

PISMO PRZYJACIÓŁ INDIAN
TAWACIN

Nr 4 (40) Zima 1997

ISSN 1232-9207

Cena 5 zł



Indiański piknik w Olsztynie
k. Częstochowy (s. 45)



Jody Thomas Gaskin
podczas koncertu zespołu
„Eagle & Hawk” w Wałbrzychu
(s. 41)



W 2000 roku odbędzie się w Warszawie, na terenie Uniwersytetu Warszawskiego, jubileuszowy, 50 Międzynarodowy Kongres Amerykanistów, na który zjedzie się około dwóch tysięcy naukowców i specjalistów z całego świata, w tym także przedstawiciele ludów tubylczych z obu Ameryk. Dziedzina zainteresowań współczesnych amerykanistów uległa znacznemu rozszerzeniu w ostatnich latach, obejmując problematykę tubylczą w szerokim kontekście kulturowym, ekonomicznym, politycznym etc. Interesująco mówi o tym prof. Aleksander Posern-Zieliński, z którym przeprowadziliśmy wywiad, otwierający ten numer „Tawacinu”.

Dla całego Ruchu Indiańskiego w Polsce Kongres ten będzie niepowtarzalną okazją do zaprezentowania swoich osiągnięć i zaistnienia na forum ogólnopolskim, jak i międzynarodowym. Liczymy, że skorzystają na tym wszystkie środowiska i grupy indianistów, które winny wykaazać się pomysłowością i inicjatywą w zakresie imprez przykongresowych, typu sesje popularno-naukowe, wystawy, przeglądy filmów, prelekcje w szkołach, pokazy slajdów, spotkania z uczestnikami świętych biegów itp. Możliwość jest sporo.

Przygotowania proponujemy rozpocząć od lektury zimowego numeru „Tawacinu”.

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 Cichowski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Dariusz Pohl, Aleksander Sudak i Zdzisław Zinczuk **Adres redakcji:** Dąbrowa, ul. Szkolna 9, 62-069 Pałędzie **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (0-61) 44 123 11 w. 58 **Druk:** M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 26-20-238

Nowe strategie etniczne w Ameryce Łacińskiej – rozmowa z prof. Aleksandrem Posern-Zielińskim o ciekawych przemianach kulturowych wśród tubylców południowoamerykańskich

Status Indian kanadyjskich – Marine Le Puloch przedstawia zarys ustawodawstwa kanadyjskiego wobec Indian i ich prawnej tożsamości

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

Przyjaciel kojot – opowiadanie George’a Bird Grinnella o dziewczynie Czarnych Stóp i jej niezwykłym przyjacielu

Kultura bizona – kilka słów o tradycyjnej sztuce Indian Równin, a także reprodukcje rysunków

Wypalić fajkę pokoju w kajaku – Danuta Stanulewicz omawia indiańskie i eskimoskie słowa funkcjonujące w języku polskim i angielskim

Ofiara intryg politycznych? – o najnowszym filmie „Szalony Koń” pisze Wojciech Łędzwa

Opowieści ze szlaku:
Trzeci Świat w Ameryce
Indiański piknik
Święty Bieg w Irlandii
Ciekawostki z Alaski

Okladka: Dennis Banks podczas ceremonii na jednym ze świętych miejsc celtyckich, które wkrótce przestanie istnieć. Fot. Roman Bala

IV strona: Tipi pod zamkiem w Olsztynie k. Częstochowy (fot. Jacek Stanisławczyk) oraz Jody Thomas Gaskin podczas koncertu zespołu „Eagle & Hawk” w Wałbrzychu (fot. Krzysztof Zawojski)

Podziękowania: Monika Szutarska, Małgorzata Tomczyk i Mariusz Andryszczyk

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

Numer zamknięto 1 grudnia br.

Nowe strategie etniczne w Ameryce Łacińskiej

Z profesorem Aleksandrem Posern-Zielińskim, dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej na UAM w Poznaniu, rozmawiają Waldemar Kuligowski i Marek Maciołek

W lipcu br. na Uniwersytecie Katolickim w stolicy Ekwadoru, Quito, odbył się 49 Międzynarodowy Kongres Amerykanistów. Uczestniczył Pan Profesor w tym Kongresie, czym mógłby Pan przybliżyć nam jego istotę, jego historię, a także ludzi, którzy tam przyjeżdżają, tematy, które się porusza. Po co to się właściwie robi?

Kongresy te mają już długą historię, bo pierwsze zostały zwołane pod koniec ubiegłego wieku w Europie i miały zadanie całkowicie inne niż obecnie. U progu XX wieku powstały w krajach europejskich ośrodki badań nad ludnością tubylczą obu Ameryk. Skupiały głównie archeologów, etnologów, folklorystów, mitoznawców, w małym stopniu historyków, którzy potrzebowali pewnej platformy wymiany myśli. I oni co jakiś czas spotykali się, ponieważ nie istniały jeszcze poważne ośrodki badań nad ludnością tubylczą. Po I wojnie światowej sytuacja się zmieniła, bo Kongresy Amerykanistów – jak zaczęto je nazywać – nabrały charakteru bardzo zinstytucjonalizowanego, odbywały się regularnie, co trzy lata, raz w Europie, raz na kontynencie amerykańskim. I tak pozostało do dnia dzisiejszego.

Źródła amerykanistyki tkwią w zainteresowaniu ludnością tubylczą. Zwróćmy jednak uwagę, jak postępuje ewolucja w miarę narastania zainteresowań w ogóle Ameryką. Powoli obszar zainteresowania klasycznej amerykanistyki ulega systematycznemu rozszerzaniu, obejmując nie tylko ludność tubylczą, nie tylko problemy antropologiczne, ale również problematykę ekonomiczną, polityczną, narodowo-

ściową itd. co wiąże się z formowaniem społeczeństw. W ten sposób pojęcie „amerykanistyki” zaczyna być bardzo pojemne i już nie ogranicza się tylko do „indianistyki” w tym sensie, w jakim to rozumiała archeologia i antropologia. Co więcej, sama amerykanistyka uległa dalszemu rozszczepieniu na dwa nurty: na nurt latynoamerykański i amerykański. Do pierwszego nurtu należą ludzie, którzy reprezentują różnorodne dyscypliny, ale zajmują się przede wszystkim Ameryką Łacińską, hispanojęzyczną. Przez nurt amerykański, rozumieć należy badaczy Stanów Zjednoczonych, którzy w terminologii międzynarodowej określani są mniej amerykanistami, ale przedstawicielami tzw. American Studies. Mamy więc Latino-American Studies i American Studies. Zatem ktoś, kto zajmuje się ludnością tubylczą Stanów Zjednoczonych i Kanady jest bliższy problematyce American Studies, ale i wśród latynoamerykanistów jest oczywiście miejsce dla ludności tubylczej. Tak to wygląda, jeśli chodzi o panoramę.

Z roku na rok, w ostatnich 15–20 latach, zakres zainteresowań amerykanistyki rozszerza się również na dziedziny wykraczające poza granice humanistyki tradycyjnej. Nie można się izolować, wieloaspektowe analizy są niezbędne dla zrozumienia zjawisk, które obserwujemy. W związku z tym na Kongresy przyjeżdżają też ekonomiści, ekolodzy czy ludzie zajmujący się medycyną, ludzie o wykształceniu przyrodniczym, którzy śledzą związki człowieka ze środowiskiem i analizują znajomość tego środowiska przez człowieka w kontekście me-

dycyny alternatywnej. A także prawnicy. Następuje ogromna ekspansja zainteresowań tą problematyką. Dlaczego? To naturalna odpowiedź na to, że walczy się o prawa człowieka, prawa poszczególnych grup tubylczych. Z jednej strony potrzeba humanistów, zajmujących się kulturą, historią i geografiami, a z drugiej — prawników, którzy by to wszystko skodyfikowali, przekształcili i nadali sens bardziej praktyczny w poszczególnych krajach. Z każdym rokiem Kongresy te obrastają nowymi obszarami zainteresowań. W dalszym ciągu jednak jądrem Kongresu są szeroko pojęte studia antropologiczne, od antropologii prahistorycznej, czyli archeologii po antropologię współczesności. I antropologowie są głównymi bohaterami tych Kongresów.

Nasuwa się pytanie, w jaki sposób Kongresy, odbywające się w krajach Ameryki Łacińskiej radzą sobie z problemami natury politycznej. Kongres mógłby być bowiem doskonałym miejscem urządzania manifestacji politycznych, związanych z określoną grupą tubylczą. Czy Kongres pozwala na tego typu inicjatywy?

Kongres Amerykanistów odbywający się co trzy lata jest wynikiem działań tzw. Komitetu Stałego, który reprezentuje na forum międzynarodowym to środowisko amerykańistów, zajmuje się przygotowaniem kolejnych Kongresów, a także publikowaniem materiałów. Zadaniem Komitetu jest prowadzenie tej swoistej ekwilibrystyki między nauką a analizą rzeczywistości a unikaniem wszelkich działań politycznych, które mogą mieć miejsce, ale nie na Kongresie. Na spotkania te przyjeżdżają ludzie z różnych krajów i różnych orientacji politycznych, gdyby więc zaczęto się zajmować polityką, Kongresy przestałyby istnieć. Po prostu, nie mogłoby siedzieć obok siebie przedstawiciele dwóch państw, które mają, na przykład, sporną granicę, jak Wenezuela i Gujana, albo nie mogłoby spokojnie dyskutować ludzie, którzy reprezentują opcję bliższą rządowi danego kraju i ci, którzy ten rząd krytykują. Tak więc Kongres niweluje to potencjalne źródło nieporozumień, choć wymaga od swoich uczestników rzetelnej i obiektywnej analizy sytuacji, jaka otacza każdego badacza.

Miejscem na takie polityczne manifestacje są inicjatywy wokół Kongresu. W tym roku,

podczas Kongresu odbywało się równoległe sympozjum zatytułowane „Państwo i ludność tubylcza”. Chodziło właśnie o to, jak układają się relacje między państwem a tubylcami. Głównymi mówcami na tym sympozjum byli nie naukowcy, ale właśnie działacze indiańscy, reprezentanci poszczególnych środowisk tubylczych, łącznie z panią Rigobertą Menchu. Oni mówili o swoich problemach. Jeśli występowali tam jacyś naukowcy, to głównie w charakterze ekspertów i doradców. Przechodząc, dosłownie, kilka ulic dalej, na teren Kongresu, ci sami ludzie, przywódcy indiańscy, pełnili rolę dokładnie odwrotną. W Kongresie brali udział działacze społeczni czy religijni, ale nie w charakterze mówców, bo nie prowadzą oni badań naukowych, ale w charakterze słuchaczy. Później ewentualnie mogli dyskutować z naukowcami, przedstawiając swoje stanowisko. Na sympozjum, w którym wygłaszałem referat, była podobna sytuacja, przyszło wielu Indian, którzy z wielką uwagą słuchali, co się o nich mówi.

Czy mógłby Pan przybliżyć tezy swego wystąpienia?

Sympozjum, w którym brałem aktywny udział zatytułowane było „Strategie etniczne”. Chodziło o to, aby zanalizować jak poszczególne grupy etniczne w Ameryce Łacińskiej ustalają dziś swoje optymalne strategie, sposoby walki o zachowanie swej tożsamości w sytuacji zagrożenia. Referat ten wygłosiłem na marginesie badań prowadzonych w Ekwadorze, co było dość zabawne, bo poza mną, nikt z Ekwadorczyków nie mówił o Ekwadorze... I może dlatego na moje wystąpienie przyszło wielu słuchaczy, bo to naturalne, że ludzie miejscowi są ciekawi, co o nich mówi cudzoziemiec.

Punktem wyjścia mego referatu była analiza niewielkiego wydarzenia w miasteczku Otavalo, położonym niedaleko Quito. Wydarzenie to jak w soczewce skupiło problemy etniczne współczesnego Ekwadoru na linii ludność tubylcza — główny nurt metyski społeczeństwa narodowego. W Otavalo co roku odbywa się miejscowe święto, nie przypadające w okresie karnawału, ale mające taki charakter. To właśnie święto, od dwóch lat, jest sceną rozgrywania się istotnego konfliktu między ludnością tubylczą a miejscową ludnością metyską. Od



ponad dwudziestu lat to święto organizowane było przez Metysów, chcących pokazać siłę swego establishmentu w regionie, a także umocnić przywiązanie ludności metyskiej do tego regionu. Do niedawna, Indianie, biorący udział w tym święcie, zawsze występowali w formie folklorystycznej, jako ozdoba, atrakcja turystyczna. Indianom dawano pieniądze, zmuszano też administracyjnie do uczestnictwa w tym święcie, choć dla nich nie miało ono żadnego znaczenia emocjonalnego, oni mieli swoje święta. Potem tych Indian upijano, dając im za darmo alkohol...

Od pewnego czasu, Indianie w tym mieście, zaczynają piąć się w górę, zajmują stanowiska dawniej obsadzone wyłącznie przez metyską klasę średnią, stają się właścicielami hoteli, agencji turystycznych, agencji eksportowo — importowych, restauracji, stają się przedsiębiorcami, producentami, jeżdżą po świecie, znają języki obce. Niektórzy z nich zaczynają bardzo aktywnie działać politycznie, tworzą organizacje walczące o prawa Indian. Wszyscy ci ludzie chcieliby brać udział w tym święcie nie jako ozdoba folklorystyczna, a jako partner tej społeczności. Zaczęli więc głośno domagać się zmiany formuły tego święta. W gruncie rzeczy święto to było tylko pretekstem, bo chodziło im o przetestowanie możliwości, czy uda im się w tym niewielkim środowisku, ale bardzo silnie antyindiańskim, przeprowadzić zmianę dotychczasowego sposobu myślenia o Indianinie jako osobie z marginesu społecznego, brudnej, niewykształconej, którą można pomiać, z którą nie trzeba się liczyć. Podczas tego święta nastąpił bardzo ostry konflikt, który z małego, lokalnego incydentu przerodził się w konflikt ogólnokrajowy, w którym interweniować musiał ówczesny prezydent, senatorzy, ba! Trybunał Konstytucyjny. Bar-

dzo ważną rolę zaczęli odgrywać dziennikarze, prezentujący całą sprawę jako konflikt na skalę całego kraju.

Ten właśnie problem analizowałem, pokazując jaką strategię wybierają Indianie — już nie protestu zbrojnego, czy bardzo spektakularnego, polegającego, na przykład, na blokadzie dróg, ale używając demokratycznych mechanizmów tego państwa i świetnie wykorzystując północnoamerykańskie zasady lobbingu. W rezultacie, co potwierdziły moje badania w tym roku, Indianie zdołali całkowicie pokonać opór tej materii i doprowadzić do tego, że święto w mieście ma już inną formułę, umożliwiającą Indianom równoprawną partycypację.

W referacie analizowałem właściwie głównych aktorów tego wydarzenia, jak myślą, czym się kierują Metysi, a także, jak postępuje strona indiańska. W związku z tym byłem bardzo zaniepokojony, czy indiańscy słuchacze zaakceptują mój sposób interpretacji, ponieważ pokazywałem także manipulacje obu stron, bardzo ewidentne manipulacje tradycją, faktami historycznymi, argumentami i łatwo by było sobie wyobrazić, że taka wiwisekcja może się jednej ze stron nie spodobać. Oczywiście, starałem się bardzo rzetelnie przedstawiać i interpretować fakty. Myślę, że dlatego zostałem nagrodzony, choćby w tym zakresie odbioru społecznego, że obecni na sali indiańscy intelektualniści bardzo życzliwie przyjęli ten referat i byli zaskoczeni, że ktoś z zewnątrz patrzy na to w taki sposób. Tym bardziej, że przewodniczący sesji od razu postawił warunek, że analizujący nowe strategie walki o tożsamość nie powinni w swych wystąpieniach uderzać w ton martyrologiczny, roszczeniowy, w którym jedna strona jest absolutnie czarna, a druga kryształowa i domaga się jedynie słusznych praw. Nie chodzi o to, kto ma rację, bo to już wszyscy wiemy, ale o to, jakie są współczesne mechanizmy dobijania się o swoje racje. To było tematem tej sesji, stąd jej tytuł „Strategie etniczne”, a nie, na przykład, „Słuszność racji indiańskich w...”.

Czy można tę strategię, którą Pan nakreślił, rozciągnąć na wszystkie kraje latynoskie, czy jest to raczej specyfika Ekwadoru? Interesuje mnie, czy tubylcy Ameryki Łacińskiej postępują podobnie jak ich pobratymcy w Ameryce

Północnej, uciekając się do wystąpień radykalnych, wręcz zbrojnych, jak w latach 70. w USA, czy też wyciągając wnioski i starając się dochodzić swych praw na drodze prawnej, wykorzystując struktury istniejące w danym kraju?

To bardzo ciekawe pytanie i w ogóle zagadnienie, bo rzeczywiście Ekwador jest takim laboratorium, powiedziałbym — najbardziej interesującym w całej Ameryce Łacińskiej i nieporównywalnym z żadnym innym krajem. Mam zamiar, wspólnie z antropologiem z Peru, poprowadzić w przyszłości takie badania porównawcze między trzema krajami pod takim właśnie kątem, jak Pan powiedział, pod kątem jakże odmiennych strategii. Myślę o Peru, Boliwii i Ekwadorze jako trzech krajach o podobnym podłożu, a jednocześnie całkowicie inaczej rozwiązujących problemy tubylcze. Pierwsza kwestia, czy istnieją jakieś powiązania między Ameryką Północną i walką Indian o swe prawa a Ekwadorem? Z pewnością tak. Dzisiaj globalizacja i kontakty ludności tubylczej są niesłychane. W kontaktach z przywódcami szczebla centralnego, a nawet regionalnego, bez przerwy obserwuje się, że oni jeżdżą do Europy, do Stanów Zjednoczonych i do różnych innych państw na kongresy, spotykają się w kręgu ludzi podobnie działających z innych krajów i wymieniają informacje. Mniej przez publikacje, ale właśnie poprzez kontakt osobisty i to się upowszechnia. I to jest jedno źródło rozprzestrzeniania się pewnych skutecznych rozwiązań. Jeśli w jednym miejscu pojawia się skuteczne rozwiązanie, to od razu uzyskuje aprobatę w innych krajach. Drugie źródło takiego rozprzestrzeniania to kwestia różnego rodzaju doradców międzynarodowych, którzy udają się do organizacji indiańskich z pewnymi ogólnymi ideami, ale są także rozsądnymi tych skutecznie działających pomysłów w innych krajach. Prezentują je tym lokalnym przywódcom. To te dwa nurty powiązań i współpracy.

Wracając teraz do Ekwadoru, duże znaczenie odgrywa tu jego położenie między dwoma krajami: Kolumbią, która od wielu lat ocieka krwią i Peru, które znajduje się w podobnej sytuacji, choć z innych powodów. W Kolumbii mamy obecnie najbardziej nowoczesną kon-

stytucję w całej Ameryce Łacińskiej, jeśli chodzi o prawa ludności tubylczej. Nie ma lepszej konstytucji, trudno zresztą sobie wyobrazić, żeby mogła być lepsza. Konstytucja ta jednak nie jest przełożona na język praktyki. Na przykład, w Kolumbii akceptuje się prawa poszczególnych grup indiańskich zinventaryzowane i przełożone na prawo pozytywne, czyli to obowiązujące prawo miejscowe, co oznacza, że władza lokalna może, zgodnie z konstytucją, respektować rozwiązania prawne, na przykład sposoby karania przestępców, które mogą być odmienne od reszty kraju. Tak dalece poszło to ustawodawstwo, ale w Kolumbii toczy się wojna domowa i Indianie zostali zepchnięci na margines. Jedni są po stronie rządowej, inni po stronie *narkotraficantes*, jeszcze inni po stronie partyzanckiej. Nie ma silnych, zjednoczonych organizacji indiańskich, które mogłyby walczyć o swoje prawa i być podmiotem prawa. Podobna sytuacja była w Peru, gdzie od lat 80. wojna partyzancka Świątlistego Szlaku całkowicie sparaliżowała działalność wolnych organizacji indiańskich, które przed wojną działały raczej w nurcie lewicowo-związkowym, a w czasie wojny domowej musiały przede wszystkim dbać o zachowanie życia i bezpieczeństwa na swoim terenie, będąc de facto wykorzystywane przez obie walczące strony. W Peru również zamarł naturalny proces wchodzenia Indian w polityczne, demokratyczne życie.

W Ekwadorze sytuacja jest całkowicie odmienna, kraj jest mały. Na szczęście, prawie całkowicie wolny od szlaków narkotykowych i jednocześnie wolny od własnych działań partyzanckich. Od dłuższego czasu przy wszystkich malwersacjach i rozmaitych słabościach rządu, dba się o mechanizmy demokratyczne. I również najsilniejsze organizacje indiańskie, jakie w ogóle powstawały w Ameryce Łacińskiej, zaczęły rodzić się właśnie w Ekwadorze. Na różnym szczeblu, od centralnego aż po parafie, zaczęły się tworzyć federacje indiańskie i po jakimś czasie, pod koniec lat 80. nastąpiła dosłownie eksplozja tubylczych organizacji, które najpierw się uformowały, co już jest dużym osiągnięciem, a następnie odkryły, że mogą mieć decydujące znaczenie w tym kraju. Kluczowy był rok 1990, kiedy zjednoczone organizacje indiańskie dokonały czegoś

niesamowitego, mianowicie — całkowitej blokady kraju. Było to *levantamiento indigena*, czyli powstanie indiańskie, ale bezkrwawe. Przez okres 2 tygodni Indianie udowodnili, że są w stanie kontrolować ekonomię całego kraju. Kiedy kontroluje się drogi i nie przepuszcza transportów żywności z prowincji do miast, nic nie można zrobić. Indianie pokazali, po raz pierwszy, że są ogromną siłą, z którą trzeba się liczyć. Siłą niezależną, nie związkową, nie partyjną, tylko indiańską. Od tego momentu, od 1990 roku indiańscy reprezentanci zaczęli się pojawiać we władzach lokalnych, aż do Parlamentu, gdzie zasiadają tubylczy posłowie. I stąd model takiego postępowania, model ekwadorski, zaczął ściągać do Ekwadoru rozmaitych przywódców indiańskich z innych krajów, którzy interesowali się, jak wy to robicie, że możecie tak skutecznie walczyć i szczególnie w okresie wyborów udzielać lub nie udzielać poparcia poszczególnym kandydatom w zamian za cesję na rzecz Indian.

Nowość tej strategii polegała na odejściu od starej idei, którą rozwijały instytuty indianistyczne na całym obszarze Nowego Świata, mianowicie idei tworzenia specjalnych instytucji rządowych do spraw indiańskich, jak np. Biuro do Spraw Indian (BIA) w Waszyngtonie. Rząd zaproponował Indianom ekwadorskim, po owym 1990 roku, utworzenie jakby ministerstwa do spraw indiańskich, które by zajmowało się różnymi aspektami polepszania sytuacji ludności tubylczej w kraju. Jednak indiańscy przywódcy powiedzieli: „O, nie, to nas nie interesuje. Nie chcemy żadnego ministerstwa do spraw Indian, ponieważ nie chcemy być na marginesie tego kraju. Jesteśmy pełnoprawnymi obywatelami, płacimy podatki, dostarczamy żywność. Są prowincje, gdzie stano- wimy większość, na przykład prowincja Chim-

borazo, gdzie 70% ludności to Indianie. I dlatego chcemy mieć swoich przedstawicieli i wpływ w normalnych strukturach demokratycznego państwa, którego jesteśmy członkami. I nie traktujcie nas tak, jakbyśmy byli dzikusami, biegającymi po dżungli. Chcemy mieć swoje prawa wszędzie, a więc w ministerstwie edukacji, zdrowia, transportu. My chcemy mieć tam swoich ludzi, którzy w poszczególnych ministerstwach i agendach rządowych będą reprezentowali interesy indiańskie w drodze negocjacji.” To sami Indianie zablokowali pomysł ministerstwa do spraw Indian, które na pewno by nie miało pieniędzy, na pewno by było spychane na margines spraw rządowych. To było jak uderzenie obuchem w głowę, gdyż po raz pierwszy ludzie z kół rządowych stwierdzili, że nie mogą wymanewrować tych Indian na boczny tor, co należało do typowych zagrywek. To kolejne bardzo rozsądne posunięcie. Gdybyśmy porównywali teraz sytuację w Kolumbii i Peru, a nawet w Boliwii, to Indianie w Peru nie mają żadnej reprezentacji. W dalszym ciągu obowiązują tam zasada, że Indianin to de facto jest chłop, a więc trzeba poruszyć sprawy chłopskie, chcąc mówić o Indianach, co jest rozmyślanym problemem. W Kolumbii, ze względu na małą liczbę Indian, są oni w konstytucji dobrze traktowani, jak już wspominałem, ale są to małe grupki, żyjące autonomicznie w dżungli i nie mają siły nacisku, by narzucać swoją wolę. One mogą walczyć jedynie o autonomię na swoim terenie. W Boliwii sytuacja jest jeszcze inna. Indian jest tam bardzo dużo, więcej niż w Peru, ale również nie są oni dobrze zorganizowani i w związku z tym oczy przedstawicieli sąsiednich krajów spoglądają cały czas na Ekwador. I gdy w tym roku prowadziłem badania, Indianie po raz kolejny pokazali swoją siłę przekonywania, również na krótko blokując wszystkie drogi. Mogłem to naocznie obserwować. Blokada była całkowita. Mało tego, blokadę prowadzili nie mężczyźni, ale kobiety z dziećmi, po to, aby uniemożliwić interwencję sił porządkowych. Wojsko nie mogło interweniować, trzeba więc było prowadzić negocjacje. Turyści, którzy siłą rzeczy byli ofiarami tego niezrozumiałego dla nich konfliktu, próbowali przekupywać kierowców, taksówkarzy, żeby wydostać się z terenów



odległych od stolicy. Nikt, obserwowałem to specjalnie, nikt nie dał się przekupić, ubłagać. Nie było w ogóle o tym mowy. Indianie nie przepuszczali nikogo na swoich posterunkach. To pokazuje, po pierwsze, jak ogromna jest wiara w to, że można walczyć o swoje prawa, że można kraj całkowicie sparaliżować, a po drugie, obserwowałem reakcje społeczne. Z reguły były pozytywne wobec Indian, aż byłem zdumiony. Sądziłem, że będą rozdrażnione, niechętnie, bo to rzeczywiście jest ogromna niedogodność. Byłem zdumiony tym, że większość ludzi wypowiadała się pozytywnie o tej formie protestu. Sądzę, że dlatego iż nie było w tym przemocy, jaka jest w sąsiednich krajach. Ekwadorczycy, wszyscy, Indianie i Metysi, dumni są przed cudzoziemcami, że rozwiązują swoje problemy w taki, a nie inny sposób, drogą negocjacji, czasami przyparci do ściany, jak w przypadku blokady dróg, ale w dalszym ciągu kryzysy się przezwycięża, ludzie negocjują ze sobą i zawsze jakieś rozwiązanie znajdują.

Czy mógłby Pan powiedzieć, skąd się bierze ta dysproporcja w strukturach organizacyjnych w Ekwadorze i sąsiednich państwach. Czy decyduje o tym czynnik historyczny albo etnograficzny? Skąd się bierze taka różnica?

Myślę, że o tym powiedzieć można tylko hipotetycznie, bo jest to właśnie problem, który trzeba zbadać, dlaczego tak się dzieje. Z pewnością, jednym z czynników jest fakt, że te dwa sąsiednie kraje, Peru i Kolumbia objęte są konfliktami zbrojnymi. W związku z tym, nie ma atmosfery na rozwój i krystalizowanie się demokratycznych struktur.

Czyli sam problem nie tkwi po stronie Indian...

Nie, absolutnie nie! Oni nie mieli żadnej szansy. To jest jeden czynnik. Drugi to wielkość kraju. Ekwador jest naprawdę małym krajem i Indianie zajmują w nim strategiczne miejsce, tzn. większość ludności indiańskiej zamieszkuje rdzeń tego kraju, a więc obszar andyjski, gdzie wszystkie miasta nanizane są jak na sznurku wzdłuż szosy panamerykańskiej. Dlatego są oni jakby w centrum kraju, gdy w Peru nie ma takiej sytuacji. Większość Indian mieszka na terenach zacofanych gospodarczo, łatwiej je odizolować. I nawet jeśli odbywają się tam jakieś lokalne powstania, to nie mają one wpły-

wu na to, co dzieje się w stolicy. To jest drugi element. Trzeci upatrywałbym w tym, że Ekwador był krajem otwartym na pomoc zewnętrzną, także intelektualną i organizacyjną. Bardzo wcześniej miejscowi Indianie nawiązali kontakty, szczególnie z Europą i otrzymywali pomoc. Od bardzo dawna widać obecność agencji Holendrów, Francuzów, czy Niemców. Agencje te jakby miały przyzwolenie rządu do aktywizowania działalności Indian. Ona więc powstawała od dołu, od najbardziej elementarnych struktur, od parafii, czy zespołu kilku wiosek z jednej doliny. Z reguły były to działania, które inicjowali misjonarze, ludzie z amerykańskiego Korpusu Pokoju, jacyś agenci organizacji pozarządowych, którzy organizowali Indian, uczyli, zakładali szkoły, w których Indianie zdobywali wyższe kwalifikacje. Dziś mają swoją kadrę i to jest chyba ten najważniejszy element, że w Ekwadorze widać następujący proces: Indianin kształci się, pnie się ku górze, ale nie przestaje być Indianinem. Może chodzić pod krawatem, jeździć toyotą, ba! nie musi nawet mówić językiem indiańskim, to nie jest warunek konieczny, ale on się czuje Indianinem. W Peru i Boliwii sytuacja jest całkowicie odwrotna. Człowiek, który pnie się ku górze, przestaje być Indianinem, staje się *cholo*, czyli kimś w rodzaju takiego kulturowego Metysa i on już nie reprezentuje Indian. Zatem Indianie ciągle pozbywają się tych najlepszych, najbardziej aktywnych przedstawicieli. Tracą ich bezpowrotnie i ludność indiańska stale jest jakby bez głowy, nie ma swych tych reprezentantów. Ludzie nie chcą reprezentować Indian, bo przez całe życie marzą, żeby przestać być Indianinem, żeby wreszcie zająć takie miejsce, które świadczyłoby o awansie społecznym. W Ekwadorze odwrotnie, ci ludzie w dalszym ciągu są Indianami i mogą zwrócić się ku swoim braciom w wioskach i ich aktywizować, być ich przywódcami. Tu tkwi według mnie podstawowa różnica między tymi krajami.

Trudno jednakże powiedzieć, dlaczego tak się dzieje. Sądzę, że przyczyna tkwi w całej stuletniej polityce indiańskiej, która w tych krajach inaczej się rozwijała. Na przykład, w Boliwii istnieje ta kategoria *cholos*, widoczna gołym okiem. Ludzie ci mają własne stroje, własne obyczaje, swoją własną, odrębną muzykę. W miastach mieszka już kilka generacji

cholos. Każdy Indianin, który zajmuje się handlem, przenosi się do miasta i zostawia rodzinę na wsi, kuzynów, braci, którzy wożą towary na rynek. Ci, którzy mieszkają w mieście, mówią: „Tak, ja jestem *cholo*, ale nie jestem Indianinem, to ci moi krewni są Indianami”. Czyli, bycie Indianinem związane jest z zawodem, życiem na wsi, byciem chłopem, czy górnikiem. Natomiast, kiedy ktoś zmienia ten zawód, żyje w mieście, automatycznie przestaje być Indianinem i nawet by się obraził, gdyby go zapytać, słuchaj, czy ty przypadkiem nie jesteś Indianinem? Tu trzeba bardzo ostrożnie zadawać pytania. Rozmawiałem, na przykład, z pracownikiem muzeum etnograficznego, który tłumaczył mi różne sprawy, opowiadał różne historie. Po półgodzinnej rozmowie spytałem go delikatnie: „Czy Pan zna język aymara?” A on mówi: „Wie, Pan, za bardzo to nie, ale moja babcia to mówiła perfektnie”. Spojrzałem wtedy na jego wizytówkę i zobaczyłem, że ma typowo indiańskie nazwisko. Nie zadałem mu pytania, czy jest Indianinem, bo na pewno się nim nie czuje. Tacy ludzie mówią o sobie: „Tak, moja babcia mówiła po indiańsku, moi rodzice już bardzo słabo, a ja tylko znam kilka słów”. Ta historia powtarza się za każdym razem. Ci ludzie się nie wstydzą swoich korzeni. To i tak jest już postęp, oni nie mówią, że nie mają nic wspólnego, ale nie przyznają się do tego środowiska.

Taka jest zasadnicza różnica. Indianie nie mają przywódców. Myślę, że proces ten przypomina nieco sytuację w Ameryce Północnej, gdzie proces zdobywania wykształcenia i pozycji społecznej również nie degraduje człowieka w sensie wyzbywania się własnych korzeni, czego dowodem choćby są nazwiska działaczy indiańskich.

Wracając do Kongresu, czy w tym roku dominiował jakiś konkretny temat? Czy Kongres miał jakieś motto, temat główny?

Każdy Kongres ma jakieś motto, ale ono jest wymyślone i to jest pobożne życzenie organizatorów, ale nigdy nie znajduje pełnego odzwierciedlenia. Natomiast ludzie, którzy przyjeżdżają na spotkanie, są wyrazem tego, czym się nauka obecnie najbardziej zajmuje. Najwięcej tematów poświęcono temu, o czym tu rozmawiamy, a więc tożsamości, nie tylko

indiańskiej, ale w ogóle tożsamości krajów Ameryki Łacińskiej, tożsamości murzyńskiej, regionalnej, ponadregionalnej, w związku z gospodarczą integracją poszczególnych rejonów itp. Zatem temat tożsamości.

Po drugie, prawa człowieka, prawa ludności tubylczej, nie jednostki, tylko właśnie zagadnienia prawne, jak zagwarantować grupom mniejszościowym prawo do kontynuacji swej tradycji, religii, co jest bardzo poważnym problemem, bo często te lokalne prawa etniczne stoją w jaskrawej sprzeczności z ogólnymi zasadami demokracji. Trzeba znaleźć jakieś rozwiązanie. Jest to rozległa sfera dociekań prawnop antropologicznych.

Trzecia sprawa to ekologia, a więc wszystkie kwestie związane z człowiekiem i środowiskiem, w aspekcie zarówno degradacji naturalnego środowiska, jak i rozpoznawania tradycyjnej strategii adaptacyjnej przez ludność w minionych epokach, aby używać tych przykładów w sensie historyzoficznym, jako dobrych przykładów, a także w sensie pragmatycznym, to znaczy, aby móc z tych przykładów wyciągnąć jakieś wskazówki, przydatne do działań współczesnych.

Czwarty nurt to medycyna alternatywna, w bardzo szerokim pojęciu, czyli wszelkie metody leczenia niekonwencjonalnego, włącznie z całym kontekstem powrotu do wierzeń tradycyjnych, do szamanizmu. Pojawiały się analizy rozmaitego rodzaju szamanizmu. Co ciekawe, mało kto interesuje się dziś takim szamanizmem pierwotnym, nieskażonym przez wpływy z zewnątrz. Analizuje się dzisiejszy szamanizm, który jest szamanizmem nowego typu, miejskim szamanizmem, skomercjalizowanym, przenikniętym ideami new age, protestantyzmu i wszystkich możliwych nurtów. To wszystko się krzyżuje, nakłada na siebie, przy czym ludność Ameryki Łacińskiej jest niezwykle podatna na wszelkie usługi medycyny alternatywnej ze względu na słaby stopień awansowania medycznego w ich krajach, a także ze względu na atmosferę, jaka otacza tę medycynę, czyli pewien obcy nam, Europejczykom, klimat mistyczny, tworzący swoistą filozoficzną nadbudowę tej formy medycyny. Dodatkowym elementem jest duże zapotrzebowanie Europejczyków i białych Amerykanów na tego rodzaju nietypowe kuracje. Ludzie

są skłonni wydać ogromne pieniądze, żeby dostać się do takich ośrodków medycyny niekonwencjonalnej. Ponieważ są klienci i są ośrodki, tworzy się pewnego rodzaju nowy rynek usług i ludzie organizują wycieczki do dżungli amazońskiej po to, żeby spotkać się z jakimś szamanem, z nim medytować, wymieniać doświadczenia i uczestniczyć w obrzędach. Potem wracają do USA i nie opowiadają swych przygód przy herbatce, ale stają się mistrzami, bo „praktykowali u szamana...”

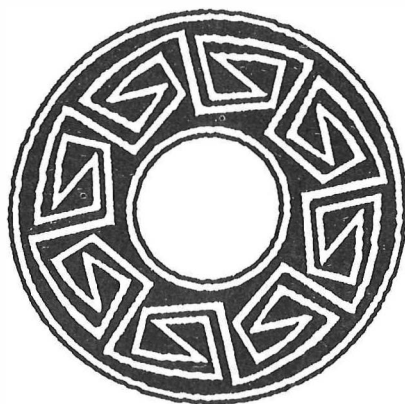
Kolejny 50 Międzynarodowy Kongres Amerykanistów odbędzie się w Warszawie w roku 2000 i z pewnością będzie wielkim wyzwaniem organizacyjnym, intelektualnym i finansowym. Czy taka organizacja, jak Polski Ruch Przyjaciół Indian ma szansę w jakiś sposób zaistnieć na tym Kongresie? Co powinno się zrobić, aby pomóc w organizacji? Jakie byłyby możliwości?

Osobiście widziałbym dwojaki sposób obecności tego środowiska: na Kongresie i wokół Kongresu. To są te dwie formuły, które wasz Ruch, jak i inne środowiska zainteresowane, powinny przemyśleć. Został już powołany Komitet Organizacyjny, ciało bardzo szacowane i wielostopniowe, bo i Kongres jest bardzo trudny do organizacji. Przewodniczącym Komitetu jest profesor Andrzej Dembicz z Uniwersytetu Warszawskiego, który to Uniwersytet jest głównym organizatorem Kongresu. Prof. Dembicz jest ponadto przewodniczącym CESLA, Centrum Studiów Latinoamerykańskich. Patronat nad organizacją Kongresu będzie sprawował Prezydent RP. Sam Kongres będzie obejmował obie Ameryki, choć z większym naciskiem na Amerykę Łacińską, bo jak wyjaśnił profesor Michałek z OSA, Ośrodka Studiów Amerykańskich, amerykaniści mają swoje własne kongresy, a ponadto kwestia języka również odgrywa niebagatelną rolę. Generalnie jednak oba te polskie środowiska będą reprezentowane. Dostałem tego zaszczytu, że znalazłem się w gronie wiceprzewodniczących Kongresu i odpowiadam za antropologię. Proponowałbym waszemu środowisku złożenie wstępnej oferty pod adresem Komitetu Organizacyjnego, który chyba nie jest zbyt dobrze zorientowany, co to za środowisko, czym dysponuje, co może zrobić. Musiałoby to być ofer-

ta zainteresowania współuczestnictwem i na jej podstawie można by się spotkać i szczegółowo omówić, co Polski Ruch Przyjaciół Indian może zrobić w ramach Kongresu, a także wesprzeć działaniami przykongresowymi, swoimi spotkaniami, wystawami itp. To jest bardzo ważna rzecz. W grudniu zamierzamy zorganizować, z upoważnienia prof. Dembicza, robocze spotkanie wszystkich osób w Poznaniu, zajmujących się zarówno Ameryką Północną, jak i Łacińską, krótko mówiąc środowiska poznańskiego, żebyśmy urządzili burzę mózgów, co możemy, jako Poznań, wnieść do tego Kongresu. Jednym z zadań środowiska poznańskiego byłoby zorganizowanie, tuż po Kongresie, mniejszych spotkań z wybranymi antropologami, z którymi chcielibyśmy w przyszłości współpracować i utrzymywać kontakt. Gdy osoby te będą w Polsce, bardzo łatwo można wybrać kilka z nich, zaprosić do Poznania i zorganizować 1–2 dniowe sympozjum na interesujący nas temat. Archeolodzy będą robili coś podobnego w innym mieście. Proszę sobie wyobrazić, że tu przyjedzie około dwóch tysięcy osób... To jest ogromne przedsięwzięcie. Musimy dobrze pomyśleć, aby to była oferta realna i sensowna, tym bardziej, że kwestia Ameryki Północnej będzie trochę zaniedbywana i wasze środowisko mogłoby tu wnieść znaczący wkład.

Dziękujemy bardzo, Panu Profesorowi, za rozmowę.

Poznań, 28 października 1997 roku



Marine Le Puloch

Status Indian kanadyjskich

Rząd kanadyjski może ustanawiać prawa dotyczące Indian na mocy konstytucji z 1867 roku. Kiedy Indianie podpisywali traktaty, mogli zostać „uznani” za Indian, stać się właścicielami parceli ziemskich, leżących poza terenami rezerwatów lub pobrania pieniędzy. Ci, którzy wybrali działki ziemi lub pieniądze, w oczach prawa stali się „biali” i stracili status Indian. Z kolei ci, którzy podpisali traktat, zostali „zarejestrowani” i zachowali korzyści wynikające z ich statusu. Otrzymali prawo do życia na terenie rezerwatu przypisanego ich narodowi i do czerpania pewnych korzyści.

Historia indiańskiej administracji w koloniach brytyjskich sięga XVII wieku. Początkowo sprawy Indian należały do oficerów, dowodzących placówkami wojskowymi, pozostającymi w ciągłym kontakcie z Indianami. W 1755 roku utworzono Ministerstwo do Spraw Indian podlegające bezpośrednio armii. Dwóch oficerów odpowiadało za sprawy Indian: jeden na terenie kolonii północnych, drugi południowych. Pierwszym komisarzem indiańskim był William Johnson i funkcję tę pełnił aż do swojej śmierci w 1774 roku. Miał nadzieję zdobyć zaufanie i przyjaźń Indian. Jego następcy stosowali tę samą politykę, której celem było zachowanie bezpieczeństwa w koloniach i powodzenie handlu futrami przy maksymalnym ograniczeniu wydatków. Okres wojskowej administracji indiańskiej trwał do 1830. Po wojnie ze Stanami Zjednoczonymi w 1812 roku Brytyjczycy nie potrzebowali już indiańskich sprzymierzeńców. Przyspieszono proces podpisywania traktatów. Rząd ustanowił administrację i prawodawstwo, które pozwoliły mu na rejestrowanie nazwisk Indian, podpisujących traktat, i na stworzenie rezerwatów. Utworzono Departament do Spraw Indian, podlegający już rządowi federalnemu. W 1876 ogłoszono tzw. „prawo o Indianach”.

Prawo o Indianach

Od połowy XIX wieku kolonie brytyjskie Nowej Szkocji, Nowego Brunswiku i Kanady były odpowiedzialne za wewnętrzne sprawy Indian, żyjących na ich terytoriach. Kolonia Kanady ustanowiła pewne prawa, które stanowiły później podstawę prawa federalnego z 1876 roku.

Ustawa z 1857 miała na celu asymilację Indian i eliminację wszystkich różnic prawnych między Indianami a koloniami. Ustanawiała procedurę zmierzającą do zniesienia specjalnego statusu Indianina. Ustawa ta została zniesiona w 1859 roku, lecz jej główne założenia pozostały w mocy.

W 1876 roku „prawo o Indianach” weszło w skład praw prowincjonalnych, nadając administracji indiańskiej prowincjonalny charakter. Ustanowiło skomplikowany system pozwalający na rejestrację Indian, administrowanie ich ziemiami i decydowanie o wszystkim, co miało związek z ich stylem życia. Wprowadziło system relacji między wspólnotami indiańskimi — uważanymi jako jeden organizm — a społeczeństwem euro-kanadyjskim. Powołało kadrę mającą kontrolować Indian przy końcu procesu asymilacji i z pewnością rozszerzyło prawa rządu federalnego.

Zasadniczo „prawo o Indianach” z 1876 nie uległo zmianie, choć często wprowadzano do niego poprawki. Do roku 1930 ogłoszono wiele poprawek, dających rządowi szerszy zakres kontroli nad edukacją Indian, ich ziemiami oraz sprawami politycznymi i religijnymi. Po roku 1930 ogłoszono też kilka poprawek na korzyść Indian, lecz faktem jest, że nie tylko terminy, ale również duch tychże praw jest często bardzo paternalistyczny.

„Indianin” i „Tubylec”

„Prawo o Indianach” stanowi podstawę statusu Indianina w Kanadzie. Pierwsze prawa, ogłoszone w latach pięćdziesiątych XIX wieku, zawierały już propozycje specjalnego statusu dla Indian. W Kanadzie istnieją co najmniej cztery metody definiowania tego statusu. Pierwsza to system biologiczny i rasowy, następna metoda opiera się na ojcostwie i więzach rodzinnych wiążących daną osobę z człon-

kami wspólnoty. Kolejna metoda oparta jest na stylu życia, jednoczącym dane grupy i wreszcie ostatnia, oparta jest na z góry ustalonych kryteriach, które dana osoba musi spełniać. Rząd kanadyjski stosował każdą z tych metod, choć nigdy jednocześnie, w wyniku czego obecnie „prawo o Indianach” nie tylko nie definiuje jasno statusu Indianina, lecz także znacznie ogranicza prawa Indian do samostanowienia.

Brak precyzji i spójności terminu „ludy tubylcze” jest przyczyną wielu konfliktów i przyczynił się do podziałów wśród samych Indian. Prawo kanadyjskie określa różne „typy Indian”. Występują zatem Indianie „nierejestrowani” albo „bez statusu”, Indianie „zarejestrowani” albo „posiadający status”, dalej Indianie, którzy „podpisali traktat” i ci, którzy go „nie podpisali”. Wszyscy oni są Indianami.

Indianie, którzy „podpisali traktat” i ci, którzy go „nie podpisali” mają status Indian; blisko 50% Indian „zarejestrowanych” traktatu nie podpisało. Fakt życia w rezerwacie nie wystarczy, by wnieść różnicę, i w ogóle nie ma wpływu na kwestię statusu. W rezultacie, niektórzy Indianie nigdy nie podpisali traktatu, a jednak przyznano im rezerwat. Z drugiej strony niektórzy podpisali traktat i rezerwatu nigdy nie otrzymali. Ok. 30% Indian mających prawo do życia na terenie rezerwatu mieszka poza nim, choć trudno im tam znaleźć zatrudnienie.

„Metysi”

Status „Metysa” jest również niejednoznaczny. Termin ten w zasadzie powinien odnosić się do osób, których pochodzenie jest mieszane: indiańsko-europejskie. Używa się również określenia „mieszanej krwi” (*mixed blood*) — terminu, który w XVII i XVIII wieku odnosił się przede wszystkim do „Anglo-Indianina”, podczas gdy określenie „Metys” oznaczało „Franko-Indianina”. „Metysi” byli reprezentantami specyficznej kultury, która rozwinęła się na Preriach i była wynikiem małżeństw między Indiankami i *coureurs de bois*¹.

1. *Coureurs de bois* (kurierzy) — pracowali dla kompanii futrzarskich. Francuzi wysyłali 14-, 15-latków by żyli z Indianami, uczyli się ich języka i namawiali ich do handlu z kompanią. Często żenili się oni z Indiankami, a dzieci z tych związków nazywano „Metysami”.

Obecnie terminem „Metys” określa się zarówno potomków Indian, którzy stracili status Indianina, jak i tych, których rodziny nigdy nie były zarejestrowane przez rząd kanadyjski. W czasie podpisywania traktatów, w latach 1899–1921, rząd kanadyjski proponował Indianom otrzymanie tzw. „skryptu”, to znaczy dokumentu przyznającego im prawo do pieniędzy lub ziemi, albo zapis w rejestrze Indian i zachowanie statusu.

Ci, którzy wybrali system skryptów zakwalifikowani zostali przez rząd jako „Metysi” i stracili prawo do pozostawania na utrzymaniu rządu. Kiedy na przykład w 1899 roku podpisywano Traktat nr 8 (dotyczący terenów dzisiejszej Alberty), komisji rządowej towarzyszyli spekulanci ziemscy. Namawiali oni Indian do nabywania działek ziemi, które z kolei odkupowali za bezcen. Mówili Indianom, że tylko „Metysi” będą mogli zadbać o swoje potrzeby i dlatego wielu Indian zdecydowało się na skrypty.

Ci, którzy otrzymali skrypty, równocześnie przyjmowali europejskie nazwiska. Z biegiem lat niektórzy zostali zapisani w traktacie i odzyskali status Indianina. Potem jednak znów zostali skreśleni z list w latach czterdziestych XX wieku, gdyż miało to na celu redukcję wydatków budżetowych. W ten sposób „Metys” oznacza obecnie również „Indianina bez statusu”, przynajmniej w przypadku większości „Metysów”, zamieszkujących północną Alberty.

Większość ludzi należących do wspólnego społeczeństwa nie może w pełni zrozumieć sytuacji, w jakiej znajdują się kanadyjscy Indianie. Brakuje informacji dotyczących tego problemu, zresztą nikt tak na prawdę nie wie, ilu Indian żyje w Kanadzie.

Praktycznie nie jest znana liczba Innuitów, „Indian bez statusu” i „Metysów”. Według Ministra do Spraw Indian, w 1994 roku w Kanadzie żyło około 574 tysięcy Indian „zarejestrowanych”, żyjących w 605 grupach i na terenie 2300 rezerwatów zajmujących około 16 000 km kwadratowych. Również według Ministra populacja Innuitów w 1979 roku liczyła blisko 18 tysięcy osób. Zgodnie ze spisem ludności z 1981 roku żyło wtedy w Kanadzie 75 110 Indian „bez statusu” i 98 260 „Metysów”, na ogólną liczbę 491 0460 „Tubylców”.

Indianie są innego zdania. Niektórzy nie zostali wzięci pod uwagę i nie zostali policzeni,

inni odmówili identyfikowania się z kryteriami, wyznaczonymi przez Ministerstwo do Spraw Indian. Szacuje się, że w Kanadzie żyje między 260 000 a 850 000 Indian „bez statusu” i blisko 25 000 Innuitów, na szacunkową liczbę autochtonów oscylującą między 585 000 a 1 175 000.

Wpisy do rejestru Indian

Indianin, uznawany za Indianina przez prawo, to osoba mająca prawo do wpisu na „listę”, którą przechowuje Ministerstwo do Spraw Indian. W latach dwudziestych XX wieku Kanada rozszerzyła swe granice w kierunku północnym. W tym samym czasie, w roku 1924, do „praw o Indianach” wprowadzono pewne poprawki. Uprawnienia komisarza indiańskiego rozszerzono o sprawy Innuitów. Tym niemniej „prawo o Indianach” nie odnosi się w całości do Innuitów, ponieważ władze zdają sobie sprawę z jego nieefektywności. Chociaż obecnie Innuici nie podlegają temu prawu, zależą od rządu federalnego. Sąd Najwyższy Kanady orzekł w 1939 roku, że Innuici są Indianami zgodnie z Konstytucją z 1867 roku.

Władze zawsze jednostronnie decydowały o przynależności do „grupy” (termin prawny i sądowy), dziedziczeniu praw i kompensacjach, których mogli oczekiwać Indianie. Do 1921 roku rząd federalny powoływał osobę odpowiedzialną za sprawy Indian, której zadaniem było sądowe ich zapisywanie. Agent wpisywał Indian do rejestru w zależności od grupy, do której należeli i traktatu, który podpisali. Jeżeli jakiegось osoby nie było danego dnia, lub nawet kiedy cały naród indiański mieszkał zbyt daleko, Indianie ci po prostu nie zostali wpisani do rejestru.

Niektórzy Indianie tracą status „dobrowolnie”

Rząd kontynuował swą agresywną politykę, mającą na celu powstrzymanie wszelkich żądań zwrotów terytorialnych. Próbował przekonywać Indian, że w ich interesie leży utrata statusu Indianina. Dawało to pewne natychmiastowe korzyści: do 1930 roku Indianie nie korzystali ze stypendiów w szkołach państwowych i na uniwersytetach, a do 1960 roku nie

mieli prawa do brania udziału w wyborach federalnych. Indiański styl życia był pogardzany, tak w szkołach, jak i w Kościołach. Indianie nauczyli się wstydić siebie samych, swej tradycji i wartości. Tracąc poczucie godności, stali się bezsilni.

Indianin, który wyrzekł się statusu otrzymywał sumę odpowiadającą wysokości rocznego dochodu, który otrzymywałby przez 20 lat. Większość ludzi potrzebowała tych pieniędzy i nie zdawało sobie sprawy z konsekwencji utraty statusu. Nie zdawali sobie sprawy, że zrzekając się statusu, sprzedają w rzeczywistości prawo do ziemi. Nie rozumieli, że zwykły podpis może nieodwołalnie zmienić sposób ich życia.

Jeszcze obecnie Indianie mogą domagać się zmiany statusu. W przypadku, kiedy rodzice żyją wspólnie, jeżeli mąż wniesie taką prośbę, jego żona i ich nieletnie dzieci i potomkowie tracą status. W ten sposób tracą też prawa i obowiązki, które z niego wynikają. Choć zdarza się to coraz rzadziej, to jeszcze w latach 1955–75 około 2666 dorosłych i dzieci wyrzekło się statusu.

W 1985 roku rząd federalny, pod presją międzynarodową, zmodyfikował „prawo o Indianach”. Poprawka z 1920 roku, która pozwalała rządowi wykreślić Indianina ze spisu bez jego zgody, została zniesiona w 1951. Jednak paragrafy 12 i 109 zostały zniesione dopiero w 1985 roku. Do tego czasu, kiedy Indianka zapisana w rejestrze wyszła za mąż za „nie-Indianina”, ona, ich nieletnie dzieci oraz dorosłe dzieci wolnego stanu cywilnego traciły status Indianina. Osoba traciła również ten status w wieku 21 lat, jeżeli matka i babcia „stała się” Indianką przez małżeństwo. Dzieci z nieprawego łoża mogły odzyskać status. Obecnie kobiety „nie-indiańskie” nie mogą otrzymać statusu przez małżeństwo.

Procedura rejestru Indian przyczyniła się w dużym stopniu do podziałów między nimi. Teraz jednak coraz częściej się jednoczą i zaczynają proponować własne kryteria przynależności, tak socjalne jak polityczne. □

Marine Le Puloch

tłumaczenie Beata Skwarska

Artykuł pochodzi z czasopisma „NITASSINAN”, nr 43 (styczeń–marzec 1996).

KANADYJSCY SIAKSOWIE

Uchodźcy z Minnesoty [cz. 2]

Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, również w Kanadzie starano się uczynić z Indian równinnych indywidualnych rolników. Ponieważ Siuksowie zyskali już spore doświadczenie, pomagając białym osadnikom podczas żniw, zanim osiedli na własnej ziemi, spodziewano się, że wyprzedzą miejscowych Indian w pracy na roli. Oczekiwania te były w jakimś stopniu usprawiedliwione. Przybywający tu inspektorzy nie mogli się nadziwić, jak stosunkowo łatwo ci Indianie radzą sobie z uprawą ziemi. Jeden z nich pisał w 1890 roku znad Potoku Ptasięgo Ogona (Birdtail Creek): „W żadnym innym rezerwacie nie widziałem tak wielu Indian tak pilnie pracujących [na własnym kawałku ziemi]. Najbardziej imponuje fakt, że nie mają żadnego farmera, który by ich nadzorował, że sami przystępują do pracy i wykonują ją tak umiejętnie i z takim zaangażowaniem”.

Pomimo tak wielkiego postępu Siuksowie potrzebowali jednak jakiejś pomocy i zachęty, nim stali się doświadczonymi rolnikami. Przez pierwsze kilka lat pracy Lawrence’a W. Herchmera wszystkie grupy, oprócz Siuksów znad Potoku Ptasięgo Ogona, przebywały w rezerwacie jedynie w czasie zbiorów, natomiast zimowały w Portage i w innych miejscach. Za swój główny cel agent postawił sobie nakłonienie ich do całorocznej troski o swe pola. Wierząc, że najlepiej podziła dobry przykład, założył wzorcową farmę poza granicami rezerwatu i zatrudnił tylu Indian, ilu mógł, płacąc im gotówką i służąc fachową poradą. Z każdym rokiem stawali się coraz bardziej samodzielnymi. Na początku 1880 roku grupa znad Potoku Ptasięgo Ogona nie tylko zebrała wystarczająco dużo pszenicy, kukurydzy, ziemniaków i różnych warzyw, aby dotrzeć do następnych zbiorów, ale sprzedała jeszcze trzy buszle kukurydzy głodującym Odżibwejom. Podobnie jak wszędzie, na Wielkich Równi-

nach kładziono nacisk na uprawę pszenicy, choć Indianie woleli kukurydzę i świetnie radzili sobie z sadzeniem ziemniaków i warzyw. Przez jakiś czas zalecano hodowlę bydła, ale że podczas ciągłych wędrówek wyczerpały się zapasy siana, większość krów wyprzedano. Jedynie w Łosiowych Lasach (Moose Woods) było go pod dostatkiem, co sprawiło, że tamtejsi Indianie trudnią się hodowlą po dziś dzień.

Indianie nie chcieli uzależnić się całkowicie tylko od rolnictwa czy hodowli. Nawet po przyjeździe do rezerwatów wciąż polowali i zastawiali sidła, choć ilość zwierzyny zmniejszała się nieprzerwanie. Jeszcze w 1879 roku potrafili zarobić tyle na sprzedaży futer, że mogli zakupić niezbędną amunicję, zapalki, herbatę, tytoń i mąkę. Gdy osiedla białych zaczęły się rozrastać, niektórzy znaleźli pracę przy wyrębie lasu i sianokosach, a niemal wszyscy nadal zatrudniali się podczas żniw. Herchmer narzekał w 1882 roku, że Indianinowi bardziej opłaca się pracować dla osadnika niż uprawiać własną ziemię. Żniwa sprawiły, że rezerwat Stojącego Bizona (Standing Buffalo) pustoszał, gdyż mężczyźni zabierali rodziny ze sobą. Wzdłuż linii kolejowych powstawały nowe miasta i Indianie również tam potrafili znaleźć pracę, zaś ich kobiety sprzedawały mieszczanom koszyki, mokasyny, rękawice i inne wyroby. Jednym słowem, Siuksowie całkiem nieźle radzili sobie w życiu, mimo że nie pobierali rocznej renty za zrzeczenie się swych praw do ziemi, jak miejscowi Indianie.

Choć nie zobowiązany do tego żadnym formalnym traktatem, kanadyjski parlament wydalał regularnie odpowiednie sumy pieniężne na rozwój i ucywilizowanie Siuksów. W latach 1880–81 przeznaczył w tym celu siedem tysięcy dolarów. Przez następne trzy lata kwotę tę umniejszono o trzy tysiące, zaś podczas następnych kilka lat wypłacano dwa tysiące do-

larów oraz dodatkowe pobory, jeśli zachodziła po temu potrzeba. Większość pieniędzy szła na pensje pracowników oraz na zakup narzędzi, ziarna i zwierząt pociągowych. W większości rezerwatów nie wydzielano żywności, z wyjątkiem pory zasiewów i sianokosów, gdyż w przeciwnym razie Indianie porzucili by swe pola, aby polować lub pracować zarobkowo. Często zapewnienia agenta o „prawie zupełnej” samodzielności Indian były o tyle uzasadnione, że Siuksowie potrafili wyżywić się z dnia na dzień. Niemniej przy budowaniu sobie bazy gospodarczej, na zawsze zapewniającej im egzystencję, potrzebowali pomocy rządu.

Ten ostatni, w ramach programu akulturacyjnego, zwrócił się do organizacji z propozycją otwarcia indiańskich szkół misyjnych. Wśród Siuksów pod tym względem przodowała grupa znad Ptasięgo Ogona. Kiedy Herchmer objął agencję, zastał tu już prezbiteriańskiego misjonarza, który z uznaniem mówił o pobożności swych podopiecznych. Wielu umiało czytać i pisać w ojczystym języku, niektórzy również po angielsku. Natomiast Indianie z innych rezerwatów nadal byli „poganami”, choć anglikanie założyli misję nad Rzeką Dębową (Oak River). Przez długi czas nie było żadnych misji ani nad Dębowym Jeziorem (Oak Lake), ani w Żółtych Górach (Turtle Mountains), a te, które założono w końcu lat dziewięćdziesiątych nie przyciągały wielu zwolenników. Rezerwat Stojącego Bizona otrzymał katolicką szkołkę niedzielną w 1886 roku. Choć, podobnie jak do innych szkół, przychodziło tu bardzo mało dzieci, działała do 1895 roku, kiedy ją zamknięto, uczniów zaś skierowano do założonej w 1890 roku przez oblatów szkoły z internatem w Lebreton, w Saskatchewan. Przez pięć lat pracowała za to szkoła w Łosiowych Lasach, zbudowana również w 1890 roku przez metodystów.

Choć Indianie znad Ptasięgo Ogona poczynili największe postępy na drodze cywilizacji, prawdopodobnie dlatego, że cały czas pracowali pod opieką swego agenta, to nie byli zbyt- nio zadowoleni ze swego rezerwatu. Z czasem, gdy liczba ich zaczęła wzrastać, coraz więcej Indian zaczęło odchodzić nad Rzekę Dębową. Ziemie były tu urodzajne, w pobliżu biegła główna linia kolei Canadian Pacific i miasta jak Brandon stanowiły rynek zbytu dla indiań-

skich zbiorów. Odmienna sytuacja panowała natomiast w Dębowym Jeziorze i Żółtych Górach. Mimo że czasami nadchodzili optymistyczne sprawozdania tamtejszych agentów, zgadzano się na ogół, że mieszkańcy pierwszego rezerwatu niewiele się troszczyli, aby „bardziej sobie pomóc”. Woleli polować, łowić ryby i pracować u osadników aniżeli orać własną ziemię. Natomiast ludzie z Żółtych Gór, choć dopóki było dużo zwierzyny, dawali sobie doskonałą radę, lubili wędrować i stale gościli u siebie Siuksów z drugiej strony granicy, leżącej tylko sześć mil dalej.

Stojący Bizon również uważano za rezerwat ludzi raczej zacofanych. Pomijając już to, że większość czasu spędzali poza nim, to pobudowali swe domy w parowie, biegnącym z tyłu od jeziora, zamiast wyżej na prerii, gdzie były żyzniejsze gleby. Zaczęli się tam przenosić dopiero w końcu lat dziewięćdziesiątych i to pod naciskiem swego agenta. Grupie Białej Czapy powiodło się o wiele lepiej. Zastraszająca tutaj śmiertelność została opanowana i przystąpiono do hodowli bydła z takim powodzeniem, że rezerwat w Łosiowych Lasach otrzymywał pochwały wszystkich odwiedzających go urzędników.

Przedmiotem szczególnej troski agentów była wysoka śmiertelność we wszystkich rezerwach Siuksów, nie tylko w Łosiowych Lasach. Aż do końca XIX wieku liczba zgonów przewyższała liczbę urodzin, niekiedy wręcz dramatycznie, jak w 1885 roku, kiedy nad Rzeką Dębową zmarło jedenastu spośród osiemnastu dzieci poniżej trzech lat. Agenci przypuszczali, że tak wysoką śmiertelność (ludzie umierali głównie na choroby płuc) spowodowało przejście od diety opartej na mięsie do większego spożywania warzyw i wyrobów mącznych. Przyczyniła się do niej także zmiana warunków mieszkaniowych, od kiedy Indianie przenieśli się ze swych tipi do zatłoczonych, niezdrowych, drewnianych chat. Poza tym, czego już agenci nie potrafili wyjaśnić, Siuksowie nie mnożyli się tak szybko jak sąsiadujące z nimi plemiona.

Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, agenci przeklinali pociąg Indian do wódki, która — jak sądzili — była przyczyną kilku

zgonów. Jeśli zawierzyć raportom Herchmera i jego następcy, J. A. Markle'a, udawało im się trzymać podopiecznych z dala od butelki, a nawet wyzwoić ich od nuch odruch oparcia się pokusie, do której stale dochodziło w miarę budowania kolei i powstawania nowych miast.

Niezależnie od tego, czy agenci osiągnęli sukces jako bojownicy trzeźwości, to z pewnością zrobili wiele, aby w połowie lat osiemdziesiątych pomóc się Indianom usamodzielnic. Potem nastąpiły lata suszy, która tak dotknęła amerykańskiej Wielkie Równiny. W rezerwach Kanady, podobnie jak i Stanów Zjednoczonych, ruinie uległa większość uprawianej ziemi. Pierwszym fatalnym rokiem okazał się rok 1886, później, z małymi przerwami, susza trwała aż do 1895 roku, kiedy wróciły opady, zapewniające lepsze zbiory i można było podjąć pracę nad usamodzielnianiem Indian. W czasie pierwszej wojny światowej kanadyjscy Siuksowie radzili sobie na swych gospodarstwach równie dobrze, co biali farmerzy z Wielkich Równin.

W tym samym czasie powstały dwa kolejne rezerwy. Indianie przydzieleni do Łosiowych Lasów spędzali wiele czasu w Prince Albert i jego okolicach, gdyż można tam było znaleźć jakieś zatrudnienie. Około 1880 roku zatrudniono instruktora rolnictwa, mającego opiekować się biednymi Indianami z rejonu tego miasta, wśród których było 750 Siuksów. Liczba ta mogła być nieco zawyżona, lecz przebywało tam sporo tych Indian, zarówno Tetonów, jak i ludzi Białej Czap, mieszkających w tipi i na pozór nie mających nic wspólnego z cywilizacją. Aż do 1890 roku nie poczyniono nic szczególnego dla dobra tych ludzi, kiedy to podjęto starania o założenie im rezerwu. W rok później prezbiterianie założyli tu szkołę¹.

Sprawę założenia rezerwu dla tych Indian komplikował ich brak zainteresowania uprawą ziemi i chęć zamieszkania w pobliżu Prince Albert. Dopiero w 1894 roku znaleziono od-

powiedni teren, składający się z czterech działów ziemi na Okrągłej Równinie (Round Plain). Obejmował głównie polany po wypalonych lasach oraz łąki. Zalecano go Indianom, gdyż pobliska rzeka obfitowała w ryby i rosło tam mnóstwo jagód. Najwidoczniej jednak te uroki nie były aż tak kuszące, gdyż bardzo mało rodzin zjawiało się w rezerwacie. W 1908 roku przyłączono doń jeszcze dwa działki w nadziei, że to bardziej zadowoli Indian.

Okrągłą Równinę, zwana obecnie Wahpeton, była najbiedniejszym rezerwatem spośród zamieszkałych przez kanadyjskich Siuksów. Pobudowane tu domy były jednopokojowymi chatami z okraglaków, o dachach krytych darnią i jak w 1908 roku stwierdził miejscowy agent, nie spotkał się z gorszymi w żadnym z rezerwatów, którym zarządzał. Gruźlica i skrofuły zbierały obfite żniwo; niewiele dzieci osiągnęło wiek dojrzały. Obozujący w pobliżu Prince Albert potrafili, co prawda, zarobić na żywność i odzież, ale wiodło im się „nędznie pod każdym względem”. Choć w dwa lata później dał się zauważyć zwrot od zbierania jagód i handlu drewnem oraz sianem do hodowli krów i siania zboża, to jednak w 1913 roku życia w rezerwacie Wahpeton jedynie sześćdziesięciu sześciu Siuksów i ciągle na starą modłę.

Drugi rezerwat założono pod koniec lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, kiedy późno uznano potrzeby niewielkiej grupy Siuksów przebywających w Kanadzie o wiele dłużej niż inni ich współplemieńcy. Kiedy w 1875 roku powstały pierwsze rezerwy, w Portage la Prairie pozostało trochę Indian z biegiem lat cierpiących coraz większą nędzę. Dopiero w 1886 roku miejscowi biali „ujęli ich rękę”, jak określił to później agent. Zaczęła działać szkoła, zaś Indian namówiono do oszczędzania pieniędzy na zakup ziemi. Kiedy zebrali 400 dolarów kupili dwadzieścia sześć akrów nad rzeką Assiniboine, w obrębie miasta. Kościół prezbiteriański zbudował im kaplicę i tak zaczęła się rozwijać wioska nierezerwatowych Siuksów. Utrzymywali się oni głównie z pracy dla mieszczan i farmerów. Wreszcie w 1898 roku zwrócił na nich uwagę rząd kanadyjski i obdarzył stu dziewięćcioma akrami ziemi mniej zagrożonej powodziami. Jednak, jak zawsze, Indianie woleli pozostać na dawnym miejscu. W końcu rząd przychylił się do ich życzeń i zamienił wcze-

śniej przyznany dział ziemi na wiele mniejszy (25 akrów), lecz bardziej im odpowiadający, tuż za miastem na zachód. W końcu się tam przenieśli i w większości pozostają do dziś, choć w 1934 roku rząd zakupił im o wiele większy teren, sąsiadujący z rezerwatem Odźbiewów z Długiej Równiny (Long Plain).

Choć kanadyjską politykę wobec Indian, tak jak amerykańską, cechowała przymusowa akulturacja, to nie kładziono na nią tak silnego nacisku. Agenci starali się wyprzeć koczownictwo na rzecz życia osiadłego, ale wynikało to jedynie z zaistniałej sytuacji gospodarczej. Fakt, że jeszcze w 1904 roku połowę tutejszych Siuksów uważano za pogan, świadczy że religia tubylców nie spotykała się z takim prześladowaniem jak na południe od granicy.

Lekceważenie indiańskich obyczajów znalazło odbicie w raportach agentów, w których tańce określają mianem „impres z wymianą darów” i z uznaniem donoszą o ich stopniowym zaniku oraz o regulowaniu zawierania małżeństw. Od czasu do czasu któryś z nich dochodził jednak do wniosku, że trzeba przestrzegać prawa i zrywał się do ożywionego działania. W 1902 roku nad Dębowym Jeziorzem pojawił się inspektor Aleksander McGibbon i stwierdził, że podczas gdy chrześcijańscy Indianie zamierzają urządzić sobie choinkę, poganie przygotowują się do tradycyjnych obrad i tańców. Kiedy dowiedział się, że gdzieś w gęszczy zbudowali sobie dom do tańców, poszedł tam i zburzył go z pomocą oddanych mu Indian. „Nikt już nie usłyszy więcej o takim domu w tym miejscu” — groźnie obwieścił.

Bardziej znamienna była jednak postawa agenta działającego w 1908 roku. Pisząc, że Siuksów cechuje na ogół wysoka moralność, zauważa tolerancyjnie: „Może czasami, z naszego punktu widzenia, odnoszą się zbyt swobodnie do sprawy małżeństwa, ale podarowanie dobrego konia szybko i pewnie zapobiega nieporozumieniom lub szkodom i sprawy znów potoczą się tak, jak poprzednio.” Za dowód szerzącej się tolerancji może posłużyć zastąpienie określenia „pogańskie” słowem „pierwotne wierzenia” podczas przeprowadzania spisu powszechnego w 1916 roku.

Ogólnie rzecz biorąc, kanadyjska polityka wobec Indian nie przechodziła ze skrajności

w skrajność, jak to miało miejsce w Stanach Zjednoczonych. Nie starano się tutaj szybciej obdarowywać Indianina obywatelstwem poprzez parcelację rezerwatów, tak jak to uczyniła ustawa Dawesa z 1887 roku o rozdzielaniu ziemi (Dawes Severalty Act), nie doszło więc do roztrwonienia zasobów ziemskich Indian i nie było potrzeby uchwalenia takiej ustawy, jak ta o reorganizacji Indian z 1934 roku (Indian Reorganization Act). W momencie wybuchu I wojny światowej kanadyjscy Siuksowie od dawna wiedli żywot drobnych farmerów, choć część ich dochodów nadal pochodziła z pracy znajdowanej poza rezerwatem. Pomoc rządowa ograniczała się do usług agenta, częściowego wspomagania szkół i wydawania ziarna pod zasiew, jeśli susza lub grad zniszczyły zbiory Indian. Do końca II wojny światowej życie Siuksów w Kanadzie cechował solidny, linearny postęp, nie zakłócany ani specjalnymi osiągnięciami, ani zauważalną regresją.

Chyba najbardziej dramatycznym zjawiskiem w życiu dwudziestowiecznych Siuksów kanadyjskich był ogromny wzrost ich liczby. Od czasu jak osiedli w rezerwach, aż do końca wieku umierało ich więcej niż przychodziło na świat. W Ptasiem Ogonie, na przykład, w roku 1884 było ich 143, zaś w 1900 sześćdziesięciu pięciu. W Dębowym Jeziorze liczba siedemdziesięciu ośmiu osób z 1884 roku zmniejszyła się w 1896 do trzydziestu siedmiu. Najmniej wszystkich Siuksów wywodzących się od uchodźców z Minnesoty, jedynie 897, było w 1899 roku. W 1904 roku liczba ta zwiększyła się do 903, a w dwanaście lat później do 917. Tendencja ta utrzymywała się w następnych latach i 1 stycznia 1964 roku ludność siedmiu rezerwatów zamieszkałych przez Siuksów wynosiła 1922, czyli ponad dwa razy więcej niż pół wieku wcześniej². Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, przyczyną tak imponującego wzrostu była większa liczba urodzin, a mniejsza zgonów wskutek poprawy warunków leczenia.

2. Cyfry te należy uznać za przybliżone, gdyż z roku na rok ulegały znacznym zmianom. Ponieważ nie znamy danych dla Łosiowych Lasów za rok 1899 lub 1904, więc założono, że były takie same, jak w roku 1900 i 1906. W 1964 roku znajdowało się w Kanadzie jeszcze 343 innych Siuksów, przypuszczalnie Tetonów, którzy przekroczyli granicę w 1876 roku i później.

Niestety, wzrostowi liczby ludności nie towarzyszyło polepszenie sytuacji gospodarczej Indian. Okres powojenny dał się Siuksom, tak jak i innym plemionom z Równin, we znaki zastojem gospodarczym spowodowanym zmianami modelu rolnictwa w pszenicznych regionach. Światowe nadwyżki zboża obniżyły ceny, czego skutki najbardziej dotknęły drobnych rolników. Indianin, z konieczności będący takim rolnikiem, nie był na domiar w stanie użyć ziemi rezerwatu jako gwarancji pożyczki. W rezultacie Indianie prawie zaprzestali uprawy pszenicy, do tej pory przynosząc im główne dochody. Odkąd mechanizacja rolnictwa zmniejszyła zapotrzebowanie na siłę roboczą, Indianie z trudem zarabiali na życie. Wielu korzystało z pomocy społecznej. Miasta i wioski dawały pewną możliwość znalezienia pracy, ale w Kanadzie nie doszło do tak masowego odpływu ludności z rezerwatów, jak w Stanach Zjednoczonych. Tutejsi Indianie woleli pozostać na miejscu, korzystając z pomocy rządów poszczególnych prowincji i państw³.

Na zewnątrz rezerwaty Siuksów w Manitobie i Saskatchewan wywierają dodatnie wrażenie na przyszłości ze Stanów Zjednoczonych. Gospodarcze kłopoty ich mieszkańców częściowo maskuje ambitny program mieszkaniowy, który sprawił, że w kilku rezerwach większość ludzi zamieszkuje w nowych, schludnych domach. Najokazalej prezentuje się Dębowe Jezioro. Posiada najwięcej uprawnej ziemi i ludzi na niej pracujących oraz największą liczbę nowych malowanych pastelami domów. Potok Ptasięgo Ogona ze swymi porożycznymi szeroko domami, sfatygowanym kościołem, nieczynną szkołą z wybitymi oknami, sprawia wrażenie opuszczonego, mimo że liczba mieszkańców z siedemdziesięciu trzech w 1916 roku zwiększyła się do 175 w 1964. Dębowe Jezioro również ma sporo nowych domów i ładny budynek szkolny, lecz nieprzyjemnie zaskakuje widok licznych młodych ludzi, nie robiących nic poza rozjeżdżaniem się sa-

3. Korespondencja i wywiad autora z N. J. McLeodem. Przed swym przejściem na emeryturę pan McLeod był rejonowym inspektorem do spraw Indian w Saskatchewan. Powiedział, że oprócz niewielu prerynych Indian, „którzy nadal hodują bydło lub opuścili rezerwat w poszukiwaniu jakiejś pracy, zdecydowana większość utrzymuje się z wypłacanych co miesiąc zasiłków”.

mochodami po zakurzonej drodze, dzielącej rezerwat na dwie połowy.

Rezerwaty Stojący Bizon i Łosiowe Lasy są do siebie bardzo podobne. W obydwu są nowe domy, ładne szkoły i stare lecz starannie utrzymane kościoły. Kiedy w sierpniu w Stojącym Bizonie odbywa się coroczne zebranie, połączone z tańcami, ściągają tu Siuksowie z innych rezerwatów oraz członkowie różnych plemion z zachodniej Kanady i północnych Stanów. Przez kilka dni głos bębnow napętnia echem wzgórza doliny Qu'Appelle i czerwonoskórzy na jakiś czas zapominają o swoich kłopotach. Za tą jednak fasadą kryje się smutna rzeczywistość. Ubogich, jak innych Siuksów, mieszkańców Stojącego Bizona dzielą wewnętrzne waśnie i wydaje się, że są oni bardziej zależni od agencji niż inne grupy. Hodowla bydła stawia ludzi z Łosiowych Lasów w nieco lepszej sytuacji, a poza tym mogą znaleźć pracę w Saskatoon i w wojskowej bazie Dundurn, sąsiadującej z rezerwatem.

Najsmutniejsze wrażenie sprawia rezerwat Wahpeton koło Prince Albert. Jest to najdalej położona na północ okolica zamieszkała przez Siuksów. Nie ma tutaj nowych domów, większość chat z okraglaków, rozrzuconych bez żadnego planu, jest niezamieszkała. Choć uprawia się trochę ziemi, to nie rękami samych Indian. Zatrudnienia szukają w Prince Albert. Zdecydowanie inaczej prezentują się Siuksowie żyjący w Portage la Prairie, którzy pracują po drugiej stronie ulicy przy hodowli grzybów. Ich wioska, z wieloma zupełnie nowymi domami, świadczy o zamiłowaniu mieszkańców do ładu i czystości. Jako że nigdy nie parali się uprawą roli, nie dotknęły ich ostatnie zmiany w rolnictwie. Podobnie jak ich przodkowie sto lat temu, przynajmniej częściowo, utrzymują się z pracy dla białych sąsiadów⁴.

Kanada i Stany Zjednoczone w swej polityce wobec Indian, choć obrały inną drogę, zmierzały do tego samego celu: zrównać gospodarczo i społecznie czerwonoskórzy z resztą obywateli tak, aby mogli w pełni uczestniczyć w zbior-

4. List do autora od D. A. H. Nielda, inspektora z agencji Portage la Prairie. Pan Nield mówi, że mieszkańcy Portage pracują jako cieśle i robotnicy rolni, a prócz tego robią meble dla sąsiadującej z ich wioską fabryki Zakładów Przemysłu Spożywczego Campbella (Campbell Soup Company of Canada).

rowym życiu narodu. Nie powiodło się to całkowicie żadnemu z państw. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że Kanada miała większe szanse uporać się z tym problemem. Osadnictwo rozwinęło się tu powoli i przeciętny biały nie był tak wrogo nastawiony do tubylców jak Amerykanie. Indianie dostrzegali tę różnicę. Kiedy w 1914 roku Frederick H. Abbott, sekretarz Zarządu Komisarzy Indiańskich (Board of Indian Commissioners) odwiedził rezerwat Stojącego Bizona, zapytał wodza czy jego ludzie nie chcieliby wrócić do Stanów Zjednoczonych? „Nie — padła odpowiedź. — Wiele razy odwiedzaliśmy naszych przyjaciół w Stanach i nie chcielibyśmy się z nimi zamienić. Tutaj wiedzie nam się całkiem dobrze. Rząd traktuje nas sprawiedliwie.” Był to ponury okres w historii amerykańskiej polityki wobec Indian i wódz może inaczej by odpowiedział na to pytanie, gdyby je zadano później, w latach trzydziestych lub czterdziestych. Trzeba też wziąć pod uwagę poczucie lojalności wobec państwa i miejsca, gdzie się urodziło. Niemniej polityka Kanady języków wobec Indian była bardziej światła niż Amerykanów. Kanadyjska administracja była mniej podatna na system stawiający u władzy zwycięskich polityków i na kaprysy gospodarczo zorientowanego legislatury⁵.

Pomimo tych oczywistych walorów indiańskiej polityka Kanady uczyniła ze Siuksów

5. Agenci na ogół sprawowali dłużej swój urząd niż w Stanach Zjednoczonych. Markle, następca Herchmera w agencji Ptasięgo Ogona, pracował od 1886 do 1901 roku, z kolei przybyły po nim G. H. Wheatley przebywał tu co najmniej piętnaście lat.



w sumie to samo, co polityka jej południowego sąsiada: klasę ludzi gospodarczo zacofanych, na wpół zasymilowanych, a całkowicie nie uznanych za swoich. Ich rodzima kultura uległa nieodwracalnym zmianom, natomiast oni nie przyswoili sobie w pełni kultury białych. Jako przyjmujący coraz mniej usług na rzecz coraz mniejszej liczby ludzi nie są jeszcze przygotowani do utrzymywania się bez czyjejś pomocy. Tutaj nieodparcie nasuwa się myśl, że biały człowiek w walce z tymi cechami indiańskiej kultury, które uznał za niepożądane, mógł zabić w Indianinie to, co pozwoliłoby mu zostać niezależnym obywatelem w zmieniającym się społeczeństwie. □

Roy W. Meyer

tłumaczenie
Aleksander Sudak

Profesor Roy W. Meyer jest znawcą historii i kultury Siuksów Santee oraz osiadłych nad górną Missouri rolniczych plemion Mandan, Hidatsa i Arikara. Ludom tym poświęcił szereg publikacji, a wśród nich dwie książki: *History of the Santee Sioux: United States Indian Policy on Trial* i *The Village Indians of the Upper Missouri: The Mandans, Hidatsas and Arikaras*. Zajmuje się również problemami środowiska naturalnego. Przez szereg lat wykładał język angielski na stanowym uniwersytecie w Mankato w Minnesocie; obecnie na emeryturze.

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.

	<p>Wica'hcala kin heya'pelo' maka'kin lece'la tehan yunke'lo eha'pelo' ehan'kecon wica'yaka pelo'</p>	<p>Starzy ludzie powiadają że ziemia tylko przetrwa Mówicie prawdę Macie rację</p>	
---	---	--	---

USED AS A SHIELD (Teton Sioux)
Frances Densmore, *Teton Sioux Music*, 1918

Fred Voget — Biały Wrona

8 maja 1997 roku atak apopleksji przyprowadził o śmierć wybitnego antropologa i etnologa, znawcę Indian północnoamerykańskich i zarazem wspaniałego człowieka, Fredericka W. Vogeta. Śmierć ta, choć może należałoby się z nią liczyć, gdyż Fred przeżył 84 wiosny, boleśnie dotknęła setki jego przyjaciół, a szczególnie Wrony z Montany, dla których uczynił więcej niż którykolwiek z białych ludzi. Z plemieniem tym związał się na całe życie, poczynając od badań w ich rezerwacie, które w 1936 roku zaowocowały pracą magisterską o tańcu słońca, przejętym przez Wrony od Szoszonów znad Rzeki Wiatru (Wind River). W dużej mierze dzięki niemu nie zaginęła w plemieniu pamięć o jego kulturze i dawnych sposobach życia, co Wrony należycie docenili, przyjmując go uroczysto za swego współplemieńca.

Ten potomek niemieckich emigrantów, którzy osiedlili się w Oregonie, całe swe pracowite życie spędził w tym stanie, jeśli nie liczyć częstych podróży i służby w 71 dywizji piechoty Stanów Zjednoczonych w latach 1942–47, którą, z wyróżnieniem, ukończył w stopniu starszego sierżanta. Uczeń legendarnych antropologów, Paula Lintona i Petera Murdocka, wykładał na wielu prestiżowych uniwersytetach, między innymi w Toronto, Montrealu, Monachium, Arkansas i Illinois. W 1966 roku otrzymał od rządu kanadyjskiego prestiżowe zlecenie na badania nad Irokezami z Caughnawaga (Kahnawake). Prowadził również badania nad Osedżami, ale jego jedyną wielką miłością byli Wrony, z którymi każdego roku spędzał kilka letnich tygodni.

Moja przyjaźń z Fredem (niestety, tylko korespondencyjna) trwała przez blisko dziesięć lat. Mogę chyba użyć słowa „przyjaźń”, gdyż On użył go pierwszy i powtarzał w swych, jakże cennych, listach. Zawsze ceniłem Wrony, ale to właściwie Fred uprzytomnił mi, jakim byli dzielnym narodem, tak nielicznym, a tak skutecznie stawiającym opór o wiele silniejszym nieprzyjaciołom. On, prócz licznych artykułów, przysłał mi swe wspaniałe książki *The Shoshoni-Crow Sun Dance* i *They Call Me*



Agnes: A Crow Narrative Based on the Life of Agnes Yellowtail Deernose, które wraz z napisaną wcześniej *A History of Ethnology* już należą do klasyki. Mało co też sprawiło mi taką radość jak jego list, wysłany zaledwie na trzy miesiące przed śmiercią, w którym dziękował za „Tawacin” z przetłumaczonym przeze mnie jego pięknym artykułem o rozdawaniu darów wśród Wron (zob. „Rozdawanie darów w plemieniu Wron. Podstawowy czynnik przystosowawczy kultury i jej trwania” nr 4[36], zima 1996, ss. 4–11). Warto jest żyć i pisać, by doczekać się tak pięknych słów od tak wielkiego naukowca, a przy tym wspaniałego, życzliwego wszystkim człowieka. Kto mógł przypuszczać, że będzie to list ostatni?

Żona Freda, Mary Kay, również znawca kultury Wron i była nauczycielka ich dzieci w rezerwacie, mówi, że pogrzeb był niezwykle liczny, a wśród żałobników była też bohaterka jego książki, Agnes Yellowtail Deernose. Z nią również — dzięki państwu Voget — zawarłem pewną znajomość, gdyż pani Voget (wiedząc, że urodzi mi się dziecko) poprosiła Agnes o jedną z wykonywanych przez nią lalek. Gdyby nie przyjaźń z Fredem, moja córka nie otrzymałaby chyba nigdy tak pięknego prezentu, toteż — jak Wrony — nie mówię mu „żegnaj”, ale *kadachee dewagawek*, czyli „do zobaczenia”.

A. Sudak

George Bird Grinnell

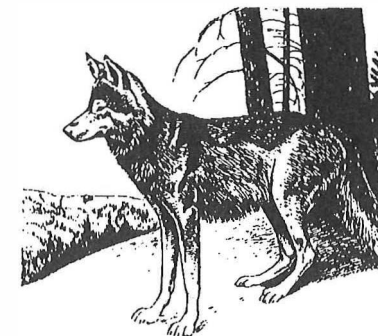
Przyjaciel Kojot

Było lato i plemiona Czarnych Stóp i Pieganów tworzyły jeden wielki obóz, kiedy Czarna Stopa o imieniu Naczelny Wilk po raz pierwszy ujrzał Suyesaipi, dziewczynę Pieganów. Spodobała mu się i postanowił wziąć ją za żonę. Była młoda, ładna i pochodziła z dobrej rodziny. Jej rodzicom dobrze się powodziło, bo ojciec był czołowym wojownikiem w plemieniu. Naczelny Wilk był także wziętym wojownikiem i gromadził bogactwo, urządzając najazdy na wioski wroga. Kiedy więc poprosił o rękę dziewczyny, jej rodzice byli wielce zadowoleni, że mogą oddać córkę takiemu dzielnemu młodzieńcowi, ale też skwapliwie przyjęli trzydzieści koni, jakie im zaoferował.

W owych dniach, dawno temu, takie międzyplemienne małżeństwa nie należały do rzadkości, gdyż oba wielkie plemiona przeważnie wędrowały razem z stadami bizonów, czasami przez całą zimę i lato. Młodzi mieli więc dość czasu na poznanie się, chociaż w każdej chwili groziło im rozdzielenie o setki mil płaskiej równiny.

Po ślubie młodzi zostali w obozie Pieganów, gdyż Naczelny Wilk miał tam wielu przyjaciół, wśród swych rówieśników, którzy prosili go, by został z nimi. Lubili urządzać wyprawy wojenne pod jego przywództwem. Suyesaipi wydawało się więc, że jej mąż przebywa na jednej, niekończącej się wyprawie, bo tak rzadko bywał w domu i chociaż nauczyła się kochać go i okazywać mu szacunek, czuła się bardzo samotnie podczas jego dłużej się nieobecności. Pewnego dnia latem, zaledwie parę dni po powrocie ze zwycięskiego wypadu na Wrony, Naczelny Wilk powiedział do żony:

— Dawno już nie widziałem się z rodzicami. Myślę, że najwyższy czas ich odwiedzić i dać



parę koni. Jeśli chcesz im posłać jakieś drobiazgi, pospiesz się, abym mógł to zabrać.

— Zrobiłam parę ładnych mokasynów dla twojego ojca — powiedziała Suyesaipi — i suknię ze skóry łani dla twojej matki, ale nie chcę im tego przysyłać. Chcę jechać razem z tobą i wręczyć im to osobiście. Wydaje mi się, że w ogóle o mnie nie dbasz. Tyle co wróciłeś do domu z długiej wyprawy, a znowu chcesz ruszać w drogę. Wcale o mnie nie myślisz.

— To nieprawda — odparł Naczelny Wilk — to nie jest tak, że cię nie kocham. Możesz jechać ze mną, jeśli nalegasz. Nie śmiałem cię o to prosić, bo droga daleka i wszędzie czyha niebezpieczeństwo.

Suyesaipi była szczęśliwa. Od razu zaczęła się przygotowywać i śmiała się w nos rodzicom, którzy nakłaniali ją do pozostania w domu, mówiąc, że na równinie aż się roi od wrogich oddziałów, szukających skalpów i łupów, i że na pewno ją zabiją.

Pieganowie polowali w tym czasie nad dolnym biegiem Rzeki Mlecznej (Lower Milk River), ale rankiem, kiedy Naczelny Wilk z żoną ruszył w drogę, zwinięto obóz, gdyż wodzowie woleli spędzić czas upałów u podnóża wielkich gór. W ostatniej chwili pięciu młodych Czarnych Stóp, goszczących w obozie, postanowiło także wrócić do domu. Dołączyli więc do dwójga małżonków i pomagali pędzić małe stado koni, które Naczelny Wódz zamierzał podarować swym krewnym. Przypuszczali, że plemię z północy spędza lato nad Rzeką Czerwonego Jelenia (Red Deer River) i obrali kie-

runek w to miejsce, gdzie rzeka wpada do Saskatchewan. Po trzech czy czterech dniach podróży grupa dotarła do Gór Cyprysowych (Cypress Hills) albo też, jak nazywają to Indianie — do Uskoku Wśród Skał. Osiągnęli południowe zbocza rankiem, pozostając bez wody cały poprzedni dzień. Postanowili się tu rozbić i odpocząć na skraju niewielkiego zagajnika, w pobliżu źródła krystalicznej wody, wybijającego spod stosu zanurzonych na wpół głazów. Nie wiedzieli, że tuż za wzgórzem znajduje się wielki obóz Kutenajów i że jeden z ich zwiadowców, widząc jak się rozkładają obozem, popędził do swoich i rozgłosił wiadomość. Ledwie Suyesaipi rozpałała ogień, oczom ich ukazał się widok wojowników, nadciągających w małych grupkach ze wszystkich stron, otaczających obóz Czarnych Stóp. Choć oba plemiona żyły niegdyś w wielkiej przyjaźni, obecnie jednak znajdowały się w stanie wojny. Kiedy obcy zbliżyli się, jeden z nich, wódz, który nauczył się języka Czarnych Stóp, zawołał:

— Nie strzelajcie, jesteście przyjaciółmi, nie zrobimy wam krzywdy.

Naczelný Wilk i jego towarzysze zdążyli już zdjąć pokrowce ze swych strzelb, przygotowując się do walki, by drogo sprzedać swoje życie. Kiedy jednak Naczelný Wilk usłyszał te słowa i nie dostrzegł żadnego fałszywego ruchu u obcych, opuścił lufę swej strzelby i powiedział:

— Oni chcą zawrzeć z nami pokój. Chyba już mają dosyć wojny. Nie bójcie się, nic nam nie zrobią.

Wódz Kutenajów podszedł pierwszy i ścisnął rękę Naczelnemu Wilkowi i jego towarzyszom, mówiąc:

— Cieszę się z tego spotkania. Nasz obóz znajduje się nieopodal. Zapraszam was do siebie, urządzimy ucztę i zapalimy fajkę.

Były to słowa przyjaźni. Czarne Stopy nic mieli wątpliwości, że były szczere. Spakowali się, dosiedli konie i okrążyli górę aż dojechali do wioski Kutenajów. Wódz zaprosił ich do sie-

bie, więc udali się w stronę wielkiego tipi pośrodku wioski, gdzie zgromadziło się wielu ludzi. Tam zsiadli z koni i, wtem, zostali rozbrownieni przez tłum i zapędzeni do wielkiego tipi.

Był to upalny dzień i wszystkie tipi miały podwinięte skóry na wysokość metra, aby się wietrzyły, więźniowie mogli więc obserwować wszystko, co się dzieje. Konie z ich małego stada zostały błyskawicznie rozdzielone i odprowadzone na pastwiska. Wtedy wódz i wszyscy mężczyźni odbyli długą naradę.

Wódz przyszedł po jakimś czasie i usiadł na swoim zwyczajowym miejscu, w głębi tipi. Za nim weszło czterech wojowników i chwytając młodego Czarną Stopę, który siedział najbliżej wejścia, wywlekli go na zewnątrz, gdzie jeden z nich rozpałał mu czaszkę uderzeniem maczugi, po czym każdy próbował zdjąć kawałek skalpu albo zatopić nóż w jego ciele. Po chwili odcięto mu ręce, stopy i głowę, a kobiety rozrzuciły poszczególne członki po całej wiosce, śpiewając złowrogą pieśń zemsty. Czarne Stopy z przerażeniem patrzyli na tę okropną rzeź swego przyjaciela, ale zachowując pełne milczenie, wszyscy ochraniali Suyesaipi, która wybuchnęła spazmatycznym płaczem na widok powalonego towarzysza i, ściskając ramię męża, ukryła twarz na jego piersi. Wódz uśmiechnął się, ale nie powiedział ani słowa. Niebawem drugi młodzieniec został wyciągnięty z tipi i spotkał go ten sam los, co pierwszego. Jeden po drugim, gdy przychodziła ich kolej, wstawali i szli ze swymi oprawcami, nie opierając się ani nie płacząc, przyjmując śmierć jak prawdziwi wojownicy.

W końcu zostali zabici wszyscy za wyjątkiem Naczelnego Wilka i jego żony, ale niebawem przyszli i po niego. Suyesaipi uczepiła się go, płacząc i błagając o litość, ale mąż sam uwolnił się z jej uścisku i wyszedł, szepcząc jej ostatnie słowa utuchy:

— Nie płacz. Odwagi, miej odwagę.

Gdy zbliżył się do miejsca kaźni zaczął śpiewać pieśń śmierci, a jego biedna żona widziała, że się uśmiecha, aż opadła wielka kamienna maczuga i mężczyzna zważył się bezwładnie na

ziemię. Dziewczyna pomyślała, że teraz kolej na nią, ale oprawcy nie wrócili. Wołała, żeby nie zwlekali, chciała już mieć za sobą tę straszliwą próbę, aby jej cień mógł dogonić cień męża na drodze do Piaskowych Wzgórz — domu dla zmarłych Czarnych Stóp. Wszyscy Kutenajowie, nawet kobiety i dzieci, pomalowali sobie twarze na czarno i zaczęli tańczyć taniec skalpu, niosąc skalpy przed sobą, zawieszane na długiej, rozwidlonej gałęzi wierzby.

— Chodź — powiedział wódz do Suyesaipi, podając jej skalp Naczelnego Wilka. — Chodź, dołącz do nas w tańcu i bądź szczęśliwa.

— Możecie mnie zabić — odparła dziewczyna — ale nie zmusicie mnie do tańca. Błagam was, zabijcie mnie, abym mogła dołączyć do swego męża.

Kutenaj parsknął śmiechem.

— Jesteś jeszcze za młoda na śmierć — powiedział — a poza tym, my nie zabijamy kobiet. Wkrótce zawrzemy pokój z Czarnymi Stopami i Pieganami i kiedy nadejdzie czas, oddamy cię twoim ludziom.

Było to oczywiście kłamstwo, bo ani myślał zawierać pokój, chciał jedynie zatrzymać kobietę.

Suyesaipi była pogrążona w smutku. Gdy usiadła w tipi, słyszała pieśń skalpu, dźwięczącą jej w uszach; gdy wyszła na zewnątrz, ciała męża i towarzyszy przyciągały jej wzrok. Nic nie mogła zrobić, tylko płakać i liczyć na rychłą śmierć.

Minęło kilka dni, ale w obozie ciągle panowała radosna atmosfera. Pewnego popołudnia stara wdowa zawołała ją do swego nędznego tipi.

— Bardzo mi cię żal — powiedziała — i zrobię wszystko, co w mej mocy, żeby ci pomóc. Nie wiem, co wódz postanowił z tobą zrobić, ale cokolwiek by to było, obronię cię przed tym. Twoją jedyną szansą jest ucieczka w nocy i znalezienie swoich. Napełnię duży worek suszonym mięsem i pemikanem, dam ci parę mokasynów i gdy tylko się ściemni, wystawię

to za tipi. Kiedy ludzie pójdą spać i pogasną wszystkie ogniska, wstań z łóżka tak cicho, jak tylko potrafisz, weź worek i uciekaj co sił w tę stronę, z której przyszedłeś.

Suyesaipi wybuchnęła płaczem. Nikt jeszcze nie okazał jej tyle życzliwości i na samą myśl o tym rozplakała się. Ucałowała swą nową przyjaciółkę i gdy mogła już mówić, powiedziała, że spróbuje uciec tej nocy.

Wydawało jej się, że ta noc nigdy nie nadejdzie, że ludzie nigdy nie przestaną gadać i jeść, że nigdy nie położą się spać. W końcu w obozie zaległa głęboka cisza, a w tipi woda zgasiła ognisko z gałęzi wierzby. Równe, głębokie oddechy oznaczały, że jej ciemniejszy zasnął. Branka podniosła się ostrożnie ze swego posłania przy wejściu i wyczołgała na zewnątrz. Stała i przez chwilę nasłuchiwała, potem kaszlnęła raz czy drugi. W środku tipi nikt się nie poruszył, toteż przekonana, że nikt jej nie obserwuje, że nikt nie zauważył, jak wyszła, pobiegła pod tipi owej wdowy i znalazła zostawiony worek. Pospieszenie, ale bezgłośnie opuściła obóz.

Niebo było zachmurzone, a po jakimś czasie nadciągnęła ulewna burza z błyskawicami. Dziewczyna jednak nie zatrzymywała się, prac prosto przed siebie, byle dalej od wroga. Przeszło padać i na niebie pokazały się księżyc, a wtedy nieszczęsna usłyszała krzyki dochodzące z obozu, nawoływania i tętnoty koni. Cały obóz został postawiony na nogi, wszyscy jej szukali. Dziewczyna przykucnęła w cieniu wielkiego głazu i nasłuchiwała odgłosu jeźdźców, przemykających z drugiej strony. Dwóch czy trzech przejechało tuż koło niej. Została tam przez długą chwilę, aż wszystko znowu się uspokoiło, a wtedy ruszyła w dalszą drogę. Wkrótce dotarła nad małe jezioro i spostrzegła trzy konie na brzegu.

„Gdybym tylko miała jakiś rzemień, może by mi się udało — szepnęła w duchu. — A może są spętane? Miałabym z czego zrobić uzdę”.

Ostrożnie podeszła bliżej koni, kiedy nagle ujrzała na ziemi trzy niewyraźne kształty, a do jej uszu dobiegło głośnie chrapanie. O małą

zemdlą ze strachu, wiedząc że są to jej prześladowcy, którzy czekają na świt, żeby wznowić pościg. Kucnęła szybko w zaroślach, po czym wyczołgała się i pobiegła w przeciwnym kierunku.

Zaczynało świtać i dziewczyna spostrzegła, że znajduje się na rozległej równinie, na południe od Gór Cyprysowych. W pobliskim parowie znalazła norę starego wilka albo kojota. Wczołgała się cała do niej, starannie zacierając za sobą ślady na miękkim piasku. W tej norze została przez cały dzień, nie jedząc nic ze swoich szczupłych zapasów, była bowiem tak spragniona, że mogłaby się udusić od suchego pożywienia. Kilka razy w ciągu dnia słyszała w oddali tętent koni, ale nie śmiała wystawić głowy, choć bardzo chciała zobaczyć, co się dzieje.

Kiedy znowu zapadła ciemność, wyczołgała się z nory i zaczęła po omacku szukać wody. Szła przez całą noc, a gdy świt znowu rozjaśnił niebo, odkryła, że trafiła w to samo miejsce, gdzie leżały ciała jej męża i towarzyszy, bezkształtne już i straszne. Kutenajowie odeszli. Obawiając się, że dziewczyna mogła znaleźć swych ludzi, którzy na pewno poprowadzą wyprawę odwetową, umykali pospiesznym w stronę porośniętych sosnami zbocz wielkich gór. Ślaniając się ze zmęczenia i niemalże oszalała z pragnienia, biedna dziewczyna ostatkiem sił dowlokła się do źródła, gdzie długo piła zimną wodę, aż usnęła.

Słońce grzało mocno, ale Suyesaipi spała dalej. Późnym popołudniem zbudziło ją jakieś trącanie w bok. „Znaleźli mnie — pomyślała, tłumiąc w sobie strach — i kiedy się poruszę, wbiją mi nóż w piersi”. Przez chwilę leżała bez ruchu, ale już dłużej nie mogła znieść tego napięcia, więc powoli uniosła się i odgarnęła narzutę ze skóry, a wtedy ujrzała kojota leżącego u jej boku. Patrzył jej prosto w oczy i machał ogonem!

— Ach, mały wilk! — zawołała. — Och, mój mały bracie. Ulituj się nade mną. Ty znasz rozległe równiny, zaprowadź mnie do moich ludzi, mój mąż został zabity, a ja zabłądziłam.

Zwierzę dalej merdało ogonem, a kiedy dziewczyna

czyna wstała i poszła znów do źródła, kojot podreptał za nią. Napila się wody i zjadła trochę suszonego mięsa, dzieląc się nim z kojotem, który łapczywie pożarł swoją porcję. Dziewczyna przez cały czas do niego mówiła, opowiadając co się stało i co zamierza zrobić. Kojot sprawiał wrażenie, że wszystko rozumie, bo kiedy dziewczyna zbierała się do opuszczenia źródła, on wysforował się na czoło, przystając często i spoglądając wstecz, jakby chciał powiedzieć: „No dalej, tędy”.

Po drodze mijali zwietrzałe skały i kojot, daleko w przodzie, wdrapał się na szczyt pagórka i czujnie lustrował okolice. Kiedy wrócił, pobiegł z powrotem do połowy drogi, a potem zatoczył koło z prawej strony. Suyesaipi była przerażona, myśląc, że kojot wypatrzył Kutenajów, pobiegła więc za nim najszybciej jak mogła. Kojot poprowadził ją na następne wzgórze, a tam spoglądając wzdłuż grani, dziewczyna zorientowała się, że właśnie okrążyli grupę niedźwiedzi grizzly, pożywających się i swawolących na stromym zboczu. Odtąd była już pewna, że może zaufać kojotowi i powiedziała mu, aby szedł daleko w przodzie, badał okolicę z każdego wzniesienia i ostrzegał ją, gdy zauważy coś podejrzanego. Tak też zrobił. Czasami kojot czekał na dziewczynę na szczycie skały czy wzgórza, gdzie mogła usiąść i odpocząć chwilę, i gdy tylko była gotowa do dalszej drogi, biegł do następnego wzniesienia, zanim dziewczyna zdążyła ująć pięćdziesiąt kroków. Gdy była spragniona, wystarczyło że o tym powiedziała, a kojot zawsze zaprowadzał ją niebawem do źródła. Czasami była to cienka strużka, sącząca się ze skarpy, kiedy indziej łącha wilgotnego żwiru, w którym dziewczyna musiała wykopać dołek, a czasami błotne kąpielisko bizonów — zawsze o charakterystycznym zapachu — ale było to lepsze niż nic.

I tak, z biegiem dni, dotarli nad dolny bieg Rzeki Mlecznej. Worek od dawna był pusty, a Suyesaipi ledwie trzymała się na nogach z wycieńczenia, stopy miała napuchnięte i pokryte odciskami, bo ostatnia para mokasyń już się podarła. Nad rzeką było wiele jagód i korzeni, które dziewczyna często jadła — było to dobre do napełnienia żołądka, ale nie

dodawało siły. Jadła wszystko, co wpadło jej w ręce i systematycznie przemyciała swe stopy, trzymając się nadrzecznej niziny, ale i tak z każdym dniem poruszała się coraz wolniej. Przerwy na odpoczynek stawały się coraz częstsze i dłuższe, a kojot pokazywał, że czuje się nieswojo. Kiedy dochodził do wniosku, że już wystarczająco odpoczęła, skomlał, drapał jej suknię i spoglądał w górę strumienia, ponagłając ją do drogi. Sam całkiem nieźle się odżywał, polując na ziemne wiewiórki i pieski preriowe, czasami nawet przynosił jednego dziewczynie, ale ona nie mogła sobie za bardzo poradzić z surowym mięsem, ani też nie miała czym rozpałić ogniska, żeby je upiec.

Któregoś dnia, kiedy słońce grzało najmocniej, dziewczyna i kojot zatrzymali się na odpoczynek w gęstej kępie drzew. Znajdowali się w pobliżu gór, na dnie rozległej doliny, otoczonej niskimi zboczami po obu stronach. Dziewczyna powiedziała swemu towarzyszowi — a zwracała się do niego, jakby był człowiekiem — że ma tak opuchnięte stopy, że nie zdoła iść dalej. Po czym zasnęła. Zbudziło ją szarpanie kojota za suknię i skomlenie. Usiadła natychmiast i nasłuchiwała. Po chwili dobiegł ją odgłos ludzkiej mowy. Ludzie znajdowali się daleko, ale dźwięki zdawały się dość znajome. Zbliżały się w jej stronę i dziewczyna usłyszała, jak ktoś mówi w jej języku:

— Przekroczmy tutaj rzekę.

Dowlokła się na skraj kępy i zawołała, a kiedy jeźdźcy podjechali, z początku nie mogli jej poznać. Była mizerna i w poszarpanym ubraniu. Opowiedziała im całą historię i wskazała kojota, leżącego u jej boku, mówiąc im jak bardzo jej pomógł i błagając, żeby go nie zabijali. Wojownicy powiedzieli jej, że wioska znajduje się tuż nad rzeką, kawałek stąd, i za-

proponowali jej konia, żeby mogła pojechać, ale dziewczyna poprosiła ich, by sami udali się do wioski i zawiadomili jej matkę, bo ona czuje się zbyt kiepsko, żeby jechać konno. Wkrótce przybyła jej matka i ojciec, ciągnąc konia z włókami. Towarzyszył im wielki tłum ludzi. Gdy Suyesaipi ujrzała, jak się zbliżają, przytuliła do siebie kojota i ucałowała go.

— Uratowałeś mi życie — powiedziała — ale choć bardzo mi żal, musimy się teraz rozstać. Ludzi mogłabym powstrzymać przed zrobieniem ci krzywdy, ale nie powstrzymałabym psów z obozu przed rozerwaniem cię na strzępy. Nie odchodź jednak zbyt daleko. Za każdym razem, gdy będziemy się przenosić, tipi mojego ojca będzie zwijane jako ostatnie. I kiedy wszyscy już odejdą, zostawimy pożywienie dla ciebie w miejscu, gdzie stał nasz dom. Zawsze będziemy tak robić.

Kojot sprawiał wrażenie, jakby zrozumiał, co mówi mu dziewczyna. Polizał ją po twarzy i zaskomlał, a kiedy matka i ojciec byli już blisko, odszedł powoli, oglądając się wiele razy.

Suyesaipi płakała. Płakała z powodu rozstania ze swym wiernym przewodnikiem, a także dlatego, że na widok matki wróciły jej w pamięci wszystkie trudy i cierpienia. Rodzice ułożyli dziewczynę na włókach i zawieźli do obozu, gdzie wszyscy ludzie przychodzili przywitać się z nią, znosząc jej smakołyki i różne prezenty.

Nie zapomniano o kojocie, na miejscu obozu zawsze zostawiano dla niego jedzenie, jak obiecała dziewczyna. Kiedy Suyesaipi i jej rodzina ruszali w drogę, w ślad za pozostałymi, często widzieli kojota na pobliskim wzgórzu, który wpatrywał się w nich aż zniknęli mu z oczu. □

przełożył Marek Maciołek



KULTURA BIZONA

kilka słów
o tradycyjnej sztuce Indian Równin

Indianie Równin wiedli żywot zgodny z rytmem otaczającego ich świata. Zimą powietrze ochładzało się i spadał śnieg, przykrywając Matkę Ziemię. Wiosna przynosiła ciepło Ojca Słońce, śnieg topił się i spływał do rzek. Latem bizonice rodziły swe cielęta i stada ruszały w wędrówkę po Równinach. Świat znowu był młody. Po czym nadchodziła jesień, studząc zapasy lata i ochładzając ziemię na przygotowanie kolejnej zimy.

Obserwując świat, Indianie Równin widzieli barwne upierzenie ptaków, wytworne poroża i lśniące futra zwierząt. Spoglądali na te cudowności, czując się nadzy i w sztuce tworzonej z natury okazywali pokorną wdzięczność za piękno i hojność świata.

Sztuka Indian Równin miała charakter użytkowy i wyrabiano ją z surowców znajdujących się w zasięgu ręki: kolce jeżozwierza, pióra ptaków, futra zwierząt, drewno, naturalne barwniki, rogi i kości. Plecionki z kolców jeżozwierza, paradne pióropusze, rzeźbione grzechotki, zdobne cybuchy fajek, malowane tipi i skóry mówią wiele o bogatej i barwnej inwencji w doborze materiałów. Mówią także o nieodpartej potrzebie tworzenia piękna.

Sztuka graficzna Równin wykształciła dwie formy. Pierwsza opierała się na wzorach geometrycznych i była wykorzystywana głównie przez kobiety. Druga forma miała charakter ilustracyjny i stosowana była zwłaszcza przez mężczyzn. Termin „ilustracyjny” odnosi się do postaci, która coś ilustruje, coś przedstawia, czy odzwierciedla. Na przykład, konia można przedstawić realistycznie, jak w malarstwie europejskim (w Polsce obrazy Juliusza Kossaka). Można go także przedstawić jako prostokąt z dwiema prostopadłymi nogami i ukośną szyją, jak na pradawnych malowidłach skalnych. W obu przypadkach, choć tak różnych, mamy ilustrację konia, zatem obie postaci są ilustracyjne.

Sztuka ilustracyjna Indian Równin dalece odbiega od głównych trendów w sztuce Zachodu. Elementy charakterystyczne tego stylu to głowy w profilu, brak wrażeń głębi, konturów i tła, kompozycja z prawej do lewej strony oraz abstrakcyjne proporcje, które nie ukazują obiektów w ich rzeczywistych wzajemnych relacjach. Doskonałym przykładem tego tradycyjnego stylu są prace Making Medicine (Sprządzającego Lekarstwo), wojownika Szejenów Południowych (1844–1931).

Polowanie, zaloty, sceny towarzyskie i obrzędy pojawiają się u wielu twórców, ale wojownicy Równin najchętniej ilustrowali swoje wojenne wyczyny: kradzież koni, zaliczanie dotknięć itp. Obrazy te zalicza się dziś do kategorii „rysunków wojowników” albo „sztuki wojowników”. Rysunki wojowników, tworzone metodą lini i wypełnienia przyozdabiały głównie kocy ze skóry bizonów i pokrycie tipi.

Sztuka wojowników opierała się na piktografii, czyli piśmie obrazkowym, służącym wyrażaniu myśli i idei. Broń zawieszona nad głową wroga oznaczała, że zwycięzca użył tego przedmiotu do zdobycia dotknięcia. Zwierzęta i inne obiekty, nie związane z główną postacią rysunku, oznaczają imię artysty, co odpowiada tradycyjnej metodzie zapisu indiańskich imion wśród plemion Równin. Tropy zwierząt określają kierunek ruchu. Krótkie kreski oznaczają kroki ludzi, zaś dłuższe i grubsze kreski to kule ze strzelb.

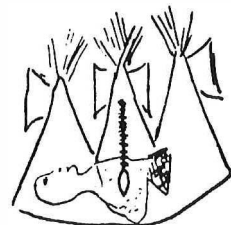
Rysunki wojowników to mini-kroniki, zapis wyczynów i wydarzeń, ilustrujących styl życia poszczególnych jednostek. Istnieją także większe kroniki plemienne, zwane *winter counts*.

Zimowe kroniki rejestrują w postaci obrazków pamiętne wydarzenia w cykl „zim”, czyli lat. Obrazki te przekazują impresje o znaczących zdarzeniach, które nadały poszczególnym latom opisową nazwę. Na przykład jedna z zimowych kronik Siuksów Teton zawiera obrazek płonącej chaty z drewnianych bali obok małego bobra. Oznacza on „Zimę (rok) kiedy spalił się dom Małego Bobra”, co odpowiada zniszczeniu budynku pewnej faktorii w 1809 roku. Siuksowie nazywali handlarza Małym Bobrem, gdyż zbudował on swoją chatę blisko wody, jak robią to bobry.

W ostatnim ćwierćwieczu XIX stulecia Indianie Równin przestali wieść wolny żywot,



Zima 1854–54. Zwycięski Niedźwiedź (Conquering Bear) został zabity przez białych żołnierzy, zaś 9 mil od fortu Laramie Siuksowie zabili 30 żołnierzy. Czarne kropki w trzech liniach oznaczają właśnie żołnierzy.



Zima 1786–86. Siuksowie Oglala zabili wszystkich mieszkańców trzech tipi Omaha.

wyznaczany rytmem i cyklami natury. Wielkie stada bizonów zostały wytrzebione. Bizon dostarczał surowca dla całej indiańskiej gospodarki i jego brak zachwiał stylem życia, który można określić mianem kultury bizona. Indianie, którym udało się przeżyć tę tragedię, jak i wcześniejsze dziesięciolecie krwawych wojen, nie mieli innego wyjścia, jak tylko się poddać. Kochający wolność Indianie na zawsze musieli

porzucić styl życia, jaki dotąd prowadzili. Wraz ze zniszczeniem bizonów i przymusowym życiem w rezerwacie zanikać zaczęła też indiańska kultura.

Tradycyjna sztuka uprawiana była dopóki nie umarł ostatni przedstawiciel kultury bizona. Pewna grupa Indian rezerwatowych zaczęła tworzyć sztukę o charakterze pamiątek, dostosowując styl i wzornictwo do gustów kupujących. Młodzi Indianie, wysyłani do szkół rządowych, zaczęli z kolei naśladować sztukę europejską i amerykańską.

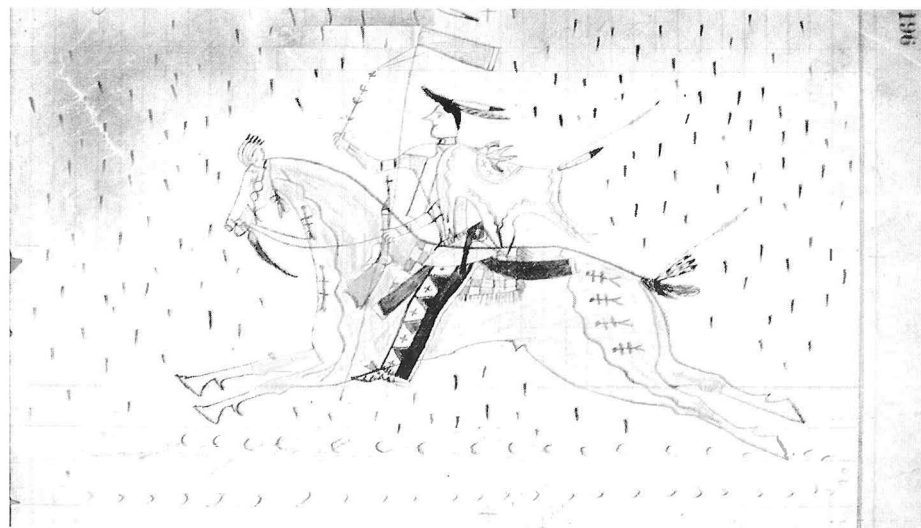
Pod koniec lat sześćdziesiątych naszego wieku, wraz z odrodzeniem się indiańskich kultur, ożyła też tradycyjna sztuka. Pojawiło się wielu naśladowców i kontynuatorów mistrzowskich i niepowtarzalnych prac artystów z XIX wieku, których reprodukcje zamieszczamy w tym numerze „Tawacina”.

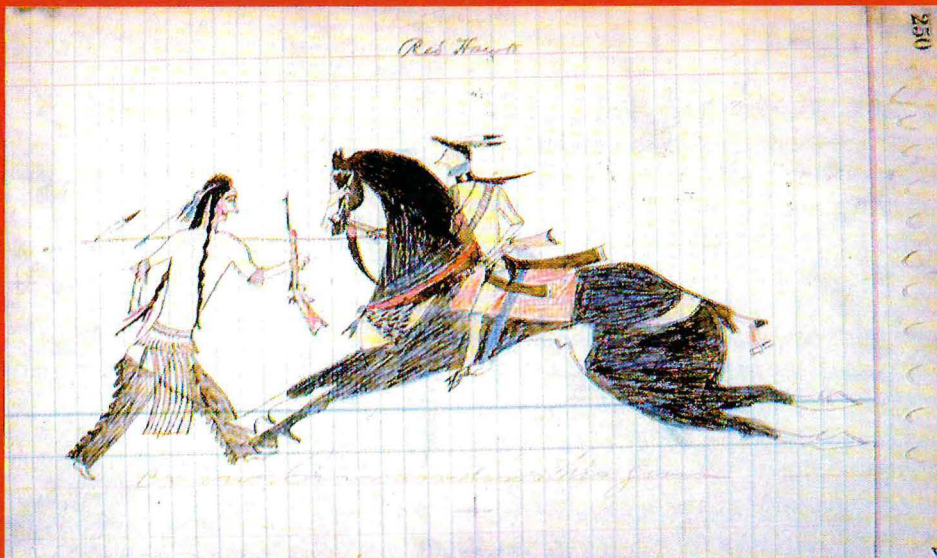
oprac. MM

Na podstawie katalogu: *Painted Words*. The Heard Museum, Phoenix, Arizona 1986.

Jeżdżąc w ogniu nieprzyjaciela. Autor nieznany, Lakota, ok. 1875–80. Atrament i ołówek na papierze o rachunków. Ze zbiorów Milwaukee Public Museum, Wisconsin.

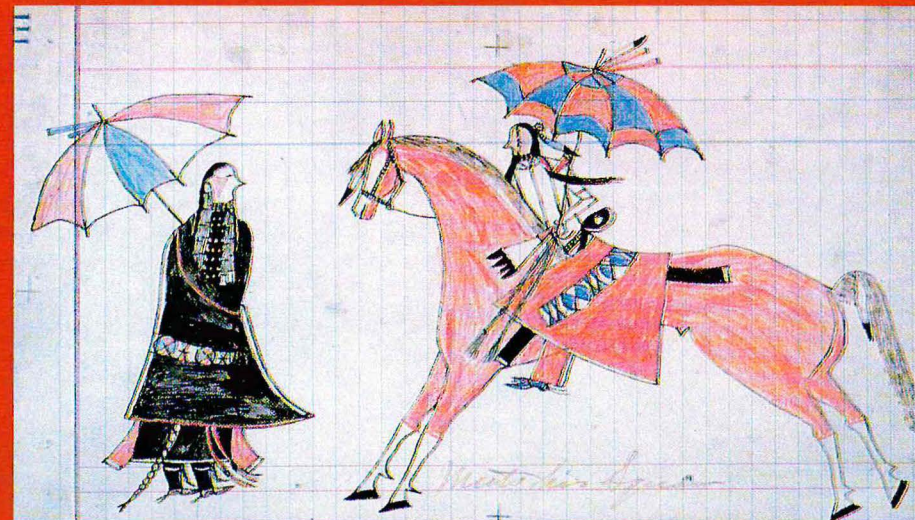
Wojownik ma narzutę ze skóry jelenia z wymalowanymi wzorami ochronnymi. Podobne wzory oraz symbole walki pojawiają się na koniu. Jedzie nietknięty przez kule.





Zaliczanie dotknięcia na Indianinie z plemienia Wron. Czerwony Jastrząb (Red Hawk), Lakota, ok. 1875-80. Atrament i ołówek na papierze do rachunków. Ze zbiorów Milwaukee Public Museum, Wisconsin.

Indianina Wronę można rozpoznać po charakterystycznym czubie z włosów. Jeździec trzyma łaskę uderzeń przyozdobioną piórem. Ogoń konia jest podwiązany na znak wojny. (powyżej)



Tajemniczy Szlaf i Taniec. Sporządzający Lekarstwo (Making Medicine), Szejen Południowy, ok. 1885-78. Atrament i ołówek na papierze do rachunków. Ze zbiorów Smithsonian Institution, Waszyngton, D.C.

Artysta przedstawia wioskę Szejenów, przygotowania do Tańca Słońca, pary zalotników i innych spacerujących pod parasolami na rzadko spotykanym, dwustronicowym rysunku.

Scena zalotów. Autor nieznany, Lakota, ok. 1875-80. Atrament i ołówek na papierze do rachunków. Ze zbiorów Milwaukee Public Museum, Wisconsin.

Rysunek świadczy o popularności parasoli wśród Lakotów. Wojownik uzbrojony jest w pistolet. Mężczyzna i kobieta owinięci są welnianymi kocami, ozdobionymi pasem z koralików. (powyżej)



Wypalić fajkę pokoju w kajaku

Indiańskie i eskimoskie słowa w języku polskim i angielskim

— *Wypalimy fajkę pokoju?* — zaproponował Bartek i wyjął z paczki ostatniego papierosa. — *To nam pomoże się zastanowić, co robić dalej.*

— *Dobrze — odrzekł Stawek, pijąc prosto z butelki coca-colę. Kopnął kajak czubkiem mokasy.*

— *Te okropne dziewczyny uszkodziły nam sprzęt. Wchodzimy na wojenną ścieżkę?* — spytał.

— *Przecież to była nasza wina, a właściwie twoja. Z ciebie to niezły ananas. Chcesz nosić barwy wojenne, to proszę bardzo. Ale na mnie nie licz.*

— *O ty skunksie! To co, może mam kupić wody ognistej, poczęstować je i jeszcze przeprosić?*

— *Wody ognistej może nie, ale czekolada byłaby całkiem na miejscu. Dziewczyny są niezłe, a to wgniecenie w kajaku to drobnostka.*

I tak kajakarze zakopali to pór wojenny i byli gotowi do zawarcia pokoju ze swoimi niedawnymi wrogami.¹

Ile słów i pojęć pochodzących z języków indiańskich i eskimoskich można znaleźć w tym tekście napisanym po polsku? Nietrudno zauważyć, że *fajka pokoju*, *woda ognista*, *wojenna ścieżka*, *barwy wojenne* i *topór wojenny* to pojęcia zapożyczone z kultur indiańskich. *Mokasy*, *skunks*, *ananas*, *coca* (z *coca-coli*) i *kajak* również pochodzą z języków tubylczych mieszkańców Ameryki. I jeszcze niespodzianka dla amatorów słodyczy — *czekolada* to słowo z języka nahuatl, którym obecnie posługują się potomkowie Azteków.

1. Nie jest to fragment jakiegś wcześniej wydanej publikacji. Ten krótki tekst został napisany specjalnie dla niniejszego artykułu, jako materiał ilustrujący pewne zjawiska językowe.

Już ten krótki tekst pokazuje, że języki europejskie zawdzięczają Indianom i Eskimosom całkiem sporo wyrazów i pojęć. Naturalnie największą liczbę słów i pojęć pochodzenia indiańskiego znajdziemy w języku angielskim, szczególnie w jego odmianie amerykańskiej, w amerykańskim hiszpańskim i brazylijskiej wersji portugalskiego. W angielskim używa się wiele wyrazów pochodzących z języków algonkińskich (m.in. powhatan, ojibwa, abenaki, massachusett, narragansett), z wspomnianego już języka nahuatl, z języków eskimoskich, z karaibskiego, oraz z szeroko rozpowszechnionego w Ameryce Południowej języka keczua².

Garść różnych pojęć pochodzących z kultur indiańskich

W krótkim tekście o polskich kajakarzach pojawiły się charakterystyczne dla kultur indiańskich pojęcia związane z wojną: *wojenna ścieżka* (ang. *warpath*), *barwy wojenne* (*war paint*) czy też *topór wojenny* (*tomahawk*). Czytelnicy powieści przygodowych o Indianach z łatwością mogliby tu podać kilka innych przykładów, chociażby *taniec wojenny* (*war dance*) czy *okrzyk wojenny* (*war whoop*). Dobrze znanymi indiańskimi pojęciami są również wspomniane wcześniej *fajka pokoju* (*peace pipe* lub *pipe of peace*) i *woda ognista* (*firewater*), jak również *blada twarz* (*paleface*), *kraina wiecznych łowów* (*happy hunting ground*) i *zakli-*

2. Przy pisaniu artykułu korzystałam z następujących słowników: *The American Heritage Dictionary of the English Language*, *Collins English Dictionary*, *Random House Webster's College Dictionary*, *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, *Słownik języka polskiego PWN*, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, *Słownik wyrazów obcych PWN*, *Słownik wyrazów obcych PWN* (wydanie nowe) oraz *Słownik gwary uczniowskiej*. Zob. bibliografię.

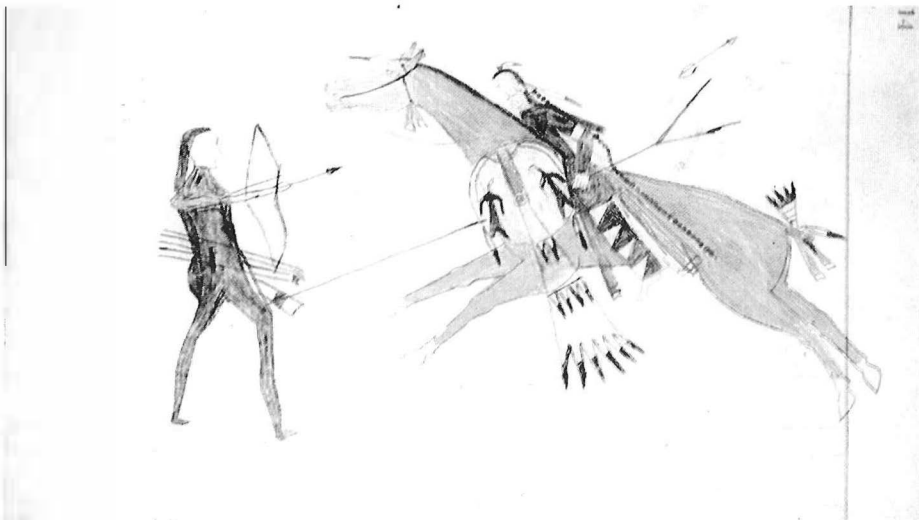


Porwanie koni. Bez Koni (No Horse), Szejen-Arapaho, ok. 1875–80. Atrament i ołówek na papierze do rachunków. Ze zbiorów The Heard Museum, Phoenix, Arizona.

Wojownik, któremu udało się porwać konie ma we włosach ochronny amulet w postaci wążki.

Zaliczanie dotknięcia. Bez Koni (No Horse), Szejen-Arapaho, ok. 1875–80. Atrament i ołówek na papierze do rachunków. Ze zbiorów The Heard Museum, Phoenix, Arizona.

Triumfujący wojownik trzyma w ręce rozwidloną gałąź, stosowaną do noszenia bizonich pęcherzy z wodą na wojennej wyprawie. Jego tarcza wymalowana ma dwie postaci jastrzębia w locie.



nacz deszczu (*rainmaker*). Woda ognista jest dosłownym tłumaczeniem określenia *whiskey* w języku ojibwa — *oishkodewaaboo*. W angielskim indiański raj nie jest wieczny, tak jak w polskim, ale *happy*, szczęśliwy. Wyrażenia *happy hunting ground* używa się również w odniesieniu do miejsca, w którym udało się kupić cenne dla kogoś rzeczy, np. dla kolekcjonera może nim być pchli targ. Zainteresowani kulturami indiańskimi dobrze znają określenia związane z ceremoniami i religią: *Taniec Ducha* (*Ghost Dance*), *Taniec Słońca* (*Sun Dance*) i *taniec węża* (*snake dance*), jak również *Manitou* (lub *manitou*), *Great Spirit* (*Wielki Duch*), *potlatch*, *powwow*, *sand painting* (obrazy tworzone przez Indian Nawaho i Pueblo przy użyciu kolorowego piasku), czy *Quetzalcoatl* (azteckie bóstwo występujące w postaci opierzynego węża). *Manitou* jest słowem z języka ojibwa. *Potlatch* pochodzi z języka *nootka* i znaczy „prezent” lub „podarunek”. Natomiast *powwow* w językach algonkińskich odnosi się do indiańskiego kapłana, np. w *narragansett powwow* znaczy „szaman”. W zrekonstruowanym przodku tych języków, praalgonkińskim, forma **pawe.wa*³ dosłownie znaczy „ten, który śni”, czyli ktoś, kto czerpie swoją moc z wizji. Słowa takie jak *totem*, *tipi* (ang. *tepee*, *tipi* lub *teepee*), *wigwam* czy *igloo* są także dobrze znane. *Totem* pochodzi z języka ojibwa, *tipi* z języka Siuksów (dakota), *wigwam* z abenaki i massachusetts, zaś *igloo* z eskimoskiego. W gwarze polskich uczniów można usłyszeć zabawne powiedzenie: *czy ty masz dom, czy igloo z piasku* (albo *czy ty masz dom, czy igloo z kurzu*). Na taką odzywkę naraża się ktoś, kto niemądrze się zachowuje. Również znane są słowa *gaucho* (*gaucho*) i *kacyk* (*cacique*). Pierwsze z nich wywodzi się od słowa *wáchcia*, znaczącego w języku keczua „biedak, sierota, włóczęga” i odnosi się do południowoamerykańskiego *cowboya* (używając mniej romantycznego określenia, *gaucho* to pastuch bydła). Natomiast *kacyk*, pochodzący z arawakańskiego języka araua, odnosi się do wodza plemiennego na Karaibach i w Ameryce Łacińskiej. W języku polskim *kacyk* to także urzędnik, przeważnie prowincjonalny, wykorzystujący swoją władzę do celów osobistych.

3. Formy zrekonstruowane oznacza się gwiazdką.

Polscy czytelnicy literatury o Indianach znają również pochodzące z języka massachusetts słowo *squaw*. Jednak chyba nie wszyscy wiedzą, że w angielskim *squaw*, jak również *squaw man* (biały mąż Indianki) są na ogół obraźliwe. Ciekawy przykład znajdziemy w powieści *Odmieniec* Freda Bodswortha:

Mógłbyś się z nią ożenić. Oczywiście, że mógłbyś. Skończysz studia, biologowie są poszukiwani, więc dostaniesz pracę jako wykładowca zoologii na jakimś uczelni, ale wtedy dopiero znacznie się łańcuch twoich utrapień i nieszczęść. Na każdym uniwersytecie istnieje politykierstwo. Wiem, bo sam przez to przeszedłem. Jestem upośledzony, bo nie mam żony. Żona może wiele pomóc, ale zła żona może ci tylko zaszkodzić. To nicważne, że ta dziewczyna jest ładna, mądra i potrafi się przystosować. Ona po prostu nigdy nie mogłaby się stać częścią uniwersyteckiej społeczności. Nic jest istotny fakt, czy to słuszne, czy nie, po prostu tak jest i to się liczy. Byłbyś zawsze zoologiem ożenionym ze *squaw*. Asystentem, przez całe życie przygwożdżonym do swego stanowiska, bo byłoby to nieczczone dla uniwersytetu, gdyby człowieka, mającego za żonę *squaw*, wysuwać na jakieś wysokie stanowisko. Tymczasem twoi studenci zostaliby profesorami tuż przed twoim nosem.⁴

Wydaje się, że ten fragment świetnie pokazuje, jakie skojarzenia budzą *squaw* i *squaw man*. Wyraźnie widać, że nie jest to tylko sprawa dotycząca samego języka, bowiem język odzwierciedla sposób myślenia. Opisująca w powieści historia dzieje się w latach pięćdziesiątych, kiedy to nie obowiązywała *political correctness*, polityczna poprawność. Teraz ludzie bardziej zwracają uwagę na to, co mówią, ale można się zastanawiać, czy naprawdę myślą inaczej.

Nazwy plemion indiańskich:
geografia, apacze w polskiej szkole
i ostatni Mohikanin

Wiele osób z pewnością zauważyło, że nazwy niektórych stanów pokrywają się z nazwami plemion indiańskich, np. *Alabama*, *Delaware*,

4. Fred Bodsworth: *Odmieniec*. Tłum. Ryszarda Grzybowski. Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 249-250.

Illinois, *Iowa*, *Kansas*, *Massachusetts*, *Missouri* czy *Dakota*. Nazwy plemion są również obecne w innych nazwach geograficznych, np. jeziora *Erie* i *Huron*; rzeki *Mohawk*, *Ottawa* i *Big Sioux River*; miasta *Yuma*, *Cheyenne* (stolica stanu Wyoming), *Ottawa* (stolica Kanady), *Sioux City* i *Sioux Falls*; czy szczyt *Navajo Mountain*. Należy jednak pamiętać o tym, że niektóre powszechnie znane nazwy plemion indiańskich pochodzą z języków europejskich. Oczywiście przykładem jest tutaj angielskie słowo *Blackfoot* (*Czarne Stopy*), lub też *Huron* z francuskiego. Na mapie znajdziemy również dużo innych wyrazów pochodzących z języków rdzennych mieszkańców Ameryki, np. *Squaw Valley*, *Skunk River*, czy też *Shenandoah River*, rzeka nazwana imieniem jednego z wodzów Irokezów.

Nie tylko nazwy geograficzne, ale i nazwy niektórych walut mają indiańskie pochodzenie. Jednostka monetarna Paragwaju to *guarani*. Słowo to wywodzi się od nazwy Indian mieszkających w tym kraju, jak również w południowej Brazylii i Boliwii⁵. W Peru walutą jest *inti*. Wyraz ten pochodzi z języka keczua i oznacza słońce. Jeszcze innym przykładem jest waluta Gwatemali, *quetzal*. Nazwa ta wywodzi się od słowa *quetzaltli* z języka nahuatl, odnoszącego się do dużego pióra w ogonie ptaka. *Quetzal* to również nazwa pewnego gatunku ptaka żyjącego w Ameryce Środkowej.

Wracając do nazw plemion indiańskich, w meteorologii natrafic można na słowo *chinook*, które może określać dwa rodzaje wiatru: ciepły suchy południowo-wschodni wiatr wiejący z Gór Skalistych (zwany także „zjadaczem śniegu”, *snow eater*) oraz ciepły wilgotny wiatr wiejący na wybrzeża stanów Waszyngton i Oregon z Oceanu Spokojnego. Innym

5. Język guarani jest jednym z oficjalnych języków Paragwaju (drugim jest hiszpański). Posługują się nim nie tylko Indianie Guarani, ale także ludność innego pochodzenia. Dla prawie 90% mieszkańców Paragwaju jest on pierwszym językiem (ojczystym), używanym w domu, na ulicy czy w kontaktach z przyjaciółmi. Natomiast hiszpańskiego używa się w administracji, oficjalnych kontaktach i szkolnictwie (choć i guarani jest również w użyciu w niektórych szkołach podstawowych). Ponad połowa Paragwajczyków jest dwujęzyczna. Język guarani umożliwia im poczucie narodowej odrębności. Tę ciekawą sytuację językową opisuje m.in. Wardhaugh (zob. Ronald Wardhaugh: *An Introduction to Sociolinguistics*. Basil Blackwell, Oxford 1986, s. 96-98).

terminem meteorologicznym o indiańskim rodowodzie jest *huragan*, zwany w polskim także *orkanem* (ang. *hurricane*). *Huragan* wywodzi się od słowa *hura*, znaczącego „wiatr” w języku taino z rodziny arawakańskiej, używanym niegdyś na Wielkich Antylach⁶.

Również w żyźniarstwie używa się terminów pochodzących od nazw plemion indiańskich — *choctaw* i *mohawk*. *Choctaw* odnosi się do skrętu wykonanego przez przejście z zewnętrznej krawędzi jednej łyżwy na wewnętrzną krawędź drugiej łyżwy (lub odwrotnie). Natomiast *mohawk* to również skręt przez przejście z jednej łyżwy na drugą, ale na tę samą krawędź. Innym przykładem są wyhodowane w Ameryce kury *wajandoty* (*Wyandotte*), których nazwa pochodzi od Indian Wyandot. Miłośnikom krzyżówek dobrze jest znany *apasz* (*apache*), czyli rzeźmieszek, najczęściej paryski. Nietrudno się domyślić nazwy indiańskiego plemienia, od której wywodzi się ten wyraz. W polskiej gwarze uczniowskiej Apacze też nie mają szczęścia. Dla uczniów słowo *apacz* ma kilka znaczeń: dzikus; niezbyt mądra osoba; uczeń stroniący od odrabiania lekcji, lecz nie od wagarów; śmieszna osoba dorosła lub nauczyciel języka obcego; zaś *apacze* to komuniki, na zasadzie skojarzenia czerwonych z czerwonymi. Innym, znacznie poważniejszym przykładem wykorzystania nazwy grupy plemion jest nazwa jednej z er w dziejach Ziemi. Proterozoik (w przybliżeniu 1500-520 milionów lat temu) bywa nazywany erą *algonkińską* lub *algonkiem* (*Algonkian*). Jeszcze jeden przykład wiąże się z tytułem powieści Jamesa Fenimore'a Coopera. *Ostatni Mohikanin* może się odnosić do ostatniego przedstawiciela rodu lub też do kogoś, kto pielęgnuje ginące zwyczaje czy tradycje. Wyrażenie to określa nie tylko osoby. Na przykład, w artykule zamieszczonym w „Głosie Stoczniowa” dziennikarz nazwał *ostatnim Mohikaninem* parowy bocznokołowiec „Traugutt”, aż do 1976 roku pływający Wisłą z Warszawy do Gdańska i z powrotem. Inne wyrazy pochodzące od nazw plemion indiańskich omówione są w części poświęconej słownictwu związanemu z ubiorem i modą.

6. Niektóre źródła podają, że *huragan* pochodzi z karaibskiego.

Na obu kontynentach amerykańskich europejscy osadnicy zetknęli się ze zwierzętami i roślinami, które nie zostały wcześniej nazwane w języku angielskim, francuskim czy też hiszpańskim. Przyczyna tego stanu rzeczy była prosta — wielu z tych okazów fauny i flory wówczas w Europie nie spotykano. Wspomniany już *skunks* (ang. *skunk*) pochodzi z języka *massachusett*. W zrekonstruowanym słowie *praałgonkińskim* **seka.kwa*, jak widać nieco dłuższym od angielskiego, znajdziemy elementy charakteryzujące to zwierzę. Nieprzyjemny zapach sygnalizuje morfem o znaczeniu „oddawanie moczu” (**sek-*), zaś wygląd jest opisany jako lisi (**-a.kw* = lis lub zwierzę podobne do lisa). Angielskie słowo oznaczające szopę, *raccoon*, zostało zapożyczone z języka powhatan. Dzieci mogą obejrzeć to sympatyczne zwierzątko w wielu amerykańskich kreskówkach, m.in. w filmie o Pocahontas⁷. *Opos*, czyli dydelf wirginijski (ang. *opossum* lub *possum*) pochodzi również z języka powhatan; słowo to znaczy „białe zwierzę”. Inne przykłady nazw zwierząt to *ocelot* i *kojot* (ang. *coyote*) z języka nahuatl; *tapir* z języka tupi; *tukan* z tupi i guarani; aligator *kajman* (ang. *cayman*), jaszczurka *legwan* (zwana też *iguana*) i *kolibier* z karaibskiego; renifer *karibu* (ang. *caribou*) z algonkińskiego języka micmac, czy też jeleń *wapiti* z języka shawnee, także należącego do rodziny języków algonkińskich. Z języka tupi pochodzi również *pirania* (ang. *piranha*), od słowa *piraya* znaczącego „nożyce”. Eskimosom zawdzięczamy dwie rasy pięknych psów wraz z ich nazwami: *husky* oraz *Alaskan malamute* lub po prostu *malamute* (pol. *malamut*)⁸. Z języka keczua języki europejskie pożyły między innymi słowa *puma*, *lama* (ang. *llama*) i *kondor* (*condor*).

Wiele nazw drzew, krzewów i kwiatów rosnących na kontynentach amerykańskich ma indiański rodowód. Na przykład, słowo *mahogany* (pol. *drzewo mahoniowe*, *mahoń*) prawdopodobnie pochodzi z języka Majów, podobnie jak *cigar* (pol. *cygaro*), być może wywodzące się od słowa *sik*, tytoń. Zaś angielski wyraz na

sam tytoń, *tobacco*, jak również polska *tabaka*, najprawdopodobniej pochodzą z Karaibów. Nazwa słynnej rośliny, *koki* (ang. *coca*), kojarzonej nie tylko z coca-colą, ale także z kokainą, pochodzi z języka keczua. Inne słowa związane z używkami, *mescal* i *pejotl* (ang. *mescal* i *peyote* lub *peyotl*), są słowami zapożyczonymi z języka nahuatl. Rosnące w Oregonie i Kalifornii *sekwoje*, majestatyczne, długowieczne drzewa sięgające stu metrów wysokości, nazwano imieniem człowieka, który stworzył sylabiczne pismo dla języka czerokeeskiego. Nazwa gumy otrzymywanej z soku mlecznego niektórych roślin tropikalnych, czyli *kauczuk* (ang. *caoutchouc*), pochodzi z języka tupi. Z nazw roślin ozdobnych można wymienić *petunię* z języka guarani i *jukę* (ang. *yucca*) z karaibskiego. W językach europejskich używa się dwóch terminów określających tereny porośnięte trawą — *pampa* (lub *pampasy*, *pampy*; ang. także *pampa*, słowo również używane w liczbie mnogiej — *pampas*) oraz *sawanna* (ang. *savannah*). *Pampa* pochodzi z języka keczua, zaś *sawanna* z karaibskiego.

Języki europejskie zapożyły sporo słów odnoszących się do jadalnych roślin i otrzymanych z nich produktów. Angielskie określenie pomidora, *tomato*, pochodzi od wyrazu *tomatl* z języka nahuatl. Z tego języka zapożyczone zostały słowa takie jak *avocado*, *cacao* (pol. drzewo *kakaowe*, ziarno *kakaowe*) czy też przyprawa *chili*. Wspomniana już wcześniej *czekolada*, w języku nahuatl *xocolatl*, dosłownie znaczy „gorzka woda” (*xococ* = gorzki + *atl* = woda). Jedną z amerykańskich roślin, która zrobiła zawrotną światową karierę (bo czy wyobraża sobie ktoś życie bez ziemniaków?), swoją angielską nazwę zawdzięcza językowi taino. Wyraz *potato* pochodzi od słowa *batata*, słodki ziemniak. Na formę wyrazu *potato* mógł mieć wpływ również język keczua, w którym *papa* znaczy biały ziemniak. W języku polskim słodkie ziemniaki nazywamy *patatami*. Innymi przykładami zapożyczeń są w angielskim *squash* (pol. *kabaczek*) i *papaya* (także nazywana *papaw*), czy też w polskim *ananas*. *Squash* pochodzi z algonkińskiego języka narra- gansett, natomiast *papaya* i *ananas* — z karaibskiego.

Wspomniany na początku artykułu *kajak* (ang. *kayak*) jest słowem pochodzenia eskimoskiego, podobnie jak wyraz *umiak*, odnoszący się do pewnego typu lekkiej łodzi, większej od kajaka. Słowa nazywające jeszcze inne łodzie, *canoe* (pol. *kanu* lub również *canoe*) i *piroga* (ang. *piragua*), a także wiosło *pajaj*, są karaibskie. Po trudnym dniu na spływie kajakowym przyjemnie jest odpocząć w *hamaku* (ang. *hammock*), również pochodzącym z Karaibów. Zimą można się przemieszczać, używając sanek zwanych *tobogan* (ang. *toboggan*). Słowo to pochodzi z języka micmac. Przedmiotem z innej dziedziny jest dobrze znany czytelnikom literatury o Indianach, także już wcześniej wspomniany *topór wojenny*, czyli *tomahawk*. Słowo *tomahawk* pochodzi z języka powhatan, w którym miało ono formę *tamahaac*.

W krótkim tekście na początku artykułu jeden z młodych mężczyzn kopie *kajak* stopą obutą w *mokasyn* (ang. *moccasin*). Słowo to pochodzi również z języka powhatan. Można także ubrać się w eskimoskie kurtki, nazwane *anorak* i *parka*. *Parka* to skóra w aleuckim. W polskim mamy jeszcze *apaszkę*, czyli chustkę noszoną na szyi. *Apaszka* bezpośrednio wywodzi się od paryskiego *apaszka*, a pośrednio od Apaczów.

Alternatywne ruchy młodzieżowe przyniosły modę na fryzurę, w której włosy zostawia się tylko na środku głowy, a resztę goli. W angielskim fryzura ta nosi nazwę *Mohawk*, zaś w polskim języku potocznym nazywana bywa *irokezem* (np. w wyrażeniach *na głowie irokez* lub *z głową na irokeza*). Można zadać pytanie, skąd ta różnica (bo chyba powszechnie nie jest znanym fakt, że Indianie Mohawk rzeczywiście należeli do Konfederacji Irokezkiej). Wygląda na to, że wyraz *irokez* w tym znaczeniu nie został zapożyczony z angielskiego. Albo pochodzi z innego języka europejskiego, lub też Polacy sami przypisali temu słowu nowe znaczenie.

Czy *O.K.*
pochodzi z języka indiańskiego?

Niektórzy uważają, że jedno z najbardziej znanych wyrażen w języku angielskim, *O.K.* (pi-

sane też *OK* lub *okay*), może pochodzić z należącego do rodziny muskogejskiej języka choctaw. W książce *Words and Their Stories*⁹ Sutcliffe i Berman opisują sytuację, kiedy to Indianie Choctaw przychodzili do swojego wodza z problemami, on słuchał uważnie, a kiedy się zgadzał z jakąś propozycją, mówił *Okeh*, co znaczyło „Tak rzeczywiście jest”. Niestety żaden ze znanych mi słowników nie podaje tej etymologii wyrażenia *O.K.* Według wielu źródeł, *O.K.* pochodzi albo od błędnej pisowni wyrażenia *all correct* — *oll korrek*, skróconego właśnie do *O.K.*, albo od nazwy działającego w XIX wieku klubu demokratów *O.K. Club*.

Końcowych uwag kilka

Przedstawione w tym artykule słowa i pojęcia stanowią stosunkowo niewielką część słownictwa pochodzącego z języków indiańskich i eskimoskich, jakie można znaleźć w amerykańskim angielskim. Starałam się wybrać przykłady jak najbardziej zrozumiałe dla polskich czytelników, a przede wszystkim te, którymi posługujemy się w naszym języku. Naturalnie, słowa te nie zostały zapożyczone z języków indiańskich i eskimoskich bezpośrednio. Język polski korzystał z pośrednictwa takich języków, jak angielski czy hiszpański. Nawet w przypadku języka angielskiego, nie wszystkie z przedstawionych tu słów trafiły doń bezpośrednio. Rolę pośrednika nierzadko odegrały hiszpański i francuski. Na przykład, wyrazy *Manitou* i *ocelot* trafiły do angielskiego za pośrednictwem francuskiego, zaś *chocolate* i *cacao* — hiszpańskiego.

Poza *coca-colą*, w artykule nie omawiam firmowych nazw towarów, takich jak samochody *Cherokee* czy *Pontiac*. Bardzo interesujące byłoby poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego producenci decydują się na nazwy pochodzące z języków indiańskich. Można się zastanawiać, czy to pogoń za egzotyką, poszukiwanie tradycyjnych symboli charakterystycznych dla kontynentu amerykańskiego, czy może jeszcze coś innego.

Tabela na stronie obok jest podsumowaniem przedstawionych powyżej przykładów, z tą róż-

9. *Words and Their Stories* nie jest publikacją naukową.

7. Językiem ojczystym Pocahontas był właśnie powhatan.

8. Słowo *husky* prawdopodobnie pochodzi z eskimoskiego.

nicą, że zamiast układu tematycznego porządkuje je lista języków, z których pochodzą. W kolumnie z zapożyczeniami w języku angielskim niektórym wyrazom towarzyszy znak zapytania w nawiasie. Oznacza to, że prawdopodobnie pochodzą one z danego języka, czyli że nie ma w tych przypadkach stuprocentowej pewności. Użyty w tabelce znaczek „x” sygnalizuje brak danej formy w polskim lub angielskim. Nie musi to jednak oznaczać, że na przykład w języku angielskim nie ma żadnego słowa na określenie kolibra czy ananasa. Słowa te istnieją, lecz nie pochodzą z języków indiańskich. W tabelce nie zostały uwzględnione nazwy geograficzne, słowa pochodzące od nazw plemion ani ogólne pojęcia, takie jak *blada twarz* czy *fajka pokoju*.

Kiedy następnym razem będziesz jeść *czekoladę* bądź skumbrie w *tomacie*, pić *kakao*, zakładać na szyję *apaszkę*, strzyc się na *irokeza*, dzielić *fajkę pokoju* z przyjaciółmi czy płynąć *kajakiem* w dół rwącej rzeki, pomyśl o tym, jaką daleką drogę przebyły te słowa. Odbierały wędrowkę przez lądy i morza, a zarazem przez różne języki — towarzyszyły nazywanym przez siebie towarom, a także podróżowały w poważnych rozprawach antropologicznych i na kartach fascynujących powieści o Indianach.

□

Danuta Stanulewicz

Bibliografia

- Collins English Dictionary*. Second Edition. Collins, London and Glasgow 1986.
- Katarzyna Czarnecka i Halina Zgólkowa: *Słownik gwary uczniowskiej*. SAWW, Poznań 1991.
- Władysław Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Wydanie siódme z suplementem. Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.
- Random House Webster's College Dictionary*. Random House, New York 1991.
- Jacek Sieński: *Ostatni Mohikanin*. „Głos Stocznio-wca” nr 51–52, 1986.
- Słownik języka polskiego PWN*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Słownik wyrazów obcych PWN*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Słownik wyrazów obcych PWN*. Wydanie nowe. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1995.
- Herbert Sutcliffe i Harold Berman: *Words and Their Stories*. Voice of America. Washington, D.C. 1978.
- The American Heritage Dictionary of the English Language*. Third Edition. Houghton Mifflin Company, Boston and New York 1992.
- The Concise Oxford Dictionary of Current English*. Seventh Edition. Oxford University Press, Oxford 1982.
- Ronald Wardhaugh: *An Introduction to Sociolinguistics*. Basil Blackwell, Oxford 1986.

Źródło zapożyczeń	Zapożyczenia w języku angielskim	Zapożyczenia w języku polskim
abenaki	wigwam	wigwam
aleucki	parka	x
araua	cacique	kacyk
dakota (j. Siuksów)	tepee/tipi/teepee	tipi
eskimoski	anorak husky (?) igloo kayak malamute umiak	anorak husky igloo kajak malamut umiak
guarani	petunia toucan	petunia tukan

Źródło zapożyczeń	Zapożyczenia w języku angielskim	Zapożyczenia w języku polskim
karaibski	x canoe cayman hammock iguana x x papaya/papaw piragua savannah tobacco	ananas kanu kajman hamak legwan/iguana koliber pagaj papaja piroga sawanna tabaka
keczua	coca condor gaucho llama pampa/pampas puma	koka kondor gauczo lama pampa/~y/pampasy puma
massachusett	skunk squaw wigwam	skunks squaw wigwam
maya (j. Majów)	cigar (?) mahogany (?)	cygaro mahon
micmac	caribou toboggan	karibu tobogan
nahuatl (aztecki)	avocado cacao chili chocolate coyote mescal ocelot peyote/peyotl	awokado kakao chili czekolada kojot meskal ocelot pejotl
ojibwa	Manitou/manitou	Manitu/manitu
powhatan	moccasin opossum/possum raccoon tomahawk	mokasyn opos x tomahawk
shawnee	wapiti	wapiti
taino	hurricane potato	huragan/orkan patat
tupi	caoutchouc piranha tapir toucan	kauczuk pirania tapir tukan

JEDNYM ZDANIEM

wieści z Ziemi Indian

○ Ani jeden tubylczy Amerykanin nie znalazł się w powołanej przez prezydenta Billa Clintona Komisji do spraw poprawy stosunków rasowych lub choćby w zespole doradców tej Komisji. [1/40]

○ Krajowy Kongres Amerykańskich Indian (NCAI), najstarsza i największa tubylcza organizacja w USA, na swej dorocznej czerwcowej konferencji w Juneau na Alasce poparł projekt ogłoszenia przez Białe Domy zaaprobowane uprzednio przez tubylcze środowiska jednolitej federalnej polityki oświatowej dla Indian. [2/40]

○ Tom Porter, duchowy przywódca Mohawków ze społeczności Kanatsiohareke w stanie Nowy Jork zaproponował utworzenie tam pierwszej indiańskiej szkoły z internatem dla uczniów, pragnących stałego kontaktu z kulturą i językiem Irokezów (którym według niego mówi obecnie jedynie 5 z 40 tysięcy Irokezów). [3/40]

○ Lokalna Komisja Oświaty Amerykańskich Indian w Los Angeles skłoniła władze szkolne okręgu do usunięcia w roku szkolnym 1997/98 wszystkich obraźliwych dla Indian maskotek, nazw i odsyłaczy z oficjalnych atrybutów szkolnych. [4/40]

○ Jak zauważył Ferrell Sekaku, przewodniczący Rady Plemienia Hopiów, odpowiedzialnej za usuwanie siłą tradycyjnych Nawahów z rejonu Big Mountain, „sympatycy Nawahów działają w Internecie, prosząc ludzi by dzwonił do biura Rady ze skargami i wyrazami zaniepokojenia, co kończy się telefonami ze wszystkich stron i tym, że nie mogę zabrać się za żadną robotę”... [5/40]

○ Kanadyjski Sąd Najwyższy podtrzymał 19.06.97 decyzję sądu niższej instancji, nakazującą członkom grupy Przyjaciele Lubikonów

z Toronto wstrzymanie trwającego od 1991 roku — i zdaniem sądu „nadzwyczaj pomyślnego” — bojkotu produktów koncernu papierniczego Daishowa, wycinającego lasy na tradycyjnych terenach Indian Lubicon Lake Cree z Alberta. [6/40]

○ Kanadyjscy Indianie wykorzystali, związaną z 500-leciem lądowania żeglarza Johna Cabota na Nowej Funlandii, wizytę brytyjskiej królowej Elżbiety II w Kanadzie do przypomnienia tragicznego losu wymarłego ludu Beothuków oraz historycznych zobowiązań Korony Brytyjskiej do zapewnienia trwałej ochrony ziemi i praw kanadyjskich tubylców. [7/40]

○ Nowy zarząd państwowej spółki Hydro-Quebec z Kanady zamierza powrócić do zarzuconych poprzednio, na skutek licznych protestów Indian i ekologów, planów zwiększenia produkcji energii elektrycznej (w tym na eksport do USA) poprzez budowę kolejnych zapór i elektrowni wodnych oraz zmianę biegu rzek na tubylczych terenach w Quebecu i na Labradorze. [8/40]

○ Plemiona Assiniboinów i Gros Ventre z Montany odwołały się od ubiegłorocznej decyzji Biura Zarządu Ziemią (BLM) o zezwolenie na znaczne powiększenie kopalni cynku w Małych Górach Skalistych, u podnóża których leży rezerwat Fort Belknap i 17.06.97 uzyskały pomyślną dla nich opinię stosownej instytucji odwoławczej. [9/40]

○ Obrońcy w procesie Bear Lincolna, Indianina z Round Valley w Kalifornii, oskarżonego o zastrzelenie policjanta 14.05.95, popierani m.in. przez Dennisa Banksa i Normę Jean Croy, stwierdzili w ostatnim słowie, że ich klient strzelał w samoobronie po śmierci swego kolegi, Acorna Petersa, a policjanci i oskarżyciele działali z naruszeniem prawa. [10/40]

○ Raport Komisji Specjalnej do zbadania działalności kanadyjskiego kontyngentu pokojowego w Somalii obarczył winą za brutalne i rasistowskie zachowania żołnierzy byłego szefa sztabu gen. Johna De Chastelaina, odpowiedzialnego także za atak wojska na Mohawków broniących w 1990 swojego cmentarza w Oka

i za udział armii w obłężeniu tradycjonalistów Shuswap, broniących latem 1995 swego prawa do odprawiania tańca słońca nad Gustafsen Lake. [11/40]

○ John Ekstedt, uważany za eksperta w dziedzinie praw tubylców, autor powstającej „oficjalnej” wersji kryzysu nad Gustafsen Lake w Kolumbii Brytyjskiej, okazał się oszustem, nie potrafiącym udowodnić swego prawniczego wykształcenia w USA, i autorem tekstów, które — zdaniem jego współpracownika — „budzą zakłopotanie, zażenowanie i niepokój”. [12/40]

○ Przeciwnicy zaproponowanego przez Służbę Parku Narodowego Devils Tower w Wyoming porozumienia, godzącego interesy Indian i turystów, zaskarżyli do sądu Lakotów, którzy z inicjatywy Charlotty Black Elk próbowali odrodzić ceremonię tańca słońca w rejonie tej niezwyklej skały (zwanej przez Indian Skałą Rogu Szarego Bizona lub Niedźwiedzia Chata). [13/40]

○ Stan Alasca w czerwcu 1997 zaskarżył do Sądu Najwyższego decyzję Sądu Apelacyjnego, który potwierdził status wioski Venetie — jednej z typowych tubylczych wiosek na Alasce — jako „Kraju Indian” z takimi samymi prawami, jakie mają tubylcze plemiona w innych stanach. [14/40]

○ W grudniu 1997 specjalne sympozjum i wystawa na Uniwersytecie Alaski w Fairbanks inauguruje obchody 200-lecia urodzin Ioanna Veniaminowa, zwanego Św. Innocentym — apostoła, lingwisty, etnografa i pioniera uniwersalnej oświaty wśród Aleutów i Tlingitów na Alasce oraz tubylczych ludów na rosyjskim Dalekim Wschodzie. [15/40]

○ W dniach 16–23.11.97 Jose Barriero, dyrektor Programu Amerykańskich Indian Cornell University w Nowym Jorku, przewodniczył interdyscyplinarnej konferencji i badaniom terenowym na Kuby, poświęconym „Tubylczemu Dziedzictwu Karaibów”, umożliwiającym zarazem zapoznanie się z kulturą Tainów ze wschodniej Kuby, Puerto Rico i ich diaspory z USA. [16/40]

○ Do obchodów 25-lecia działalności przygotowuje się założone w 1973 w Kalifornii ogólnokrajowe Stowarzyszenie na rzecz Postępu w Nauce Chicano, Latino i Tubylczych Amerykanów, wspierające wspólną działalność naukową tych grup etnicznych. [17/40]

○ Nowojorska grupa AIM wezwała do poparcia, pochodzącego z Saulte Ste. Marie w Michigan, trenera Buffalo Sabres, Indianina pełnej krwi, Teda Nolana, wybranego Trenerem Roku, który mimo osiągniętych sukcesów został zwolniony z pracy bez uzasadnienia. [18/40]

○ Po trwających blisko dwa miesiące sporach i starciach z Indianami gubernator stanu Nowy Jork, Pataki wycofał się z wprowadzonej 1 kwietnia ekonomicznej blokady rezerwatów oraz planów opodatkowania indiańskich przedsiębiorców i wniósł kompromisowy projekt ustawy, uznającej prawo irokeskich biznesmanów do zwolnienia od płacenia stanowych podatków. [19/40]

○ Po raz drugi z rzędu „Native Americas Journal”, pismo nowojorskiego Cornell University, otrzymało główną nagrodę Stowarzyszenia Dziennikarzy Tubylczych (NAJA), a także nagrodę za najlepszy tekst redakcyjny (Jamesa Treat o zbliżeniu indiańskich tradycjonalistów i chrześcijan) oraz wyróżnienie (za artykuł Kallen Martin o wojnie podatkowej w Nowym Jorku). [20/40]

○ 29.06.97 zmarł w Sadbury (Ontario) Art Solomon, zmarły w 1914 duchowy przywódca Odżibwejów, znany od 35 lat popularyzator i nauczyciel indiańskich tradycji, nieprzejednany obrońca praw ludów tubylczych, uczestnik historycznych indiańskich karawan edukacyjnych Białych Korzeni Pokoju i Czterech Strzał. [21/40]

Na postawie informacji z Internetu opracował Cień

Tematy z tej strony na życzenie Czytelników mogą zostać opisane szerzej w kolejnych „Tawacinach”. Proszę prosimy wysyłać listownie pod adres Redakcji, lub e-mail do cien@free.polbox.pl albo malew@wlpk.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 (Tendycyjnego Informatora Przyjaciół Indian) zapraszają Winet i Cień.

Ofiara intryg politycznych? — o filmie „Szalony Koń”

W wypożyczalniach kaset wideo pojawił się film, na który wielu z nas z pewnością czekało. Film nosi tytuł *Crazy Horse* i poświęcony został wielkiemu wodzowi Oglalów.

Nie da się ukryć, że dla wielu z nas ta wybitna postać historyczna, jaką był wódz Szalony Koń, jest postacią ze wszech miar fascynującą i godną naśladowania. Wszyscy pragnęlibyśmy ją poznać bliżej.

Nasuwa się wobec tego pytanie: czy film ten rzeczywiście przybliży osobę i życie wodza?

Olbrymim atutem filmu i zasługą reżysera, Johna Irvina, jest skupienie się na psychologicznym portrecie Szalonego Konia, granego przez Michaela Greyeyes. Ta monumentalna postać została w filmie przedstawiona w sposób bardzo ludzki. Szalony Koń troszczy się o swoich ludzi, modli się w samotności do Wakan Tanki o wizję, a przede wszystkim wierzy w wartości ludzkie, takie jak ukochanie ziemi, miłość do dzieci i całego narodu.

Po raz pierwszy bodajże przedstawiono w filmie różne postawy przywódców indiańskich, walkę o władzę w plemieniu, o pozycję i wpływy. Wodzowie nie posiadali władzy w takim sensie, jak to dziś rozumiemy, nie byli przywódcami całego plemienia Siuksów. Przewodzili jedynie poszczególnym grupom i jeśli władza jednego wodza natrafiała na władzę drugiego — co, jak wiemy, zdarzało się dość często — i jeśli jeden z nich odnosił znaczne sukcesy dyplomatyczne i militarne, prowadziło to nie tylko do zawiści między nimi, ale do konstruowania intryg w walce o pozycję społeczną w plemieniu. Intrygi te doprowadziły w końcu do śmierci Szalonego Konia, ponieważ Czerwona Chmura absolutnie nie tolerował poczyną Szalonego Konia i jego zarzutów stawianych sobie o uległość wobec rządu amerykańskiego. To samo dotyczy Cętkowanego Ogona (wuj Szalonego Konia), znanego ze

swojej ugodowej polityki wobec białych. Nie mógł sobie pozwolić na krytykę ze strony Szalonego Konia, który choć był jego siostrzeńcem, zaliczony został do tych „wrogo nastawionych”. Oglądając film, odnosi się wrażenie, że stał się on wręcz niepotrzebny. I to jest smutna prawda, wynikająca z obawy o utratę pozycji w plemieniu.

Wydaje się, że głównym zamysłem reżysera było właśnie przedstawienie osobowości Szalonego Konia i zakulisowych działań politycznych przywódców indiańskich, rozgrywających się na tle słynnych bitew, które zostały zrekonstruowane dość pobieżnie. Film trwa zaledwie 89 minut i rzecz jasna nie sposób przedstawić wszystkiego. Chciałbym tu jednak zwrócić uwagę na pewną dowolność w interpretacji materiału historycznego.

Jak powszechnie wiadomo, Masakra Fettermana miała miejsce pod koniec grudnia 1866 roku, co potwierdzają relacje świadków. Tuż po bitwie nadciągnęła wielka burza śnieżna, zasypując ciała zabitych i rannych żołnierzy. Tymczasem w filmie mamy ciekawą porę roku, nadającą niewątpliwie uroku zdjęciom plenerowym, ale całkowicie niezgodną z faktami. W filmie bitwa ta toczy się późnym latem lub na początku jesieni, po prostu Indian Summer. Kawalerzyści ubrani są w uniformy letnie, choć powinni nosić długie płaszcze zimowe.

Na tym nie koniec. W bitwie nad Rzeką Małego Wielkorożca (Little Big Horn) reżyser kazał Szalonemu Koniovi własnoręcznie zabić Krwawego Noża, zwiadowcę Custerza z plemienia Arikara, co nie mogło mieć miejsca, aczkolwiek Krwawy Nóż zginął w tej bitwie, to jednak znajdował się w oddziale majora Reno, atakującego wioskę od południowego zachodu. Sam Custer odesłał go do oddziału Reno za to, że odradzał mu atak na wioskę Siuksów. Nie wiadomo, kto go zastrzelił, co nie znaczy, że zrobił to Szalony Koń. Przypisanie tego Szalonemu Koniovi miało posłużyć zapewne reżyserowi do podkreślenia cechy charakteru wodza, który nigdy by nie służył białym przeciwnikom.

Podsumowując, nie jest to film wybitny. Dołącza do grona innych obrazów biograficznych, jakich ostatnio pojawiło się więcej (np. *Geronimo — młode lata, Tecumseh*). Niezaprzeczalnym atutem filmu jest portret psycho-

logiczny Szalonego Konia i odsłonięcie zabiegów, podejmowanych przez innych przywódców indiańskich, które ostatecznie doprowadziły do zamordowania wodza w forcie Robinson. Mimo paru historycznych nieścisłości nie jest to też film zły. Dla współczesnej młodzieży Siuksów postać Szalonego Konia na pewno jest wzorem do naśladowania i powodem dumy. Dla nas z kolei film ten stanowi okazję do spojrzenia na Szalonego Konia i jemu współczesnych pod kątem ludzkich słabości i dążeń do władzy, czyli polityki samych Indian, a temat ten, jak dotąd, skrzętnie się pomija.

Wojciech Łędzwa

Crazy Horse, USA 1996, reż. John Irving, scen. Robert Schenkkan, muz. Lennie Niehaus. Występują: Michael Greyeyes (Szalony Koń), Irene Bedard (Kobieta Czarnej Bizona), August Schellenberg (Siedzący Byk), Jimmy Herman (Mały Jastrząb), Stevie Reeves (Bez Wody), Wes Studi (Czerwona Chmura), Peter Horton (George Armstrong Custer), Ned Beatty (doktor Thomas McGillicuddy) i in. Czas projekcji 89 min. Dystrybucja: Imperial Entertainment.



Vince Fontaine, gitarzysta zespołu „Eagle & Hawk”, podczas zwiedzania wystawy Krzysztofa Zawojskiego „Indiańskie lato” w Zamku Książ koło Wałbrzycha.

Wspólne świętowanie — o koncercie „Eagle & Hawk”

Było to nasze wspólne świętowanie. Przygotowania do koncertu trwały półtora miesiąca, starałem się, aby był na wysokim poziomie, aby dobrze zaprezentować i samych Indian z zespołu „Eagle & Hawk”, i nasze stowarzyszenie i Ruch. Osobiście mogę stwierdzić, że było to dla mnie pewne osobiste doświadczenie i nauka pod następne tego typu imprezy w Wałbrzychu. Przyszły rok będzie bowiem obfitował w różne wydarzenia indiańskie, które będą realizowane w ramach tzw. wałbrzyskich „100 spotkań z tubylczą kulturą amerykańską”.

W promocji zespołu wzięły udział prawie wszystkie media wałbrzyskie. Koncert otworzył w imieniu stowarzyszenia i władz miasta Marek Nowocień. Koncert był dość oryginalną formą prezentacji muzycznej, w której znalazły się rytmy indiańskie i współczesne trendy muzyki hard. Osobiście wolę coś spokojniejszego. I na nieco spokojniejsze rytmy ustawiałem siebie i wszystkich chętnych. Może dlatego po przerwie nieco przewiało widownię, głównie dzieci i starszych. W koncercie wzięło udział około siedmiuset osób, co i tak jest pewnym sukcesem wobec trzech równoległych odbywających się imprez w mieście. Recenzje po koncercie były dość pozytywne. Ponieważ wypowiedzi te padały głównie z mediów radiowych, nie mogę ich dołączyć do tego artykułu.

Co mi dała ta wizyta? Odpowiem, że już dziś zapraszam na wiosnę do Wałbrzycha na koncert zespołu peruwiańskiego „Legenda”, który wystąpi w Zamku Książ, w którym już od października prezentowana jest moja wystawa „Indiańskie lato” (potrwa do marca 1998 roku). Chętnych do jej zwiedzenia zapraszam.

Kończąc pragnę podziękować wszystkim, którzy przyjechali na koncert do Wałbrzycha oraz wszystkim, którzy pomagali w jego realizacji, zwłaszcza Beacie Skwarskiej i Markowi Nowocieniowi, którzy wspierali mnie we wszystkich działaniach. Pozdrawiam wszystkich przyjaciół i znajomych, do kolejnego spotkania w Wałbrzychu.

Krzysztof Zawojski



ŚWIĘTY BIEG W IRLANDII

CAŁE ŻYCIE JEST
ŚWIĘTE

Pojechałam na Bieg. Świeża, bez doświadczenia, znajomości, za to z wieloma wyobrażeniami, oczekiwaniami, nadziejami. Byłam tylko w Irlandii i to na niecałej, planowanej tam trasie, ale mimo to dużo dała mi wiadomość, że jestem częścią tego wszystkiego.

Dennis Banks, którego przedstawiać nie trzeba. Marcus z Australii, który dużo się nauczył od Aborygenów; Li ze Szwecji, przedstawiająca się jako etniczna mieszkanka tego kraju; Jun z Japonii wspaniale śpiewający i „tańczący” na wymianie kulturalnej; Hans z Niemiec, biegający po 20 mil dziennie — i wiele innych osób z tych krajów, ze Stanów Zjednoczonych; oczywiście nasza trójka (Ania, Romek i ja); a wreszcie wspaniale zorganizowani, zawsze mili Irlandczycy z Kevinem Hayesem na czele — wszyscy złączeni niesieniem w Biegu przesłania „All Life Is Sacred”. To naprawdę niesamowite. W tym coś jest. I także w tym, że każdy z nas czuł się jako nieodłączna część. Kręgu, co daje przecież wiele energii i motywacji.

A samo bieganie? Przede wszystkim dziękuje Ani i Romkowi za ich wsparcie, bez nich obojga byłoby mi bardzo trudno odnaleźć siebie, odrzucić ambicję, hardość. Dlatego mogłam w mój ostatni dzień przebiec tyle, ile przebiegłam, ile wcześniej wydałoby mi się abstrakcją. Może, gdybym mogła zostać dłużej, dystans jeszcze bardziej by się wydłużył...

Cultural exchange — indiańskie bębny, aborygeńskie *didgeridoo*, piękne piosenki różnych narodów, wspaniała irlandzka muzyka i taniec. Co do polskiej reprezentacji na wymianie kulturalnej... cóż, muszę stwierdzić, że wszystkim podobały się polskie pieśni ludowe, szczególnie kurpiowskie. Gdyby nie Noc Kupały, organizowana w czerwcu, nie znalazłbyśmy ich, dzięki więc wszystkim, którzy w niej uczestniczyli.

Irlandia — kraj miłych, serdecznych ludzi, pięknych tradycji, pysznych jeżyn (!) i wszechdobrych owiec... Cieszę się, że mogłam tam być, chociaż tyle.

Cieszę się, że mogłam uczestniczyć w Świętym Biegu z tymi ludźmi i w tym kraju. I dzięki wszystkim, którzy mi tego życzyli. Mam też nadzieję, a właściwie pragnienie, żeby na tych kilkunastu dniach TAM to się nie skończyło w moim życiu. Rok 2000 — Australia.

Dorota Ligocka

Z „Dziennika”

Irlandia, Castleisland, 10.09.97

Rest day — tzn. nie biegamy. To pierwszy dzień odpoczynku od czasu, kiedy rozpoczął się Bieg. Dokładnie tydzień temu. Kiedy tak dzień w dzień człowiek żyje w totalnym pośpiechu, to w dniu jak dzisiaj ma się ochotę, żeby zrobić coś dla siebie, żeby być czystym, pachnącym i ładnym... żadne tam dresy czy adidas.

Śpimy w namiotach i od rana do wieczora słychać wycie krów. Może i wyją w nocy, ale nie jestem pewna, bo gdzieś w przerwie między tym wyciem a dobiegającymi odgłosami dzikiego chrapania w końcu udało mi się zasnąć.

Irlandia Północna, Belfast, 19.09.97

Nikt nie sprawdzał nam paszportów jak przekraczaliśmy granicę irlandzko-irlandzką. Nawet nie wiem, gdzie była. Jedyne, co sygnalizuje na razie zmianę to marki samochodów, które nas mijają.

Nocujemy w Ashton Center, budynku, który służy chyba do „różnych programów szkoleniowych”. Moją uwagę przyciągają zdjęcia, które wiszą na korytarzach: snajperzy, manifestanci i różne takie akcje utrwalone na biało-czarnym papierze.

W nocy cały czas słychać było helikopter, a rano pierwsze, co rzuca się w oczy, patrząc przez okno, to wielki napis IRA, namalowany sprayem na ostatnim piętrze przeciwległego wieżowca. *Welcome to Belfast*.

Po drodze do ratusza, gdzie ma się odbyć spotkanie z miejscowymi władzami mijamy wrak spalonego samochodu, a obok patrol żołnierzy — o kurcze, oni nie wyglądają na takich, co wyszli tylko na spacer.

Ludzie, z którymi rozmawiałam mówili, że dużo się w Belfaście zmieniło ...na lepsze?!

Z drugiej strony może to i prawda, że widzi się to, co chce się zobaczyć.

A propos samochodów tutaj — ciekawe, że nikt nie przyozdabia ich żadnymi nalepkami, może to i bezpiecznie.

Szkocja, gdzieś między Newton Stewart a Fort William, 22.09.97

Hurry up and wait... — tak w zasadzie rozpoczyna się każdy dzień, tzn. wstawaj o bladym świcie, a potem czekaj i czekaj, i czekaj... aż ruszymy.

Świetnie mi się dzisiaj biegło. Słońce, lekkie chłodek — ciekawe czy mają tutaj takie powiedzenie jak „złota szkocka jesień”? Codzienne bieganie staje się z czasem potrzebne jak jakaś używka. Biegnę, żeby się dobudzić.

Zostałam przypisana do niebieskiego vana. Na lunch zatrzymujemy się w Glenfinnan. Nareszcie nigdzie się nie spieszymy.

Zjadłam za dużo herbatników i było mi niedobrze. Ku zadowoleniu chyba większości wymuszam następny postój — nad morzem, a właściwie *sea-lake* (to taki odpowiednik fiordów). O kurcze, ale widok: przejrzysta lodowata woda, skaliste wybrzeże przymglone słońcem i biały piach na stopach. Aha, i żółte muszelki! Jedziemy w kierunku Isle of Sky.

Szkocja, Bettyhill — Helmsdale, 1–2.10.97

Wiatr jest tak silny, że lepiej nie odrywać stóp od ziemi. Lokalne powiedzenie: „Oby wiatr zawsze wiał ci w plecy”, brzmi dzisiaj co najmniej ironicznie. Jak biegłam to miałam wrażenie, że ta dmuchawica zaraz mnie porwie.

Dzisiaj rano podczas „cyrkla” Dennis mówił o tym, czym jest lub powinno być bieganie dla każdego — indywidualnym zobowiązaniem. Nawet jeśli ktoś czuje się kiepsko, to jeśli postanowił sobie przebiec określony dystans, inni powinni się nad nim „litować” i nakłaniać taką osobą do zrezygnowania z tego, co sobie postanowiła.

Czasami to, co inni widzą i odczuwają, patrząc na kogoś z boku, to ich prywatne obawy i problemy, których próbują się pozbyć, „radząc” (czytaj: kusząc) tym, którzy próbują dotrzymać danego sobie słowa.

Takie zobowiązanie, taki bieg jest jak modlitwa. Dla różnych ludzi jest ona (po prostu) inna — czasami w słońcu i świetnej pogodzie, czasami w deszczu, wietrze i bólu.

Anna Domińska

Bieg w harmonii ze Stwórcą

Irlandia. Zielona Wyspa. Przepiękne, niskogórzyste krajobrazy i docierające tchnienie oceanu. Święte kamienne kręgi celtyckie i budowle magalityczne. Świętość tchnąca z wielu miejsc i ludzie świadomi tej świętości. Celtycka kultura nie jest reliktem przeszłości. Ona żyje. Ludzie... Wspaniała grupa organizacyjna. Mądrość Ziemi (Earth Wisdom Foundation), zbierająca się przy Okrągłym Stole, kochająca Ziemię i strzegąca celtyckich korzeni. Oni czekali na ten Święty Bieg zawsze, czekali na mądrość ludzi, tubylców z innych stron świata; im podobnych. Ludzi rozumiejących ziemię i ceniących tradycję.

Tłumy witających ludzi na trasie Świętego Biegu i w miejscach odpoczynku, przybywających na występy kulturalne. Dzielenie się z nami pożywieniem, tradycyjną muzyką, tańcem, tworzących atmosferę, udzielającą się wszystkim. Wszechobecny uśmiech, zainteresowanie, sympatia, pomoc, mnóstwo pytań, cudowne dzieciaki, proszące o autografy. Oni wszyscy na nas czekali, chociaż pierwszy raz o Biegu słyszeli. Ze strony Świętych Biegaczy również bogaty program. Ludzie różnych nacji dzielący się tym, co potrafią przedstawić. Nasza skromna, ale jakże liczna trzyosobowa reprezentacja, dobrze przygotowana. Czarujący śpiew Doroty zniewalał wszystkich. Tylko dwa tygodnie, ale jakie! Ania pobiegła dalej, do Irlandii Północnej i Szkocji. Posłuchajmy...

Bieg jak życie. Niby znamy cel, ale nie wiemy, co nas spotka po drodze. Cel: Matka Ziemia, zrozumienie, tolerancja. Przesłanie, że wszystkie istoty są spokrewnione, godne takie go samego szacunku; że wszystko jest święte. Ale każdy ma też swoją osobistą intencję, w której biegnie. Biegnie dla przyjaciół, bliskich, tych, których kocha. Dla tych, którzy go skrzywdzili i których on skrzywdził. Dla tych, którzy są nieobecni. Za przeszłość i przyszłość. Biegnie, podziwiając dzieło Stwórcy. Biegnie, by pokonać własną słabość i ból, i własne myśli. Biegnie, by się uczyć i nauczać. Bieg jest przecież modlitwą.

R.B.



OPOWIEŚCI ZE SZLAKU

Trzeci Świat w Ameryce

Czy oglądaliście „Na odzew serca” (*Thunderheart*)? Jeśli tak, to wiecie, jak wygląda rezerwat Pine Ridge. Teraz wyobraźcie sobie, że tak samo wyglądają inne rezerwaty, między innymi Navajo Reservation w Nowym Meksyku i Arizonie. Tylko że tam brakuje wody i nie ma telefonów.

Wyjeżdżając do Stanów nawet nie myślałam o wyjeździe do rezerwatu. Indianapolis, miasto, w którym miałam odbywać praktykę weterynaryjną, jest stolicą stanu Indiana. Wbrew pozorom w Indianie nie ma rezerwatu, w okolicznych stanach też. Jednak dzięki weterynarzowi, u którego pracowałam, wyjechałam do rezerwatu Nawahów z RAM — organizacją charytatywną.

Skrót RAM oznacza *Remote Area Medical* i jest to organizacja nie zatrudniająca stałych pracowników. Wolontariusze RAM przeznaczają swój wolny czas służbie ludziom, zapewniając darmową opiekę zdrowotną oraz pomoc w krzewieniu oświaty w odległych i wiejskich okolicach USA i świata. Kierownikami i założycielami RAM jest małżeństwo, dr Eric i Ila Davis z Uniwersytetu stanu Tennessee, z College of Veterinary Medicine. Sierpniowy wyjazd do rezerwatu Nawahów miał być pierwszym w tamte strony. Byłam gotowa stanąć na uszach i rżęsach, byleby tylko pojechać do tego rezerwatu. Połączyć frajdę i naukę z pożytecznym — super! Pozostało już tylko poprosić szefa o tydzień wolnego i załatwienie formalności. Moja radość nie miała granic. Wyjazd do rezerwatu zawsze wydawał mi się nierealny.

Czekała mnie długa podróż. Najpierw musiałam lecieć z Indianapolis (mojej bazy wypadowej) do St. Louis, później jechać do Memphis. W Memphis odbierali mnie już ludzie z UT. Podróżowaliśmy 4 vanami do Albuque-

que, stolicy Nowego Meksyku. Dalszą podróż do rezerwatu spędziliśmy z nosami przyklejonymi do szyby. Piękna, dzika pustynia (choć, jak się później dowiedziałam, nie była to pustynia tylko plateau) z przechadzającymi się krowami i końmi. Wody brak, tylko wyschnięte koryta rzek. Wreszcie znak Indian — tablica z napisem „Entering Jicarilla Apache Reservation”. Prawie dotarliśmy do celu! W ciągu krótkiej półgodzinnej jazdy przez rezerwat oczy miałam szeroko otwarte i wypatrywałam domostw lub jakiegokolwiek znaku życia. Jednak nic. Zupełnie wymarła okolica. Nie było nawet żadnych płotów ani słupów telegraficznych.

Prawie zaraz po wyjeździe z rezerwatu zajeżdżałam pod kompleks budynków, czyli pod *chapter house* w Nageezi. Nareszcie na miejscu. Rezerwat Nawahów.

Cisza. Nikt nawet na nas nie czekał. Tylko przy pobliskiej sali gimnastycznej gromadka młodzieży. Przypatrywali się nam zupełnie jakby nigdy nie widzieli białych ludzi. Faktem jest, że w ciągu siedmiu dni spędzonych w rezerwacie, widziałam tylko trzech białych.

Następnego dnia miałam okazję przyjrzeć się ludziom i ich zwierzętom. Trzeci świat w Ameryce. Indianie są naprawdę biedni ale dumni. Niektórzy nie mają wystarczającej ilości pieniędzy, by wykarmić swoje psy czy koty. Wiele z tych zwierząt jest chudych i zaniedbanych. Ponieważ często w okolicy osad nie było weterynarza, ludzie przyjeżdżali do nas z odległości stu i więcej mil. Dziewięćdziesiąt procent psów i kotów nigdy nie było zaszczepionych na wściekliznę, chociaż biegające po rezerwacie hordy bezpańskich psów stanowią prawdziwe zagrożenie. Ludzie przyprowadzali psy na łańcuchach i cienkich drutach oplecionych wokół szyi i CZASAMI na smyczy. W ciągu siedmiu dni pobytu w rezerwacie zaszczepiliśmy ponad dwa tysiące psów i kotów, przeprowadziliśmy około czterystu operacji (głównie były to sterylizacje i zszywanie ran po ugryzieniach).

A jacy byli Indianie w stosunku do nas — białych? Dla niektórych byliśmy echem przeszłości. Ogólnie, byli bardzo małomówni i nieufni. Czasami miałam wrażenie, że naszą pomoc traktują jako jedną z rzeczy, które biali robią w ramach spłacania długu. Trafiały się jednak bardzo miłe osoby, które dziękowały nam. Niektórzy nawet przynosili nam jedzenie.

Warunki, w jakich żyje większość mieszkańców rezerwatu, urągają wszystkiemu. Domy w rezerwacie wyglądają raczej opłakanie, choć czasami pozory mylą. Tradycyjny dom Nawahów jest sześciokątny, z drzwiami zawsze na południowej ścianie domu. Wstając rano, witają Słońce i Porannego Boga (*Morning God*). Zostałam kiedyś zaproszona do takiego domu. Z zewnątrz wyglądał tragicznie, jak komórka. W środku natomiast co innego. Choć nie było łazienki i gazu, gość miał za to mikrofalę i super *sound system*. Bieżąca woda była na zewnątrz.

Choć posiadanie alkoholu na terenie rezerwatu jest nielegalne, to już w pierwszy wieczór przyszło do nas dwóch pijanych Indian. Jeden z nich miał problem ze swoją kozą — była szalona. Ciekawe, czemu? „*I gave her liquor*”, padła odpowiedź. No i to wszystko wyjaśnia.

Indianie w rezerwacie są ciągle wierni swoim tradycjom i religii. Wiele z nich mówi płynnie po nawajsku i angielsku. Dla niektórych z nich nawaho to pierwszy język, którego się uczą. Wydaje mi się, że w zachodniej części rezerwatu więcej młodzieży zna nawajski. W szkole jest przedmiot, na którym młodzież uczy się o swej kulturze i religii. Nie wiem, czy jest obowiązkowy, ale na pewno jest jednym z wielu przedmiotów do wyboru. Szkoły są dwujęzyczne.

Wyjazd do rezerwatu był niesamowitym i niezapomnianym przeżyciem. Ponieważ dostałam zaproszenie na następny przyjazd, jeśli tylko finanse na to pozwolą, pojawię się w rezerwacie ponownie przyszłego lata. Znowu będę pomagać ludziom i super się przy tym bawić. Nie mogę się doczekać.

Agnieszka Drohobycka

Indiański piknik

OLSZTYN K/CZĘSTOCHOWY. Na piknik wybrałam się rowerem, ponieważ było niedaleko — 65 km. Podróż uprzyjemniał mi rześisty deszcz i uciążliwy chłód.

7 września 1997 roku pod olsztyńskim zamkiem indiańską wioskę rozbili członkowie Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian z Bydgoszczy i Białogostoku. Impreza miała na celu

przybliżenie ludziom zwyczajów i tradycji Indian Ameryki Północnej. Po indiańskim świecie oprowadzał nas Mirek Bogusz.

W programie przewidziano pokazy tradycyjnych tańców indiańskich, muzykę Indian Ameryki Północnej i Południowej (koncert zespołu Sierra Manta), pokazy jazdy konnej oraz szereg konkursów i zabaw indiańskich nie tylko dla najmłodszych. Impreza zaczęła się z 45 min. opóźnieniem (*Indian time*).

Na rozgrzewkę, z płyty *Music for the Native Americans* „poszedł” Robbie Robertson, a potem, kiedy chmury rozeszły się i zaświeciło słońce, zaczęło się od okadzania szałwią i Tańca Wojowników.

Licznie zgromadzona publiczność z radością przyjęła propozycję zabaw, wywodzących się z tradycji indiańskich. I tak było m.in. strzelanie z łuku, równoważnia oraz „kręciołki”, czyli okracanie wokół kołka wbitego w ziemię (nawiasem mówiąc, komicznie wyglądali „goście po małym jasnym”, którzy po zrobieniu kilku kółek wokół kołka, biegali do sędziego, jak po „czterech dużych jasnych”).

W muzycznej części festynu wystąpił zespół Sierra Manta z repertuarem południowoamerykańskim. Wykonanie niezłe, mniej przyjemne były przerwy techniczne. Jednak reasumując — muzyka andyjska w polskim wykonaniu (z całym szacunkiem dla wszystkich krajowych wykonawców) — to nie to, co oryginał (*sorry* za tę subiektywną opinię).

Nie byłam do końca pikniku, po kilku godzinach musiałam się „zrywać”, gdyż na moim dwukołowym mustangu musiałem jeszcze przejechać (czyt. przepedałować) 65 km.

Na zakończenie kilka spostrzeżeń:

— wśród publiki dało się słyszeć uwagi typu „...stare konie, a jeszcze im się chce...” (nie wiem, czy uwaga dotyczyła koni, czy indianistów?...). Wypowiadali to jednak ludzie, którzy po górach chodzą w sandałach, czy drewniakach...

— komicznie wyglądały panie „w średnim wieku”, rozmawiające między sobą: „...idź do pana Indianina i poproś go o zdjęcie...”, po czym fotografowały się z Viktorio na tle tipi.

Organizatorzy zapowiadali powtórkę za rok. Zatem do zobaczenia...

Jacek BLACK JACK Stanisławczyk

CIEKAWOSTKI Z ALASKI

— KRAJU PÓŁNOCNEGO SŁOŃCA



Last Frontier

Alaska ma wiele naj. W tym największym stanie w USA żyją największe niedźwiedzie, największe losie, największa jest tu liczebność jeleni, są też najliczniejsze i największe lodowce. Alaska ma najdłuższą linię przybrzeżną, największe rzeki, w USA ma najbardziej skrajne punkty wysunięte na zachód, północ i wschód, przekraczające międzynarodową strefę czasową. Także największą ilość Parków z największym z nich i z najwyższym szczytem w Ameryce Północnej.

26 lipca br. odbyliśmy (ja z moją dziewczyną, Anią Zielińską) wyprawę do *Denali National Park and Preserve*. *Denali* w języku athabaski Indian znaczy „najwyższy”, *high one*. Nazwa odnosi się do najwyższej góry, zwanej McKinley, jak i do obszaru 6 milionów akrów lasów, tundry, tajgi i gór, który to obszar jest większy od stanu Massachusetts. Park jak i szczyt posiadają nazwę od nazwiska byłego senatora i później prezydenta, Williama McKinleya. Park jest przykładem charakteru wewnętrznej Alaski jako jednego z ostatnich *great frontiers*. Przez lata pozostaje taki sam — wielki, dziki i nie zepsuty, tak jak go pamiatają Athabaskowie.

Wyobraź sobie, że posiadasz zdolność przejęcia tysiąca akrów dziennie, to i tak zajęłoby ci 16 lat, żeby poznać cały Park. Ten olbrzymi obszar posiada tylko jedną drogę, prowadzącą w głąb 143 km.

Pogodę trafiliśmy bezdeszczową i bezsłoneczną. Odjazd naszego *shuttle bus* był o 11. Bilety na wcześniejsze godziny były wyprzedane na 2 dni przed terminem. Warto jechać wcześniej rano, bo można zaobserwować karmiącą się zwierzynę.

Autobus zaczął się toczyć po ubitej drodze, a kierowca obwieścił, że to dziś ostatni autobus

i gdy ktoś się zgubi — będzie nocował z niedźwiedziami. Gdy ktoś chce się zatrzymać, wystarczy tylko krzyknąć i osoba może opuścić autobus, żeby wybrać się w góry. Dowiedzieliśmy się także, że taka podróż autobusem może trwać do 13 godzin, czyli zając cały dzień.

Uzbroiłem się w lornetkę i aparat. Po 26 km od granicy Parku wkraczamy przez oficjalną bramę i nasza wycieczka przybiera we wrażeń. Najpierw ktoś zauważył ptaka, lecz był to kruk. Następnie ktoś wypatrzył orla i autobus ponownie się zatrzymał, tym razem na dłużej. Wszyscy skoczyli do okien. Wielki ptak był doskonale widoczny, siedział na korzeniach wywróconego drzewa. Po jego odlocie pojechaliśmy dalej. Od tego momentu zaczyna mi się mylić kolejność widzianej zwierzyny. Kierunek, gdzie było zwierzę określało się na zasadzie godzin na tarczy zegara: „są kozy na 11., a na 3. jest bóbr” i wszyscy jak jeden wypatrywali zwierzę. Wkrótce zorientowałem się, że gdy przed nami stoi grupa samochodów, tzn. że gdzieś jest *wildlife* i rzeczywiście, naraz widzimy niedźwiedzia. Jest w średnim wieku i kompletnie blond. Ugańał się za gryzoniami (ziemne wiewiórki).

Znaki dymne

Zapach lata w kategoriach terytorialnych interior Alaski. Kawałek gówna zająca jako fetysz

oszlony lodowym kolorem, Znalazłem się na autostradzie zających tropów. Na ich skrzyżowaniu rozpalilem ognisko.

słoneczny October 27-th '97
Fairbanks, Alaska

W ogóle nie zwracał uwagi na nasz pojazd. Miś po 15 minutach zniknął w dolinie, a kierowca nas uspokajał, że to nie jest ostatni.

Ubita droga prowadziła przez tajgę, następnie tundrę, a dalej po otwartej dolinie pomiędzy Outer i Alaska Range. *Well*, co ja mówię dolinie, takiego czegoś nie widziałem wcześniej. Obszar wielu kilometrów rozciągał się między górami, jak w horyzontalnych rozmiarach. Gdy widziałem daleko przed nami nadjeżdżający autobus, to wyglądał on jak bakteria na Bożym stole.

Nasz pierwszy postój przypada na Sable Pass. *Restroom time* + mały spacerek do platformy widokowej. Tu od kierowcy-przewodnika dowiaduję się, że od maja nikt nie widział góry McKinley. Zasłonięta jest mgłami i dymem z pożarów. I tak oto wybrałem trasę niemal do samego końca, żeby zobaczyć ten szczyt, a tu się dowiaduję, że on tam na pewno jest, choć tak niedaleko bo 33 km od drogi, to i tak pozostaje mi kupić plakat.

Następny postój był na Polychrome Pass. Tu jest połowa drogi. Dotychczas widzieliśmy lisa, renifera, ptaki podobne do małych kur, a także innego niedźwiedzia, który biegnąc serpentynami, uporczywie zagradzał nam drogę. Droga na Polychrome Pass biegnie na krawędzi wysokiego wzniesienia i Ania często się trwożyła (szczególnie w drodze powrotnej), że pokoziołkujemy w przepaść. Znowu niezmiernie przestrzenie. Tutaj z góry dokładnie widać liczne rzeki i rozlewiska. Brak drzew i skąpa roślinność. Mały posiłek, kilka zdjęć i dalej. Po drodze kierowca wskazuje na znak. Drewniana tablica na krawędziach najeżona jest gwoździakami (bez łebków), by zapobiec niszczytelkim działaniom, szczególnie młodych grizzly.

Po kilku godzinach postój przy Elieson Center. Stąd powinien być widoczny najwyższy szczyt w Ameryce. Zamiast monolitycznego masywu McKinleya widzieliśmy białe powietrze. Otchłanianie białego powietrza. Gdzieś tam za wałem górskiej firany, rozmawiały lodowce, gromiły lawiny, wiatr trząsał o skały.

Dla wielu *shuttle bus* był to cel podróży. Myśmy jechali dalej do Wonder Lake. Droga prowadziła bardziej na pofałdowane równiny. Jezioro Wonder położone jest wśród iglastych drzew i pięknych dużych jagód. Pół godziny minęło i czas było wracać.

Śnieżny psalm ukąsił lodowym mżawką.
Dryfujące ice bergs przybyły do zatok
ugrzeszyły tu na nowo.
Tropy słońca zagrały do tańca
na śniegu...
Ku odwiecznemu sporowi pomiędzy
zimą a latem.

Nov. 01-97
Fairbanks, AK

W Denali nie ma szlaków, tak jak to jest w innych Parkach. Miejsc na *camp* jest niewiele i nie są przeznaczone dla wielu osób. Jednak Denali oferuje nieprzeciętną okazję dla poszukiwaczy wrażeń, przygody i czasami, niestety — nieszczęść. Kiedyś stwierdziłem, że Glacier Park w Montanie jest jak zoo bez klatek. Denali jest jak niezmierzone zoo. Miejsca na *camp* tworzy się samemu, jak i „szlaki”, które się samemu wytycza.

W drodze powrotnej dosiadło się dwoje ludzi (idących zakurzoną drogą), a później trzech innych. Ci ostatni wcale nie jechali z nami z powrotem. W pewnym momencie zatrzymali autobus i stwierdzili, że tu chcą wysiąść. Ktoś im zadał pytanie, gdzie będą nocować? „*Camp? We gonna make one*”. Uśmiechnięte twarze opuściły autobus, a myśmy odprowadzali ich wzrokiem. Nas goniły obowiązki, czekające w domach, oni byli na długo wyczekiwanych wakacjach.

Teraz siedziałem po drugiej stronie autobusu, z widokiem na wąwozy i doliny, gdzie więcej było okazji postrzegania *wildlife*.

Jeszcze raz postój przy Elieson. Tuż przy drodze wypoczywały 3 renifery. Ten jeden posiadał osobliwie wielkie poroże. Było tak duże, że miałem wrażenie, że ich ciężar cisnął głowę zwierzęcia do dołu, stwarzając wysiłek przewyższający grawitację.

Jechaliśmy w ostatnim *shuttle bus* tego dnia, za nami nie było nikogo. Powoli zmierzchało, było po 6. Kierowca zapowiedział, że pora na „kolację”. I rzeczywiście, daleko, daleko (bez lornetki nie można było tego zobaczyć) nie-

dzwiedzica biegła na polanie z dwoma małymi. Patrzyliśmy tak długo aż zniknęły nam za drzewami. W dalszej drodze pokazały się renifery.

Cóż, moje zmęczenie brało górę i ciało osunęło się do snu. Po krótkiej drzemce był kolejny postój.

Tym razem stanęliśmy przy małym jeziorze. Widzimy sporą gałąź *cottonwood*, dryfującą w stronę krawędzi wody. Gałązka dotarła do brzegu, lecz bobra nie było widać.

W górach zмирzcha szybko, więc kierowca sunął dalej. Dla niego był to tylko wyczerpujący dzień, a dla nas niezatarte przeżycia.



Kilka tygodni później pojechaliśmy (tym razem samochodem) tam jeszcze raz. Pogoda się rozśoneczniła i kusiło by powędrować w góry. Był taki stromy „szlak”, który zrobiony został przez ściekające deszczowe wody, a trochę przez ludzi (ściągających tu na wgląd atrakcyjnego mijajca). Niemal na samym szczycie, przez lornetkę, na sąsiedniej górze — wypatrzyłem wielgachnego renifera. Skubał spokojnie roślinki, podążając powoli w stronę dwóch namiotów, które (o jakie cudowne miejsce) były rozbite tam wysoko. Właściciele właśnie schodzili w dół. Minęli go w stosownej odległości. A ja zająłem się pstrykaniem zdjęć. Ciekawe, czy reniferowi smakowało nasze jedzenie? □

Jacek Piwowski
8 września 1997 roku
Fairbanks, Alaska

Kiedy myśmy chodzili po prerii

Flip i Flap
na Dzikim Zachodzie
po skoszeniu trawy
wybrali się na wyprawę.

Nikłe opowieści
o dziwnej treści.
W echu pustynnej ciszy
Idol uciekł ze swoim plakatem.

— przy pomocy „Żródłka”
Nov. 07–97

INDIANIE czy indianiści?

Pomarzyć tylko...

Po przeczytaniu w „Tawacinie” 2[38] (lato 1997) listu Włodka Rybickiego musiałam zareagować.

Po pierwsze, człowieku, jak możesz stawiać pytania typu: „Jacy też z nas Polacy, skoro przejęliśmy tyle wzorów z Zachodu?” Jeśli Ty się nie czujesz Polakiem i żyjesz według wzorów z Zachodu (jakich?, przy okazji) to trudno, Twój problem. Ale mów za siebie. Ja się czuję stuprocentową Polką i jedyne wzory z Zachodu, jakie widzę, dotyczą gospodarki, ekonomii i rozwoju technicznego. Owszem, polska mentalność też się zmienia, ale bardzo nam daleko do myślenia jak Niemcy, Francuzi czy Amerykanie.

Po drugie, jeśli nie potrafisz zatańczyć poloneza, to nie masz się czym chwalić. Ja potrafię, to bardzo proste.

Po trzecie, nie porównuj Indian z Ameryką Północną z australijskimi Aborygenami. Indianie NIE uważają za Indianina każdego, kto się nim czuje.

Wreszcie, po czwarte, piszesz, że „w odróżnieniu od zwierząt, człowiek posiada możliwość wyboru. Rodząc się możemy zostać Anglikiem, Francuzem czy Polakiem.” To dlaczego Ty nie wybrałeś, że chcesz być Indianinem?!

Z Twojego wywodu wyniosowałam, że kompletnie ignorujesz piękne polskie tradycje, bo trudno mi uwierzyć, że naprawdę uważasz je za martwe.

Co do Indian — wszystko z nimi związane jest fascynujące, ale żaden indianista nigdy nie będzie Indianinem. Może sobie tylko o tym pomarzyć. A z drugiej strony, ciekawe ilu indianistów chciałoby wieść nieszczęsny (przeważnie) żywot współczesnego Indianina, trafić za nic do więzienia na resztę życia lub powoli popadać w alkoholizm w ubogim rezerwacie. Niestety, świetność Indian minęła. My możemy ich kochać i szanować, ale zawsze pozostaniemy Polakami.

Gośka Maciuba

Pretensjonalność indiaństwa po polsku

Pozwolę sobie na kilka refleksji, jakie nasunęły mi się po, a właściwie w trakcie mojego pierwszego i być może ostatniego zlotu PRPI. Jakkolwiek swoją wiedzę na temat tubylczych kultur Ameryki Północnej mogę nie dorównywać niektórym wytrawnym uczestnikom Ruchu, specjalizującym się w poszczególnych plemionach czy regionach kulturowych, to jednak laikiem też nie jestem. Wiedzę, jaką posiadam zdobyłem w toku formalnych studiów, uczestnicząc w zajęciach prowadzonych przez takich znawców tematu, jak prof. Jerzy Gąsowski, prof. Ewa Nowicka i prof. Ron Carter. Wywiad z tym ostatnim znalazł się w „Tawacinie” 3[35], po części dzięki mojej pomocy, robiłem bowiem za tłumacza pomiędzy prof. Carterem a Przemysławem Bartuszkim.

Jadąc do Orłowa, nie byłem więc przypadkowym ciekawskim, zwabionym egzotyką i kojarzącym Indian głównie z filmami i powieściami przygodowymi. Pragnąłem zetknąć się bezpośrednio z „polskimi Indianami”, zobaczyć, jacy to ludzie tworzą ten Ruch, być może „poczuć klimat” poprzez doświadczenie bardziej namacalne aniżeli, na przykład, czytanie książek, słuchanie wykładów czy oglądanie zdjęć z pow wow albo slajdów, ukazujących autentyczne indiańskie rękodzieło. To pierwsze udało mi się zrealizować, nieco gorzej z „klimatem”, który — jeśli w ogóle był — to głównie zarezerwowany dla nielicznych. Kto był na zlocie po raz pierwszy, a wcześniej nie nawiązał bliższych kontaktów z którąś z ważnych osobistości Ruchu, ani nie zaopatrzył się w odpowiedni strój, ten miał wszelkie podstawy, aby czuć się jak ledwie tolerowany intruz. Dość oschłe traktowanie nowo przybyłych, nieco zdezorientowanych zlotowiczów nie było wcale wynikiem przemęczenia organizatorów natłokiem spraw. Nie była to też kwestia zwykłego braku ogłady. Była to raczej sprawa programowa. „Powinniśmy być jeszcze bardziej niemili” — powiedział Viktorio do sporej grupy osób. No cóż, można się spodziewać, że za rok ten, kto nie należy do ścisłego grona wtajemniczonych, do indianistycznego towarzystwa wzajemnej adoracji, a nieopatrzone zbliży się do obozowiska, będzie mógł do-

stać strzałą, pięścią lub przynajmniej usłyszeć niewybredną wiachę pod swoim adresem. Być może jest to część swoistej inicjacji?

Początkowo większość imprez odbywała się w tipi, do których wstęp mieli wyłącznie swoi. Obcy zaś krążyli pomiędzy nimi w nadziei, że może ktoś łaskawie z czymś do nich wyjdzie, choćby z propozycją przyłączenia się do akcji zbierania czy rąbania chrustu na ognisko. Jednym z nielicznych „Indian”, otwartych na kontakt z „Bładymi twarzami”, był Siuks z Białegostoku, który wyjaśnił nam, dlaczego jest, jak jest i udzielił pewnych wskazówek tym, którzy bardzo by chcieli wślizgnąć się w ten hermetyczny świat.

Po rozmowie z nim coś jakby drgnęło. Na przykład nie wypędzano nas już ze spotkań na temat Indian leśnych, było też otwarte spotkanie o świętych biegach. Być może było już tak do końca, być może pod koniec obozu rozmyśli się podział na „naszych” i „obcych”. Nie wiem. Po tych wszystkich negatywnych doświadczeniach nie miałem już wystarczającej motywacji, aby zostać do końca, rezygnując z innego wyjazdu, który mi się na to nałożył.

Ja rozumiem, że nikt nie ma obowiązku zamieniania swoje prywatne tipi w obiekt użyteczności publicznej, rozumiem też, że spora część obecnych przyjechała, kierowana pustą ciekawością, nie wiedząc prawie nic o Indianach, a cały ten zlot traktując jak jeszcze jedną imprezę, na której może być „odjazdowo”. Może jednak warto, mimo to, z czymś do tych ludzi wyjść? Jeśli idea popularyzacji jest Wam obca, bo „liczy się jakość, nie ilość”, to po co nagłaśnianie całej tej imprezy? Niech wiedzą o niej wyłącznie swoi. Myślę jednak, że przynajmniej niektóre wartości indiańskie warto popularyzować dla dobra nas wszystkich, dla dobra tej zagrożonej planety. Mam tutaj na myśli inne od europejskiego widzenie przyrody i własnego w niej miejsca. Spojrzenie mniej antropocentryczne, bardziej całościowe, nacechowane szacunkiem dla form ożywionych i nieożywionych (lub pozornie nieożywionych), które były tu (nieważne czy mowa o Wielkich Równinach, Górach Skalistych czy też Bieszczadach lub Puszczy Białowieskiej) na długo zanim pojawiliśmy się my. To chyba najważniejsze, co Indianie i inne kultury pierwotne mają do zaoferowania światu.

Najbardziej raziło mnie skoncentrowanie się na sprawach czysto zewnętrznych. Wychodzi na to, że choćby ktoś był profesorem antropologii kulturowej, specjalizującym się, na przykład, w kulturze Crow albo nawet urodził się w tradycyjnej społeczności Crow, a nie miał przy sobie przepustki w postaci właściwego stroju, to może być wyproszony z tiotipi, gdzie odbywa się spotkanie poświęcone tej kulturze. Jednocześnie mógłby tam wejść biznesmen, który trafiwszy przypadkiem do sklepu z indiańskimi gadżetami w USA czy Europie Zachodniej, miał kaprys aby taki właśnie strój sobie kupić. Czyż nie jest to sytuacja absurda? Przecież „nie habit czyni mnicha”! Ja rozumiem, że trudno każdego przy wejściu egzaminować z wiedzy o danej kulturze, ale ktoś, kto nie jest poważnie zainteresowany daną kulturą i tak by się wycofał, no chyba że w trakcie spotkania odkryłby w tym coś ciekawego. Po co więc ludzi z góry wykluczać?

Po powrocie powiedziałem znajomym, że ci „polscy Indianie” to taki trochę dziwny, raczej zamknięty i dość pretensjonalny świat. Takie bowiem odniosłem wrażenie. Chyba nie ja jeden. Być może o to chodzi?

Olgiard Dilis

Tomasz Juskiewicz

TRZY WIERSZE Z MŁODOŚCI – INIPI

dotykam Cię
przez pot

krople wody
strącasz z palców
w pękające kamienie

para i dym
tli się szalwia
i mój przeciągły krzyk!

Wiersz pochodzi z tomiku *Gdzieś między dniem a nocą*, dostępnego za pośrednictwem „Tawacinu” lub bezpośrednio od autora (Tomasz Juskiewicz, ul. Szamarskiego 36/15, 60-532 Poznań). Cena 4 zł.

SONDA INFORMATORA „NA TROPIE”

Co sądzisz o artykule Jacka Koniecznego Rzecz o „Ruchu”, zamieszczonym w „Tawacinie” nr 2[38], lato 1997?

Jacek Konieczny ma absolutną rację. Pewnie, że łatwo jest krytykować pomysły i poczynania innych działaczy PRPI, gdy swoją osobę uważa się już prawie za Indianina. Pewną, jednakże, sztuką w tym wypadku jest zejść trochę do parteru i zadać sobie pytanie, dlaczego to mi się nie podoba. Odpowiedzi należy szukać zawsze najpierw w sobie. A tak w ogóle, to jeśli nie przestaniemy się „podgryzać” z każdej strony, to w końcu się wykrwawimy. Na śmierć...

Katarzyna Forska, Strzegom

Nie znam Jacka osobiście — czytałem tylko kilka jego tekstów w „Tawacinie”. Podoba się cięte pióro i odwaga wypowiedzi — wszak pisze o tym, co skrywane, do czego wielu niechętnie się przyznaje. Jednocześnie momentami tekst jest dla mnie bardziej indiański (choć nie dotyczy bezpośrednio Indian) niż wiele „uczonych” artykułów. Dlaczego? Jacek wskazuje, jak nie popadać w nienawiść, jak walczyć z błędami postępowania, jak w końcu znajdować w sobie wiele wad, które znajdujemy w innych. Jak dla mnie, „piątka”. Więcej proszę takich tekstów.

Na koniec jeszcze refleksja — czy Jacek nie jest czasem w Ruchu outsiderem?... Nie wiem tylko, czy z wyboru, czy może taką rolę mu wyznaczono.

Jakub Szlukier, Łódź

W pełni się zgadzam z poglądem Jacka Koniecznego z artykułu „Rzecz o «Ruchu»”. Sama w sobie widzę, że te złe cechy i przyzwyczajenia, które denerwują mnie w innych, są również we mnie. Niestety często o tym zapominam, ale cały czas staram się z tym walczyć i krytykować bardziej siebie niż innych. Myślę, że każdy z nas powinien najpierw „poprawić” siebie, a nie wszystkich dookoła i wtedy wszystko będzie O.K. (również Ruch).

Dorota Szafko, Szczecin

Wypowiedź Jacka Koniecznego jest niewątpliwie całkowicie trafna. Uświadamia fakty, o których istnieniu wiemy, a do czego do końca nie chcemy się przyznać. Wiadomo, że lepiej obwiniać, oskarżać kogoś niż siebie. Tak jest łatwiej. Bo po co (bezinteresownie zresztą), zadać sobie trud — spojrzeć w siebie i zająć się sobą? Z braku czasu (przysłowiowa pogoń za pieniądzem), czy może ze strachu przed odkryciem PRAWDZIWEGO SIEBIE — NIEDOSKONAŁEGO?

Sumując: MYŚL GLOBALNIE — DZIAŁAJ LOKALNIE.

Dominika Grenckowska, Tczew

Co sądzę o artykule Jacka Koniecznego? Otóż uważam, że jest bardzo dobry. Wywarł na mnie spore wrażenie. Zapewne było to jednym z zamierzeń autora. Jednak nie wszystkie moje wrażenia były pozytywne. Chociaż te negatywne nie dotyczą bezpośrednio omawianego przeze mnie artykułu.

Jestem osobą, która dopiero niedawno dowiedziała się o istnieniu PRPI. Znając definicję Ruchu mogę śmiało powiedzieć, że także ja jestem jego uczestnikiem, choć nie posiadam legitymacji. Nie jestem obciążony żadnymi zaszłościami i mogę swobodnie się wypowiedzieć, gdyż nie targają mną żadne emocje.

W swoim, jak na razie dość krótkim, życiu miałem okazję zetknąć się z kilkoma różnymi organizacjami. Z zewnątrz wyglądały one całkiem „okazale”. Wiele z nich znać i Wy z własnych doświadczeń. Jeśli ktoś był kiedyś harcerzem, albo chciał uprawiać karate, to zapewne wie, o czym myślę. Nie są to jedyne przykłady i zgadzam się z Jackiem Koniecznym, że każdy ruch społeczny nosi na sobie jakąś skazę. Tego zapewne nie da się uniknąć. Nie jestem tylko do końca przekonany, czy niedorozwój emocjonalny wymaga od razu uśpienia. Według mnie można się z tego wyleczyć, a czasami mija on z wiekiem.

Jednak w tym względzie chodzi o nasz Ruch. Proszę, aby ci, którzy toczą w nim boje, rozsądzają go od wewnątrz, a także nadają jemu ton, popatrzyli na całą sprawę z pewnego szczególnego punktu widzenia.

Osoba, która chce uczestniczyć w Ruchu, myśli o nim jak o czymś czystym i nieskazitelnym. Jaki natomiast wyłania jej się widok?



Z tego, co czytam, wnoszę, że nie jest on najpiękniejszy. Wystarczy chociaż przytoczyć sprawę organizacji XX, podobno jubileuszowego Złotu. Czy na początku nie było dwóch komitetów organizacyjnych? Co myślał sobie „nowy”, który chciał pojawić się na zlocie po raz pierwszy? Czy przypadkiem nie powinien się uzbroić i opancerzyć, bo a nuż ktoś z „wrogiego” obozu wystrzeli do niego zza drzewa? Oczywiście to przesada, ale „nowy” tak myśli i ma prawo żywić uzasadnione obawy.

Na szczęście w ubiegłym roku przyszło opamiętanie. Jednak jeśli ktoś chce wstąpić w szeregi Ruchu, to po wykonaniu pierwszego kroku w tym kierunku, nie będzie chciał się znaleźć po pas w bagnie. Zastanówmy się wspólnie, czy tak przypadkiem nie jest. Ja opisuję tylko własne odczucia. Może nie mam racji. W takim przypadku chciałbym wierzyć, że mimo wszystko Ruchowi zależy na każdym, nawet pojedynczym członku.

Pozwolę sobie wysunąć pewną propozycję. Skoro gazetki indianistyczne twierdzą, iż opisują przeszłość, przyszłość i teraźniejszość Indian, to niech zostawiają dziwne i jak widać, nie dla każdego zrozumiałe spory. Jeżeli domorośli politykierzy chcą się okładać pięściami to proszę bardzo. Może ktoś po nich uroni łezkę, ja nie. Pewnym wyjściem jest także stworzenie politycznego organu Ruchu. Mógłby to być bezpłatny dodatek do prasy. Każdy, kto miałby ochotę coś takiego czytać, będzie mógł złożyć zamówienie. Tam należałoby prac brudny. „Tawacin” i pozostałe pisma niech zajmują się tym, do czego są przeznaczone. Niech przyciągają nowych ludzi i utrzymują w wytrwałości starych. Błotem mogą ociekać łamy innej prasy.

Przemysław Kaźmierczak, Poznań

Sondę Informatora PRPI „Na tropie” przeprowadził i opracował Marek Cichomski („Na tropie”. Informator PRPI. Adres do korespondencji: Marek Cichomski, ul. Babina 4/16, 62-800 Kalisz).



Lekcja otwarcia na świat

Dojrzałość to nic innego jak odwaga zmierzenia się ze swymi młodzieńczymi marzeniami.

Głęboko tego doświadczam, przeglądając pokątny stosik „Tawacina” — tych najnowszych i wybiórczo, z ostatnich trzech lat.

Jest, jak u Cohena, „czwarta nad ranem...” W pokoju obok śpi dziecko, więc bardzo cichutko sączy się z odtwarzacza muzyka *Sacred Spirit, Indians*. Przyjemnie podane, w dodatku swojsko kojarzy się z „Piejo kury, piejo” Ciechowskiego. Zamiast pisać to, co powinienam by zarobić na chleb z masłem i szyneczką — komponuję ten list. Trochę dla siebie, a trochę po to, by utwierdzić Was (tzn. cały zespół redagujący „Tawacin”) w tym, co pewnie sami czujecie. To dobry kawał roboty i to nie tylko dziennikarskie.

Po pierwsze, trafiacie (czasem zupełnie zwaśnionymi drogami) do ludzi takich, jak ja. Poszukujących na oślep dostępu do źródeł rzetelnej wiedzy o indiańskości i Indianach. Skąd to się bierze w człowieku? Ze słowiańskiego romantyzmu, zauroczenia przygodową fikcją czy z jakichś metafizycznych przyczyn? Ja interesowałam się historią ludów obu Ameryk „od zawsze”. Gdy moje rówieśnice, kolekcjonowały fotosty filmowych idoli — pracowicie wytyczałam w atlasie szlaki wędrówek plemion Wielkich Równin. Musiałam przez długie lata (aż do teraz, gdy nabrałam odwagi czynić wreszcie coś dla siebie) raczej ukrywać te moje „dziwne” zainteresowania. Z przyczyn, które zapewne wszyscy znacie. Na polonistyce, którą z konformizmu studiowałam, tak naprawdę interesowała mnie jeden przedmiot: kulturoznawstwo. Bo tam zgłębiałmy antropologię kulturową i m.in. zwyczaje Indian.

Wydawało się, że z takich fascynacji człowiek wyrasta. A tu masz! Rzuciłam rozgrzebaną i terminową robotę, dzieciaka podrzuciłam rodzicom — emerytom i 10 sierpnia tego roku ruszyłam na szlak. Ja, kobieta w wieku balzackim wraz z niespełna szesnastoletnim młodzieńcem, którego po raz pierwszy zobaczyłam na oczy — w upalną, sierpniową niedzielę pojechałam z Katowic do Poznania — w poszukiwaniu bliżej nie sprecyzowanego „indiańskiego” koncertu. Mój młody towarzysz, Artur, jako uczestnik ostatniego zlotu osób

tanś słyszał, że mają występować w Poznaniu Indianie, ale nie wiedział, gdzie ani kiedy. W Poznaniu też nikt nie wiedział. Telefon do redakcji „Tawacina” — milczał. W rozgrzanym 30 stopniami niedzielnym mieście szukaliśmy na oślep indiańskich śladów. Wpadłam na pomysł, by iść do Muzeum Etnograficznego. Na szczęście było czynne! Przemili ludzie z obsługi skontaktowali nas z panią kustosz, która coś tam słyszała, że jakiś koncert ma być o 18 na Zamku. Już mieliśmy czekać, gdy Artura olśniło i uparł się, by zwiedzić nowe zoo. Tam trafiliśmy na indiańską wioskę. Niestety, okazało się też, że koncertu nie będzie — bo podobno Indianie nawalili. Szczegółowo mówiąc, było mi żal młodzieży, która z drugiego końca Polski, nieraz autostopem przyjechała tu, podobnie jak my. I nawet nie bardzo miał jej kto zawiadomić, że wszystko odwołane. Niektórzy sterczeli pod Zamkiem do późna. Przyjęli to jednak pogodnie, z indiańską cierpliwością. Nie mogłam się oprzeć refleksji, jak by na ich miejscu zachowali się wystawieni do wiatru uczestnicy jakiegoś rockowiska czy innej metalmanii.

I tu komplement pod adresem wszystkich polskich indianistów, bez względu na przynależność organizacyjną. Świadomie czy nie, ale osiągnięcie niezłe wyniki wychowawcze! Jeśli nastoletni ludzie szukają naukowych opracowań, uczą się języków, zgłębiają nie tylko popularnonaukowe, ale i specjalistyczne teksty „Tawacina” i innych wydawnictw, jeśli potrafią wypiekami spierać się o znaczenie symbolu czy barwy na ornamencie, wsłuchiwać w muzykę, która ma niewiele wspólnego z kanonem ich rodzimej sztuki — to już wielkie święto! Lekcja otwarcia na świat, tolerancji, zrozumienia innych kultur. „Tawacin” dokłada tu niebagatelną cegiełkę. Przedruki z indiańskiej prasy, relacje polskich wysłanników zgłębiających życie w rezerwach, proza i poezja indiańskich narodów — to skuteczne lekarstwo przeciw stereotypom, które upupiają widzenie odmiennych kultur. Droga do zrozumienia ludzi, tych z krwi i kości, a nie malowniczych symboli w piórpuszach.

Cieszę się, że chwyciłam Wasz trop. Lepiej późno niż wcale. Teraz tak łatwo się mnie już nie pozbędziecie.

Liliana Andruszewska, Katowice

Zwierzenia Cienia

57. Podobnie jak wielu indianistów, lubiłem kiedyś bawić się plastikowymi figurkami „Indian” i „kowbojów”. Byłem dumny ze zdobytego w NRD „indiańskiego obozu”, z mojego Winnetou, toteż i pała męczarni. Z czasem moja kolekcja trafiła do piwnicy, a jej miejsce na półce zajęły książki, rozmaite gadżety, znaczki, nalepki i inne pamiątki ze zlotów i spotkań oraz drobiazgi od indiańskich przyjaciół. Pewnie tylko z braku miejsca, talentu i cierpliwości nie zająłem się nigdy „produkcją” strojów, fajek, piórpuszy i innych „poważnych” indiańskich akcesoriów. Ale podobne zbiory, czasem całe profesjonalne kolekcje, ma wielu z nas. Nie ma też miłośnika Indian, który nie zwracałby uwagi na indiańskie motywy, których cały alfabet (od alkoholu do... zakąsek) pojawia się wokoło — nie tylko w reklamach. A kto z nas nie skusił się nigdy na „coś indiańskiego”?

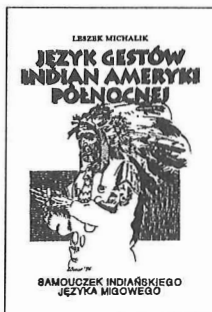
58. Indiańskie motywy i akcenty nie znają granic państwowych, kulturowych ani... przywoitości. Tak u nas, jak i w kraju Pierwszych Amerykanów „indiańskie” okazują się nie tylko popularne mokasy czy drogie samochody, ale także t-shirty, kurtki i czapeczki z emblematami klubów sportowych i uniwersytetów, a ostatnio nawet margaryna, jeansy i czekoladowe batony (w końcu czekoladę wymyślili Aztekowie...) Sporo amerykańskich klubów i szkół ma swoje „indiańskie” nazwy, maskotki, motywy graficzne itp. Problem w tym, że wiele z nich to zwykłe karykatury. Inne powielają fałszywe stereotypy i zamiast być dla Indian powodem do radości i dumy — ośmieszają ich lub obrażają. Kiedy zaś Indianie zwracają na to uwagę, domagając się szacunku i zmian tego, czego nie akceptują — często spotykają się z milczeniem, brakiem zrozumienia, lub tłumaczeniem, że to sposób ich „uhonorowania”. Czy na pewno?

59. „Takie używanie indiańskich nazw, symboli i wyobrażeń umacnia stereotypy. Dlatego wielu ludzi w USA sądzi, że Indianie już nie istnieją, lub że są tylko karykaturalnymi cieniami szlachetnych dzikusów z przeszłości.” (Gary Sandefur, *Chickasaw*) „Nie pyta się Białych, co obraża Indian, tak jak nie pyta się mężczyzn, co obraża kobiety.” (Dennis White, *Ojibwa*) „Jak można uważać, że czci się kogoś, kto mówi, że jest to dla niego obraźliwe?” (John Benson) „Zapewne honorują nas

także, wieszając na ścianach nasze skalpy i grabiąc naszą ziemię.” (Susan Shown Harjo, *Cheyenne*) „Nie chcemy być maskotkami, służącymi Ameryce do gry i zabawy.” (Clyde Bellecourt, *AIM*) „Sam będę decydował, co mnie honoruje, a co nie — mamy dość mówienia nam, co mamy myśleć.” (Dick MacPhie) „Nazwy «czterono-skórzy» nie wymyślili Indianie. Nadano im ją tak, jak nazwę „czarnuchy” — afrykańskim niewolnikom. Obie są złe.” („Washington Post”) „Dwieście lat tradycji nie usprawiedliwia robienia z Indian maskotek. Niewolnictwo też było tradycją.” (Tim Giago) „Tylko skrzywdzeni znają rozmiary krzywdy.” (Osie Davenport) „Nie wystarczają dobre intencje.” (Carol J. May) „Spróbujcie zrozumieć, że sprawa maskotek to tylko szczyt wielkiego problemu rasizmu wobec Indian.” (Glenn T. Morris) „Ludzie mówią mi, że Indianie mają większe problemy, niż indiańskie nazwy czy maskotki. Jeśli nie można dostrzec problemu jednostki, to jak można zrozumieć problemy całego ludu?” (Frans Le Mere, *Winnebago*) „Dla tych zespołów i ich fanów Indianie to tylko karykaturalne białzy, z którymi nie trzeba się liczyć. Protestuję.” (Dick MacPhie) „Jeśli logo jest tak mało ważne, to dlaczego tak trudno je zmienić?” (Phil St. John) „To obraźliwe i nieetyczne przedstawiać tubylców jako dzikich i agresywnych.” (Aaron Two Elk) „Mówimy — zaczynajcie bawić się w football, baseball i hokeja, przestańcie bawić się w Indian. Skończcie z dehumanizowaniem, poniżaniem i wykorzystywaniem naszej kultury i religii.” (Vernon Bellecourt) „Strojenie się w pióra i zabawy w malowanych Indian to kpiny z naszego ludu” (Hugh Danford) „Piórpusze na kaskach i czapkach to mętne zasłony i krzywe zwierciadła, skrywające dwa miliony prawdziwych Indian.” (Michael Dorris)

60. Nie można wymagać od zbierającego tandetne indiańskie figurki małolata, by o tym wszystkim wiedział. Trudno oczekiwać od każdego studenta czy kibica sportowego, że będzie znał indiańskie opinie o swoim firmowym ciuchu, lub że bez zapoznania się z argumentami pokrzywdzonych uwzględni ich postulaty. Można jednak oczekiwać, że my, nazywający się przyjaciółmi Indian, będziemy bardziej skłonni do wsłuchiwania się w ich głosy, podzielenia ich opinii i występowania w roli ich adwokatów. Że nie będziemy opierać się bezkrytycznie na modach i stereotypach. Że z masy „indiańskiego” nauczymy się wybierać to, co prawdziwie INDIAŃSKIE. I że naszym ulubionym napojem nie stanie się „Woda ognista”.

NOWE KSIĄŻKI



Leszek Michalik: Język gestów Indian Ameryki Północnej

Książka składa się z dwóch części: teoretycznej i praktycznej. W części pierwszej, autor 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



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.



POCZTÓWKI BARWNE (format 155 x 155)

1. **Vision in a Full Moon**; 2. **Snow Rider**;
3. **Mystic Warrior**; 4. **Spirit of the West Wind**

Komplet 4 szt. kosztuje 9 zł
Pojedynczo – 3 zł/szt.

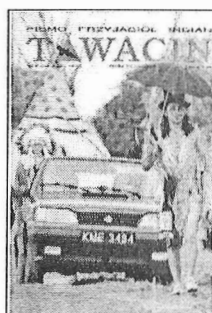
Leszek Michalik, *Indianie obu Ameryk*. Tradycyjne rękodzieło Indian Ameryki Północnej i Łacińskiej.

Katalog wystawy prywatnej kolekcji Leszka Michalika, znanego w Polsce propagatora indiańskiej kultury materialnej, w Muzeum w Kwidzynie, oddział Muzeum Zamkowego w Malborku, jaka odbyła się w 1997 roku. Książka zawiera charakterystykę obszarów kulturowych Ameryki Północnej, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki i rękodzieła indiańskiego, a więc ubiory, akcesoria obrzędowe, instrumenty muzyczne, ozdoby, broń itp. Całość bogato ilustrowana (zdjęcia kolorowe i czarno-białe), ponadto wykroje strojów męskich i żeńskich, mapy i rysunki. Dodatkowym atutem katalogu są noty biograficzne autora wystawy i zaproszonych artystów plastyków, zainspirowanych tematyką indiańską (Amancio Chiari Arcia, Mirosław Dunin-Sulgostowski, Jarosław Gach i Tadeusz Piotrowski).

Muzeum w Kwidzynie. Format 245 X 170, stron 122, cena 18 zł



nr 1(33), wiosna 1996



nr 2(34), lato 1996

ARCHIWALNE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze następujące numery:

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

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.

W następnych numerach m.in.

- Spójrzeć w oczy całemu światu — ucztownictwo Indian w I wojnie światowej
- Indianie Omaha w Warszawie
- Poprzez sztukę — w poszukiwaniu tożsamości (kilka sylwetek tubylczych artystów z Quebecu)
- Innu z Labradoru
- Mount Graham, święta góra Apaczów
- Spotkanie polskiego dziennikarza z Geronimem
- Indiańskie imiona dawniej i dziś
- Dawna i współczesna duchowość tubylczych Amerykanów
- Taniec Słońca Siuksów — relacja świadka z XIX wieku
- Alice Fletcher — sylwetka niezwyklej kobiety
- Kodeks etyczny tradycyjnych Indian
- Ulubione książki i filmy o Indianach — sonda Informatora „Na tropie”

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Cena jednego numeru wynosi razem z wysyłką 4,50 zł. Prenumerata roczna 18 zł. Oferujemy możliwość obniżenia ceny prenumeraty przez wysyłkę pod jeden wspólny adres co najmniej 2 egzemplarzy „Tawacinu”. Cena wynosi wtedy następująco:

ilość egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 1997 r.
1	4,50	18,00
2-3	4,15	16,60
4-8	3,80	15,20
od 9	3,45	13,80

Prenumerata zagraniczna kosztuje 24 zł (Europa), 28 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 32 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.

