPI” i żółtym podpisem „GIŻYCKO'97”. Ale tak naprawdę największy krag tipi w Polsce (ponad 70) stanął w tym roku w połowie drogi z Giżycka do Olecka, kilka kilometrów za wsią o pięknej i — jak się okazało — uzasadnionej nazwie Orłowo (szkoda więc trochę, że to nie ona znalazła się na pamiątkowym znaczku).

Miejscem spotkania kilkuset (mniej niż przed rokiem w Chodzieży, lecz więcej, niż przed

dwoma laty w Prostyni) miłośników i przyjaciół Indian okazała się polana między dwoma czystymi jeszcze i niezagospodarowanymi jeziorami, na skraju Puszczy Boreckiej — jednego z największych i najbardziej pierwotnych obszarów leśnych w Polsce. Znajdujące się nieopodal rezerwaty ptactwa, kryjące się po ostojach żubry (z rzadka tylko i niespodziewanie ukazujące się grupkom tropiciele) oraz pradawne cmentarzyska ludu Jaćwingów podnosiły (pomimo obecności kleszczy) atrakcyjność okolicy. W obozowisku nie brakowało worków na śmieci, przenośnych toalet, ani pitnej wody z beczkowozu, kilkakrotnie też dowożono tyczki do tipi i drewno na opał. Oddzielony pagórkami od pola namiotowego barakowóz nie najgorzej łączył funkcje sklepu spożywczego i baru dla części spragnionych woodstockowych

klimatów zlotowiczów. Zaradny gospodarz dowoził też do obozu mleko (dla powodzian — bezpłatnie).

Przybywający pieszo, z pomocą lokalnego transportu, lub — coraz częściej — własnymi pojazdami uczestnicy zlotu kierowani byli z reguły do załatwiającego sprawy meldunkowe i udzielającego podstawowych informacji organizatora — Viktoria (który po zarejestrowaniu ok. 400 uczestników odstąpił od dalszego sprawdzania, kto jeszcze nie opłacił wpisowego). Za porządek w rejonie obozu tradycyjnie już odpowiadali, dowodzeni przez białostockiego Siuksa, członkowie Stowarzyszenia Kościanego Gwizdka. Niewdzięczną, lecz ważną dla wszystkich rolę organizowania służb sanitarnych wzięli na siebie Gawron z Piły (kontuzjowany później w jednej z indiańskich gier) i Olek z Raciborza (który syndrom powodzianina odreagowywał parasolem zatkniętym na tipi). Funkcje obozowych obwoływaczy spełniali, podobnie jak przed dwoma laty na zlocie w Prostyni, Wilk ze Szczawna i Krzysztof z Jaworzna.

W razie potrzeby pojawiali się także strażnicy ognia na centralnym placu i w tiotipi (postawionym — ją zwykle bez wiatrownic — przez tradycjonalistów, którzy już po raz drugi spotkali się na przedzlotowym Takini). Poza krótkimi deszczowymi chwilami, obozowe ciągi komunikacyjne obsiadali licznie właściciele przenośnych faktorii oferujących zlotowe pamiątki, najrozmaitsze gadżety i indiańsko-ekologiczne publikacje (bodaż jedynym nieobecnym spośród liczących się krajowych wydawców indianistycznych okazał się... Marek Maciołek).

Mimo dobrego zaplecza i przyzwoitej pogody początek zlotu był dość niemrawy i dopiero pod naciskiem „z dołu” zrezygnowano z przełożenia uroczystego otwarcia na sobotę. Na skutek znanej i z lat ubiegłych beztroski większości bardziej doświadczonych indianistów wielu spośród nowych zlotowiczów miało pewne kłopoty z poznaniem nieformalnej obozowej etykiety, zrozumieniem zasad tworzenia i realizacji zlotowego „programu” i dotarciem do grup lub osób dysponujących poszukiwanymi umiejętnościami i wiedzą na interesujące ich tematy.

Oczekiwanej roli inicjatora i koordynatora programu nie odegrała, niestety, Rada Zlotu,

której członkowie na swe jedyne otwarte zebranie przyszli jakby bez przekonania, pomyśłów i chęci do wspólnego działania (a z niezręcznej sytuacji wybawił ich, przerywający wieczorne spotkanie, przelotny opad deszczu). Być może stało się tak dlatego, że do Orłowa przyjechała łącznie (choć w różnym czasie) tylko połowa z ok. 40 członków „Wielkiej Rady” z Prostyni, a „podziemne” spotkania Rady w Chodzieży nie dały jej szansy i umiejętności przechodzenia od słów do czynów ani uaktualnienia składu. Tak czy inaczej, Rada Zlotu jako ciało zbiorowe (w przeciwieństwie do części jej członków) nie wykorzystwała okazji zaprezentowania swoich, potencjalnie dużych, możliwości ani zyskania większego autorytetu wśród członków Ruchu.

W tej sytuacji niezbyt liczne (w stosunku do oczekiwań) ogłoszenia obwoływaczy o otwartych imprezach zlotowych spotykały się z masowym odzewem zainteresowanych, bez względu na temat i rodzaj spotkania. W tiotipi gromadzili się więc tłumnie tak miłośnicy Lakotów, Szejenów, Irokezów, czy tzw. Krolaków (czyli Indian Crow), jak i zainteresowani indiańskimi biegami, czy korespondencją z tubylczymi więźniami. Przy centralnym ognisku do późnej nocy oczekiwano na naukę pieśni i tańców, lub choćby na indiańskie legendy, a dzieci i dorośli garmęli się do udziału w indiańskich grach i zabawach.

Jak zawsze, zlot stał się okazją do spotkań ludzi, którzy w ciągu roku nie zawsze mają ku temu czas i możliwości, do wymiany informacji na temat krajowych i zagranicznych aktualności, do wakacyjnych szaleństw i urlopowego wypoczynku „po indiańsku”. Nie obyło się też bez tradycyjnych już dyskusji na temat możliwości oraz trudności stwarzanych przez „starych” młodszych indianistów, sporów wokół podziałów w Ruchu, czy przyszłego zlotu.

Obok tych i innych elementów, które od kilku, czy kilkunastu lat budują szczególnie klimat, charakter i wygląd zlotów Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, można też dostrzec parę nowych zlotowych zjawisk i tendencji. Rosnąca z roku na rok liczba tipi grozi coraz większymi kłopotami ze znalezieniem odpowiednio dużego, otwartego terenu i wystarczającej ilości tyczek (już w tej chwili potrzeba ich około tysiąca). Potrzebne są też wydzielone miejsca na

rosnące pole namiotowe, parking, sklep, zaplecze sanitarne, itp. Nikt dziś nie jest w stanie przewidzieć, jak długo jeszcze, i do jakich granic, powiększać się mogą nasze letnie zloty. Być może już wkrótce nasze dyskusje na temat dorobienia się kilku stałych miejsc zlotów, ograniczenia ilości uczestników i podniesienia ich świadomości ekologicznej będą musiały skutkować bardziej konkretnymi działaniami. Na razie dobrze, gdy organizatorzy zlotów potrafią dbać o poprawne stosunki z właścicielami terenu, leśnikami i lokalną ludnością, i że w razie potrzeby mogą zawsze liczyć na pomoc PSPI w załatwianiu problemów organizacyjnych i finansowych.

Wydaje się, iż bezpowrotnie minęły te czasy, gdy wieczorami głos dużego bębna (pełniącego poza tym funkcje alarmowe) zwoływał wszystkich do wspólnego kręgu i ognia. Większa liczba rodzinnych — coraz częściej — tipi, rozbijanych grupami stowarzyszeniowymi lub regionalnymi, zmienia też sposób organizacji życia obozowego, przenosząc jego ciężar z ogniska w centrum kręgu (a nawet z tiptipi) do poszczególnych grup i namiotów. Coraz częściej zjawiskiem staje się kilka równoległych — i mniej lub bardziej zamkniętych — imprez (zwłaszcza wieczornych) w różnych miejscach kręgu oraz pozostawienie, niestety, centralnego ogniska innym, mniej zwykle zaawansowanym, samodzielnie i pomysłowym, zlotowiczom. Większość nowych grup i stowarzyszeń jest jeszcze zbyt hermetyczna i niedoświadczona, by poprowadzić dłuższe urozmaicone spotkanie dla wszystkich zainteresowanych.

Stałe powiększanie się, różnicowanie i decentralizacja obozu utrudniają coraz bardziej przekazywanie informacji, poznanie zasad porządkowych, orientowanie się w aktualnych wydarzeniach zlotowych, poszukiwanie ludzi, rzeczy, czy wolnych miejsc w samochodach. Obok funkcjonujących od 2–3 lat obwoływaczy, których rola powinna zostać odpowiednio zwiększona i doceniona, wskazane jest również wzajemne informowanie się za pośrednictwem tablic ogłoszeń, banków danych i bardziej szczegółowych informacji przedzlotowych.

Do przeszłości należą ogólne dyskusje nie tylko na temat tego, czy i kiedy przebiegać się w indiańskie stroje (tzw. tradycjonalisci są już na tyle liczni, atrakcyjni i przebojowi, że coraz

częściej problemem młodszych zlotowiczów jest brak indiańskiego stroju i odczuwana przez nich w związku z tym dyskryminacja), ale także w co wyposażać złotowe gospodarstwo. Obok zaakceptowanych już dawno metalowych rusztów i coraz częstszego wyposażania tipi w uznawane bez oporu za „tradycyjne” wewnętrzne ścianki, plecione fotele i drewniane ławki, uczestnicy zlotu coraz częściej ułatwiają sobie życie, sięgając bez hałasu po gazowe kuchenki, turystyczne łodówki i elektryczny sprzęt zasilany z samochodowych akumulatorów, a nawet — choć czasem jeszcze z pewnymi oporami — po spalinowe piły do cięcia drewna na opał.

Większy „udźwig” coraz szerszej grupy zmotoryzowanych zlotowiczów pozwala im nie tylko na przywożenie coraz większej ilości sprzętu obozowego i turystycznego, ale także na coraz bogatsze wyposażanie tipi w zgodne z historycznymi wzorcami (i współczesnymi katalogami) przedmioty gospodarstwa domowego, indiańskie stroje, instrumenty, ozdoby i broń (po raz pierwszy w zawodach łuczniczych wzięły udział jedynie osoby dysponujące sprzętem własnym lub pożyczonym, a za rok łuków i strzał będzie zapewne jeszcze więcej).

Brak prądu na terenie obozu nie okazał się jeszcze istotnym ograniczeniem (choć przed rokiem dostęp do niego uznano za zaletę). Tym niemniej już wkrótce — nieco paradoksalnie — naciski części tradycjonalistów na organizowanie imprez typu powwow, głośne odtwarzanie indiańskiej muzyki, a także pokazy wideo na terenie obozu mogą doprowadzić do zmiany i tej sytuacji. Być może lepszym rozwiązaniem byłoby wzbogacenie programu zlotu przez dalszą popularyzację indiańskich gier i zabaw (Prostynia), jazdy konnej (jak w tym roku), biegów przełajowych (Chodzież), pływania w kanu (Korne), itp. Inne pomysły, wymagające prądu i zaplecza technicznego, można ewentualnie realizować jako otwarte imprezy towarzyszące zlotowi, organizowane w jednej z sąsiednich miejscowości (jak w Uniejowie), bądź realizować je w ciągu roku, choćby podczas kolejnej edycji przyjętych pozytywnie Targów Indiańskich.

Pomimo powstawania kolejnych stowarzyszeń „tradycjonalistów” oraz miłośników poszczególnych plemion i regionów kulturowych,

tegoroczny zlot nie przyniósł większych zmian w zakresie obrzędowości i stosunku do indiańskich ceremonii. Nadal najpopularniejsze wydaje się „wszędobylskie okadzanie szałwią”, podczas gdy np. ceremonie święcenia tipi, palenia fajki, czy szałasy potu odbywają się rzadko i zarezerwowane są dla wąskich grup „wtaśmianych”, połączonych wspólną intencją i więzią duchową. Od indywidualnych poglądów i kształtujących się dopiero grupowych obyczajów zależą takie — nie wszystkim zlotowiczom znane i nie przez wszystkich uznawane — postawy, jak szacunek dla ognia, bębnow, innych instrumentów muzycznych, toreb fajkowych, roślin, zwierząt, kamieni, itp.

Wraz ze wzrostem ilości bębnow i śpiewanych pieśni rośnie nieco (głównie w wyspecjalizowanych grupach) świadomość ich źródeł kulturowych i rozmaitych funkcji społeczno-obrzędowych. Kwestią dyskusyjną pozostaje, na ile teoretyczna wiedza indianistów i deklarowany przez nich szacunek dla pieśni, tańców, przedmiotów i symboli religijnych znajduje praktyczny wyraz na zamkniętych spotkaniach „tradycyjnych” stowarzyszeń, podczas tzw. duchowych ceremonii, pokazów typu powwow, czy w dekoracyjnych motywach strojów i ozdób (w tym tych wystawianych na sprzedaż). Nadal znaczniejszej roli nie odgrywają pojawiające się na zlotach osoby, które miały uprzednio kontakt z indiańskimi nauczycielami z kręgu New Age, częściej natomiast — pod wpływem żąbkowickiej Fiesty i lubiatowskiego Święta Kupały — słysząc za zlotcie (nie przez wszystkich akceptowane) pieśni słowiańskie.

Nieco mniejsze w tym roku (po ubiegłorocznym apogeum) było zainteresowanie zlotem ze strony środków masowego przekazu. Nadrobili to z nawiązką liczni młodzi badacze i autorzy prac naukowych, przeprowadzający wywiady, ankiety i obserwacje dotyczące historii i specyfiki Ruchu, poglądów i cech charakterystycznych indianistów oraz naszych indiańskich inspiracji, motywacji i kontaktów. O ile tym razem jeszcze spotykali się zazwyczaj z otwartą i życzliwą postawą „objektów” swoich studiów, to przedziej ci później mogą oni napotkać na podobną barierę, co zbyt natrętni i zbyt lekko traktujący indiański temat ludzie mediów — chyba że efekty naszych

wzajemnych spotkań w postaci prac naukowych, interesujących opracowań i rzeczowych artykułów będą w Ruchu wystarczająco znane i akceptowane.

XXI Zlot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian porównywano, oczywiście, najczęściej do poprzednich dwóch zlotów. Jeszcze zanim spotkanie pod Orłowem na dobre się rozpoczęło, słysząc było opinie, że choć jest o wiele lepiej, niż na XX zlocie w Chodzieży, to trudno będzie osiągnąć poziom XIX zlotu w Prostyni. I pomimo wszystkich zmian i nauczek z dwóch ostatnich lat tak też się chyba stało. Nie po raz pierwszy okazało się, że nie wystarczy zadbać tylko o materialną stronę zlotu, a co do reszty — zdać się np. na policję i dobrą wolę ogółu. Choć mamy prawo cieszyć się tym, co udało nam się osiągnąć, to przecież zabrakło nam czegoś — jednym chęci, innym ambicji, pozostałym umiejętności — by osiągnąć jeszcze więcej. Już wkrótce, za niecały rok, wszyscy będziemy mogli spotkać się i sprawdzić po raz kolejny. □

Marek Nowocien



Nie można było się nudzić

Większość ludzi, z którymi rozmawiałem, twierdzi, że ich pierwszy zlot był najlepszy. Przyznam, że do tej pory też tak myślałem. Teraz uważam, że to tylko pierwsze wrażenie.

Tegoroczny zlot nie miał żadnego ramowego planu, a jednak cały czas się coś działo. Nie można było się nudzić. Mniej było słuchać bębniącego obwoływacza zamiast faceta z mikrofonem. Wieczorem ludzi łączyły w mniejsze lub większe grupy bębny, śpiewy, tańce, a nie filmy wyświetlane na telebimie. I to właśnie daje największy nastrój i atmosferę zbliżoną do panującej w indiańskiej wiosce. A przecież o to chodzi, a nie o komercyjny festyn dla turystów i dziennikarzy. Może nie mam prawa nikogo oceniać, ale uważam, że Viktorio sprawdził się jako organizator, a i uczestnicy potrafili się wspaniale bawić. Z tego zlotu wywiozłem wiele pozytywnej energii, czego i innym życząc.

Jarek Pruchniewski, Łódź

Grupa EAGLE & HAWK i Jody Thomas Gaskin

Dobry przyjacielu czas uczcić
siłę którą wyczuwam
elektryzujące uczucie w powietrzu
wystarczająco silne by związać nas wszystkich
razem.

Przyjazne plemiona czas chwycić się za ręce
nieść dobrą wolę po świecie
zjednoczeni pokonamy wszystkich
podzieleni z pewnością przegramy.

Posłanie to znajdujemy w jednym z utworów na drugiej już płycie zespołu Eagle & Hawk zatytułowanej *The Dream*. Sam zespół tworzy czterech tubylczych muzyków z Kanady, z narodu Anishinabe (Odżibwa). Podstawą grupy są dwaj muzycy: Vince Fontaine, gitarzysta, weteran o korzeniach bluesowych z ponad czternastoletnim profesjonalnym doświadczeniem koncertowym, oraz Jody Thomas Gaskin, wokalista, autor tekstów, tancerz (*grass*) i gawędziarz grający na gitarze i flecie tubylczoamerykańskim, występujący też samodzielnie ze swym własnym materiałem. Muzyka zespołu stanowi połączenie tubylczoamerykańskiej tradycji ustnej i nowoczesnych form muzycznej ekspresji, co razem, szczególnie podczas koncertów, pozwala odbiorcom w unikalny sposób doświadczyć kultury tubylczej przeniesionej, lecz wciąż żywej w XX wieku.

Wsluchując się w dźwięki albumu, obok nowoczesnej gitary, czy perkusji odnajdujemy pradawne bicie bębnow, będące niczym „bicie serca”, i tradycyjny śpiew, będący modlitwą do Stwórcy. Muzycznie odnajdujemy tu trochę rocka, bluesa, funky, ballad, czy nawet piosenek śpiewanych przy ognisku. Przy czym, co podkreśla Vince, nie jest to „sztuka dla sztuki”. Muzyka, taka czy inna, to tylko jeden aspekt, drugi, nawet ważniejszy to posłanie, nauka i podnoszenie świadomości odbiorcy w sferze tradycji, kultury i życia Pierwszych Narodów i tego, co nadal mają nam do zaoferowania.



Słuchaj wiatru starszyny
słuchaj wiatru zanim odpłynie
zanim odpłynie mądrość

— słyszymy już w pierwszym utworze i, jak mówi Jody „posłanie to pokój, przestaliśmy ze sobą walczyć, obwiniać się, przecież wiemy, kto jest winny”, powinniśmy ze sobą próbować współpracować jako jeden rodzaj ludzki, próbować stworzyć dla nas wszystkich lepszy świat, w którym wszyscy stanowiąc będziemy jedną rodzinę, niezależnie od tego, czy jesteśmy „biali, czarni, żółci, czy czerwoni”. Posłanie to odnajdujemy też bezpośrednio przeniesione na język muzyczny, na przykład w utworze „Medicine Wheel Song”, czy cytowanym już „Friendship Chant”. Zespół próbuje nam również uświadomić inne niebezpieczeństwa, wspólne dla nas wszystkich, na przykład nadużywanie alkoholu („Whiskey Breath”) czy wykorzystywanie nieletnich („Faceless”).

Odnajdujemy to również w tym, co ma nam do zaprezentowania Jody Thomas Gaskin na swym albumie *...Part of Being Anishinabe*.

Łącząc muzykę współczesną z dźwiękami tubylczymi, łączy również przeszłość i historię z współczesnością, próbując znaleźć rozwiązanie i drogę prowadzącą do pokoju. Jak mówi, ludzie chcą słuchać o pięknych, szlachetnych, majestatycznych Indianach, żyjących pięknym życiem i choć rzeczywiście to życie jest piękne, piękne są ceremonie, piękne są powwow, to musimy również zdawać sobie sprawę z tego, co się naprawdę wydarzyło. Dowiadujemy się o tym z utworu „Cold December Day”, przepięknej ballady opowiadającej o jednej z masakr ludności tubylczej, czy z „Death in the Blankets” o „wojnie zarazków”, a dokładniej o celowej eksterminacji tubylców przez rząd USA za pomocą zarazków ospy i innych chorób zakaźnych.

Jednak Pierwsze Narody wciąż żyją, czego najlepszym przykładem są Jody, Vince i inni dzielący się z nami pięknym powwow, muzyki i tradycji, a robiący to za pomocą chyba najbardziej uniwersalnego przekaznika, czyli muzyki. Używają tego przekaznika również do uświadamiania odbiorców o współczesnych sprawach politycznych, społecznych i łamaniu praw człowieka, co miało miejsce w przypadku uwięzionego już blisko 22 lata politycznego więźnia tubylczoamerykańskiego, Leonarda Peltiera. Jak mówi Jody — „Mój brat Leonard musi zostać uwolniony, muszą go wypuścić. Wszędzie, gdzie jadę, podczas każdego koncertu, zawsze powtarzam: Uwolnić Peltiera! Mogę być muzykiem,

gawędziarzem, tancerzem, lecz ponadto moim zadaniem jest podnoszenie świadomości o sprawach, które dotyczą moich ludzi, Ziemi, a wobec tego wszystkich ludzi, każdego”.

I tak jest. Nauka przez muzykę, dobrą zabawę, uczucia, doświadczenie. Niewątpliwie tym są koncerty zespołu Eagle & Hawk i Jody'ego. Na scenie widzimy więcej elementów tradycyjnych. Obok rocka i innych współczesnych gatunków muzycznych, mamy okazję posłuchać tradycyjnego bicia w bęben, tradycyjnego śpiewu, tak utworów tradycyjnych, jak niewiarygodnego wręcz połączenia tradycyjnej linii muzycznej, bębna i śpiewu z elektrycznym podkładem gitarowym i tekstami o pięknych kobietach indiańskich i niemieckich — tak było we Frankfurcie nad Odrą. Co więcej, możemy też zobaczyć trochę tradycyjnego tańca — co specjalnie obiecał nam Jody. Czekamy!

Beata Skwarska

P.S. Eagle & Hawk i Jody przyjadą do nas pod koniec października. Wielkie „przepraszamy” za odwołanie koncertu w Poznaniu, który miał się odbyć 10 sierpnia. Jak wyśpiewuje to Jody, „jest jak jest”, a jestem pewna, że na jesieni w Polsce podczas jednego bądź kilku koncertów będzie wspaniale. Jeszcze raz przepraszam, teraz w swoim imieniu, za koncert, który się nie odbył i zapraszam na koncerty, które będą.

Passion Inkanto/Quillapas

Z Passion Inkanto po raz pierwszy spotkałem się w sierpniu 1993 roku na gdańskiej starówce. Grupa koncertowała na Jarmarku św. Dominika.

Początki zespołu sięgają roku 1992, kiedy to wśród muzyków zrodził się pomysł przybliżenia andyjskich korzeni innym narodom. Wcześniej do Polski przyjechali przyjaciele Passionów — zespół Quillapas. Następnie Elmer Angeles skupił wokół siebie muzyków z Peru z zamiarem koncertowania w różnych miastach Polski, a w przyszłości w Europie i na świecie. Opiekę menedżerską nad zespołem sprawowała Małgorzata Rżanek, która również udzielała się jako muzyk.



W 1993 roku zespół występował w składzie: Arturo Lopez: vocal, guitarra, charango, tarkas Rafael Alfaro: vocal, sikus—chilis, maltas, bastos, toyo, quena, quencho, antara, rondador, tarkas, percussion

Jonathan Huaman: vocal, ronroco, charango, mandolina

Alexandro Querevalu: vocal, sikus, quena, quenacho, tarkas, moseno, percussion

Angel Delgado: vocal, percussion, bajo, guitarra Elmer Angeles: guitarra, bandolin, sintetizador, ronroco, bajo

Małgorzata Rżanek: quena, quenacho, flauta, trawera, vocal

Zespół koncertował w wielu miastach Polski (Katowice, Wrocław, Gdańsk, Poznań). W tym samym 1993 roku nagrał w studiu Polskiego Radia w Szczecinie materiał, który złożył się na dwie kasety oraz płytę *Fiesta En Los Andes*. W nagraniu gościnnie wystąpili także: Pedro Salazar: vocal, sikus, violin, rondador Teodomiro Solis: charango, mandolina, huaylaycho

Jorge Ortega: guitarra, percussion

Reinaldo Arenas: percussion

Rok 1994 przyniósł zmiany personalne w zespole. Odeszli Angel i Jonathan, a ich miejsce zajął Jose Olivares. Grupa, koncertując w różnych miastach Polski (m.in. w maju zawiątała po raz pierwszy do mego rodzinnego miasta — Olesna), ponownie weszła do studia w Szczecinie i nagrała utwory na płytę *Amazonas*. W sierpniu zespół Passion Inkanto koncertował w Gdańsku na głównej scenie podczas obchodów Jarmarku św. Dominika.

Kolejne zmiany składu zespołu nastąpiły w 1995. Odeszli Alexandro i Jose, a zespół przez pewien czas występował (lub raczej na krótko zawiesił działalność) jako duet Arturo & Rafo. W takim też składzie po raz drugi przyjechał do Olesna.

Przełom roku 1995/96 to również przełom w nieistniejącym zespole. Rozpada się grupa Quillapas i kilku muzyków z tego zespołu dołącza do Arturo i Rafaela. Postanawiają razem grać. Powstaje grupa Passion Quillapas w składzie: Arturo Lopez Chavez, Rafael Alfaro Alvarado, Marco Mory Hidalgo, Pedro Salazar Morales i Miro Solis Mendoza.

Zaczynają koncertować (uczestniczyli m.in. w Andyjskiej Fieście w Żąbkowicach Śl., tra-

dycyjnie w Gdańsku na jarmarku dominikańskim, wzięli też udział w programie „Swojskie klimaty”) oraz nagrywać płytę *Greatest Songs*.

Na repertuar zespołu składają się zarówno utwory tradycyjne, jak również współczesne, wywodzące się z folkloru południowoamerykańskiego (Peru, Boliwia, Ekwador), meksykańskiego i środkowoamerykańskiego.

Wykorzystując instrumenty charakterystyczne dla muzyki andyjskiej, zespół wykonuje również własne wersje popularnych przebojów (*An Angel* The Kelly Family, *Volare* i *Bambaleo* Gipsy Kings), czy też utworów zaliczanych do klasyki (*Let it be* Beatlesów) oraz nawiązuje do polskiego folkloru góralskiego, grając i śpiewając po polsku piosenkę pt. *Górale*.

Wszystkie utwory są nowoczesne i profesjonalnie zaaranżowane. To nowoczesne brzmienie zapewnia zespołowi wykorzystywanie gitar elektrycznych, basu, perkusji, syntezatorów oraz profesjonalnego nagłośnienia, co w połączeniu z instrumentami tradycyjnymi (quena, charango, sikus, quenacho), daje dawkę wspańiałej, niesamowicie żywej, radosnej i ciepłej muzyki andyjskiej.

Podczas ostatniej rozmowy, jaką przeprowadziłem z Arturo, Rafaelem i Pedro powiedzieli mi, że „czas ucieka, jednakże Peru pozostaje niezmiennione”. Z szacunkiem dla naszej kultury, chcą poprzez muzykę wyrazić tęsknotę do swojej kultury. Są muzykami, bardzo lubią grać i chcą to robić jak najdłużej.

No cóż... powodzenia, *Muchachos Andinos*.

Jacek BLACK JACK Stanisławczyk

P.S. Dziękuję, Jolu.

Dyskografia:

Fiesta En Los Andes (kaseta i CD) 1993

Live in Europa — vol. 1 (kaseta) 1993

Amazonas (kaseta i CD) 1994

Greatest Latino Songs (2 kasety i CD) 1997

Uwaga: istnieje możliwość zakupu kaset i płyty *Greatest Latino Songs*. Płyta CD kosztuje wraz z przesyłką 35 zł, kasety (kpl 2 szt.) 25 zł. Zamówienia, pytania, wpłaty proszę kierować pod adres:

Jacek Stanisławczyk
ul. Słowackiego 10/38
46-300 OLESNO
tel. (0-34) 59 75 11

Z ZIEMI INDIAN

film i sport

Irene Bedard jest obecnie najbardziej wziętą tubylczą aktorką w Hollywood. Oliver Stone zaproponował jej rolę Anny Mae Aquash w swoim następnym filmie o życiu Leonarda Peltiera. Bedard otrzymała nominację do nagrody Golden Globe za swoją rolę w filmie *Lakota Woman*. Po nieciekawych doświadczeniach z pracy nad *Pocahontas* wytwórni Disneya (w którym posłużyła za wzór postaci tytułowej bohaterki kreskówki), Irene woli teraz współpracować z innymi tubylcami. Obecnie, obok m.in. Tantoo Cardinal, Gary Farmer i Adama Beacha, uczestniczy w zdjęciach do *This is What it Means to Say Phoenix, Arizona* — pierwszego północnoamerykańskiego filmu fabularnego, napisanego, reżyserowanego i współprodukowanego w całości przez Indian. Trzy kolejne projekty, reżyserowane lub produkowane przez tubylców, czekają już na wolne terminy Irene. W najbliższym czasie planuje też ona, wspólnie z Charlie Hillem, Floydem Westermanem i tubylczym rapperem, Litefootem, występy na rzecz Big Mountain z udziałem znanej nawajskiej tradycyjalistki Roberta Blackgoat.

National Film Board z Kanady wypuścił na rynek trzy kolejne filmy dokumentalne poświęcone najważniejszemu problemom kanadyjskich tubylców. *No Turning Back — The Royal Commission on Aboriginal Peoples* (Bez wrotu — Królewska Komisja ds. Ludów Tubylczych) Grega Coyesa to filmowa dokumentacja ponad dwuletnich wędrówek reżysera z członkami rządowej komisji prowadzącej przesłuchania w tubylczych społecznościach całego kraju. Film jest krótkim przeglądem skarg tubylców na władze kanadyjskie i wywiadów z komisarzami. Wielu rozmówców komisji wyrażało wątpliwości, czy jej działalność przyniesie jakieś zmiany, a brak reakcji władz na opublikowanie końcowego raportu z prac komisji wydaje się je tylko potwierdzać. Wyreżyserowany przez Gila Cardinala *F.A.S.: A Story of*

Fetal Alcohol Syndrom (F.A.S.: historia syndromu poalkoholowego uszkodzenia płodu) ukazuje niszczące skutki choroby na przykładzie jednej rodziny. Reżyser nie tylko filmuje rodzinę Davida — dziecka, którego przybrani rodzice zorientowali się, iż rozwój ich syna zakłócony został kiedyś przez zatrucie płodu alkoholem, ale także wręcza kamerę samemu Davidowi, osiągając poruszające i niezapomniane efekty. Nagrodzony w ubiegłym roku film Johna Walkera *Place of the Boss: Utshimassits* (Miejsce szefa: Utshimassits) ukazuje z kolei katastrofalne skutki przesiedlenia w połowie lat 60. grupy Mushuau Innu. Na tle archiwalnych fotografii członkowie społeczności opowiadają o swej dumnej przeszłości i wydarzeniach, które doprowadziły do zniszczenia ich dotychczasowego życia.

Największym tegorocznym zgromadzeniem tubylczym były Północnoamerykańskie Igrzyska Tubylcze, które odbyły się w dniach 3–10.08 w Victoria, w Kolumbii Brytyjskiej. Otwarcie Igrzysk z udziałem 5 tysięcy tubylczych sportowców uświetniło 60 oceanicznych kanu, w których kilkuset tubylczych wioślarzy pokonało tysiąckilometrową trasę wzdłuż Północno-Zachodniego Wybrzeża. Mottem Igrzysk było: „poprawiać jakość życia Ludów Tubylczych przez wspieranie samodzielnej działalności sportowej i kulturalnej”.

Podczas kryzysu Oka w 1990 roku 14-letnia Woneek Horn spędziła dwa miesiące w obojętnym przez policję i wojsko budynku w rezerwacie Mohawków. Nic dziwnego — jej mama, Kahn-tineta Horn jest znana od lat działaczką Mohawków. Pobita na oczach telewizorów nastolatka postanowiła wyładować swą złość w sporcie i — za namową siostry Ojistoh — zainteresowała się piłką wodną, grą dynamiczną i agresywną. „Myślę, że sport i pomoc rodzinny pomogły mi przetrwać najtrudniejszy okres w moim życiu” — powiedziała. Odkąd została członkinią kanadyjskiej kadry narodowej, Woneek zabiega o uznanie kobiecej piłki wodnej za dyscyplinę olimpijską a ostatnio wybrano ją Najlepszą Sportsmenką Roku.

Na podstawie „Aboriginal Voices”, czerwiec–wrzesień 1997, opracował Cień

O wiosnie i komarach

Całkiem niedawno byłem świadkiem rozmowy telefonicznej (podśłuchiwałem), wykonanej przez jedną z osób, goszczącą na Alasce (jak mniemam) po raz pierwszy:

— Wiecie co? Tutaj wcale nie pada śnieg. Faktycznie jest miło i gorąco.

Tak, Alaska kojarzy się ludziom z lodowym krajobrazem, wiecznym śniegiem, zakapturzonym Eskimosem i białymi niedźwiedziami. Taki obraz można zobaczyć na północy, lecz nie w środkowej Alasce, na przykład w maju.

Przeżywając swoją pierwszą tutejszą wiosnę, mam teraz okazję doświadczyć jej siłę i piękno oraz nieodłączną integrację...komarów.

Kiedyś pisałem na temat wiosny w Browning (Montana). W kilku słowach może przypomnę, że wygląda to następująco: zima jest wspomagana przez mrozące blizny, które trzymają śnieg do maja. Następnie wieje *chinook* (ciepły wiatr), spadają lawiny i... jest lato. Ot tak, w jeden dzień. Wiosna praktycznie nie istnieje. Nie ma nawet na nią czasu.

W Fairbanks (Alaska) natomiast są inne fenomeny. W grudniu są 3 godziny dziennego światła, lecz od tego momentu dzień się wydłuża o 6–8 minut na dobę. W rezultacie, w maju słońce świeci do 11⁰⁰ „wieczorem”. Następnie jest jasno aż do świtu i słońce ponownie jest na niebie o 3⁰⁰ rano. Po ciemnej zimie, trudno się dostosować do takiego światła. Człowiek nie śpi do 2⁰⁰ „rano” i rano ciężko jest wstać do pracy.

21 czerwca przypada letnie przesilenie dnia z nocą i wtedy słońce nie zachodzi. Taka ilość światła i ciepła (ponad 70°F) szybko topi zimowy śnieg i wszystko dosłownie wybucha. Krew człowieka roznosi i przypływ takiej siły nazywa się *spring fever*. Owa gorączka udziela się roślinom, zwierzętom, ludziom i komarom. Te ostatnie są już widoczne, gdy jeszcze śnieg nie stopniał. Komary są tu bardzo duże. Prawie rozmiaru muchy. Małutkie są także i te także kęsa.

Komary są także atrakcją Alaski. Na widokówkach istnieje jako alaskański ptak — Alaska State Bird. Sprzedaje się pamiątkowe *gadgets* (made in China) jak sidła na komary. Na opakowaniu instrukcja obsługi i uwaga, że można zrobić sobie płaszcz futrzany z komara. Widziałem także noże na komary, do ściągania z nich skóry. Koszulki i kubki z komarami mają więcej niż skromne powodzenie.

Alaska jest także reklamowana jako *midnight sun* — słońce w środku nocy. Jeśli w zimie pełnia księżyca czyni, że husky „pieją” do niego, tak w czerwcu człowiek szaleje pod „nocnym” słońcem. Nie jest to wcale niezwykłe, by ktoś kosił trawę o 11⁰⁰ wieczorem lub jeździł rowerem o drugiej po północy. Baseball games o 10³⁰ wieczór nie potrzebują sztucznych światła.

Gdzie jeszcze by znaleźć 3 tysiące biegaczy, biorących udział w wyścigu na 10 km, zaczynającym się o 10⁰⁰ wieczorem?

Gdzie jeszcze znajdziesz wyścig łodzi na rzekach (tych najdłuższych na świecie) na odcinku 800 mil?

Tylko w Fairbanks. I to wszystko w jeden weekend.

Och tak. Na koniec warto jeszcze dodać, że gdy jest *solstice* — sklepy w Fairbanks są w nocy otwarte i jest tak gorąco, że komary przestają gryźć.

Jacek Piwowski

Fairbanks, Alaska

3 czerwca 1997



Zwierzzenia Cienia

53. Nie wierzcie w plotki na temat PSPI. A przynajmniej nie we wszystkie. Słyszałem ich ostatnio sporo, co oznacza, że wiele innych do mnie jeszcze nie dotarło. Padają też rzeczowe pytania, które wymagają odpowiedzi. Chcę jednak zaznaczyć, że choć jestem członkiem władz PSPI, to ani nie czuję się uprawniony do zabierania głosu „w imieniu”, ani nie mam takiego formalnego upoważnienia. Mogę więc rozpisywać się na ten temat jedynie prywatnie. O PSPI zwierzęm się w tym miejscu także dlatego, by nie odbierać miejsca przeznaczonego w „Tawacinie” na inne, czysto indiańskie lub bardziej indiańskie (a więc bardziej interesujące większość czytelników) sprawy.

54. Po pierwsze spieszę uspokoić jednych, (i — być może — zasmucić innych), iż Polskie Stowarzyszenie Przyjaciół Indian nie rozwiązało się, nie rozpadło, ani nie zawiesiło działalności. I nie sądzę, by uczyniło to w najbliższych miesiącach. Jego działacze nie zeszli do podziemia i nie ukrywają się przed światem, a wszelkie oficjalne informacje na temat PSPI, w tym jego warszawskiej siedziby, składu władz i form działania, można uzyskać np. w ogólnie dostępnym rejestrze stowarzyszeń, w prowadzonych przez różne organizacje porządkowe bazach danych ruchów i organizacji społecznych, w niezbyt licznych, lecz istniejących dokumentach PSPI, u naszego sekretarza i rzecznika prasowego Anny Doroty Tomali z Warszawy, i u innych aktywnych (czyli niektórych) członków Stowarzyszenia. Nie jest też prawdą, jakoby skarbnik PSPI zagarnął skromne (lub zdaniem paru fantastów spore) fundusze Stowarzyszenia i zaginął z nimi (lub dzięki nim) gdzieś w Ameryce — choć jest faktem, iż nasza stała od kilku lat skarbniczka, Joanna Lewicka wyjechała czasowo, prywatnie i za własne jak najbardziej pieniądze do USA. Żadne zmiany nie zaszły też, jeśli chodzi o funkcjonujące od powstania PSPI w białostockim PBK konto Stowarzyszenia (chcemy przenieść je w bardziej dostępne miejsce, i zawiadomimy o tym zainteresowanych — po fakcie), ani w zasadach płacenia składek — podstawowe go źródła dochodów organizacji.

55. Jest faktem dość oczywistym, że PSPI nie spełniło wszystkich — często utopijnych i wygórowanych — nadziei związanych z jego powstaniem, i że nie spełnia wszystkich — mało realnych lub sprzecznych — oczekiwań związanych z jego funkcjonowaniem. Jest tak z każdą chyba formalną organizacją i z każdym ruchem nieformalnym, z PRPi też. Praktyka mniej lub bardziej rozmija się z ideą. Nie oznacza to jednak, iż PSPI nie sprawdziło się totalnie i że nie ma sensu istnieć (choć nie musi to być — a nawet nie powinno — wciąż to samo stowarzyszenie). Zapytajcie choćby Viktoria (wiceprezesa Zarządu Głównego do spraw kulturalnych), ile razy ostatnio korzystał z formalnego wsparcia lub członkostwa w PSPI.

56. Ja sam, jako wiceprezes Zarządu do spraw kontaktów z zagranicą, współpracuję z innymi członkami Stowarzyszenia w tym zakresie i sam nie narzekam na brak zajęć. Wystarczy przypomnieć nasz udział w Biegu Wolności i kilku pobiegowych spotkaniach, fakty, petycje i listy do więźniów, wsparcie PSPI dla Polskiej Grupy Poparcia Leonarda Peltiera i walki o prawa Indian w obu Amerykach (symboliczna polska flaga w Big Mountain...), wizytę Franka Dreavera w Zdzeszowicach, Poznaniu i Wałbrzychu, czy udział delegatów z naszego kraju w Świętym Biegu na Wyspach Brytyjskich i w berlińskim Euromeetingu. A przy okazji tego ostatniego — właśnie w Berlinie okazało się, jak ważne może stać się istnienie formalnej organizacji w rodzaju PSPI. Tylko członkowie takich organizacji mają bowiem prawo podpisywania rezolucji uchwalanych na spotkaniach europejskich grup poparcia Indian i innych podobnych konferencjach. Znaczenie tego rodzaju poparcia sami Indianie podkreślali nie raz. Czy oznacza to także ich poparcie dla idei PSPI? Co do idei — nie mam wątpliwości. □

Sportowy Klub Psów Zaprzęgowych „Cze-ne-ka” i Polskie Stowarzyszenie Przyjaciół Indian zapraszają na kolejne, jesienne zawody i pokazy psów zaprzęgowych. Zawody — w międzynarodowej obsadzie i z udziałem polskich indianistów (z tipi i psami lub bez), odbędą się w dniach 17–19 października 1997 roku w tradycyjnym miejscu na warszawskich Bielanach. Bliższe informacje: „Cze-ne-ka”, Mariola Czerwińska, ul. Petofiego 4/1, 01-917 Warszawa, tel./fax (022) 633-71-53 lub tel. (022) 414-712. Kontakt PSPI: Anna Tomala tel. (022) 633-37-12.

Zapraszamy

NOWE KSIĄŻKI

Mario Vargas Llosa: *Gawędziarz* przeł. Carlos Marrodán Casas

Głównym tematem nowej powieści peruwiańskiego powieściopisarza i polityka jest kwestia przetrwania tubylczych kultur peruwiańskiej Amazonii w XX wieku, po kontakcie z białymi obszarnikami i przemysłowcami. „Zadaliśmy amazońskim plemionom wiele ciosów, ale ich nie pokonaliśmy — mówi jeden z bohaterów książki. — Teraz już wiemy, jakie potworności kryją się za niesieniem postępu, za unowocześnianiem na siłę ludów prymitywnych. Po prostu ich zagłada. Nie popełniamy tej zbrodni. Zostawmy tych ludzi z ich strzałami, piórami, przepaskami na biodra. Kiedy udaje ci się do nich zbliżyć, kiedy możesz ich poobserwować, z szacunkiem, z odrobiną sympatii, zdajesz sobie sprawę, jak krzywdzące jest nazywanie ich barbarzyńcami i ludźmi zacofanymi. W środowisku, w którym żyją, w warunkach, w jakich żyją, ich kultura całkowicie im wystarcza”. W fabułę z licznymi wątkami autobiograficznymi, autor wplótł szereg legend i mitów tajemniczego plemienia Macziguengów, opowiadanych przez równie tajemniczego gawędziarza, Tasurinciego...

Dom Wydawniczy REBIS. Format 196 x 126, stron 208, cena 15 zł

Fred Bodsworth: *Odmieniec* przeł. Ryszarda Grzybowska

Kanadyjski pisarz Fred Bodsworth, miłośnik ptaków i przyjaciół Indian, prezentuje urzekającą powieść o bemiklu białolicy — odmienicy z wyspy Barra — i o miłości dwojga młodych (Kaniny, Indianki Kri i Rory'ego, białego ornitologa), dla których ptak ten stał się symbolem, albowiem jego losy nierozdzielnie splótł się z ich losami. Ta wzruszająca, romantyczna powieść zawiera także sporo wiadomości o życiu Kri na dalekiej północy Kanady. „Patrząc na osamotnioną bemiklę kanadyjską, Kanina poczuła nagle jakąś bliską, łączącą ją więź. Obie kochały obcych, którzy należeli gdzie indziej i wiemi byli tamtym stronom. Krąg wydarzeń dopełnił się, wróciły tu, gdzie wszystko się zaczęło, obie znowu samotne na tej ziemi, do której nieodwołalnie należały”. (fragment powieści)

ZYSK i S-ka. Format 182 x 125, stron 368, cena 19,50 zł

Leszek Michalik: *Język gestów Indian Ameryki Północnej*

Książka składa się z dwóch części: teoretycznej i praktycznej. W części pierwszej, autor — znany propagator indiańskiej kultury materialnej w Polsce — omawia pozadźwiękowe środki porozumiewania się (język gestów, rysunki naskalne, środki mnemotechniczne i symboliczne), pismo obrazkowe, a na koniec pismo fonetyczne (alfabety Sekwoi oraz Kri). Część praktyczna zawiera kilkadziesiąt rysunków (autorstwa Mirosława Dunin-Sulgostowskiego), ilustrujących podstawowe słowa i pojęcia w języku gestów Indian Ameryki Północnej. Cenną pomocą w korzystaniu z tego samouczka jest indeks haseł, ułatwiający znalezienie właściwego gestu.

KZKI, Biblioteka „Kayás Ochi”. Format 208 x 142, stron 52, cena 5 zł

Książkę można nabyć także u wydawcy: KZKI „Stowarzyszenie Żółwi”, Sztukskie Centrum Kultury, ul. Mickiewicza 23, 82-400 Sztum, cena 5 zł (płatne przekazem pocztowym).

POCZTÓWKI Z WIZERUNKAMI SŁYNNYCH INDIAN

Low Dog (Oglala), **Chief Joseph** (Nez Perce), **Lone Wolf** (Kiowa), **Kicking Bird** (Kiowa), **Wolf Robe** (Cheyenne), **Quanah** (Comanche), **Rain in the Face** (Hunkpapa), **Sitting Bull** (Hunkpapa)

Komplet 8 szt. kosztuje 3,20 zł
Pojedynczo — 50 gr/szt.

„BYĆ INDIANINEM”

Nowa, studyjna kasetka zespołu TOMAHAWK uderza precyzyjnie, miksując hard core, punk i thrash, a całość wypełnia doskonałymi tekstami poruszającymi sprawy bliskie sercu Indian i Indianistów. cena 7,50 zł

Kasetę można nabyć także bezpośrednio od zespołu: Jacek Żędzian, ul. Zielona 7, 19-101 Mońki 3, cena 7,50 zł (pieniądze wyłącznie przekazem pocztowym).

Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę na konto:

TIPI, Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3
64-050 Wielichowo
BS O/ Wielichowo
16101090-56531-2703

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

„Tawacin” dostępny jest w następujących miejscach:

ELBLĄG: „El Inka”, Przemysław Pastewski, ul. Hetmańska 5/10

JAWORZNO: „Maqq”, L. Kosowski & M. Ptasieński, ul. Mickiewicza 7

MOŃKI: „In Rock”, Jacek Żędzian, ul. Białostocka 29 A

POZNĄ: Księgarnia „W drodze”, ul. Półwiejska 13, tel. 853-59-54

PUSZCZYKÓWKO: „Muzeum pod totemem”, Marek Fiedler, ul. Siowackiego 1

SOPOT: „Manasnieba”, Marzena Wróbel, ul. Powstańców Warszawy 7, tel. 51-75-58

WROCŁAW: Muzeum Etnograficzne, ul. Kazimierza Wielkiego 35

⇒ Sprzedaż wysyłkowa:

Marek Cichomski, ul. Babina 4/16, 62-800 KALISZ (Informator PRPI „Na tropie”, a także dystrybucja książek i prasy indianistycznej)

Katarzyna Perlak, ul. Felińskiego 26/20, 41-923 BYTOM 23 (koperta + znaczek = katalog)

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Cena jednego numeru wynosi razem z wysyłką 4 zł. Prenumerata roczna 16 zł. Oferujemy możliwość obniżenia ceny prenumeraty przez wysyłkę pod jeden wspólny adres co najmniej 2 egzemplarzy „Tawacina”. Cena wynosi wtedy następująco:

ilość egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 1997 r.
1	4,00	16,00
2-3	3,70	14,80
4-8	3,40	13,60
od 9	3,10	12,40

Prenumerata zagraniczna kosztuje 20 zł (Europa), 24 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 28 zł (Azja i Australia).

Wpłaty należy kierować na konto:

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

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

