



PISMO PRZYJACIÓŁ INDIAN
TAWACIN

Nr 2 [42] lato 1998

ISSN 1232-9207

Cena 5,50 zł



JAK TO Z NAMI JEST

Każdy z artykułów zamieszczonych w tym numerze zasługiwałby na osobne wprowadzenie. Każdy jest ważny i każdy daje wgląd w inny aspekt życia tubylczych Amerykanów.

Na początek proponujemy pierwszą z trzech części rozmów z Dino Butlerem, działaczem społecznym i członkiem Ruchu Indian Amerykańskich (AIM). Postać to niezwykła. Od wielu lat zaangażowany w pracę na rzecz tubylców, Dino uniknął sporów wewnątrz AIM. Jego diagnozą przyczyn rozłamu jest bardzo wnikliwa i zasługuje na uwagę. Wolność polityczna nie wystarcza, jeśli po drodze straciło się wolność duchową i tożsamość. Tym samym Dino charakteryzuje kondycję wszystkich tubylców amerykańskich w dwu ostatnich dziesięcioleciach.

W tym numerze proponujemy także obszerny zestaw materiałów, dotyczących problemów tubylców z Brazylii, Peru i Meksyku. Od dawna odczuwaliśmy brak artykułów z tego obszaru Ameryki, na którym żyją ludy tubylcze, przechodzące dziś, u progu XXI wieku, tę samą drogę kolonizacji, co ich pobratymcy z USA sprzed stu-dwustu lat. Nieomal naocznie możemy śledzić proces osaczania tych ludów i bezwzględny wyzysk. Ich styl życia i kulturowa tożsamość są nieustannie zagrożone. Dzięki współpracy z poznańskim Stowarzyszeniem Na Rzecz Ludów Tubylczych Świata PRO FUTURO, poczynwszy od tego numeru „Tawacinu”, dział południowo-amerykański będzie pojawiał się regularnie.

redaktor

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się: w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu
Redaguje zespół: Wiesław Karnabal (redaktor naczelny), Marek Maciołek i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sulgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Dariusz Pohl, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Zdzisław Zin-czuk **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, Wagrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 26-20-238

W TYM NUMERZE

Bez dziedzictwa nienawiści, z szacunkiem do całego życia – E. K. Caldwell rozmawia z Dino Butlerem, działaczem społecznym i członkiem AIM, o sytuacji tubylczych Amerykanów w USA

Nazwiska dla Indian – Frank Perry, dyrektor szkół z internatem w Montanie, omawia sposoby nadawania nazwisk Indianom po ich osadzeniu w rezerwach pod koniec XIX wieku

Omahowie i dama z Bostonu – Nancy Oestreich Lurie opowiada o życiu znanej antropolog Alice Fletcher i jej pracy wśród Omahów na przełomie XIX i XX wieku

Indianin jako symbol Jacka Koniecznego i **Krytyka rozumu indianistycznego** Waldemara Kuligowskiego – dwa artykuły o polskich sympatykach Indian

Blżej Stwórcy – kolejne zapiski Bartosza Stranza z rezerwatu Czarnych Stóp w Montanie: o fajce i przygotowaniach do Tańca Słońca

Działalność polityczna nie wystarcza – Beata Skwarska rozmawia z Berndem Damischem z Arbeitskreis Indianer Heute, niemieckiej grupy poparcia Indian

AMERYKA POŁUDNIOWA

zestaw materiałów o problemach tubylców z Brazylii, Peru i Meksyku

Guarani-Kaiowá

Kompania naftowa zagraża Indianom z Amazonii Peruwiańskiej

Acteal: krwawe Boże Narodzenie Roraima w ogniu

Ponadto: wiersze (**Joanna Aleksandro-wicz**), relacje i zwierzenia Cienia

Okladka i rozkładówka: XXI Złot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, Giżycko 1997
Fot. © Justyna Szpringier i Maciej Szpringier

Podziękowania: Agnieszka Drohobycka, Barbara Owczarewicz, Tomasz Chmielewski, Mariusz Kairski, Kacper Świerk i Mariusz Wolny

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

Numer zamknięto 28 maja br.



Bez dziedzictwa nienawiści, z szacunkiem do całego życia

rozmowy z Dino Butlerem
przeprowadzone przez E. K. Caldwell

Prolog

Jego przodków przesiedlono siłą w połowie XIX wieku z okolic Roque River w południowym Oregonie i północnej Kalifornii do Government Hill Agency na terenie obecnego rezerwatu Siletz. To przymusowe przesiedlenie wpłynęło bezpośrednio na jego wychowanie i sposób, w jaki uczył się podejmować decyzje dotyczące tubylczej tożsamości i swego miejsca w społeczeństwie.

Urodzony 8 kwietnia 1942 roku w Portland, w stanie Oregon i wychowany głównie w obozach drwali na terenie Siletz, Darelle „Dino” Butler przebył trudną drogę. Nie upiększa etapów swej podróży i nie zachęca młodych do naśladowania swego dzieciństwa i młodości.

W wieku 13 lat został posłany do szkoły dla chłopców MacLarena za naruszanie godziny policyjnej i „włóczenie się” sto mil od domu. Złość, którą nosił w sobie, wybuchła tam i w ciągu następnych 20 lat zamieniła się we wściekłość, grożącą przeistoczeniem się w jego jedyną naturę.

W latach 1956–70 był wielokrotnie aresztowany za bójki i inne wykroczenia. Najdłuższy czas, jaki udało mu się spędzić poza aresztami i więzieniami, to 6 miesięcy.

W 1974 roku wstąpił do Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) i wziął udział w swych pierwszych tradycyjnych obrzędach. Coś się w nim wtedy zmieniło, a z tą zmianą przyszły początki duchowego odrodzenia. Praca w AIM doprowadziła go do wielu tubylczych społeczności zaangażowanych w walkę przeciwko rządowi USA, lekceważącemu nieustannie tubylcze prawa i suwerenność.

26 lipca 1975 roku atak FBI na duchowy obóz w Oglala, w Dakocie Południowej, spowodował śmierć dwóch agentów FBI i jednego tubylca. Butler został aresztowany i oskarżony o podwójne morderstwo. W 1976 roku proces, w którym on i współoskarżony Bob Robideau zostali uniewinnieni, zwrócił powszechną uwagę.

Pod koniec lat 70. uczestniczył w pracach Komitetu Obywateli Minnesoty ds. Nadużyć FBI, działając na rzecz uwolnienia Leonarda Peltiera, skazanego za śmierć obu agentów FBI. Złożona w 1979 roku przez Butlera prośba o azyl polityczny w Kanadzie została odrzucona, bo wrócił do USA by zeznawać jako świadek obrony podczas procesu Peltiera.

W 1981 roku, będąc w drodze na ceremonię w Kanadzie, Butler rozpoczął nieoczekiwaną wędrówkę przez kanadyjski system penitencjarny. Razem z kuzynem, Garym Butlerem, został oskarżony o usiłowanie zabójstwa dwóch kanadyjskich policjantów. Po tym, jak odmówiono im prawa do posiadania fajki na sali sądowej, obaj odmówili wzięcia udziału w procesie i występowania we własnej obronie. Chociaż nie udowodniono im najcięższego zarzutu — usiłowania zabójstwa — to jednak zostali skazani na 4 lata. Wędrówka po więzieniach, którą Dino odbył w latach 1981–84 umocniła jego duchowy wybór i przesądziła o zaangażowaniu się w walkę o wolność religijną i dostęp do obrzędów dla tubylców więzionych w Kanadzie. Wysiłki te zaowocowały pierwszymi tubylczymi obrzędami w dziejach kanadyjskiego więziennictwa.

Ten kluczowy czas w jego wędrówce przyniósł nową świadomość, ukazując mu zgubne skutki nienawiści, która zakorzeniła się w nim samym, a tak-

że wokół niego. Otworzyło to jego serce na nowy rodzaj uzdrowienia i na poświęcenie do szanowania wszystkiego, co żyje.

W ostatnim dziesięcioleciu Dino Butler kontynuował swą uzdrawiającą podróż. W 1992 roku powrócił z rodziną w rejon Siletz po blisko pięciu latach pobytu w duchowej osadzie Redwind, w środkowej Kalifornii. Razem ze swą towarzyszką życia, Juanitą Whitebear, oraz rodziną tworzą jądro Rady Tubylczej Młodzieży Oregonu, organizacji pomagającej młodym tubylcom i ich rodzinom odnajdować tubylczą tożsamość, wolną od rozterek i gwałtu.

A on kontynuuje swą wędrówkę, odrzucając dziedzictwo nienawiści, z szacunkiem do całego życia.

Po co ten wywiad?

E. K. Caldwell: *Chciałeś złożyć oświadczenie, dlaczego zdecydowałeś się na ten wywiad.*

Dino Butler: Chciałbym zacząć od opowieści. Nauczono mnie, że na początku nasz Dziadek–Babcia, Stwórca, stworzył ten wszechświat i Matkę Ziemię. Umieścił na niej cztery rodziny, by żyły w harmonii i szacunku do życia. Czarnych, Białych, Czerwonych i Żółtych. Umieścił każdy z tych Ludów w innej części świata i wskazał im drogę życia na tej ziemi. Dał im też wskazówki o stylu życia, a mówiły one, że żaden Lud nie będzie narzucał swojego stylu życia innemu. Żaden Lud nie powinien zgodzić się na coś, co narzuca mu się w ten sposób. I że jeśli nie będzie się tego przestrzegać, to wśród ludzi pojawią się rozterki i wiele bólu.

Według mnie, jeśli będziemy dobrze opowiadać tę historię, to wszystko inne stanie się jasne i ludzie, którzy mnie słuchają, zrozumieją.

Powodem, dla którego udzielam tego wywiadu, jest fakt, że ciągle widzę wiele czegoś, co uważam za nieład, który steruje naszymi emocjami i działaniami. Zamiast pozwolić, by prawda określała nasze zachowanie we wszechświecie, mamy skłonność do tworzenia zamieszania. Z każdym pokoleniem jest coraz gorzej. Dla naszych ludzi i naszego sposobu życia rozpoczęło się to wtedy, gdy ci z naszych przodków, którzy przetrwali, trafili do rezerwatów. Oglądali oni śmierć wielu ludzi. Zbyt wielu ludzi zginęło. Innych zamknięto w rezerwach, gdzie musieli żyć jak jeńcy wojenni. Nie

sądzę, byśmy kiedykolwiek usiedli jako ludzie i jako naród, by poradzić sobie z tym, co się stało i uwolnić się od tego, by móc żyć jako naród bez obciążeń. Zamiast tego przekazujemy naszym dzieciom gorycz i zamieszanie.

Powiedziałeś, że chciałbyś zadedykować ten wywiad Annie Mae Pictou (Aquash).

Anna Mae była i nadal jest moją inspiracją. Wszystko, co robię w swoim życiu, ze swoim życiem, dedykowane jest takim ludziom, jak Anna Mae, która poświęciła wszystko, co miała, by utrzymać przy życiu to, w co wierzyła. Jej wiara będzie żyć tak długo, jak długo ja będę żył. W ten sposób poświęcam się dla niej i dla wszystkich naszych ludzi, którzy niosą i podtrzymują tego ducha. Moim największym pragnieniem jest móc przekazywać tego ducha innym ludziom w następnych pokoleniach, abyśmy nie stracili realności naszego istnienia. To zawsze trzymało przy życiu naszych ludzi i wszystko, co żyje na tym świecie. Opierać się rzeczom, które separują nas fizycznie i duchowo. To dlatego chciałbym zadedykować ten wywiad Annie Mae, która według mnie reprezentuje ducha dla wszystkich naszych ludzi.

Jak zdefiniowałbyś dziedzictwo nienawiści?

Pojawiło się ono razem z Pielgrzymami, ponieważ to od niego właśnie uciekali, gdy tutaj przybyli. To zamieszanie zostało przeniesione z innej ziemi i odkąd tu przybyli, uczyli go. Przybyli tu i nazwali naszych ludzi Indianami. Potem zaczęli nas uczyć, jak być Indianami i od tej pory to robimy.

Gdy wyrastałem w tym społeczeństwie, była to jedna z najsilniejszych nauk, które mi przekazywano. Nienawiść do białych, czarnych, do każdego innego niż ja. Tego uczyła mnie moja własna rodzina. To wielki błąd, uczyć nienawiści swoje dzieci. To narzędzie stosowane do uciskania naszej duchowej istoty. Nienawiść nie jest czymś naturalnym. Nienawiść do wszystkiego, co żyje, nie pochodzi od Stwórcy, ponieważ Dziadek nie stworzył niczego, co byłoby przeznaczone do pokonania nas jako istot ludzkich lub do separowania nas. Gdy pozwałam nienawiści kierować naszymi działaniami, odrzucamy swą prawdziwą tożsamość, która każe nam szanować życie. I nie chodzi tylko o życie, które sami chcemy szanować,



Jak to dziedzictwo nienawiści wpłynęło na AIM w trakcie jego ewolucji i jak wygląda to dzisiaj?

Jedni ludzie mówią, że AIM był zawsze. Inni, że to przebudzenie naszego duchowego istnienia. Dla mnie AIM to moje wewnętrzne duchowe przebudzenie. Nasi ludzie musieli uczyć się tego od początku, toteż ewolucja ta zachodziła zawsze wśród naturalnych ludów naturalnego świata.

Kiedy zaczęliśmy poznawać AIM i nauki, wielu z nas przychodziło z więzień, ośrodków poprawczych, sierotniców, z barów, mając za sobą wiele lat ucisku. Wnieśliśmy tę nienawiść ze sobą do Ruchu. To dlatego tak chętnie chwytaliśmy za broń, żeby walczyć z naszym wrogiem. W tamtym czasie naszym wrogiem były siły rządowe, bo one były najbardziej widoczne z tych wszystkich sił, sprawiających ból naszym ludziom i naszym drogom życia. Pozwoliliśmy, aby to zaważyło na naszych działaniach w tamtym okresie. Kiedyś przeczytałem takie zdanie: „Łatwo jest umrzeć dla sprawy, o wiele trudniej jest żyć i pracować dla niej”. Oto zrozumienie, które — jak wielu uważa — przynieśliśmy do Ruchu, ale w rzeczywistości nie rozumieliśmy, co oznacza to „pracować”. Za to wszyscy byliśmy gotowi zginąć. Co do tego jednego, pod koniec lat 60. i na początku 70., wszyscy byliśmy zgodni — byliśmy gotowi zginąć za nasze przekonania, za naszych Ludzi. Nie mieliśmy pojęcia, co znaczy żyć i pracować w tym samym celu, ani jak to kontynuować. Nie mieliśmy jeszcze tego zrozumienia.

Myślę, że na tym właśnie polegała ewolucja, jaką AIM przyniósł naszym ludziom. Przejść od gotowości umierania za naszych ludzi do gotowości życia i jego przekazywania. Do życia następnym dniem zamiast do umierania. Oto jak nienawiść kontrolowała naszą sferę duchową. Zmieniła naszą potrzebę życia na tym świecie. Filozofia naszego życia polegała na walce z wrogiem z nienawiści do niego, zamiast na walce o miłość do naszych ludzi i szacunek do życia. Kiedy teraz spoglądam wstecz na minione lata, widzę, że na tym polegała ewolucja AIM i to, co AIM dało naszym ludziom.

Musimy jednak przejść przez to, przez co przechodzimy. Każdy z nas przechodzi przez te pouczające doświadczenia, choć wiele z nich

zapominając o całej reszcie. Wszelkie życie jest tym samym życiem, stworzonym przez Dziadka-Babcie. Całe pochodzi od Niego, od Niej, i sami jesteśmy jego przedłużeniem. Jeśli wybierzemy separowanie się od niego przez nienawiść, pozwolimy reprezentować sobą coś innego, niż prawdę.

Oddaliśmy się coraz bardziej od naszej prawdziwej tożsamości, co jest dość oczywiste przy dzisiejszym sposobie zachowania się większości naszych ludzi. Jeśli spojrzysz na poprzednie pokolenia i cofniesz się o tysiąc lat, to zobaczysz, że nasi ludzie znali swoją tożsamość. Znali swój związek z ziemią i wszelkim życiem. Szanowali wszystko, co żyje. Większym zaszczytem było dotknąć wroga podczas bitwy i oddalić się, niż odebrać mu życie. Nie odbierało się życia bez prawdziwej potrzeby, po prostu z nienawiści. Gdy musieli odebrać życie, to składali ofiary duchowi, który reprezentował to życie. Nie ma dziś tego wśród naszych ludzi.

Nie możemy już dłużej opierać swej walki o wyzwolenie z systemu złych wartości na nienawiści do wroga. Nasza walka musi opierać się na czymś silniejszym i trwalszym. Jeśli oprzemy ją na nienawiści, to cały nasz trud pójdzie na marne.

wywołuje ból i zamieszanie. Na koniec, o ile przetrwamy, wyjdziemy z lepszym zrozumieniem, kim jesteśmy i skąd przychodzimy. Tym dla mnie jest AIM: wołą ciągłości życia na tym świecie. Wołą sprzeciwu, ale i wołą życia. Przekazaniem go następnym pokoleniom, siedmiu następnym pokoleniom, które przyjdą po nas.

Czy sądzisz, że to niedojrzałość fizyczna i duchowa miała silny wpływ na AIM, powodując zamieszanie wśród ludzi i sposób, w jaki wzajemnie siebie traktowano?

Wszyscy wywodziliśmy się z różnych części tego społeczeństwa, które nie miało szacunku dla nas, jako ludzi, ani jako tubylców. Byliśmy obciążeni zgorzknieniem, a kierowała nami nienawiść. Dopiero zaczynaliśmy się uczyć duchowości. AIM ukazał mi duchowość, która pozwoliła mi się określić mianem tubylca tej ziemi. Nie miałem pojęcia, co oznacza być tubylcem tej ziemi. W tym, co oferowało mi społeczeństwo, nie znajdowałem nic, co pozwoliłoby mi na takie spojrzenie na samego siebie. By móc żyć w tym społeczeństwie, musiałem wiedzieć siebie jako kogoś zupełnie innego.

Kiedy w XIX wieku zamknięto naszych ludzi w rezerwach, mieliśmy przestać stanowić zagrożenie dla systemu wartości pełnego hipokryzji. Nasi ludzie stali się więc tym, kim musieli się stać. Stali się chrześcijanami, ponieważ jako chrześcijanie nie stanowili już zagrożenia dla systemu wartości, który zmienił ich naturalne poczucie tożsamości z ziemią i wszystkim, co żyje. System wartości, który dążył do kontroli nad całym życiem był systemem złych wartości. Innym sposobem, dzięki któremu nasi ludzie przestali stanowić zagrożenie dla tego systemu wartości, było zrobienie z nich alkoholików. Prowadziło to do odrzucenia przez nich prawdy o tym, kim są, i odrzucenia swoich obowiązków wobec innych ludzi. I tak różnymi metodami stali się częścią tego systemu złych wartości.

Byłem jak dziecko i wszyscy inni byli jak dzieci, bowiem dopiero wracaliśmy do życia, budząc się ze snu, w którym nasi ludzie tkwili tak długo. AIM zaczął uczyć nas o tych sprawach i o odrodzeniu naszych duchowych wartości. Dopiero budziliśmy się i uczylimy się chodzić jak ludzie. Nie wiedzieliśmy tak naprawdę, jak okazywać naszą prawdziwą toż-

Myszę, że na tym właśnie polegała ewolucja, jaką AIM przyniósł naszym ludziom. Przejść od gotowości umierania za naszych ludzi do gotowości życia i jego przekazywania.

samość w tym świecie. No cóż, ponieważ wszyscy byliśmy dziećmi, mieliśmy więc skłonność do zachowywania się w wielu sprawach jak dzieci.

Wspomniałeś, że masz wrażenie, iż przez te wszystkie podziały wewnątrz AIM Ruch przestał się duchowo rozwijać. Czy mógłbyś to wyjaśnić?

Na początku istnienia AIM wiele braci i siostr zebrało się razem i wytworzyliśmy silną więź. Uczylimy się, jak trzymać fajkę, jak znowu się modlić, jak razem tańczyć i śpiewać. I rozwijaliśmy się duchowo. Dzięki lekcjom, w których uczestniczyliśmy, zaczęliśmy wypełniać niektóre z naszych obowiązków na tym świecie. Robiliśmy postępy, umacnialiśmy się i jako ludzie zaczęliśmy okazywać więcej współczucia. Jednym z naszych obowiązków na tym świecie jest stałe uczenie się. Na początku istnienia AIM mocno nad tym pracowaliśmy. Czyniliśmy postępy aż do momentu, gdy zostawialiśmy tancerzami Słońca, strażnikami fajki, uczestnikami szaleśw potu.

Potem doszliśmy do punktu, w którym według mnie przestaliśmy się uczyć. Ponieważ wciąż nosimy w sobie nienawiść i nie chcemy się jej wyzbędzić, to ona nas kontroluje i określa nasze działania. Są też inne rozterki i nieporozumienia, które tkwią w nas i których nie chcemy się pozbyć. To sprawia, że trzymamy się dróg, które separują naszego ducha od ciała, czy to z powodu nienawiści, ego, dumy, czy z innych przyczyn. Sądzę, że przestało przybywać nam wiedzy, ponieważ nie chcemy się od tych rzeczy uwolnić. Kiedy stajemy się hipokrytami, stajemy się istotami nienaturalnymi. Wszędzie wokół nas na tym świecie są duchy i mogą one nam pomóc. Na przykład, jeśli jesteś alkoholikiem lub dużo pijesz, to jesteś istotą nienaturalną i duchy nie mogą ci pomóc, bo nie rozpoznają cię jako istoty naturalnej. To samo

dotyczy ego. To nasze ego sprawia, że okłamyjemy się i obrażamy nawzajem. To jedna z nienaturalnych nauk, tak jak duma i nienawiść. I taki stał się nasz Ruch. Dopóki nie zdołamy uwolnić się od tych rzeczy, które nosimy w sobie i które nas separują, nie będziemy mogli się rozwijać.

Kiedy AIM rozwijał się duchowo jako ruch, cieszył się wśród ludzi wiarygodnością. Ponieważ zatrzymał się w duchowym rozwoju, nie ma już takiej wiarygodności wśród ludzi. Oto cała różnica między AIM wczoraj i dziś. Naprawdę musimy się temu przyjrzeć, aby zrozumieć, dokąd zmierza AIM i zastanowić się, co możemy zrobić, by przywrócić tę wiarygodność.

Czy uważasz, że trwające obecnie tzw. papierowe wojny AIM są dowodem na to zatrzymanie się w duchowym rozwoju?

Sądzę, że są tego oczywistym dowodem. Tak jest w Krajowym AIM, w Autonomicznym AIM, wśród tych i tamtych. Dla mnie jest to taktyka rozbijania, na którą sami pozwoliliśmy. Odrzuciliśmy prawdę o tym, co tak naprawdę dzieje się z nami jako ludźmi. Widzę, co zamierzamy przekazać następnym pokoleniom, a to skrzywdzi nas i zmniejszy nasze szanse na przetrwanie jako ludzi w przyszłości, bo nie przekazujemy wiedzy.

Niektórzy z nas przestali pić. Niektórym z nas udało się przestać zażywać narkotyki. Ale to tylko niewielka część całości. Są rzeczy, które każdy z nas może zrobić, by wzmocnić nasz krąg. Kiedy spotykamy się, to zbieramy się w kręgu, bo ten krąg reprezentuje życie. Reprezentuje także prawdę o tym, kim naprawdę jesteśmy w tym kręgu. Nie przetrwamy jako ludzie, dopóki nie oprzemy tego kręgu na szankunku do całego życia.

Czy sądzisz, że śledztwo ławy przysięgłych w sprawie morderstwa Anny Mae jest jeszcze jednym przykładem tego rozbijania?

Bardzo możliwe. Wszystkie te sprawy, takie jak śledztwo ławy przysięgłych, czy papierowe wojny i ogólne podejrzenia, wzajemne oskarżenia o śmieszne rzeczy, które nie są prawdziwe — to wszystko rozbijanie. Przynosi to korzyść systemowi złych wartości, który w ten właśnie sposób kontroluje nas wszystkich. Kiedy zaangażowaliśmy się w to, przestaliśmy kon-

centrować się na rzeczach naprawdę ważnych, a dla mnie rzeczą naprawdę ważną, o którą walczymy, jest wyzwolenie — nie tylko naszych ludzi, ale całego życia — spod systemu złych wartości, który niszczy naszą naturalną tożsamość z ziemią.

Anna Mae Pictou — strzelanina w 1975 roku — sytuacja Leonarda Peltiera

Czy sądzisz, że zidentyfikowanie prawdziwego zabójcy (zabójców) Anny Mae mogłoby mieć znaczenie dla rzeczywistego wyzwolenia ludzi z dziedzictwa nienawiści?

Nie sądzę, by tak było. Z pewnością chodzi o prawdę, ale mnie nie chodzi tylko o prawdę, kto zabił Annę Mae. Chodzi o coś znacznie większego, niż Anna Mae, czy ktokolwiek. Chodzi o przetrwanie. Anna Mae poświęciła swoje życie nie bez powodu. Nasze angażowanie się w spory, kto mówi prawdę i wzajemne wytykanie się palcami, do niczego nie doprowadzi. Powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, co tak naprawdę zabiło Annę Mae, a tak naprawdę zabił ją system złych wartości, który jest wrogiem całego naturalnego życia.

Nasi ludzie wykorzystują takie sytuacje, jak śmierć Anny Mae, jak picie alkoholu przez niektórych z nas. Wykorzystują je, by się schować, zamiast uświadomić sobie, co tak naprawdę stało się Annie. Łatwiej jest nam nawzajem się oskarżać, niż stanąć twarzą w twarz z prawdziwym wrogiem.

Był okres, w którym nauczyłem się wielu trudnych rzeczy. Byłem w więzieniu w Dakocie Południowej, oskarżony o zamordowanie dwóch agentów FBI podczas strzelaniny w Oglala. Pamiętam, kiedy znaleziono to ciało w rezerwacie Pine Ridge. Było to ciało Anny Mae. Ja i Anna Mae byliśmy sobie bardzo bliscy. Pamiętam, jak siedziałem w więziennej celi i chciałem coś zrobić dla Anny Mae. Byłem tak zły, że chciałem kogoś skrzywdzić. Po złości przyszło prawdziwie samotne uczucie bezradności wobec świata. Kochałem Annę Mae tak mocno, a nie mogłem zrobić nic, poza waleniem głową w stalową ścianę. Była to dla mnie jedna z najbardziej samotnych chwil w życiu.

To właśnie wtedy moje życie zaczęło się zmieniać, bo przyszło mi się, że Anna Mae

przyszła i rozmawiała ze mną. Do tego momentu myślałem o próbie ucieczki z więzienia. Nie zamierzałem spędzić reszty życia za kratami za coś, czego nie zrobiłem. Byłem więc gotów uczynić wszystko, by do tego nie dopuścić, nawet gdyby miało to oznaczać, że mnie zabiją.

Wtedy miałem sen, że Anna Mae przyszła i rozmawiała ze mną. I od tej chwili już jej nie żałowałem. Wiedziałem, że nie tego ode mnie oczekuje. Oczekiwała ode mnie czegoś więcej, niż tylko ubolewania. A wtedy nie było tego we mnie. Nie miałem tej mocy, tego wewnętrzznego zrozumienia, jak oddać się jej i wszystkim naszym ludziom. To wtedy zacząłem naprawdę pojmować świętość życia na tym świecie. I stało się to dla mnie bardziej realne.

Czego nauczyło cię to, co się stało w Oglala?

Jest wiele zamieszania wokół tego, co się wydarzyło podczas strzelaniny w Oglala. Jeśli tylko uczymy się na podstawie własnych doświadczeń, to nie jesteśmy w stanie powiedzieć, że to czy tamto było błędem. To, co stało się z Anną Mae nie było błędem. To, co stało się w Oglala nie było błędem. Nie było — jeśli nauczymy się czegoś na tej podstawie i nie pozwolimy, by się to powtórzyło.

Kiedy przebywałem w Oglala, nosiłem broń i byłem gotów jej użyć. Każdy, kto był tam wówczas razem z nami, myślał podobnie. Wiem, że dla podtrzymania swej nienawiści byliśmy gotowi umrzeć za coś, co dla nas było kontynuacją tradycji naszych ludzi. Jeśli godzisz się oddać życie w ten sposób, to niesie to za sobą pewne konsekwencje. Nie jest to oddawanie swoim ludziom czegoś, co będzie trwać. Według mnie to coś bardziej egoistycznego.

Z czasem uświadomiłem sobie, że gotowość do oddania życia z nienawiści jest dla mnie zła. Nienawidziłem tych ludzi i sądziłem, że należy przeciwstawić się stosowanej przez nich formie gwałtu. Nienawidziłem tych ludzi nie dlatego, że byli wrogami, ale dlatego, że sam byłem zagubiony i nie pojmowałem swoich związków z nimi. Ci młodzi ludzie, którzy przybyli tamtego dnia walczyć z nami, byli równie zagubieni, ponieważ nas nienawidzili. Byli zagubieni i krzywdzeni przez ten sam system złych wartości, który dał obu stronom energię do walki z tak śmiertelną siłą. Nie wiem, w co tak naprawdę wierzyli, ale wiem, co ich tam sprowadziło, by z nami walczyli i co nas

sprowadziło, by walczyć z nimi. Miało to nas czegoś nauczyć. Mnie nauczyło, że to nie oni są moimi prawdziwymi wrogami. Są wśród nas tacy, którzy czują współczucie dla tych ludzi zabitych w Oglala i ich rodzin.

Dla mnie, możliwość spojrzenia na to w ten sposób i przyznania tego dzisiaj oznacza, że mam teraz pewne obowiązki do spełnienia. Jednym z nich jest szanowanie tych ludzi jako moich krewnych. Nie mógłbym tego zrobić wtedy, w 1975 roku. Gdybym wtedy wiedział, jak szanować ich jako swoich krewnych, nie musiałbym z nimi walczyć i usiłować ich zabić, a oni nie musieliby tak bardzo starać się zabić mnie. Walczylibyśmy w inny sposób. Wiele konfrontacji, które miały wówczas miejsce, odbywało się w takich okolicznościach. Ci z nas, którzy przeszli przez te wszystkie pouczające doświadczenia do miejsca, w którym znajdują się dzisiaj, są być może w stanie zrozumieć to teraz nieco lepiej i nie jesteśmy już tak chętni do chwytania za broń. Nauczyliśmy się używać bardziej naszych umysłów, a mniej — ust. A to niełatwe.

Uważam, że nie zrobiliśmy tak dużych postępów, jak powinniśmy. Wciąż nosimy w sobie przywiązanie do mało duchowych dróg, które system złych wartości może wykorzystywać przeciwko nam samym i przeciwko innym. Gdybyśmy to naprawdę zrozumieli i nasz wzrost by trwał, to być może nie byłoby tych wszystkich małości, prowadzących do „papierowych wojen”, i oskarżeń o to, co kto komu robi i kto mówi prawdę. Skoncentrowalibyśmy się na czymś o wiele istotniejszym dla naszych ludzi. Na szacunku do całego życia.

Z jakichś powodów Leonard nie szuka rady ani wskazówek u nikogo z rodziny, która była razem z nim w Oglala, gdy ludzie oddali życie za to, o co walczyliśmy.

Czy zechciałbyś skomentować sytuację Leonarda Peltiera?

Sądzę, że to, co dzieje się ze sprawą Leonarda Peltiera, jest dobrym przykładem powstrzymania rozwoju duchowego i bycia separowanym od ludzi. Podczas wydarzeń w Oglala wszyscy

byliśmy razem i byliśmy jak rodzina, która żyje wspólnie przez wiele miesięcy. Ci z nas, którzy przebywali tam najdłużej, stali się sobie bliscy i znaliśmy się nawzajem. Ufaliśmy sobie i wiedzieliśmy, co dana osoba zrobi w określonych okolicznościach, czy to w sytuacji zagrożenia życia, czy w obliczu śmierci.

Kiedy stało się to wszystko i aresztowano lub zabijano ludzi, nasza rodzina była nadal silna; wciąż ufaliśmy sobie i wspieraliśmy się. Reprezentowaliśmy prawdę o każdym z nas i prawdę o naszym rodzinnym kręgu. Pragnęliśmy umacniać większy krąg życia, w którym reprezentowane jest całe życie.

Przez lata Leonard stał się więźniem wojennym. Odsiaduje wyrok podwójnego dożywocia za coś, czego nie zrobił. Ja to wiem. Byłem tam. Wszyscy byliśmy tam tamtego dnia. Kiedy mówię o naszej rodzinie, mówię o tych, którzy byli tam tamtego dnia. Przetrawiliśmy wszystko aż do tamtego momentu i przetrawiliśmy tamten moment. Żaden z tych ludzi nie jest dziś blisko Leonarda, a kiedy to mówię, to mam na myśli tak blisko, jak blisko pozwoli nam być Leonard. Nie ufa on już ludziom, którzy byli z nim, kiedy to wszystko się zaczęło. To dziś całkiem inna grupa ludzi.

Leonard reprezentuje wiele rzeczy dla tubylców tej ziemi i wszystkie te rzeczy mają związek z prawdą. Leonard reprezentuje prawdę. Jeśli pozwolimy mu reprezentować cokolwiek innego, niż prawdę, to staniemy się ofiarami tego systemu złych wartości, który dziś trzyma Leonarda w więzieniu. To jest lekcja, której musimy się nauczyć. Z jakichś powodów Leonard nie szuka rady ani wskazówek u nikogo z rodziny, która była razem z nim w Oglala, gdy ludzie oddali życie za to, o co walczyli. Myślę, że jest coś, czego Leonard powinien się nauczyć i jest coś, czego my sami powinniśmy się nauczyć.

Leonard korzysta dziś ze wskazówek innych ludzi. Jest człowiekiem zdesperowanym. Kiedy trzyma się ludzi w zamknięciu przez tyle lat, to stają się zdesperowani i robią wszystko, by się wyzwolić, ponieważ pragną położyć kres swojemu cierpieniu. Tak więc chętnie słucha on każdego, kto przychodzi do niego i mówi, że może go uwolnić. I odwraca się plecami do innych. To część tego systemu złych wartości. Ponieważ jest zagrożony i izolowany, odseparowany od ludzi, łatwo się temu

poddaje. Bierze się to z samotności i izolacji. Jest na takim etapie uczenia się, że nie ufa dziś ludziom, którzy byli z nim, kiedy to wszystko się stało. Słucha innych ludzi. Ludzi, którzy opowiadają kłamstwa o nim i o tym, co naprawdę wydarzyło się w Oglala.

Na przykład ta książka Petera Matthiessena, *In the Spirit of Crazy Horse*, która mówi, że ja i Bob Robideau wiedzieliśmy o człowieku, który tamtego dnia jechał do obozu z dynamitem dla nas, i który dziś twierdzi, że jest „panem X” (Mr. X). Tymczasem nie ma żadnego „pana X”. Nie było nikogo, kto tamtego dnia przywoził do naszego obozu dynamit. Wszystko to są kłamstwa stworzone po to, aby dłużej trzymać Leonarda w więzieniu.

Kiedy po raz pierwszy pojawiła się sprawa „pana X”, mieliśmy spotkanie w Kalifornii. Byli na nim ludzie, którzy tamtego dnia przebywali w Oglala. Dyskutowaliśmy o stworzeniu kłamstwa o „panu X”, który miał tam być i zabić tych ludzi, by uzyskać poparcie dla uwolnienia Leonarda. To kłamstwo miało pokazać, że ktoś inny pociągnął za spust. Ostatecznie zgodziliśmy się na tym spotkaniu, że pomysł z „panem X” nie zostanie wykorzystany, ponieważ jest to kłamstwo. Postanowiliśmy, że ponieważ wszystko, co do tej pory robiliśmy, opierało się na prawdzie, i to prawda uwolniła nas podczas procesu w sądzie, to ostateczne ujawnienie prawdy powinno też wyzwolić Leonarda i doprowadzić do jego uwolnienia. Postanowiono więc, że nikt nie wykorzysta teorii „pana X” i że trafi ona na półkę.

Tamtego lata wróciłem z Tańca Słońca w Dakocie Południowej i dowiedziałem się, że do Portland przyjechał jeden ze scenarzystów Olivera Stone’a, rozważającego nakręcenie filmu o tym, co wydarzyło się w Oglala. Powitał go jeden z ludzi, którzy byli tam w dniu strzelaniny i zaprowadził do telefonu. Rozmawiał z kimś, kto podawał się za „pana X”, który zastrzelił tych agentów. Miał przyjechać tam czerwonym pikapem po wybuchu strzelaniny. Jego strzały miały być odruchem, gdy jeden z agentów obejrzał się. Tak, jakby było to coś w rodzaju „wypadku”. To całkowita nieprawda. Zupełne kłamstwo. Tak nigdy nie było.

Zawsze utrzymywaliśmy, że zabici agenci znaleźli się w krzyżowym ogniu, że czerwony pikap nie miał nic wspólnego z dostarczaniem tamtego dnia dynamitu lub z jakimś „panem X”. Samochód prowadził mężczyzna z okolicy,

który usłyszał strzały i obawiał się o bezpieczeństwo rodziny, której dom znajdował się na terenie obozowiska. Sprawdził dom, nie znalazł w nim nikogo i odjechał.

Jest całkowitą nieprawdą, jakoby znalazł tę osobę i wiedział, że tego dnia ma przywieźć do naszego obozu dynamit. Czuję, że ja i moja rodzina zostaliśmy wystawieni na niebezpieczeństwo. Straciłem wiele szacunku, jaki miałem dla Petera Matthiessena jako pisarza i osoby, której mogłem zaufać, ponieważ nie sprawdził tego, co naraziło mnie i moją rodzinę na niebezpieczeństwo. Nigdy nie starał się ze mną skontaktować, by zapytać mnie, czy to prawda.

Nie zamierzam zejść ze swej drogi, by robić z tego problem, ponieważ nie mogę odwracać uwagi od tego, co jest tutaj najważniejsze. Także Peter Matthiessen stał się przez to ofiarą. Cokolwiek skłoniło go do tego, sprawiło, że oddalił się od prawdy. I to jest dla mnie ważne, a nie to, kto opowiada największe kłamstwa. To, co reprezentuje, to to, czym muszę być zainteresowany i to, że muszę się koncentrować na kierunku, w którym przez cały czas zmierzam. Nie mogę sobie pozwolić na zabicie z tropu przez coś, co nie reprezentuje prawdy.

To smutne, co dzieje się dziś z Leonardem. Tak jak już powiedziałem, jest coś, czego powinniśmy się uczyć i coś, co wszyscy sami powinniśmy zrozumieć. Nie wątpię, że Leonard mógłby być wolnym człowiekiem, ale to musi się zacząć w nim samym. Musi najpierw uwierzyć w siebie, zamiast wierzyć we wszystkie te kłamstwa i w ludzi, którzy chcą mu te kłamstwa podsuwać. Musi wierzyć w siebie, ponieważ to on jest prawdą o tym, co reprezentuje w tym świecie. A reprezentuje wiele — i dla swoich ludzi, i dla wszystkich. Reprezentuje umowy między rządem Stanów Zjednoczonych a tubylczymi ludami tej ziemi. I wszystkie pogwałcenia traktatów pomiędzy dwoma suwerennymi narodami. Takie jak tamtego dnia, gdy spowodowali oni (rząd USA) strzelaninę oraz to wszystko, co działo się później w rezerwacie, terroryzowanie ludzi w celu osiągnięcia tego, czego chcieli, czyli skazania Leonarda.

Chcieli także skazania mnie i Boba Robideau, ale na szczęście mieliśmy sprawiedliwą ławę przysięgłych. Nigdy nie uważałem, że mieliśmy sprawiedliwy proces, bo jedynym sprawiedliwym procesem, który moglibyśmy mieć przed rządem USA, byłby brak procesu. Nie byliśmy niczego winni. Ale postawili nas

przed sądem i opowiadali swoje kłamstwa. Jednak sprawiedliwy sędzia zezwolił na przedstawienie dość prawdy na sali sądowej, by ława przysięgłych orzekła naszą niewinność.

Leonard nie dostał takiej szansy podczas swego procesu — nie pozwolono mu na przedstawienie prawdy. Został odseparowany od prawdy, którą reprezentował na sali sądowej. Nie pozwolono, by ława przysięgłych zobaczyła, usłyszała lub poczuła prawdę. I jest on odseparowany od prawdy także dziś. Nie oznacza to jednak, że jest zgubiony. Można zdobywać wiedzę i można jej nie zdobywać. Wszyscy musimy poznać różnicę i tego właśnie uczy się Leonard, i dlatego jest dziś tam, gdzie jest. Dopóki nie pozna różnicy, zawsze będzie więźniem wojennym, czy to fizycznie, czy wewnętrznie. Myślę, że obecnie jest więźniem podwójnym, ponieważ pozwolił sobie na odseparowanie się od swojej istoty duchowej i jest na tyle zagubiony, by wierzyć w kłamstwa. Potrzebuje powrotu do prawdy. Prawdy, którą Leonard reprezentuje dla nas wszystkich. Być może to jest lekcja, przez którą musi przejść. Widzisz, on jest tam nie bez powodu. To system złych wartości tych, którzy go tam wtrącili, wciąż go tam trzymają.

Czy mógłbyś podsumować skutki systemu złych wartości, który jest prawdziwym wrogiem ludzi?

To system wartości, który nie szanuje całego życia. Uczy nas nienawiści, powoduje nasze zagubienie i separuje naszą istotę duchową i fizyczną. To system wartości, który spowodował śmierć Annie Mae. Odebrał ją nam fizycznie, ale nie odebrał nam jej ducha. To system wartości, który w XIX wieku zamknął naszych ludzi w rezerwatach. To system wartości, który zmusił Pielgrzymów do opuszczenia Anglii i sprowadził ich do naszej ojczyzny. To nasz wróg. Nie nasi krewni. To nie istoty dwunożne, ani czworonożne; nie te, które żyją na ziemi, ani nie te, żyjące w wodzie. One nie są naszymi wrogami. To system wartości, który separuje nas od naturalnego świata jest naszym prawdziwym wrogiem. □

Tłumaczenie Beata Winet i Marek NowoCIENĆ

Rozmowy z Darellem „Dino” Butlerem opublikowano pierwotnie w 1995 roku w tubylczym magazynie „News From Indian Country”. Tłumaczenie i przedruk w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki. Dokończenie w dwóch następnych numerach.

Biały Kamień, Dużo Motyli, Śmiejąca Się Woda, Zatakowana W Drodze Do Domu, Czarny Łoś, Byk O Tłustym Karku... Stare indiańskie imiona należą do najpiękniejszych na świecie, są żywą poezją, a ponadto bardzo dużo mówią o ich nosicielu, jego zaletach, przymiotach charakteru, ale i wadach. Każde imię zawierało w sobie jakąś opowieść, upamiętniającą dzielny czyn lub niezwykle wydarzenie. Przy braku pisanej historii indiańskie imiona, razem z „zimowymi kronikami”, stanowią niewyczerpane źródło poznania dawnego świata amerykańskich tubylców. Indiańskie imiona miały charakter indywidualny, każde było inne, w zasadzie niepowtarzalne.

Bardzo to odbiega od naszego, europejskiego systemu imion i nazwisk. Wybierając jedno z ograniczonej w sumie liczby imion, spośród Kaś, Ani i Agnieszek, Wojtków, Marków i Piotrów, traci się swoja niepowtarzalność i określone miejsce w wspólnocie. Ważniejszy jednak okazał się nasz racjonalizm i pragmatyczność.

Kiedy pod koniec XIX wieku skończyła się kolonizacja Ameryki, Indianie włączeni zostali w struktury cywilizacji zachodniej. Można powiedzieć, że dopiero w tym momencie narodził się „problem indiański”. Dopóki Indianie walczyli, byli równorzędnymi partnerami, stroną w sporze. Ich szanse były oczywiście znikome, ale oni tego nie wiedzieli. Byli po prostu obrońcami tego świata, który znali, który kochali. Wydaje się, że tak naprawdę przegrali dopiero wtedy, gdy zmuszono ich do życia w rezerwach i przyjęcia stylu białych. Nie brakowało jednak już wtedy sympatyków Indian, ludzi im życzliwych, pragnących w miarę bezboleśnie przeprowadzić ich od dawnego stylu życia do cywilizacji, bo innej drogi nie było. Jednym z istotnych zagadnień tego procesu było dostosowanie indiańskiego systemu nadawania imion do standardu kultury zachodniej. Miało to ogromne znaczenie w ustaleniu pokrewieństwa członków plemienia i co za tym idzie — systemu dziedziczenia ziemi, która mocą Ustawy Dawesa z 1887 roku przypadła poszczególnym rodzinom indiańskim.

Poniżej drukujemy obszernie fragmenty eseju Franka Terry'ego, dyrektora szkół z internatem dla Wron w Montanie, analizującego metody ustalania i nadawania Indianom nowych nazwisk. W uzupełnieniu zamieszczamy relację Daniela La France'a, chłopca Mohawków, o zmianie imion po przyjeździe do szkoły z internatem oraz kilka uwag o kuriozalnej praktyce przydzielania tabliczek identyfikacyjnych Apaczom zamkniętym w rezerwach.

Frank Perry

Nazwiska dla Indian

Wierzmy, że system popularnych nazwisk w Ameryce i niektórych krajach europejskich został on dobrze obmyślony. Jest on tak prosty, że ograniczymy się do zaledwie paru uwag. Nazwisko sławnej, nieżyjącej i przeważnie już zapomnianej osoby przechodzi z pokolenia na pokolenie na jego potomków. Każde dziecko otrzymuje je jako swoje nazwisko przy narodzinach na mocy pisanego i niepisanego prawa. Przed nazwiskiem rodzice umieszczają jedno lub więcej imion, które są im szczególnie miłe, jako pierwsze imię chrzestne i w ten sposób dziecko otrzymuje pełne imię i nazwisko. To dobry system, gdyż każdej osobie nadaje imię w taki sam sposób, dzięki czemu nazwisko praktycznie pozostaje bez zmian. Od młodości jesteśmy tak przyzwyczajeni do tego systemu, że wydaje nam się całkowicie naturalny. Nie wyobrażamy sobie, że mogłoby być inaczej. Co więcej, jest to jedyny system znany amerykańskiemu prawu i trudno nie zauważyć, że we wszelkich sprawach, na przykład sprzedaż nieruchomości czy zapisywanie spadkobiercom posiadłości w testamentie, nie lada kłopot muszą mieć ci wszyscy, którzy ten system odrzucają.

Rząd Stanów Zjednoczonych w swoich stosunkach z indiańskimi plemionami dąży do wprowadzenia takiego systemu nazewnictwa, aby lepiej mogli korzystać oni z przywilejów i korzyści, przysługującym amerykańskim obywatelom. Nie można zaprzeczyć, że to mądre i humanitarne działanie ze strony rządu. Departament do Spraw Indian nieustannie ponagla swych agentów, dyrektorów i innych urzędników federalnych, aby wprowadzili to zalecenie w życie. Konieczność nadania Indianom nazwisk i wprowadzenie ich do obiegu przez systematyczne stosowanie [we wszystkich dokumentach] to zadanie wynikające z „Rozporządzenia” sprzed kilku lat. Czcigodny Thomas J. Morgan z biura Komisarza do Spraw Indian wydał następujący okólnik, który przytaczam w całości, gdyż wyraźnie i stanowczo wyraża stanowisko rządu w tej sprawie:

DEPARTMENT SPRAW WEWNĘTRZNYCH
BIURO DO SPRAW INDIAN

Waszyngton, D.C., 19 marca 1890 roku

Do: Agentów indiańskich i dyrektorów szkół

W miarę, jak postępują prace związane z przydziałem ziemi Indianom, wydaje się, że trzeba zadbać o zachowanie nazwisk wśród Indian. Gdy Indianie staną się obywatelami Stanów Zjednoczonych, zgodnie z ustawą Allotment Act o przydziale ziemi, dziedziczenie nieruchomości będzie się odbywało zgodnie z prawem poszczególnych stanów i spowoduje to niepotrzebne zamieszanie i niewątpliwie, w końcowym rozrachunku, znaczą stratę dla Indian, jeśli nie podejmie się próby, aby różni członkowie rodziny występowali w dokumentach pod tym samym nazwiskiem. Ważne jest, aby przyswajając zwyczaje białych, Indianie przyjęli zwyczaj dotyczący nazwisk.

Jednakże wydaje się, że nie ma najmniejszego powodu, aby podtrzymywać powszechnie stosowaną dotąd tendencję do zastępowania indiańskich imion angielskimi, zwłaszcza gdy poszczególnym członkom tej samej rodziny nadaje się nazwiska, nie zważając na ich imię rodowe. Niewątpliwie w wielu wypadkach indiańskie imię jest trudne do wymówienia i zapamiętania, ale często indiańskie słowo jest równie krótkie i dźwięczne jak słowo angielskie, które zastępuje indiańskie i gdy pod każdym względem słowa te są jednakowe, to fakt, że jest to imię indiańskie, czyni je lepszym.

Dla wygody można nadać imię angielskie, a indiańskie zachować jako nazwisko. Jeśli imię indiańskie jest długie i skomplikowane, można je umownie skrócić.

Nie wydają mi się też godne polecenia praktyki nazywania Indian angielskimi tłumaczeniami ich indiańskich imion. Powstałe w ten sposób nazwiska są przeważnie tak niezgrabne i niezręczne, że gdy dzieci dorosną, nie będą chciały je nosić.

W każdym razie zwyczaj nadawania Indianom zabawnych przydomków, takich jak Tabacco (tytoń), Mogul (Mongol), Tom (Tomuś) czy Pete (Piotrek), pod którymi są powszechnie znani, jest godny pożałowania i powinien zostać zaprzestany. Jest to poniżające dla Indian i kiedy ich dzieci zdobędą wykształcenie i poszerzą kulturę osobistą, nazwiska takie, które do nich przylgnęły i których nie będą mogli się tak łatwo pozbyć, będą im sprawiały przykrość.

Niniejszym przedkładamy do Biura prośbę o zażalenie nazwisk indiańskich pracowników, któ-

rzy mają zostać mianowani na stanowiska policjanta, sędziego, szwaczki, robotników itp. Wszystkie przydomki powinny zostać odrzucone i trzeba dołożyć starań, aby sprawdzić i stosować rzeczywiste nazwiska albo takie, które powinny być stałymi określeniami. Nazwiska, które zostały zatwierdzone muszą być dobrze znane poszczególnym Indianom i konieczne trzeba im wyjaśnić znaczenie ich zachowania. Zdaję sobie sprawę, że będzie to wymagać wiele czasu i pracy, ale wysiłek ten nie pójdzie na marne, o czym przekonamy się w najbliższej przyszłości.

Oczywiście nie można dokonywać gwałtownych zmian w nazewnictwie indiańskim, ale jeśli agenci i dyrektorzy będą systematycznie dokładać starań, aby — o ile okaże się to wykonalne — dzieci i żony były znane pod nazwiskami swych mężów i ojców, już w przeciągu paru lat nastąpi znaczny postęp.

Z poważaniem
T. J. Morgan
komisarz

W tym samym kierunku zmierza kolejne zalecenie, sformułowane przez dr W. N. Hailmana, Głównego Dyrektora Szkół Indiańskich, odnoszące się do indiańskiej młodzieży w szkołach rządowych:

Imiona, pod którymi uczniowie uprzednio byli znani, powinny zostać zachowane tak dalece, na ile to tylko wykonalne. Jeśli uczniowi nada się angielskie imię, indiańskie imię jego ojca powinno zostać zachowane jako nazwisko. Nie powinno się jednak zachowywać wulgarnych lub w jakikolwiek sposób obraźliwych czy śmiesznych przydomków, takich jak „Tytoń”, „Mongol” itp.

Nieprzestrzegane przepisy

Bólem napawa skala, w jakiej te rozsądne zalecenia Biura do Spraw Indian zostały zlekceważone przez zaufanych urzędników, zatrudnionych do przeprowadzenia tego projektu. Podczas gdy jedni urzędnicy podejmują szereg wysiłków, by wprowadzić w życie rozporządzenia Departamentu w tej sprawie, inni potraktowali je jak rzeczy niegodne uwagi. W wielu wypadkach wydaje się, że nigdy nie podjęto wysiłków usystematyzowania nazwisk Indian, a w wielu innych wypadkach tam, gdzie wysiłki owe podjęto, zapomniano o pierwotnych imionach lub pozwalano, aby wyszły z użycia, gdyż odpowiedzialni za to urzędnicy nie przy-

łożyli się do swej pracy. Uwagę swą kieruję do rejestru podziału ziemi między członków kilku indiańskich plemion, będącego dowodem na to, że urzędnicy, którym Departament powierzył wykonanie swoich zaleceń, dotyczących wspomnianego wyżej tematu, nie dopełnili swoich obowiązków w tym zakresie, że Indianie są obecnie rasą kiepsko nazwaną, nawet ci Indianie, którzy dokonali największego postępu na drodze cywilizacji. W wielu wypadkach długie, nie do wymówienia, indiańskie imiona zostały zachowane, w innych imiona te przetłumaczono na angielski, co dało wielce niezadowolające wyniki; zaniechano rejestrowania „wulgarnych lub w jakikolwiek sposób obraźliwych czy śmiesznych przydomków” i przedstawiono listę, której nie powinno się rejestrować ani lokalnie, ani w całym kraju.

Agenci działający wśród Indian i dyrektorzy szkół dla Indian nie usiłowali zrobić wrażenia na Indianach, ukazując znaczenie ukształtowania ich imion na modłę białych nazwisk, w efekcie czego spotykali się w tym zakresie raczej ze sprzeciwami aniżeli ze współpracą Indian. W tej sprawie, podobnie jak w sprawie pozostałych zaleceń, Indianie nie wiedzą, co dla nich najlepsze. Nie uważam, aby nasz system miał przewagę nad ich własnym, a oni walczą uparcie przeciw innowacjom. Co więcej, urzędnicy ci nie zatroszczyli się należycie o wynalezienie czy wybranie właściwego nazwiska lub, gdy już dokonano wyboru, nie wysyłano się zbytnie, aby nadać to nazwisko wszystkim członkom tej samej rodziny.

Prości, nieokrzesani osadnicy, którzy pierwsi napotkali Indian i mieli wiele wspólnego z nadawaniem imion starszym pokoleniom, nie zadali sobie trudu zebrania i usystematyzowania indiańskich imion. Woleli nadać nowe imiona całej rasie, stosując wulgarne tłumaczenia indiańskich zwrotów albo znane imiona pochodzenia angielskiego. Nie nadawali również imion dystygnowanych, takich jak Samuel, Robert, James, Peter, Richard itp., ale ich zdrobnienia: Sam, Bob, Jim, Pete, Dick itd lepiej pasujące, zdaniem urzędników. Indianin Bob, Siwash Jake, Mud Bau Sam, Packsaddle Jack czy Crackerbox Jim — wszystkie te imiona uważano za dobre.

Dłatego oczywiście agenci, pracujący z Indianami, mieli obowiązek naprawić wszystkie takie nadużycia, wyszukać i nadać Indianom prawdziwe i szanowane nazwiska. Jednakże do

dziś w wielu miejscach odpowiednio urzędy tolerują praktykę nadawania dzieciom indiańskim jako nazwisk zdrobniałych angielskich imion chrzestnych. Stąd wszędzie można spotkać imiona, takie jak Harry Sam, Silas Bob, Lisie Pete, Hannah Ned, Maggie Bill, Tommy Jim, Cora Jake itd.

Gdy jesienią 1894 roku zostałem dyrektorem szkoły w Chehalis w stanie Waszyngton, spotkałem tam indiańskiego młodzieńca, którego mój poprzednik zaangażował jako „czeladnika”. Powinienem wyjaśnić, że słowo „czeladnik” (*apprentice*) oznacza tu jedno z niższych stanowisk w administracji szkolnej. Za zgodą Komisarza do Spraw Indian jedno z większych chłopców lub dziewcząt, w nagrodę za dobre sprawowanie lub jako zachętą do pomocy w utrzymywaniu dyscypliny w szkole, otrzymuje symboliczną pensję, zwykle około 5 dolarów miesięcznie i pełni funkcję „czeladnika”. Jest on zarówno uczniem, jak i pracownikiem. Gdy poznałem tego chłopca, spytałem jak ma na imię. Zawahał się, mruknął, że nie wie, ale większość ludzi woła na niego George Jim. Spytałem, jak się nazywa jego ojciec. Odparł, że chyba Sanders. Po zebraniu dalszych informacji ustaliłem, co następuje: ojciec chłopca jest Indianinem Nisqually o imieniu Jim, stąd powszechnie znany był jako „Squally Jim”. Dzieci nazywano więc odpowiednio George Jim, Tom Jim itd. Mój poprzednik niewłaściwie potraktował imię Jim jako nazwisko i wpisał dzieci na szkolną listę, używając bardziej okazałego nazwiska „James”: George Q. James, Thomas P. James, Benjamin S. James i Mary James. Stwierdziłem dalej, że „Squally Jim” podpisał umowę z Urzędem Poczty na przewóz poczty z Rochester do Lincoln Creek. Od razu wywnioskowałem, że nazwisko, którym się podpisał pod tym dokumentem było tym, które uznał za swoje właściwe. Napisałem do naczelnika poczty w Rochester. Odpowiedział, że Jim podpisał umowę nazwiskiem Jim Sanders. Natychmiast George Q. James stał się Georgem Q. Sandersem, co bardzo ucieszyło „Squally Jima”. Była również dziewczyna—czeladnik o imieniu Julia Jake. Miała kilka siostr: Corę Jake, Jettie Jake i Rebekeę Jake, a ich matka, którą zatrudniono w szkole jako praczkę, nazywała się Linda Jake. Dowiedziałem się, że dziewczynki były córkami Jake’a Benna i że Jake miał kilku braci, George’a Benna, Johna Benna i Dave’a Benna. Było dla mnie jasne, że nazwisko rodowe brzmiało

Benn, zatem Julia Jake stała się Julią Benn. Napotkałem jednak na trudności w przekonaniu niektórych moich białych podwładnych, że dokonanie zmian jest najlepszym rozwiązaniem. W ten sposób pracując na rzecz Indian, człowiek styka się z ogromną obojętnością wobec kwestii nazwisk. Były sekretarz tej szkoły napisał do mnie kiedyś w sprawie „Petersa Clamsa, ojca Joe Pete’a”. Joe Pete (alias Joseph G. Peters) był kiedyś uczniem szkoły w Chehalis. Gdyby przyszedł do szkoły w czasach, kiedy ja byłem w niej dyrektorem, stałby się Josephem G. Clamsem, co jest pewne jak dwa i dwa to cztery.

„Nie wiem”

O zabawnym incydencie donoszono z rezerwatu Apaczów w Arizonie. Indianiński policjant podwiózł do rządowej szkoły i przekazał dyrektorowi małego chłopca.

— Jak on się nazywa? — spytał dyrektor.

— Destoda — odpowiedział Indianin w niebieskim uniformie i odjechał.

„Destoda — dumiał dyrektor. — Dziwne imię, nieprawdaz? Max jako imię chrzestne będzie ładnie do niego pasować.” Zatem malca ochrzczono jako Max Destoda.

Okazało się jednak, że *destoda* w języku Apaczów znaczy „nie wiem”. Policjant powiedział po prostu, że nie wie, jak chłopiec ma na imię. Dalej okazało się, że Max jest jednym z czterech braci, uczących się w tej szkole, ale żaden z nich nie nosił tego samego nazwiska. W całym kraju spotyka się wiele wypadków, kiedy rodzina nie nosi tego samego nazwiska. Na terenie rezerwatu w Chehalis mieszka Tenas Pete, który ma dwóch synów Same’a Pete’a i Joe Petersona. Dwóch braci z tego rezerwatu poszło do szkół leżących poza rezerwatem. Bruce Jack pojechał do szkoły w Chemawa w stanie Oregon, a Robert Jackson do Carlisle w Pensylwanii. Gdy zadaje mi się pytanie, dlaczego nie wprowadziłem poprawek do tych nazwisk, odpowiadam, że w wypadku Tenasa Pete’a i jego synów ich nazwiska są obecnie zapisane w dokumentach rządowych, nadających im tytuł własności do ziemi. Z kolei Jack i Jackson nie znajdowali się pod moją jurysdykcją.

Tłumaczenie imion indiańskich z reguły nie było zadowalające, chociaż zdarzają się wyjątki. Informowano o przypadku mającym miejsce w rezerwacie Paunisów w Oklahomie, doty-

czącym imienia *Kurux ruraruku*. Na chłopca przeważnie wolano *Afraid of a Bear* (Ten, Który Wystraszył Się Niedźwiedzia). Dokładna interpretacja jego imienia, którą mi podano, brzmi: „boi się niedźwiedzia, który jest dziki”. Mając takie tłumaczenie agent nazwał Indianina *Fearing B[ear]* Wilde. Nie było to złe rozwiązanie, gdyby ów agent je rozpropagował. Tak się jednak nie stało, gdyż ziemię zapisano Indianinowi na jego tubylcze imię. Jednak szereg imion nie nadaje się do takich przekształceń, gdyż są niezgrabne, nie amerykańskie i nie cywilizowane, na przykład: *Yellow Bonnet* (Ten, Który Nosi Żółte Pióra), *Afraid of His Enemy* (Ten, Który Boi Się Swego Wroga), *Rain in the Face* (Ten, Któremu Deszcz Pada Na Twarz), *Bull All the Time* (Jurny Byk), *Keeps His Head Above Water* (Trzyma Głowę Nad Wodą), *Bob-Tail Wolf No. 3* (Wilk O Krótkim Ogonie nr 3) czy *Kills the One With the Blue Mark in the Center of the Chin* (Ten, Który Zabił Chłopka Z Sinym Znamieniem Na Środku Brody).

W miarę, jak Indianin dorasta, dokonuje czynów, na podstawie których każdy nadaje mu nowe imię. Na przykład Indianin może zobaczyć niedźwiedzia i krzycząc, uciec do tipi. Wszyscy śmieją się z niego i nazywają go Ten, Który Ucieka Przed Niedźwiedziem. Później Indianin ten może stać się posiadaczem narowistego ogiera i odtąd znany jest jako Ten, Który Boi Się Dosiąść Swego Konia. Albo Indianin ten może dosiąść konia, który wcześniej zrzucił innego Indianina, i mówi się o nim jako Ten, Który Jeździ Na Tym Koniu, Który Uprzednio Zrzucił Tamtego. Dalej, Indianin ten staje się wielkim myśliwym i zabija pięć niedźwiedzi, po czym zostaje nazwany Pięć Niedźwiedzi, a gdy zabija kolejnego, jego imię zmienia się na Sześć Niedźwiedzi. Indianin ten może dokonać dzielnego czynu w walce i przejechać przez obóz wroga i za ten czyn otrzymać imię Szarżuje Przez Obóz. Na wojnie może zabić jednego z wrogów. Jeśli zabity przez niego jest jedyną osobą, która zginęła, Indianin zostaje nazwany Ten, Który Zabija Wroga, ale jeśli było więcej zabitych, otrzymuje imię Ten, Który Zabił Wroga Z Dużym Kolanem. Jeśli Indianin ten wplata we włosy żółte pióro, które wyrwał z orlego ogona, może nosić imiona: (Ten, Który Wplata We Włosy) Orli Ogon, Orle Pióro, Żółty Ogon lub Żółte Pióro. Jeśli ofiaruje to pióro przyjacielowi, otrzyma imię Ten, Który Daje Pióro, ale jeśli odmówi oddania pióra, jego imię zmie-

nia się na Ten, Który Zatrzymuje Swe Pióro. Może też otrzymać imię na innej podstawie. Jeśli dosiada konia, zwanego zwykle *calico*, może zostać nazwany Cętkowany Koń, ale jeśli jego koń ma krótki ogon, będą go zwać Ten, Który Dosiada Konia Z Krótko Obciętym Ogonem. Istnieje możliwość, że znany będzie pod tymi wszystkimi powyższymi imionami. Jego plemienni wrogowie będą zawsze mówić o nim Ten, Który Ma Długie Uszy albo Ten, Który Ucieka Przed Niedźwiedziem, albo Ten, Który Boi Się Dosiąść Swego Konia. Podczas gdy przyjaciele będą wołać na niego Ten, Który Jeździ Na Tym Koniu, Który Uprzednio Zrzucił Tamtego lub Sześć Niedźwiedzi, albo Ten, Który Zabija Wroga.

Wynika z tego, że jeśli będziesz mówił o Indianinie w obecności pewnych członków plemienia i nazwiesz go Sześć Niedźwiedzi, będą się z ciebie śmiać i powiedzą, że to nie jest jego imię, on się nazywa Ten, Który Ucieka Przed Niedźwiedziem. Jeśli jednak będziesz mówił o nim w obecności innych członków plemienia jako o Tym, Który Ucieka Przed Niedźwiedziem, rzucą ci groźne spojrzenia i powiedzą, że to nie jest jego imię, bo on się nazywa Ten, Który Zabija Wroga. Stąd widać, że indiańskie imiona są niewiele warte i procedura ich zamiany na angielskie wydaje się wybitnie niemądra. Pewne jest, że imię zanotowane na liście w Agencji jest jedynie tłumaczeniem jednego z kilku „imion” danego Indianina. Krótkie indiańskie imię w języku rodzimym czy jedna, dwie sylaby długiego imienia, jeśli są przyjemne dla ucha i możliwe do wymówienia, a zwykle są, będą odpowiednie jako nazwisko, ale tłumaczenia nigdy nie są zadowalające, choć z drugiej strony nie można ich też zbyt krytykować. [...]*

[Oto kilka przykładów nazwisk utworzonych z częściowego tłumaczenia imienia indiańskiego, użytego w charakterze nazwiska, do którego dodano imię chrzestne, zapisanych w rejestrze uczniów szkoły z internatem w Agencji Wron w Montanie na semestr letni 1896 roku.]

Chłopcy:

Homer Bull–tongue (Język Byka)
Hartford Bear–claw (Niedźwiedzi Pazur)
Eric Likes–the–horse (Lubi Jeździć Konno)

* W tym miejscu Autor podaje pełną listę uczniów (kilkadziesiąt nazwisk), co zabiera sporo miejsca, ale nie wnosi nic istotnego do jego rozważań. Cytujemy jedynie kilka najbardziej charakterystycznych przykładów — przyp. red.

Prescott Comes–in–a–day (Przychodzi Za Dnia)
Mortimer Dreamer (Marzyciel)
Arthur Bay–wolf (Gniady Wilk)
Victor Three–irons (Trzy Kajdany), itd.

Dziewczeta

Fannie Plenty–butterflies (Wiele Motyli)
Helen Comes–out–of–fog (Wyłania Się Z Mgły)
Bertha Full Mouth (Mówi Z Pełnymi Ustami)
Clara Spotted–horse (Cętkowany Koń)
Ida Wrinkle–face (Pomarszczona Twarz)
Edith Long–ear (Długoucha)
Martha Long–neck (O Długiej Szyi), itd.

Z drugiej strony niektóre indiańskie imiona są zbyt długie i nie do wymówienia, aby można je było używać. W Agencji Devil’s Lake (Diable Jezioro) w Dakocie Północnej usiłuje się unieśmiertelnić takie imiona, jak:

Sunka ho waste
Waanatan
Ecanajinka
Tiowaste
Wiyakamaza
Iyayuhamani
Wakauhotanina
Tunkawwayagnani
Wasineasuwmani
Eyaupahamani

Nie dodaje się do nich imion chrzestnych, choć w Agencji Colville w stanie Waszyngton występują takie oto nazwiska:

Grant On hi
Jim Chel quen le
Mack Chil sit sa
Tom e o
Lot Whist le po som
Alex Sin ha sa lock

Plan, który zastosowano w niektórych rejonach kraju, polegający na całkowitym odrzuceniu indiańskich imion i nadaniu Indianom pełnych nazwisk angielskich, nie powiódł się, gdyż te wybrane nazwiska w wielu wypadkach należały do sławnych ludzi z historii Ameryki, co spowodowało, że Indianie stali się obiektem wielu wulgarnych żartów. William Penn, Fitzhugh Lee, David B. Hill i William Shakespeare są policjantami w Agencji Szoszonów w Wyomingu. Niedawno też donoszono, że w rezerwacie w Nowym Meksyku William Breckenridge [wiceprezydent USA, sekretarz wojny w czasie wojny secesyjnej] aresztował Johna G. Carlisle’a za pijaństwo i chuligaństwo. [...]

Czerwonoskórzy o zbyt wielu imionach

Poza tym, że imiona starych Indian są nieprawniwe, sprawa wyglądałaby o wiele gorzej, gdyby szkoły poza rezerwatami wzięły w swoje ręce sprawę nadania nowych nazwisk tym dzieciom, które nosiły nazwiska inne niż ich rodzice. W 1893 roku siedem dziewcząt z rezerwatu Wron pojechało do szkoły w forcie Shaw w Montanie, aby kształcić się do pracy w przemyśle. Poniżej podane są imiona dziewcząt, gdy mieszkaly w rezerwacie, a obok nazwiska, jakie nadano im w szkole w forcie Shaw.

Clara Bull-knows — Clara Harrison

Beatrice Beads-on-ankle — Beatrice B. Hail

Katie Dreamer (bez zmian)

Lilian Bull-all-the-time — Lilian Bomfort (docelowo Bompard)

Susie Bear-lays-down-plenty — Susie Folsom

Minnie Reed (bez zmian)

Blanche Little-star — Blanche Brown

Myszę, że nikt nie zaprzeczy, że imiona nadane dziewczętom przez zdolnego i cieszącego się popularnością dyrektora szkoły w forcie Shaw są lepsze niż nazwiska nadane w rezerwacie. Również zadowoleniem napawa fakt, że są ludzie pracujący w indiańskich urzędach, którzy mają pod tym względem właściwy gust. Trzeba jednak cały czas pamiętać, że zmiany w imionach narażają te dzieci na niekończące się sprawy sądowe, a być może i straty, gdy wejdą w grę sprawy spadkowe.

Gdy umrze stary Bull All The Time, Lilian Bomfort będzie musiała przekonać sąd, że jest jego córką i ma prawo do jego ziemi. Fakt, że nie nosi jego nazwiska, pozbawia ją najsilniejszego dowodu przemawiającego na jej korzyść. Fakt, że przez jakiś czas przed zamążpójściem miała inne nazwisko niż on (ojciec) co najmniej skomplikuje całą sprawę. Zmiany nazwisk powinny mieć miejsce w rezerwach i najpierw powinno się poprawić nazwiska rodziców.

Jak tworzyć indiańskie nazwiska

We wczesnej angielszczyźnie i językach pokrewnych wszystkie nazwiska były wyrażeniami, określającymi daną osobę i jej miejsce pochodzenia. Obecnie angielskie nazwisko jest słowem bez znaczenia, składającym się z jednej do trzech sylab. Najprościej byłoby, gdyby, tworząc nazwiska dla Indian, dostosować się do tego ideału. Najlepsze nazwisko uzyskuje się

przez umowne skrócenie albo przerobienie indiańskiego imienia, gdyż w ten sposób otrzymuje się nazwisko, które po angielsku nie ma znaczenia i zazwyczaj brzmi przyjemnie dla ucha. Nazwiska takie mogłyby być nadawane na początek działalności wśród Indian, gdyby ludzie odpowiedzialni w tamtym czasie dolażyli wszelkich starań, żeby to uczynić. Nie chcąc krytykować ludzi obecnie będących na kierowniczych stanowiskach w różnych szkołach i agencjach od czasu wprowadzenia powyższych błędnych projektów nadawania Indianom nazwisk, mogę powiedzieć, że w niektórych szkołach nie jest jeszcze za późno na zmianę metod zalecanych przez Departament. Gdziekolwiek można dokonać zmiany, powinno się je przeprowadzić w imię przyzwoitości i humanizmu. Pewne jest, że stosowany obecnie system nadawania nazwisk w rezerwach, jak ukazano powyżej, sprawi Indianom jeszcze dużo kłopotów przy dziedziczeniu nieruchomości. Problemy te już zawiły do niektórych plemion. A stopniowo pojawiają się też wśród innych.[...]

Nie będę nadużywał cierpliwości czytelnika, opowiadając o wszystkich odkryciach i dokonanych zmianach. Podane tu informacje wystarczą, aby ukazać trud włożony w wykonanie tej pracy i udowodnić, że dopuszczono się dużego zaniedbania i obojętności w tej bardzo ważnej sprawie. Opisana sytuacja w rezerwacie Klamath dotyczy prawie wszystkich rezerwatów. Na wstępie stwierdziłem, że niektórzy ludzie przypatrują się temu z bólem. Inni są zdziwieni, że ludzie, po których oczekuje się inteligencji, sumienności i uczciwości, potraktowali tak poważne sprawy tak niefrasobliwie; że ludzie, którym powierzono dobro niezależnego i ufne go ludu, obeznani jak nikt inny z cywilizowanymi metodami, i wiedząc, że sprawa jest doniosła, popełnili lub stali bezczynnie, pozwalając, aby popełniono to wielkie zaniedbanie w sprawie nadawania nazwisk przedstawicielom tej wspólnie rasy, którą są nasi tubylcy. □

Frank Perry

tłumaczenie Maja Fenrych-Majewska

Frank Terry był dyrektorem amerykańskich szkół z internatem dla Wron w Montanie. Artykuł *Naming the Indians* ukazał się w marcu 1897 roku w czasopiśmie „American Monthly Review of Reviews”, nr 15, ss. 301–307.

Jak wspomniano w artykule nowe imiona nadawano dzieciom zaraz po ich przyjeździe do szkoły z internatem. Oto, jak opisuje ten moment 13-letni chłopiec Mohawków, Daniel La France*.

Poczułem się bez szans

Pierwsza rzecz, która spotkała mnie i innych nowo zwerbowanych po przyjeździe do szkoły, to szczególnie upokarzająca kąpiel. Byliśmy przyzwyczajeni do kąpeli, bo w rezerwacie sporo czasu spędzaliśmy na zabawie w wodzie, ale ta pierwsza kąpiel w szkole była inna. Po pierwsze towarzyszyło jej mnóstwo mydła, po drugie wcześniej obcięto nam włosy, co lepiej można określić jako postrzyżyny.

Po postrzyżynach mały przybysz był zdany na łaskę starszych chłopców z innych plemion. Ze śmiechem nacierali oni na nagie ciało przybysza z gorącą wodą i bardzo twardymi szczotkami. Po takim pojedynku wynurzała się zapewne postać o bardzo czystej skórze, ale o zatruwonym umyśle. Gdy na dodatek zabroniono mu wyrażać to, co czuje, w jedynym języku, który znał, nic dziwnego, że niektóre punkty regulaminu szkolnego były łamane.

Po zadziwiającej kąpeli przybysz odziewany był w świeże ubranie od stóp do głów, a odzież, w której przyjechał z rezerwatu, zakopywano lub palono. Wreszcie nadchodził kres tortur i można było go ujrzeć przemykającego chyłkiem niczym samotny rak, cichy, posępny, nieskazitelnie czysty i wielce strapiiony. Po kąpeli i ubraniu oraz po wpisaniu imienia w rejestr, przydzielono mnie do akademika i tak oto rozpocząłem życie szkolne, ku memu wielkiemu niezadowoleniu. Wpisaniu mego nazwiska towarzyszyła zmiana, która dla nauczycieli była może trywialna, dla mniej jednak była niezmiernie ważna. Wśród moich ludzi moje imię brzmiało *Anenladeni*, co znaczy „Odwracający Tłum” lub „Ten, Który Odwraca Tłum”, ale ponieważ na kilka pokoleń przed moim urodzeniem Francuzi nadali mojej rodzinie nazwisko La France, to i w szkole pominięto moje indiańskie imię i zostałem poinformowany, że odąd będę się nazywał Daniel La France.

Poczułem się jakby zagubiony. Przedtem byłem dumny z siebie i swoich możliwości jako Ten, Który Odwraca Tłum, ponieważ — mimo cywilizowanego otoczenia — Indianie w naszym rezerwacie ciągle jeszcze pamiętali czasy, gdy Mohawkowie byli wspania-

*Jest to fragment wspomnień Daniela La France’a pod tytułem *Historia indiańskiego chłopca*, opublikowanych w czasopiśmie „The Independent” (New York), vol. 55, 1903, które zamieścimy w całości w jednym z najbliższych numerów.

łym narodem. Jednak teraz Daniel La France był dla mnie kimś obcym, kimś bez szans. Wydawało mi się, że możliwość zostania wodzem przepadła. Przez długi czas strasznie tęskniłem za domem.

Tabliczki imienne wśród Apaczów

W XIX wieku agenci do spraw Indian wprowadzili w rezerwach Apaczów Zachodnich metalowe tabliczki identyfikacyjne. Ułatwiały one wydawanie racji żywnościowych i systematyzowały codzienne kontakty z Apaczami, gdyż mówiący po angielsku biali po prostu nie byli w stanie wymówić apackich imion. Tabliczki te były szczególnie użyteczne, gdy agencja zaczęła zastępować władzę lokalnej grupy.

Urzednicy z rezerwatów San Carlos i Fort Apache podzielili całą ludność na grupy oznakowane literami. Indianie z San Carlos oznakowani zostali podwójnymi literami, na przykład „CF” lub „SL” itd., a mieszkańców rezerwatu Fort Apache oznakowano pojedynczymi literami A, B, C itd.

Wszyscy żonaci mężczyźni otrzymali numer na tabliczce, pod którym byli zapisani, a żony dostawały taki sam numer, jak ich mężowie. Gdy mężczyzna umierał, jego numer pozostawał wolny. Numery te nadawano w zależności od miejsca zamieszkania po zawarciu małżeństwa. Stary Apacz opowiadał, że „dziewczęta używały numerów swych ojców do chwili zamążpójścia, potem używały numerów swych mężów. Chłopcy w rodzinie dodawali kolejne numery do numeru ojca, ale zachowywali tę samą literę”. W rejestrach sądowych widnieją więc takie zapisy, jak „dom A56”, „żona brata Z1”, „córcia E–30”, „w obozie V28” czy „pani D25”.

Raport agenta z 1913 roku stwierdza, że zatrudniono pełnej krwi Apacza, absolwenta indiańskiej szkoły w Carlisle, aby „dokonał dokładnego spisu Indian z rezerwatów San Carlos i Fort Apache i ponownie nadał im imiona, zgodnie z pokrewieństwem rodzinnym, i aby zlikwidował tzw. tabliczki imienne, których stosowanie jest sprzeczne z pojęciem cywilizacji”. Okazało się jednak, że nie tak łatwo zerwać z tym systemem, który wyszedł z użycia dopiero w latach czterdziestych XX wieku, gdyż spis ludności z 1952 roku, znajdujący się w biurze agencji San Carlos, nadal zawierał numerową przynależność indywidualnych Indian do grup.

Maja Fenrych–Majewska

OMAHOWIE i dama z Bostonu

Kiedy Alice Cunningham Fletcher wyjechała ponad osiemdziesiąt lat temu¹ z Bostonu, aby badać życie Indian Omaha, stało się to początkiem jej pracy, która postawiła ją w rzędzie tych pionierów antropologii, których dzieła po dziś dzień nie straciły na aktualności. Na ogół nie wie się jednak, że pierwszy wyjazd Fletcher w teren doprowadził również do wprowadzenia w życie polityki, którą po latach potępiano w równym stopniu, jak podziwiano jej naukowe dokonania. Alice Fletcher była duszą ustawy z 1882 roku, przyznającej indywidualnie ziemię Omahom (Omaha Allotment Act of 1882) i będącej wzorem dla ustawy Dawesa z 1887 roku o rozdzielaniu ziemi (Dawes Severalty Act of 1887). Chociaż polityka dzielenia plemiennych rezerwatów na indywidualne działki ziemi przyniosła jeszcze jedną grabież terenów Indian (z czego niechłubnie słynął XIX wiek), to jednak zasłużyła sobie na uwagę i rzeczową krytykę, ponieważ realizujący ją ludzie kierowali się najszlachetniejszymi pobudkami. Był to najstarszy eksperyment w czymś, co obecnie byśmy nazwali „antropologią stosowaną”, czyli celowym wykorzystaniem teorii, metod i danych etnologii przy wprowadzaniu w życie programu pomocy technologicznej obywatelom gospodarczo zacofanym.

Naukowe badania Fletcher nad amerykańskimi Indianami wzięły się niewątpliwie z filantropijnej działalności, mającej na celu podniesienie dobrobytu tubylców. Zanim zajęła się na dobre pracami archeologicznymi i etnograficznymi dla Muzeum Peabody przy Uniwersytecie Harvardzkim, zarządzała funduszami Kobiecego Stowarzyszenia na Rzecz Indian (Women's Indian Association), organizacji udzielającej Indianom skromnych pożyczek na zakup własnej ziemi i budowę domów. Choć takie roz-

wiązanie problemu przystosowania się tubylców do górującego nad nimi społeczeństwa białych było najbliższe Fletcher, to jednak wielki plan parcelacji, będący wytyczną polityki wobec ziem przyznanych plemionom Indian, zrodził się podczas jej pierwszych terenowych badań pośród Omahów, a za jego podstawę posłużyły naukowe teorie przyjęte przez Fletcher i współczesnych jej antropologów.

Pod koniec XIX wieku żaden uznany naukowiec i niewiele kompetentnych osób podważało pogląd na rozwój kultury jako na przechodzenie od barbarzyństwa do dzikości i cywilizacji. W zasadzie badania społeczeństw plemiennych podjęto w celu zachowania dla potomnych wiedzy o historycznych etapach, którymi przypuszczalnie kroczył cywilizowany człowiek. Poglądy antropologów zostały jednak w dużej mierze ukształtowane przez pojęcie jedności psychiki rodzaju ludzkiego, które zaproponował Edward B. Taylor, ojciec nowoczesnej antropologii. To robocze założenie, od dawna przyjęte za pewnik, mówiło o równych szansach wszystkich ludzi na osiągnięcie postępów na drodze cywilizacji bez względu, jak „prymitywna” była w danej chwili ich kultura, bądź jak bardzo różnili się fizycznie od Europejczyków. Ten światły pogląd należy w pełni uszanować, gdyż głoszone go w czasach, gdy niszczenie lub wyzyskiwanie narodów pozaeuropejskich usprawiedliwiano jako uzupełnienie procesu ewolucji, pojmowanego z grubsza jako przetrwanie najsilniejszych.

Niestety, parcelacji miały dokonać ręce tych, którzy podzielali pogląd Fletcher o nieuchronności zwycięstwa cywilizacji, ale którzy wypowiadali się o Indianach jako o dzikich, niezdolnych do korzystania z jej osiągnięć. Jedynie, na co się zdobyła opozycja podczas dyskusji prawnych, to ostrzeżenia ludzi, którym w równym stopniu zależało na dobrobycie Indian, jak i mocodawcom Fletcher, ale którzy

1. Artykuł pochodzi z 1966 roku — wszystkie przypisy od redakcji.



Alice Fletcher (druga od lewej, siedzi) w towarzystwie Indianek i białych kobiet w presbiteriańskiej misji Walthill w Nebrasce na terenie rezerwatu Omahów. Zdjęcie pochodzi z okresu 1883–84.

zdawali sobie sprawę ze sposobności, jakie chciwym białym stwarza parcelacja. Na szczególną ironię losu zakrawa fakt, że w dalszej perspektywie działalność entuzjastów pokroju Fletcher przyniosła wielu Indianom równie tragiczne skutki, co zdarzające się czasami mordowanie z zimną krwią kobiet i dzieci lub nagminne okradanie tubylców z ich ziemi.

Choć Alice Fletcher została jednym z najwybitniejszych antropologów swego czasu, zarówno dzięki swym monumentalnym pracom o Omahach², jak i bardziej fragmentarycznym badaniom nad innymi plemionami, to jednak mało co wiemy o jej młodości i powodach, dla których zajęła się poprawą losu Indian.

Urodziła się w 1838 roku podczas pobytu jej rodziców na Kubie. W młodości wiele podró-

żowała, wygłaszając odczyty, z których największą popularność przyniosły jej wykłady o Męce Pańskiej w ośrodku tego kultu — Oberammergau w Bawarii. Pozwoliło jej to utrzymywać się przy życiu, gdyż nie była bogata, kiedy w wieku czterdziestu lat podjęła prace antropologiczne. Będący pod wrażeniem jej sukcesów F. W. Putnam z Muzeum Peabody sprawił, że w 1891 roku otrzymała honorowe członkostwo tej instytucji, dzięki czemu do końca życia mogła prowadzić badania nad życiem Indian.

Kiedy umierała w 1923 roku, mając osiemdziesiąt pięć lat, była żywą legendą antropologii, do ostatka patronując naukowym przedsięwzięciom i działalności dobroczynnej. Łagodna, niezdolna do kłótni, odznaczała się niesłychaną determinacją i charyzmatycznym wręcz darem przekonywania. Jak mówił Charles F. Lummis: „Pewni jej oponenci nigdy nie wiedzieli do końca, że ona jak spokojna, głęboka rzeka popłynęła dalej, zostawiając ich nagle na mieliźnie, zawiedzionych w swych egoistycz-

2. *The Omaha Tribe* (wspólnie z Francis La Flesche), *Historical Sketch of the Omaha Tribe of Indians in Nebraska*, *Indian Story and Song from North America* oraz *Indian Education and Civilization*.

nych nadziejach. Jeśli walczyła, to tylko tak jak walczą płatki śniegu i promienie słońca: wciąż robiła swoje.”

Jej pogodna obojętność wobec rzeczywistości wzbudzała czasami irytację i przynajmniej jeden znający ją osobiście antropolog zapamiętał ją tylko jako „niesamowicie upartą kobietę”. Był nim Paul Radin i ta jego niecierpliwa odpowiedź, którą zbył moje zadane mu w 1958 roku pytanie o Fletcher, sprawiła mi dużą przykrość. Chciałam po prostu dowiedzieć się czegoś więcej o nieustraszonej kobiecie, która prowadziła badania terenowe na Równinach zaledwie pięć lat po bitwie nad rzeką Małego Wielkorożca (Little Big Horn) i przed nadchodzącymi niepokojami związanymi z Tańcem Ducha. Przy stanie współczesnych badań wiemy jednak, że reakcja Radina była całkowicie zrozumiała. Należał on do nielicznych ludzi z początku XX wieku, którzy uznając w Alice Fletcher znawcę problemu indiańskiego, wiedzieli i pojmowali niebezpieczeństwo, jakie groziło jej ukochanym Omahom i innym plemionom w wyniku prowadzonych przez nią działań.

W 1879 roku, kiedy panna Fletcher przyswoiła sobie prawie wszystko, co ówczesna filantropia uznawała za zbawienne dla Indian, poznała Thomasa Henry'ego Tibblesa — doświadczonego pogranicznika, pastora, dziennikarza i bojownika o prawa krajowców. Z jego opowiadania widać, jak żelaznym charakterem odznaczała się krucha dama z Bostonu:

„Podczas naszego pobytu w Bostonie, w 1879 roku, pewna dama wyznała mi, że po wieloletnim studiowaniu etnologii w książkach i muzeach, pragnie odwiedzić plemiona Indian w ich własnej ojczyźnie, prowadzić ich tryb życia i badać codzienne obyczaje, szczególnie kobiet i dzieci.

— Czy obozowała pani kiedykolwiek? — zapytałam.

— Nie, nigdy.

Trudno mi było potraktować poważnie jej plany. Ona — typowy wytwór cywilizacji miejskiej — zbliżała się do czterdziestki. Nie mogłam sobie jakoś wyobrazić, że porzuci wszelkie jej wygody i uda się nad daleką granicę między Indian, aby zamieszkać w ich chatkach. Jej szczerość sprawiła jednak, że (po długich wahaniach) zgodziłem się zabrać ją z nami na

wyprawę, o jakiej marzyła. Ostrzegłem ją jednak szczerze:

— Nie wytrzyma pani tego. Będzie pani spać na gołej ziemi. Jedzenie będzie zupełnie inne. Burze na prerii przemoczą panią do suchej nitki. Słońce i wiatry zniszczą pani cerę i dłonie. Długie dni podróży wyczerpią całkowicie. Nie będzie pani miała ani chwili dla samej siebie. Jestem pewien, że to nie dla pani.

— Owszem, dla mnie! — odparła.”

1 września 1881 roku Alice Fletcher przybyła do Omaha w Nebrasce, gdzie powitali ją Tibbles i Jasne Oczy La Flesche, wykształcona kobieta z plemienia Omaha, współpracowniczka Tibblesa, za którego wkrótce wyszła za mąż. Po trzech dniach podróży przez prerię pojawili się w rezerwacie Omahów. Fletcher przybyła tutaj uzbrojona w listy polecające od ministrów wojny i spraw wewnętrznych, od ministra poczty oraz od różnych naukowców, lecz jej prawdziwą bronią i tarczą zarazem były zaskakująca wytrzymałość na trudy, umiłowanie pracy i żelazna siła woli.

Po spotkaniu z Omahami, Tibbles, obydwie kobiety oraz przydzielony im do pomocy Omaha, imieniem Wajapa, udali się do rezerwatu Winnebagów, do osiedla Ponków nad Niobrara i w końcu do Rosebud (Pączek Róży), rezerwatu Siuksów z Południowej Dakoty. Alice Fletcher z miejsca wywarła jak najlepsze wrażenie na Omahach, toteż Wajapa chętnie odpowiadała na jej pytania dotyczące historii i mitów swego narodu. Obdarzył ją też imieniem pochodzącym z jego własnego klanu, Orla. Odtąd Tibbles nazywał ją wyłącznie tym imieniem, które brzmiało Szybująca Niebem.

Mimo że Wajapa obdarzył pannę Fletcher imieniem i swą przyjaźnią, to całkowite jej zaakceptowanie przez Omahów zależało od czegoś więcej niż od dobrego wrażenia, jakie na nich wywarła. Przekonał się o tym Tibbles, kiedy posłyszał, jak Wajapa wyjaśniał Ponkom jej obecność: „Przybyła, aby poznać Indian. Wydaje się bardzo dobrą kobietą, lecz nie znam jej na tyle, aby powiedzieć coś pewnego.”

Należy zauważyć, że Tibbles pisał o tym w 1905 roku, kiedy Alice Fletcher od dawna cieszyła się sławą wybitnego antropologa. On z kolei nigdy nie był znany poza kręgiem filantropów, do których się zaliczał. Ponieważ Fletcher podzielała wyznawane przezeń poglądy

i niezmordowanie pracowała na rzecz Indian, uważała jako chrześcijanin i dżentelmen, że należy jej to sprawiedliwie przyznać. Cierpiała jednak na tym jego duma, co da się wyczytać z jego pism. Daleko większy talent i energia Fletcher szybko i bezpowrotnie pozbawiły go roli nauczyciela i przewodnika wśród Indian, jaką pełnił początkowo wobec niej. Czynniki te, połączone z wyrażonym przez niego zdaniem, pozwolą czytelnikowi wyrobić sobie pogląd na osobę Fletcher.

Podczas podróży do rezerwatu Siuksów Tibblesa doprowadzało do rozpacz jej otwarte krytykowanie polityki wobec Indian i wypytywanie tych ostatnich o wyrządzone im krzywdy. Dawno już zapoznał się z zadziwiająco wielką władzą sprawowaną przez indiańskich agentów na pograniczu i słusznie obawiał się, że jej żarliwość może przysporzyć im kłopotów, a nawet wtrącić do więzienia. Co jednak drażniło go naprawdę, to jej manieri właściwe ludziom wyższych sfer ze Wschodu. Nie chciała, na przykład, spotkać się z agentem rezerwatu Rosebud w jego biurze, uważając, że to on pierwszy powinien złożyć jej wizytę. Ustąpiła dopiero po długich perswazjach Tibblesa, który odetchnął z ulgą, kiedy panna Fletcher rozpoczęła rozmowę swobodnymi uwagami o pogodzie. Nie wyprowadziła jej z równowagi zgryźliwa odpowiedź agenta, że on panuje tu nad wszystkim, oprócz pogody. Wiedząc, że jest dla niego kłopotliwym intruzem, szybko wyciągnęła swego asa z rękawa — listy polecające, które z miejsca odniosły swój skutek, o czym była zresztą przekonana.

Ze swej strony Alice Fletcher szczerze podziwiała Tibblesa, Jasne Oczy La Flesche oraz Wajapę i wdzięczna im była za wprowadzenie w tajniki badań terenowych. Ponieważ byli ludźmi o dużej wiedzy, mówili biegle kilkoma indiańskimi językami i łatwo mogli się z nią porozumieć, więc — zdaje się — nigdy nie przyszło jej na myśl, że dwóch Indian może się różnić w swych postawach lub że pojmowanie przez Tibblesa sposobu kierowania Indianami bierze się nie tyle z jego znajomości życia tubylców, co z podzielanych przez nią białych, chrześcijańskich wartości. Nawet fakt, że Siuksowie z Rosebud nie dzielali zainteresowania Wajapy i Jasnych Oczu sposobami życia białych, nie wpływał specjalnie na jej poglądy. Jeśli któ-

ryś Omaha zgadzał się z Siuksami, uznawała go po prostu za nieoświeconego człowieka, potrzebującego koniecznie pomocy takich ludzi, jak La Flesche, wybitnej Omaha półkwi.

Nawet wykształceni Indianie, informatorzy wartościowi i dwujęczni, nie potrafili wyjść poza rozwiązania podsunięte przez życzliwych im białych. Francis La Flesche, brat Jasnych Oczu, współpracował z panną Fletcher przy pisaniu słynnej monografii *The Omaha Tribe*, będąc jej ulubieńcem, a z czasem przybranym synem. W uznaniu jego znakomitych osiągnięć przeniesiono go z Biura do Spraw Indian do Biura Etnologii Amerykańskiej (Bureau of American Ethnology), gdzie napisał szereg znaczących dzieł, dotyczących etnografii siańskich plemion z Równin. La Flesche opisuje, co się zdarzyło, gdy Alice Fletcher osiadła wśród Omahów po powrocie z podróży po rezerwach Południowej Dakoty i Nebraski:

„Odwiedzała Indian w ich chatkach, aby zaaprobować ich. Początkowo nie mieli ochoty do rozmów, lecz po jakimś czasie któryś z nich zapytał: «Dlaczego tutaj przyjechałaś?» Odpowiedziała: «Jestem tu po to, aby, jeśli mi pozwolicie, dowiedzieć się czegoś o waszej organizacji plemiennej, obyczajach, obrzędach, tradycjach i pieśniach. Chcę też wiedzieć, czy mogę wam jakoś pomóc».

Te słowa sprawiły, że twarze Indian zajaśniały nadzieją. Ten sam mężczyzna ciągnął dalej: «Przybyłaś w chwili, gdy jesteśmy pogrążeni w smutku. Wiadomo nam, że 'ziemski papier' od Wielkiego Ojca nie zapewnia Omahom bytu w ojczyźnie, że mogą nas wyrzucić na Terytorium Indiańskie, tak jak Panków. Potrzebujemy 'mocnego papieru'. Podobno możemy dostać taki ustawą Kongresu. Czy pomożesz nam?»

Nie ma w tym nic dziwnego, że pomysł z ustawą Kongresu nasunął się Omahom. Traktaty, czyli „ziemskie papiery” Amerykanie jednostronnie zrywali w przeszłości, lecz zwykle zawierali następne, dające Indianom pewne odszkodowanie. Choć zawsze było wiadomo, która ze stron jest silniejsza, plemiona miały przynajmniej możliwość wytargowania pewnych ustępstw. Jednak w 1871 roku Kongres odstąpił na zawsze od zawierania traktatów z Indianami, decydując tym o losie ich ziem. Uznanie zawartych wcześniej zależało tylko od

jego dobrej woli. Ponieważ po 1871 roku rezerwy tworzono mocą jego ustaw bądź wręcz z nakazu prezydenta, więc jedyną rzeczą, jakiej domagali się Omahowie, było zagwarantowanie im prawa do ojczystej ziemi w obliczu tych nowo zaistniałych prawnych okoliczności.

Jednak panna Fletcher i wielu wykształconych Indian, podobnie jak antropologowie i inni bojownicy o prawa Indian przed nią i po niej, nie zrozumieli i nie docenili dominującej orientacji prawnej i podstawowej filozofii politycznej tego, co można określić terminem „zakamieniali Indianie”. Tutaj właśnie dochodzi do zasadniczego nieporozumienia między Indianami a noszącymi się z najlepszymi zamiarami białymi. Indianie zawsze uważali sukces za coś osiągniętego wspólnie, natomiast biali pojmowali go jako możliwość awansu jednostki, awansu nie będącego udziałem wszystkich.

Zamiast orędownać za przyznaniem na zawsze Omahom prawa do ich ziemi, Alice Fletcher zajęła się realizacją zaplanowanej przez Kongres ustawy, bliskiej jej jako filantropce i naukowcowi przepojonemu ideałami panującego wówczas ewolucjonizmu. Jej zdaniem Omahowie niechybnie osiągną ten wysoki etap cywilizacji wyznaczony dziewiętnastowieczną amerykańską kulturą białego człowieka, lecz że w tym „naturalnym” procesie ewolucji przeszkadza im system rezerwatów, który umacnia więź plemienną poprzez wspólne posiadanie ziemi. Obdarzenie każdego Omahy prywatną własnością, tym symbolem cywilizacji, zapewni mu ścisłą kontrolę nad ziemią, tak cieszącą innych Amerykanów, i automatycznie poprowadzi go w stronę wszystkiego, co obiecuje cywilizacja.

Była w pełni przekonana, że najlepszą rzeczą, jaką można zrobić dla Indian jest wydzielenie im niewielkich działów ziemi, którą mogliby uprawiać. Pogląd ten dzieliła ze światłymi i szczerymi przyjaciółmi Indian, utwierdzana w nim przez założenia panującej wówczas teorii antropologicznej. Ponadto wierzyła całkowicie, że sami Indianie dojdą z czasem do wniosku, że jest to ich jedyna szansa. Podczas rozmów przeprowadzonych z głową każdej rodziny przekonała się, jak głębokim uczuciem darzą Omahowie swój kraj. „Wszyscy jak jeden mąż wołali: «Chcemy mocnego papieru, który zachowa nam ojczyznę»” — zapisał

Francis La Flesche. Obecnie wiemy, że słowo „ojczyzna” miało zupełnie inne znaczenie dla Fletcher i inne dla Omahów. Ona widziała w nim kwitnące, jednorodzinne gospodarstwo, ze schludnym domem, stodołą, inwentarzem i uprawnymi polami, oni zaś resztki rozległych niegdyś terenów plemiennych zagwarantowanych im uroczyście już po wsze czasy.

Alice Fletcher opracowała szczegóły dokumentu, mocą którego każdy dorosły Omaha otrzymałby 80 akrów ziemi, dwadzieścia pięć lat pozostawałby pod dozorem rządu, nie płacąc podatków i dopiero potem otrzymałby pełną kontrolę nad swoim majątkiem. Ziemię nie objętą parcelacją miały być sprzedane, a uzyskane pieniądze obrócone na finansowanie rozwoju indywidualnych gospodarstw. Okres dwudziestu pięciu lat oczekiwania na pełne przejęcie swego majątku miał zapewne zagwarantować Indianinowi stałą opiekę rządu do chwili aż cywilizacja całkowicie zastąpi wzorce jego dawnej egzystencji.

Dzięki staraniom wpływowych przyjaciół panny Fletcher ustawa szybko została zatwierdzona przez odpowiednie czynniki i weszła w życie 7 sierpnia 1882 roku. Ona sama otrzymała stanowisko specjalnego agenta dozoruującego mierzenie i rozdzielanie działów ziemi. W kilka lat później wykonała podobną pracę wśród Winnebagów i Przeklętych Nosów, którzy, wraz z innymi plemionami, otrzymali swe parcele na mocy ustawy Dawesa z 1887 roku o rozdzielaniu ziemi, w dużej mierze wzorowanej na jej własnej, dotyczącej Omahów.

System parcelacji gruntów przyniósł Omahom te same rezultaty, co Indianom z innych rezerwatów, gdzie wprowadzono go w życie. Początkowo nastąpiło kilka lat niespotykanego dotąd dobrobytu, płynącego z pozostałych jeszcze zasobów naturalnych, ogrodnictwa kobiet i wymuszonej pracy na roli dzięki inwentarzowi, maszynom i ziarnu nabytym ze sprzedaży nie podzielonej ziemi. Nowe domy i meble również pochodziły z tego źródła, zaś wszelkie pieniądze otrzymane na mocy dawnych traktatów lub z pracy na roli, wydawano na takie luksusy, jak podróże, pobyt w hotelach, posiłki w restauracjach lub drogą odzież. Właśnie o tych urokach „cywilizacji” mówiła Omahom Fletcher, a z którymi mieli się zapoznać po rozdzieleniu ziemi. I rzeczywiście, jako

konsumenci, Indianie nauczyli się grać rolę białego człowieka.

Z czasem jednak zarówno istniejące jeszcze zasoby naturalne, jak i pieniądze zaczęły się wyczerpywać, natomiast rolnictwo nie rozwinęło się nigdy w stopniu mającym zapewnić godziwą egzystencję. Domy zaczęły popadać w ruinę, maszyny psuć się, jeszcze nie zjedzony inwentarz sprzedawano, aby możliwie jak najdłużej utrzymać tak niespodziewanie osiągnięty poziom życia. Wkrótce rozpoczęły się niewiarygodnie skomplikowane kłopoty, związane z dziedziczeniem.

Przyznane działki zaczęto dzielić na coraz mniejsze i coraz bardziej rozproszone pomiędzy spadkobierców, których liczba wzrastała wyraźnie z każdą generacją po 1910 roku. Doszło do zjawiska, które trudno było Fletcher przewidzieć. Kiedy przemawiała za sprzedażą nie podlegającej parcelacji ziemi, sądziła, że liczba ludności indiańskiej będzie ciągle maleć, więc można było się zgodzić z jej stanowiskiem. Poza tym, gdyby to założenie okazało się słuszne, wówczas nie miałyby ono większego znaczenia, gdyby trzeba było kilku pokoleń aż Indianie dojrzeją do tego, by oszczędnie gospodarować swym kapitałem niż trwonić nagle otrzymane bogactwo, jak to tradycyjnie i zupełnie zrozumiale czyniły myśliwskie plemiona z niespodziewaną zdobyczą. Wraz z malejącą liczbą ludności siłą rzeczy wzrastałoby gospodarstwo pozostałej przy życiu jednostki, zaś grupa jako taka, stałaby się zbyt małą, aby zachować jakieś cechy plemiennego życia czy też organizacji społecznej, stojącej na straży dawnego systemu wartości. Ostatni Indianie, drogą małżeństw, stopiliby się z szerszą zbiorowością, a ich styl życia upodobnił się do stylu ich białych sąsiadów.

Jednakże, koło 1891 roku — niecałe dziesięć lat od ukazania się ustawy Omahów, tylko cztery po ustawie Dawesa, i nim dały znać o sobie przemiany demograficzne — indiańska niechęć do grzebania w ziemi dała urzędnikom sposobność wydzierżawienia ziemi czerwonoskórych białym farmerom. Przy rosnącej liczbie spadkobierców dzierżawa stała się jedynym sposobem przynoszącym Indianom jakiś dochód z posiadanej ziemi. Przynajmniej można było sprawiedliwie podzielić pieniądze między wielu spadkobierców danego gospodarza. Wła-

ność ziemska wytworzyła wzór dziedziczenia na zasadzie czystego przypadku, po rodzicach, dziadkach czy dalszych krewnych, zgodnie z amerykańskim prawem. Ktoś mógł posiadać osiemdziesiąt akrów albo i więcej w małych dwu lub trzyakrowych działkach rozrzuconych po całym rezerwacie. Przypadkowo obdarowana ziemią jednostka — potomek kilku generacji jedynych dzieci — mogła też ciągnąć zysk z wydzierżawienia areалу, którego nie mogła lub nie chciała uprawiać.

Prymitywna buchalteria, zwłoki i kłótnie o opłaty dzierżawne, biorące się z trudności ustalania imion wszystkich spadkobierców i niekiedy śmiesznie niskie sumy pobierane przez każdego z nich sprawiły, że wśród samych Indian, urzędników do spraw tubylców i miejscowych białych zaczęto wrzaskliwie domagać się sprzedaży ziem indiańskich. Omahom przy rozdzielaniu ziemi dostały się najżyźniejsze grunta w Nebrasce, lecz we wszystkich objętych parcelacją rezerwach byli biali, chętni do zakupu ziemi Indian.

Podjęto zatem odpowiednie środki, aby w ciągu jednego pokolenia Indianie nauczyli się zarządzać własnymi sprawami. Gdy jednak środki te wyczerpały się, wielu Indian wciąż nie było w stanie płacić podatków ani nawet nie rozumiało, że ziemia jest teraz opodatkowana i że stoją w obliczu niebezpieczeństwa jej utraty. W pewnych wypadkach przyznawano ulgi podatkowe, a jako dalsze zabezpieczenie służyło wydawanie świadectwa wyłącznego posiadania ziemi, które upoważniało właściciela do jej sprzedaży. Takie świadectwo mógł otrzymać jedynie Indianin wykazujący się ogólnie znaną kompetencją w tych sprawach. Jednak pojęcia „kompetencja” często nadużywano, a wręcz pomijano.

Wytworzył się powszechny i powtarzający się sposób postępowania. Biali wpędzali Indian w długi, a potem naciskali — a czasem przekupywali — agentów rezerwatów, aby za jednostki kompetentne uznali tych zadłużonych czerwonoskórych, których ziemia miała pójść na spłacenie długów. Tym sposobem, od czasu wydania pierwszych świadectw ziemi, czyli od 1905 roku, do objęcia urzędu komisarza do spraw Indian przez Johna Colliera w 1933 roku, dwie trzecie rozparcelowanej indiańskiej ziemi przeszło w ręce białych. Okazało się, że

„mocny papier” Fletcher, dotyczący indywidualnych działów ziemi, jest nieporównanie słabszy od starych plemiennych traktatów, chroniących całe nie podzielone tereny Indian.

W 1910 roku, po wielu latach prowadzenia badań wśród innych plemion, Alice Fletcher odwiedziła na krótko Omahów. Mimo że na jej ocenę poczynionego przez nich postępu rzutuje zaangażowanie się w ustawę z 1882 roku, to jest ona w zasadzie obiektywna. Niemniej właściwa przyczyna powstałego później zła uszła jej uwagi. „Ustawa, biorąc wszystko pod uwagę, nie była ani zła, ani doskonała” — stwierdziła. Omahom powodziło się materialnie daleko lepiej i byli o wiele bardziej zadowoleni niż kiedy ich poznała. Nic więc dziwnego, że spoglądała w przyszłość z optymizmem. W skłonności do wydzierżawiania ziemi, a nie jej uprawy, nie dostrzegała zjawiska powszechnego, lecz tylko niepomysłną fazę procesu obejmowania ziemi na własność. Te dobrze prowadzone gospodarstwa, stawiane przez pannę Fletcher za dowód ogólnego dobrobytu, okazały się wyjątkami, niedługo zresztą prosperującymi. Na koniec to wszystko, co poczytywała za „przeżytki starych obyczajów pod nowym przybraniem”, świadczyły o możliwościach adaptacyjnych i trwałości kulturowej, cechujących Omahów po dzień dzisiejszy.

Latem 1930 roku na pobyt u Omahów wybrała się Margaret Mead³. Chcąc zapewnić plemieniu anonimowość, nie wymienia Alice Fletcher z nazwiska, lecz oddaje jej należny hołd, mówiąc, że dlatego wybrała pracę z „Jelenimi Rogami” (Omahami), gdyż ich tradycyjne życie i historia kontaktu z białymi zostały tak dokładnie ukazane, że jej pozostaje jedynie zająć się dniem dzisiejszym. Doktor Mead mówi o anonimowym naukowcu, który zebrał tyle wspaniałego materiału o Omahach jako o „noszącej się z najlepszymi zamiarami damie o misjonarskich zapędach”, której dobroczynna działalność doprowadziła do obserwowa-

nego przez nią społecznego i gospodarczego zamieszania.

Biorąc pod uwagę „psychologię amerykańskiego pogranicza”, Margaret Mead uważała, że posiadanie ziemi było chyba jedynym sposobem, jaki widzieli biali filantropi na załatwienie gospodarczych problemów Indian, związanych z utratą bizonów. Można jednak śmiało powiedzieć, że sama psychologia pogranicza nigdy nie sprzyjała w pełni Indianom i że powyższy pomysł rozwiązania kwestii wyszedł od wykształconych mieszczan ze wschodu Stanów Zjednoczonych, mogących sobie pozwolić na luksus postawy i działalności filantropijnej. Natomiast w pełni należy się zgodzić z dalszymi wywodami doktor Mead:

„Tym niemniej wszelkie zarządzenia okazały się krótkowzroczne i zupełnie nie odpowiadające wymaganiom... [Rząd] obdarował ziemią ludzi, którzy nie uważali jej za czyjąś prywatną własność i nie posiadali w swym zbiorze praw wskazówek, jak nią rozporządzać. „Jelenie Rogi” nie darzyli ziemi innym uczuciem, jak miłość do ojczystego kraju i miejsca wiecznego spoczynku przodków. Ze zgrozą patrzyli na losy „Krótkich Płaszcz” (Ponków), ich wygnanie na jałowe pustynne tereny i żalostną pielgrzymkę tych, co zdecydowali się wrócić. Nie był to jednak strach posiadacza ziemi; człowieka, który od pokoleń wiązał dobrobyt swój i swych dzieci nieodłącznie z kawałkiem żyznego gruntu. Był to raczej strach przed wygnaniem, przed nieznanym bytowaniem w niegościnnym kraju.”

To bardzo możliwe, że gdyby Alice Fletcher najpierw gruntownie zajęła się kulturą Omahów — tak jak to zrobiła później — zamiast z miejsca poświecić się sprawom ziemi, znalazłaby jakiś inny sposób na rozwiązanie gospodarczych kłopotów Indian niż ten, z jakim pojawiła się w terenie. Bezwzględnie uznała więź plemienną za kłode leżącą na drodze postępu i zgodnie z tym opowiedziała się za złamaniem zasady wspólnego posiadania i użytkowania ziemi. Nie doceniła jednak siły tej więzi i nie dostrzegła, że łączy ona ludzi wzajemnymi obowiązkami przyjaźni, pokrewieństwa i że jest zasadniczym społecznym wyznacznikiem grupy.

Rezerwat Omahów, nawet przed parcelacją, stanowił zaledwie część dawnych ziem plemienia. Kiedy panna Fletcher zetknęła się z nimi

3. Margaret Mead (1901–78), amerykański antropolog kulturowy; profesor Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku; współtwórczyni kierunku etnopsychologicznego w antropologii kulturowej. Jej główne publikacje to: *Kultura i tożsamość* (wydanie polskie 1979) oraz polski wybór prac *Trzy studia*. 1. *Dojrzwianie na Samoa*. 2. *Dorastanie na Nowej Gwinei*. 3. *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych* (1986).

po raz pierwszy, zaczęli się już przystosowywać do okropnych zmian gospodarczych i ekologicznych, jakich im było dane zaznać i czynili to wspólnie, jako plemię. Gdyby przed przystąpieniem do działania wnikliwie rozpatrzyła sytuację, mogłaby dostrzec, jak fatalne skutki uboczne może przynieść jej plan. Choć nie przewidywała wzrostu liczby ludności, to czas mógłby jej pokazać, że model indywidualnego gospodarowania na roli, który próbowała narzucić Indianom, coraz bardziej stawał się nieopłacalny (szczególnie w stanach preryjnych), nawet dla białych od pokoleń trudniących się uprawą ziemi. Indianie sami szybko zauważyli, że mogą zarobić o wiele więcej jako sezonowi robotnicy rolni lub przy jakiejś innej pracy, wydzierżawiając jednocześnie ziemię białym spekulantom, zaangażowanym w zbożowe, przeprowadzane na dużą skalę, operacje, aniżeli przy pracy na własnych farmach. Poza tym dochody z pracy najemnej i z dzierżawy były pewniejsze i wymagały mniej czasu niż zajmowanie się własnym gospodarstwem.

Nie brakowało też innych wzorów, na których mogłaby się oprzeć Fletcher. Nawahowie już w 1881 roku dali się poznać jako znakomici hodowcy owiec, wypasając swe stada na rozległych, nie dzielonych ziemiach plemienia. Na terenach Omahów wielkie stada bydła mogłyby zastąpić bizony i prędko stało się jasnym, że gdyby Indianom dano możliwość wyboru, to o wiele chętniej zmieniliby życie myśliwego na życie kowboja, a nie rolnika. Jednak doświadczenia Fletcher dobitnie mówią o smutnej lekcji, jaką muszą otrzymać również współcześni antropolodzy, a mianowicie o tym, że gdy ktoś chce wprowadzić w życie swe pomysły, musi dysponować odpowiednim zestawem technicznych możliwości i wyborów oraz wnikliwością etnograficzną i szlachetnością motywów.

Poglądy panny Fletcher stopniowo ulegały zmianom, przynajmniej w sprawach innych, aniżeli gospodarczy aspekt ewolucyjnej teorii kultury, gdzie zaangażowała się tak osobiście. Jeszcze podczas swego pierwszego pobytu wśród Indian wzbudziła nieskrywaną irytację Tibblesa swym zainteresowaniem indiańskimi tańcami i pieśniami oraz chęcią obejrzenia i zapisania starych uroczystości. Te rzeczy stanowiły część owej „dzikości”, z której chciał wyzwolić Indianina. Fletcher jednak szczerze

imponował estetyczny dorobek Indian, tak kontrastujący z ich kulturą materialną. O ile nigdy nie wątpiła o wyższości domu białego człowieka nad skórzanym tipi lub chatą krytą ziemią, to w muzyce indiańskiej widziała coś, co za wszelką cenę należy szanować i chronić:

„Byłam chyba równie wolna od uprzedzeń rasowych, jak i większość badaczy, lecz z początku nie byłam przygotowana do przyznania się do tego (a co zmuszona byłam uczynić później), że moje oczy i uszy były nieświadomymi niewolnikami mego dotychczasowego wychowania — rasowego wychowania, jak już chcecie...”

Nie tak dawno temu przeważał pogląd, że mowa krajowców to zwykły żargon o niezmierznie ograniczonym słownictwie... lecz teraz wiemy... nie może być więcej żargonu w muzyce niż w mowie.

Indianin nie jest człowiekiem prymitywnym ani dzikim, tylko niewykształconym. A jednak słyszymy go wyśpiewującego swe pragnienia i miłość zgodnie z tymi samymi zasadami, których tak pojętnie i świadomie przestrzegał Wagner⁴...”

Jeśli z powodu dzielenia ziemi jesteśmy skłonni surowo osądzać pannę Fletcher, to powinniśmy wiedzieć, że powyższe uwagi pisała w 1893 roku, co jasno wskazuje, że już zerwała z tym rodzajem etnocentrycznego ewolucjonizmu, jaki nawet dzisiaj — przynajmniej w powszechnym mniemaniu — uznaje wszystko w euro-amerykańskiej kulturze za siłą rzeczy coś wyższego, a nie po prostu odmiennego od tego, co istnieje w innych kulturach. Dopiero gdy błędy przymusowej akulturacji stały się oczywiste dla każdego, antropologowie, jako grupa, otrzymali możliwość ich bezstronnej analizy. John Wesley Powell, pierwszy dyrektor Biura Etnologii (obecnego Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution) nawet użył terminu „akulturacja” w swym wstępie do pierwszego sprawozdania z działalności Biura za rok 1979. Wiele jednak lat musiało upłynąć, zanim zrozumiano to zjawisko i uznano za użyteczne przy analizowaniu przebiegu selektywnej adaptacji, dzięki której kultura zarówno

4. Richard Wagner (1813–83), niemiecki kompozytor, poeta i teoretyk sztuki; twórca dramatu muzycznego (synteza muzyki, poezji, obrazu i akcji scenicznej); nowator w zakresie harmonii i instrumentacji.

utrzymuje się i zmienia. Pierwsi badacze byli w pełni przekonani, że indiańska kultura przestanie istnieć, a sami Indianie zostaną bez reszty wchłonięci przez amerykańskie społeczeństwo.

Jeżeli — w przeciwieństwie do Fletcher — tacy badacze wstrzymywali się od wpływania na bieg wydarzeń, to dlatego, że w pierwszym rzędzie poczuli się do obowiązku wobec nauki, a nie wobec człowieka. Masowe nabywanie przedmiotów materialnych podczas pierwszych kontaktów z Indianami przesądziło o założeniu, że silniejsza technologicznie kultura we wszystkich szczegółach zastąpi słabszą zamiast selektywnego wzbogacania jej przy podaniu własnych warunków. Wielu antropologów tamtego okresu posługiwało się więc w terenie metodami zasługującymi na miano bezwzględnych. Za wszelką cenę starali się uzyskać daną informację, aby uchronić ją przed zapomnieniem, a jeśli nie można jej było otrzymać dobrowolnie, uciekali się do pochlebstw, oszustwa, a nawet przymusu. Ten pośpiech skłaniał pierwszych terenowców do zbierania danych wszelkimi możliwymi sposobami, o ile nie wypaczało to informacji lub narażało etnografa na usunięcie z badanej społeczności. To prawda, że w przeciwnym razie zniszczeniu uległoby sporo materiału, lecz — jak na ironię — te pilnie strzeżone, uświęcone rzeczy, które etnografowie chcieli najbardziej uchronić od zapomnienia, cechowały największą trwałość. Zaś wśród pewnych plemion, nawiedzonych przez pierwszych etnologów już przed pięćdziesięciu laty, współczesny badacz wciąż spotyka się z głęboką nieufnością, nawet gdy pyta o najwyklesze sprawy dnia powszedniego.

Alice Fletcher przy całej swej działalności, która dała tak niefortunne wyniki, zasługuje na szacunek choćby dlatego, że za swój obowiązek uważała pracę dla dobra badanych przez siebie ludzi, traktując ich jak bliźnich, a nie jak narzędzie potrzebne poszerzeniu wiedzy. Ta postawa sprawiła, że nie miała większych kłopotów podczas swej etnologicznej działalności, stosunkowo łatwo uzyskiwała dostęp do pilnie strzeżonych tajemnic i przychylnie nastawiała swych informatorów do przyszłych naukowców. La Flesche wspomina, że kiedyś odprowadzono dawne uroczystości, aby specjalnie podziękować tym Fletcher za pracę na rzecz

plemienia. Kiedy się zakończyły, prowadzący je „oświadczył pannie Fletcher, że może zawsze opisać tę i inne uroczystości”.

Ze swymi kolegami, tak jak i z informatorami, pozostawała na ogół w dobrych stosunkach dzięki poczuciu humoru, cierpliwości, absolutnej bezinteresowności i wybaczeniu krzywd. Jej niski wzrost i pozorna kruchość rozbrajały ludzi, nie posądzających ją o determinację i wewnętrzną siłę, które ją cechowały. Podczas jednej z wypraw w terenie powalił ją atak „zapalenia reumatyzmu”, który miał ją nękać już do końca życia. Codziennie przy jej łóżu boleści zbierali się indiańscy przyjaciele, aby ją zabawić i pocieszyć pieśnią. Później dokonała transkrypcji szeregu pieśni, zadziwiając swymi zdolnościami muzycznymi i pamięcią, na które nie wywarła wpływu przeżyta choroba.

Szkoda jednak to wielka, że cała moc takiej determinacji i tak niezachwianej wiary w nie wypróbowane jeszcze teorie młodej nauki musiała być rzucona na poparcie programu, który miał Indianom zapewnić dobrobyt, a tak tragicznie zawiódł ich oczekiwania i nadzieje. □

Nancy Oestreich Lurie

tłumaczenie Aleksander Sudak

Nancy Oestreich Lurie jest wybitnym antropologiem, emerytowanym profesorem Uniwersytetu Wisconsin, współtwórcą 20-tomowej *Encyklopedii Indian Ameryki Północnej* pod red. Williama C. Sturtevant. Jest specjalistką od kultury i historii Indian znad Wielkich Jezior (Winnebagów, Menominich, Sauków i Lisów) oraz Psich Żeber z dalekiej północy Kanady. Jej „narodem wybranym” są Winnebagowie, których językiem mówi. Adoptowała ją Mountain Wolf (Górska Wilczyca), której autobiografię *Mountain Wolf Woman* Nancy wydała w 1961 roku. Jest też autorką licznych artykułów i książek, do których należą *The American Indian Today* (wraz z Stuartem Levine) oraz *North American Indians in Historical Perspective* (wraz z Eleanor B. Leacock). Występowała jako rzeczoznawca przed komisją rozpatrującą roszczenia Indian (United States Indian Claims Commission), działającą w latach 1946–78.

Esaj *The Lady from Boston and the Omaha Indians* ukazał się na łamach „The American West”, Fall 1966, Vol. III, No. 4. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki.

Joanna Aleksandrowicz

epitafium

pióropusze gwiazd
i chwile zakrzepłe
jak czas w klepsydrze

tyle było gwiazd
tyle było chwil

a dziś
już tylko
indiańskie lato
szepcze
między palcami
historii

Szósty września*

Gdzieś
w cichych grudkach
czarnej żalobą
materii

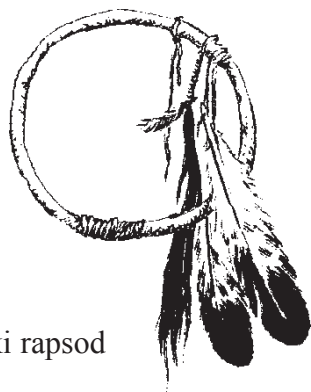
leżą
Twoje bezradne ręce

i oczy słone deszczem

i brwi zmarszczone
jak horyzonty wolności

i usta prerii
zaciśnięte bezwiednie.

* 6 września 1877 roku — data śmierci Tashunki Witko



Indiański rapsod

Zabili Cię,
bo chciałeś być
wolnym do końca.
Zabili Cię,
bo kochałeś
wiatr prerii szaleńczo
szumiący we włosach.

Potem
postavili Ci
martwy pomnik.
Z milczących
głucho skał
Twoją twarz
wykuli.
Ale nigdy
nie zrozumieli
Twojej wolności
nieposkromionej
do końca.

Urodziłam się 12 lutego 1981 roku w Katowicach. Obecnie uczę się w liceum ogólnokształcącym. Poezją zajmuję się od kilku lat. Oprócz kultury indiańskiej fascynuje mnie malarstwo, w którym również sama próbuję swych sił. Załączone wiersze dedykuję wielkiemu wodzowi Siuksów Oglala — Szalonemu Koniowi, który jest dla mnie postacią bardzo szczególną i niezwykłą.



© Maciej Szpringier

Jacek Konieczny

Indianin jako symbol

Zaiste, kręte są drogi ludzkich losów. Niczym papierowe łódeczki rzucone w nurt bystrej rzeki, płyniemy przez życie. Czasem jednak zdarza się, że ustalony kurs zostaje zakłócony i zaczynamy krążyć wokół jakiegoś tajemniczego centrum. Wir ten nie pozwala nam kontynuować wędrówki. Gromadzi w swym zaczerpniętym kręgu coraz większą rzeszę takich samych „nieszczęśników”. Dlaczego właśnie nam się to przydarza? Czym jest ta siła, która nas zniewala? Takie pytania zadają sobie zawsze, ilekroć myślę o tym dziwnym zjawisku, jakim jest fascynacja Indianami. Chyba nareszcie dojrzałem do tego, by na te pytania odpowiedzieć.

Człowiek posiada instynktowną skłonność do życia w równowadze. Spragniony będzie

szukał wody, głodny — kromki chleba itp. Nie inaczej dzieje się w sferze duchowej. Tam również występuje pragnienie i aby je ugasić ruszy w poszukiwanie źródła. Jednak zewnętrzne i wewnętrzne ograniczenia powodują, że nie sposób je odnaleźć. Mało tego, często nie wie nawet, czego szukać, odczuwa jedynie pustkę, którą stara się czymkolwiek wypełnić. Wtedy, gdy w poczuciu niespełnienia poddaje się losowi, uderza weń symbol. Objawia się on w rozmaitej formie. Czasem jako marzenie senne, innym razem pod postacią sceny z filmu lub też rzeczywistego, realnego zdarzenia. Jakaś wewnętrzna struna w naszej psychice reaguje na zasadzie rezonansu z treścią tam zawartą, powoduje nagły zalew emocji, po którym przez dłuższy czas nie można dojść do siebie. Jak sama nazwa wskazuje, symbol (gr. 'jednoczyć') odwołuje się do tych funkcji życiowych, które są niepełne, kalekie, jednostronne i czekają na dopełnienie. Są to często te cechy, które chcielibyśmy osiągnąć, lecz brak nam siły i odwagi, by je osiągnąć. Są to również potrzeby ukryte głęboko przed światłem świadomości i właśnie symbol pozwala im się wy dostać na powierzchnię, uświadamia ich brak.

Zadaniem więc człowieka, którego dotknął symbol jest zintegrowanie w świadomości cech, które on reprezentuje. Inaczej mówiąc, człowiek znajdujący się pod wpływem symbolu powinien dążyć do asymilacji cech w nim zawartych. Dążenie do asymilacji symbolu, przejścia jego „mocy” można odnaleźć we wszystkich kulturach. Czy to będzie rytualny kanibalizm, praktykowany przez niektóre plemiona południowoamerykańskich Indian, pal męczarni stosowany przez „naszych” Indian, czy też — jak to ma miejsce w katolicyzmie — w formie sakramentu Komunii Świętej.

Ale do rzeczy.

Człowiek, który czuje się zniewolony będzie fascynował się wolnością, zagrożony — bezpieczeństwem, bojaźliwy — odwagą, przytłoczony obowiązkami — prostotą życia, szukający sensu życia — celowością istnienia, żyjący w wielkim mieście — przyrodą. Bez wątplenia symbolem wszystkich tych wartości jest Indianin.

Wystarczy zamknąć oczy, by
zobaczyć siebie wśród
przyjaznych „czerwonych braci”.

Czujemy, że tam jest nasze
miejsce, że tam byśmy się mogli
w pełni realizować, że tam
bylibyśmy szczęśliwi.

Nawet pobieżne spojrzenie na Indianina wskazuje na jego związek z wolnością. Długie włosy, jak również ozdoby z piór zawsze kojarzono z wolnością. Przecież pióra przynależą ptakom, tym stworzeniom, które potrafią oderwać się od ziemi, od ziemskich spraw, wzbicić się ponad ograniczenia. Indianin — dziki łowca, przemierzający bezkresne prerie, sam decydujący o kierunku i celu wędrówki — oto obraz wolności. Prostota i sens, życie na łonie przyrody, zgodnie z jej prawami — czyż nie jest to obraz indiańskiej codzienności? Bohaterskie czyny, zbrojne wypadki, wściekle ataki, czy nie tego pragnie nasza stłumiona agresja? Wystarczy zamknąć oczy, by zobaczyć siebie wśród przyjaznych „czerwonych braci”. Czujemy, że tam jest nasze miejsce, że

tam byśmy się mogli w pełni realizować, że tam bylibyśmy szczęśliwi. Czasem przychodzi nam ochota rzucić cały ten zgiełk i przenieść się do tej „rajskiej krainy”. Jednak mało kto decyduje się na ten krok. I słusznie. Nasze marzenia rzadko mają pokrycie w materii. Ten „raj na ziemi” nie ma współrzędnych geograficznych. Jest to tylko (a może aż) przestrzeń w naszych sercach, którą należy zasiedlić. Właśnie symbol Indianina powinien być drogowskazem i zachętą do realizacji tego zadania.

Symboliczny Indianin nie jest postacią z krwi i kości. Jest on wyobrażeniem nas samych, jest nośnikiem mocy, którą należy posiadać, jest wreszcie brakującą częścią w dążeniu do pełni. „Przysłowiowy” Winnetou, pomimo całej swej banalności, mocniej odcisnął swe piętno na naszej duszy niż jakikolwiek rzeczywisty Indianin, ponieważ posiadał on wartości poszukiwane przez większość ludzi. Był on wzorem Indianina — herosa, pozwolił na uświadomienie sobie wartości, które do tej pory pozostawały poza nami, w naszym cieniu. To, co było tylko mglistym przeczuciem, zostało uświadomione z całą ostrością. On właśnie wskazał nam drogę, która później stała się naszym celem: według jego miary mierzymy swoją wartość i wartość innych. Teraz mamy oczywiście innych idoli, z których czerpiemy potrzebną nam energię, jednak był on (czy jemu podobni) podwaliną budowli, zwanej osobowością. Bo wszyscy potrzebujemy symboli. Stanowią one źródło naszych inspiracji i rezerwuarną mocy potrzebnej do ich realizacji.

Jednakże żyć w pobliżu źródła znaczy tyle, co stać się jego niewolnikiem, być uzależnionym od życiodajnych terenów. A gdzie tu wolność? Jedynym wyjściem z impasu byłoby wchłonięcie symbolu, zintegrowanie go w swym sercu. Różnica potencjałów wówczas wyrównuje się i symbol przestaje na nas oddziaływać — przejęliśmy jego „moc”. Dopiero wówczas poczujemy się wolni. Jest to trochę tak jak z czekoladą: ślinimy się na jej widok, ale gdy ją wreszcie zjemy — przestaje nas fascynować.

Chyba trochę uprościłem sprawę. Podam inny przykład. Zdarzyło mi się widzieć parę starszusków, która przez lata wspólnego życia upodobniła się do siebie. Przemawiali jakby tym samym językiem, byli w stosunku do siebie tkliwi i serdeczni, ich wzajemny związek

wyrażał głębokie uczucie. Etap zakochania mieli już daleko za sobą, nie drżeli już na widok partnera, nie nosili już jego fotografii w portfelu. Nie było już im to potrzebne. Oni wizerunek partnera noszą w sercu, po prostu stali się jednym w dwóch ciałach, tworzyli całość niepodzielną. Oto obraz pełnej integracji, głębokiej miłości. Oto właściwy cel wszelkich fascynacji: Jedność. Oto prawdziwe zadanie stojące przed człowiekiem będącym pod wpływem symbolu. Pełna asymilacja treści symbolu — oto droga, którą należy dążyć. To przypomnienie, że nie wystarczy być wiecznie zafascynowanym, że to zaledwie pół drogi. Pełna integracja z treścią symbolu pozwoli poczuć się pełniejszym, to, co do tej pory było na zewnątrz, stanie się częścią naszej osobowości. Wtedy dopiero doświadczymy innego rodzaju uczucia — uczucia spełnienia, w którym symbol nie pełni już roli dawcy, a stanie się wartością samą w sobie. Może wówczas, zamiast fotografii Indianina nad łóżkiem, będziemy nosić jego wizerunek w sercu jako integralny element duszy.

Uważam, że głównym sensem istnienia jest rozwój, a integracja symbolu jest zaś ważnym kamieniem milowym na tej drodze. Nie powinna być natomiast punktem docelowym. Kto w naiwności wielkiej nie rozróżni tych dwóch pojęć, zatrzyma się w rozwoju, zatrzasknie sobie drzwi poznania. Stanie się wiecznym adoratorem, będzie żył życiem Idola, cieszył się jego sukcesami, przeżywał jego klęski, będzie mu schlebiał i szukał uznania w jego oczach, przestanie realizować siebie. Należy podążać za własną Gwiazdą, za rolą, jaka jest nam dana przez przeznaczenie. Dlatego właśnie wchłonięcie treści niesionych przez symbol Indianina nie powinno stanowić końcowego przystanku, a być zaledwie etapem w naszej wędrówce przez życie. Zasymilowanie takich wartości, jak umiowanie wolności, poczucie bezpieczeństwa czy wiara w Moc Stwórczą wzbogaci naszą duszę i ułatwi konfrontację z nowymi zadaniami, które przed nami staną. □

Jacek Konieczny
Bobolin'98

Waldemar Kuligowski

Krytyka rozuemu indianistycznego przyczynek

Jackowi Koniecznemu

1. Charakterystyczną cechą ludzi, którzy nie potrafią poradzić sobie z wieloznaczną rzeczywistością jest redukcjonowanie jej przejawów do pewnych powtarzalnych stanów. Owa konkwista obfitości przemienia różnorodność świata w sztywne formy praw, wiecznych reguł, ustalonych porządków. Używa się przy tym albo przejrzystych kategorii wiedzy potocznej, albo abstrakcyjnych bytów oraz idei nauki. Nawet wiara w wymiennność typu nowe–stare jest jedynie drobną odmianą działania dialektycznej maszyny Hegla.

2. Uparte utrzymywanie, że za oszalałymi zmienną rzeczywistością muszą ukrywać się twarde, niewzruszone i pewne fundamenty, wszechogarniający wzór, przenikający wszystko *logos*, sytuuje się niebezpiecznie blisko zwyrodnienia, jakim są różnego autoramentu spis-kowe teorie dziejów.

3. Przypadek w istocie oznacza niewiedzę. Niewiedzę ludzi, którzy zdemaskowali filary naszego myślenia i postrzegania świata jako sensownego, celowego, racjonalnego. Pokazano już nieraz, że cała nauka rozwija się raczej dzięki przypadkowi niż konieczności i metodzie. Wiemy, że zwolennik Ptolemeusza i wyznawcy Kopernika, mimo że wspólnie patrzą na zachód słońca, to widzą jednak zupełnie co innego.

4. Roili metafizycy o dotarciu do ostatecznej instancji naszego (wszech) świata. Ale okazało się to niemożliwe z jednego, za to rozstrzygającego, powodu: ludzie nie tylko różnie myślą o świecie, ale nawet różnie go doświadczają (w sensie bezpośrednio psychofizycznym). Naiwnością byłoby sądzić, że istnieje jedna natura ludzka, jeden zdrowy rozsądek czy jeden umysł racjonalny — jakaś ponad-

kulturowa więź łącząca wszystkie dwunożne i nieopierzone istoty. Zwarte i spójne są jedynie światy osób chorych psychicznie.

5. Pełnym niezborności ogrodem jest człowiek, ogrodem o rozwidlających się bez końca ścieżkach, wśród których szukanie porządku jest działaniem niemądrym, a przekonywanie, że ów porządek się odnalazło, to jedynie samoszukańcze fantazje. Wszakże brak spodziewanego ładu nie przeczy istnieniu porządku, na który nie byliśmy przygotowani. Czegóż szukamy wśród Indian? Po co o nich piszemy? Być może z jednego tylko, podstawowego powodu: dla realizacji własnych interesów. Jak się o tym przekonać? Postawmy sobie proste pytania:

a. Co upoważnia mnie do pisania o życiu Indian w piśmie ogólnokrajowym?

b. Jakich korzyści spodziewam się po własnych publikacjach (1) dla siebie, (2) dla mojej społeczności, (3) dla Indian?

c. W czyim imieniu się wypowiadam?

Moje odpowiedzi brzmią następująco:

ad. a. Jestem przekonany, że europocentryzm, który przenika mnie do szpiku kości, jest dostatecznym wytłumaczeniem dla chęci życzliwego mówienia o Innych. Pozwala mi on uniknąć popadnięcia w iluzje, będące udziałem tak Hobbesa i często Woltera — ubolewających, że plugawy, biedny i wystraszony człowiek załudził ponad połowę Ziemi — jak i Rousseau, Montaigne'a, Ronsarda, Diderota (a także Sat-Okha), którzy uwierzyli, że swe szczęście *bon sauvage* zawdzięcza posłuszeństwu wobec praw natury. Trafnie zauważył G. Chinard w *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI siècle...*, iż „ludzie, którzy odkrywali Amerykę, nieśli ze sobą ciężkie brzemie legend i przesądów”. Obmierzli, Delorowski „anthrosi”, autorzy przytłaczają-

cej większości prac, z których czerpiemy swą wiedzę o Indianach (bo wcale nie mamy wyjścia, bez względu na to, jakimi jesteśmy tradycjonalistami czy bojownikami), odmalowali na ich kartach portret zawierający się między biegunami naturalnej szlachetności i wrodzonego barbarzyństwa. Nie bez przyczyny jeden z największych współcześnie filozofów, Richard Rorty, nazwał antropologów „koneserami zróżnicowania” i „agentami miłości”. Które to upoetyzowane postawy wyrastają wprost z najgłębszych pokładów myślenia Zachodu.

ad. b. Posiadam w sobie ufnosć w to, że zachodnie ideały ucieleśnione w koncepcji wprowadzonego w życie relatywizmu (czyli badania możliwości i ograniczeń etycznej komunikacji wewnątrz i pomiędzy kulturami) wartościowsze są niżli tak odległe od uchwytnej realności tubylcze filozofie, kręcące się wokół poszanowania, tolerancji, Ziemi. Tyle samo dobrego, co o Indianach, można przecie powiedzieć i o polskich katolikach, czyniąc to na podstawie tekstów przemówień ich *medicine mana* Glempa. Cień choćby nadziei na upowszechnienie idei relatywizmu na ziemiach, gdzie nie powstała jeszcze noga białego człowieka, jak i na ziemiach, gdzie nie powstała noga człowieka czerwonego, dostateczną jest korzyścią dla wszystkich (z mojego, to jest tubylczego punktu widzenia).

ad. c. Wypowiadam się w imieniu kilku zakrzepnięć rzeczywistości, które mnie kształtują: ludzi, książek, instytucji, zwierząt, krajobrazów, smaków, genów, snów, zauroczeń i niewiści.

Coda. Ograniczenia w interpretowaniu tekstów leżą nie tyle po stronie autora, co raczej czytelnika. Od Leibniza skądinąd wiadomo jest, że dla każdej rzeczy można znaleźć dostateczną rację, co w wypadku pisania o Innych dotkliwie się uobecnia. Aby więc rzecz cała nabrała rumieńców użyteczności, spróbuj Czytelniku odpowiedzieć sobie samemu na powyższe pytania, a potem przeczytaj jakąś książkę o Indianach. Albo „Tawacin”. I zastanów się, dlaczego tak naprawdę niepomierne części biali piszą pozytywnie o Indianach, niż czynią to amerykańscy autochtoni w odniesieniu do nas. □

Waldemar Kuligowski



Bliżej Stwórcy

Pikuni Humanities Class zakończyłem opowiadaniem na temat swojego kraju. Prelekcja, która miała trwać 7–8 minut, w rzeczywistości zajęła prawie godzinę, ponieważ po raz kolejny wyznałem swoje uczucia i więź z plemieniem Czarnych Stóp. Niektóre koleżanki doprowadziłem do płaczu, właściwie starsze już kobiety, bo przedział wiekowy w klasach *college'u* jest różny. Może być student 19-lletni i siedzi z partnerem, który ma 58 lat. Łza mi się zakręciła, gdy opowiadałem o swoich wrażeniach jako obserwator życia w rezerwacie. Opowiadałem im, że moja społeczność, którą zostawiłem w Polsce, mój kraj, tradycja, jest dosyć podobna do kultury Czarnych Stóp. Dałem przykład górali. Chodzi mi o wyszywanie wełną motywów kwiatowych. Później przeszedłem na historię, zabory, okupację. Moja prelekcja była więc długa.

Wydaje mi się, że wypadłem dobrze, opowiadając o Ruchu, o bliskich mi uczuciach. Powiedziałem im również o ciężkich chwilach, jakie przeżywam w rezerwacie, że jestem oddalony od swego języka, od swej rodziny, od mamy, taty, od brata, a jednak jestem tutaj, jestem wśród nich, wśród tej tradycji i coś mnie z nimi wiąże. Czarne Stopy wierzą w reinkarnację, więc zasugerowałem, że będąc na Biegu w 1992 roku miałem okazję zostać w kilku miejscach, w różnych rezerwach po stronie kanadyjskiej czy w Stanach. Oprócz Browning miałem możliwość zostania w Pine Ridge i powiedziałem, że po prostu musi być coś z moją osobowością, z moim duchem, że jestem właśnie w Browning, a nie w Pine Ridge, czy na Alasce. Podsunąłem im myśl, że kilkadziesiąt lat temu mogłem być jednym z handlarzy, związanym małżeństwem z kobietą Czarnych Stóp, więc musi w tym coś być. Dodałem, że swoje korzenie, to, że jestem Polakiem doceniłem, zauważyłem i poznałem, będąc w Browning, wśród obcej nacji, innej

kultury, wśród Czarnych Stóp. Doceniłem to, że wywodzę się z ziemi Piasta, znad morza, gdzie dominuje dorsz i mewa. Będąc w Polsce, interesując się Indianami, nie zwracałem na to większej uwagi. Wmawiałem sobie, że jestem Indianinem, starałem się wcielić różne tradycje, z których nic nie wynikało i które do niczego nie doprowadziły. W Browning mówiłem więc o swoich korzeniach, o czasach słowiańskich, o Powstaniu Warszawskim, o żołnierzach znad Bzury, o zadymach z komuną, wreszcie o Papieżu... Po prostu swoje odczucia, jak to widzę, będąc w rezerwacie i jak się do tego odnoszę, jak mnie czasami tęsknota zżera, że jestem z dala od wydarzeń, które dzieją się w Polsce, a jednak jest coś, druga rodzina, jakaś taka niewinność, która mnie trzyma pośród tego narodu.

Kiedy skończyłem, Beverly Hungry Wolf, która mnie oceniała, pochwaliła całą wypowiedź. Stwierdziła, że jestem odważny, będąc sam w *college'u*, że jestem przykładem dla nich, jak ważna jest tradycja ich narodu. Jestem przykładem, że obcy ludzie przyjeżdżają poznawać, jaką oni mają bogatą tradycję. Podała też przykład swego męża, Adolfa Hungry Wolfa, Niemca, który wśród Czarnych Stóp spędził wiele lat. Dodało mi to skrzydeł. Ludzie zaczęli klaskać. Potem podchodzili do mnie i ściskali mi ręce.

Z kolei w klasie *Blackfeet Women* opowiadałem o swoim widzeniu kobiety Czarnych Stóp, opierając się na notatkach z wypowiedzi Beverly i Molly Kicking Woman. Przedstawiłem zarys organizacji życia kobiety sprzed dwustu lat. Porównałem ówczesne obowiązki kobiety z dzisiejszymi. Oczywiście nie nadmieniłem, że dzisiejsze Indianki nie potrafią robić na koralikach, że mają czwórki dzieci, ciągną dwa wózki, a męża brak. Tego jednak nie powiedziałem, nie chcąc urazić kobiet, które były ze mną w klasie. Przypomnę, że byłem tam jedynym facetem. Podałem za to swoją wizję kobiety Czarnych Stóp i panie oczywiście się uśmieły. Mowa była o robieniu tradycyjnego jedzenia, *fry bread*, *dry meat* etc. Przypomniałem też jeden z aspektów, które bardzo mi się



podobały. Nie tak dawno, jakieś 50 lat temu, rząd amerykański zabronił indiańskim mężczyznom żenić się z wieloma kobietami. Oczywiście dla rządu żenił się z jedną, a mieszkał z pięcioma i mówił, że po prostu przygarnął siostry swojej żony, albo że są to kuzynki. Powiedziałem, że ta idea bardzo mi się podoba i chciałbym ją wcielić w dzisiejsze życie. Kobiety się uśmieły. Na zakończenie prelekcji pokazałem koralikowe wyroby, które sam wykonałem albo przywiozłem z Polski, m.in. od Leona i Jasia ze Sztumu, od Cypriana i od Psia-ka i jego żony. Pokazałem to wszystko swojej nauczycielce i studentkom, tak że był pisk, zachwyt i sapanie. Musiałem szybko zwinąć sprzęt z ławki, bo byłby pozysk. Indianki są niesamowitymi sępiarami i jeśli coś im się spodoba, będą chodzić za tobą, aż wyłudzą. Musiałem więc szybko się zwinąć, żeby czegoś nie stracić.

Pod koniec szkoły, na początku czerwca, było pow wow, organizowane przez College. Poprzedzała je czterodniowa głodówka, związana z Tańcem Słońca, który miał się odbyć pod koniec czerwca. Jego organizatorem był syn Bustera, Murrow Yellow Kidney. Tu zaczyna się cała historia, dlaczego tę opowieść nazwałem „Bliżej Stwórcy”. Tak się złożyło, że przez trzy dni nie mogłem dotrzeć na gło-

dówkę i dojechałem w ostatni dzień. Osoby, które brały udział w tej ceremonii, głodując wszystkie razem w szalasie potu (*sweat*) albo idą gdzieś w teren. Są to mężczyźni i kobiety. Byłem przygotowany na tę głodówkę, ale jakoś nie udało mi się dotrzeć, widocznie Stwórca, Apestatuki, tak zarządził. Zjawiłem się w ostatni dzień. Buster mnie zobaczył, oczywiście uśmiech na twarzy. Nazywają mnie tam Golden Many Hides (Dużo Złotych Skór). Przeszedłem całą sesję czterech rund. Miałem ze sobą niebieski materiał, który podarowałem Busterowi w ofierze dla duchów i przedstawiłem swoją prośbę, że chciałbym za rok tańczyć Taniec Słońca, ponieważ mam różne swoje problemy. Dodatkowym bodźcem do zrobienia tego była pewna starsza kobieta, którą nazywam ciocią, Margaret Running Crane. To ona odpowiedziała mi, że jeśli masz problemy ze sobą, ciągnąc się z przeszłości, to *focus yourself, just go and dance, face the Creator*, czyli odsoń się, idź i tańcz, wystaw się na Stwórcę. Zanim więc do szalasu niebieski materiał, Buster przyjął go i spytał, czy mam w poniedziałek czas, bo chciałby o tym porozmawiać. W poniedziałek zjawiłem się u Bustera w domu. Poszliśmy do jego pokoju, w którym trzyma wszystkie święte rzeczy, *medicine bundles* etc. Tam wypłakałem mu się, bo przyszła taka chwila, kiedy powinienem postanowić, co ze sobą zrobić, czy zostać wśród Czarnych Stóp, czy wracać do Polski. Mówię mu, że chciałbym za rok tańczyć, a on mi na to *You're ready this year*, co mnie zbiło z tropu. O mało nie spadłem z krzesła. Dał mi do zrozumienia, że jestem już cztery lata w rezerwie, pomagam mu przy ceremoniach i jestem gotów tańczyć już w tym roku. Podchlebiło mi to, a jednocześnie zmartwiło, ponieważ miałem w związku z tym mieszane uczucia. Jest to poważna ceremonia, w której duch wzlatuje, wychodzi z ciebie na cztery dni i dzieją się różne rzeczy. Zbiło mnie to z tropu, bo było to jak wrzątek wylany na twarz. Chcesz się przygotować na przyszły rok, a tu ktoś mówi ci, że masz siłę, że jesteś gotów już w tym roku. Podziało to na mnie niesamowicie. Buster poradził mi, że wkrótce się zbliża Taniec Słońca jego syna i mógłbym dwa dni głodować. Następne dwa dni przed moim Tańcem, tak aby razem były cztery dni.

Na tydzień przed Tańcem był sweat, który prowadził Buster i jego syn, w intencji powołania Tańca Słońca. Było sporo ludzi, starszyzna i tancerze. Wokół mnie działały się różne rzeczy. Zauważyłem, że wiele rzeczy, o których mi mówił Buster, zaczęło się sprawdzać, między innymi to, że jeśli chcesz kroczyć drogą prawdy, zrozumienia, pokoju i być dobrym dla ludzi, coraz więcej problemów będzie się pojawiało wokół ciebie. I tak się rzeczywiście stało. Miał na myśli złe duchy, które usiłują powstrzymać twoje dobre kroki i pchnąć cię w tył.

Po prawie godzinnej rozmowie z Busterem, będącą dla mnie taką odpowiedzią życia, w czasie której wylałem sporo łez za siebie, za to, co się działo w Polsce, co robiłem i co widziałem w czasie ostatniego pobytu zimą. Oczywiście kamienna twarz Bustera, a na koniec uściśnął mnie i poklepał. Zbliżał się *sweat* i powiedział, żebym przyniósł swoją fajkę, że jest pora, abym zaczął palić fajkę. Powiedziałem mu, że chciałem ją wydać w Polsce, ale osoba, której chciałem ją podarować, odmówiła. Fajka wróciła do mnie. Niestety, nie wiedziałem, co z nią zrobić. Dziadek powiedział mi, żebym przyniósł ją do *sweatu*, gdzie zostanie wskrzeszona do działania, czyli będzie poświęcona, tzw. *blessing*. Przed ceremonią dokładnie wyczyściłem fajkę, w szalasie zbiera się cała śmietanka, nadchodzi moment, kiedy wszyscy ładują faję. Buster, jego syn, tancerze, goście z Kanady, było chyba siedem męskich fajek i tyle samo kobiecych. Wszyscy ładują fajki, ja również załadowałem trzęsącymi rękami z wrażenia. Przychodzi moment odpalenia — moja fajka nie pali się... nie mogłem odpalić... Myślałem, że się spalę ze wstydu, zakopię się, wejdę w dziurę, gdzie były kamienie. Oczywiście odmówiono nade mną specjalną modlitwę, aby mi się nic złego nie stało. Leon Rattler, mój nauczyciel i przyjaciel, uspokajał mnie, bo drżałem i stopniowo podczas rund wszystko schodziło w dół. Po zakończeniu *sweatu* poszedłem do Bustera i spytałem, o co chodzi.

— Pamiętasz, co ci mówiłem? — odparł. — Wszystkie twoje zamiary, wszystko to, co chcesz zmienić w danej chwili przez światłą drogę, przez drogę, która pokazuje dobre cechy, która się rozwija, jest załazek — będzie wokół ciebie tzw. obalanie przez złą energię.

Powiedział, abym się tym nie przerażał, bo

to się bardzo często zdarza, nawet wśród znacznych szamanów, nawet oni są hamowani przez złe duchy. Za bardzo się więc tym nie przejmowałem, zapomniałem o tym.

Nadszedł Taniec Słońca. Udzielałem się przy jego organizacji, stawianiu obozu i ścinaniu drzewa na słup, tzw. *central pool*. Znowu przyszła chwila mojej próby. Dzień przed Tańcem miałem koszmarny sen. Pierwszy raz w życiu śniły mi się szczury. Byłem w Browning, w mieście, i zewsząd otaczały mnie szczury. Usiłowały mnie zaatakować i pogryźć. W tym śnie starałem się uciekać, próbowałem je odpedzić, zabić je.

Nazajutrz, kiedy szło się do lasu po drzewo, złożyłem ofiarę z tytoniu i zaniósłem swój sen do Murrow Yellow Kidney, który był organizatorem tego Tańca. Wspomniałem mu, że jego ojciec powiedział mi, że mam tańczyć Taniec Słońca pod koniec lipca, obawiam się tego jednak, bo wiesz, co się stało w *sweacie*, fajka mi nie odpaliła, teraz ten sen ze szczurami. Pytam, co mam robić, co się dzieje wokół mnie. Dał mi do zrozumienia, że nadchodzi czas zmian w moim życiu, kiedy muszę kontynuować to, co zacząłem, czyli oczyszczać się codziennie, uwierzyć w moc i znaczenie fajki, mimo że pierwsze jej odpalenie w szalasie było niefortunne. Dodał, że skoro jego ojciec powiedział, że jestem gotów do Tańca, to tak jest i wcale nie powinienem się przejmować niepowodzeniami i mieć oczy i uszy szeroko otwarte.

Kiedy zaczął się Taniec, spotkałem na nim wielu znajomych, których nie widziałem od roku. Bardzo się ucieszyłem. Na drugi dzień, zanim nadszedł moment przekłuwania, czyli *piercing*, wśród mężczyzn, po stronie mężczyzn, puszczo w ruch fajkę. Kiedy się wchodzi do *Sun Dance lodge*, pośrodku znajduje się oczywiście pał, po prawej stronie są kobiety, kapela, która gra, a po lewej mężczyźni. Podano mi fajkę i znowu jakiś pech, zła energia. Dostaję fajkę do ręki: w lewej ręce zostaje mi cybuch, a lulka w prawej. Mówię, co się dzieje? Kiedy skończyła się pieśń, oczywiście Buster mnie woła. Wstaję, ludzie się na mnie patrzą, jestem prawie jedynym białym osobnikiem na arenie. Palę się ze wstydu, chcę wkopać się byle gdzie, zaczynam płakać. Mówię, że nie wiem, co się ze mną dzieje, co się

dzieje wokół mnie. Fajka rozchodzi mi się w rękach, tydzień temu nie odpalona. Tu jakieś szczyry mi się śnią... I kolejny raz była modlitwa nade mną. Ustawiono mnie na przeciw pła, położono na mnie ręce i zaczęto się modlić. Później rozmawiałem z Busterem, który powiedział mi, że odmówiono modlitwę nade mną po to, żeby nic złego mi się nie stało, żeby jakieś dziwne istoty, duchy czy grzmoty, mnie nie zabiły, żebym jakiegoś dziwnego zawału serca nie dostał. Mówię mu, Buster, wytłumacz mi, co się wokół mnie dzieje. I kolejny raz powtórzył, że wkrótce mam tańczyć Taniec Słońca, że się przygotowuję i chociaż przebywa się w *Sun Dance lodge*, wokół danej osoby, która zmienia swój styl życia, krążą złe duchy, próbują ją zatrzymać. Nawet przy paleniu fajki. Mówi, nie przejmuj się tym, będzie wszystko dobrze.

Przez cały czas Tańca Słońca pali się ognisko. Ogień symbolizuje światło i rozbija ciemności. Światło odgania złe moce i oświetla duszę tancerza. Po całej tej historii z fajką, wieczorem podszedł do mnie jeden z wnuków Bustera i zapytał, czy nie chciałbym w nocy pilnować ognia. Zgodziłem się na to, bo stwierdziłem, że czas na retrospekcję, na przemyślenie, bycie sam ze sobą, pomodlenie się i przeanalizowanie pewnych spraw. Byłem bardzo zaszczycony tym, że mimo sytuacji, które się wokół mnie działy, powierzono mi zaszczytną funkcję pilnowania ognia. Był to rzeczywiście niesamowity dla mnie czas, bo wiele rzeczy przemyślałem, podbudowałem się psychicznie i fizycznie.

Zacząłem się przygotowywać do mojego Tańca Słońca, który odbył się 24 lipca 1997 roku. Odbyłem dwa dni głodówki. Byłem sam na sam w szałasie u Bustera, kawałek od jego domu w prerii stoi konstrukcja. Zanim wszedłem do szałas, kolejny raz rozmawiałem z Busterem; powiedziałem, że jestem zdecydowany na głodówkę, że chcę przemyśleć, czy mam tańczyć czy nie i chciałbym go prosić o wskazówki, jak używać fajkę. Powiedział mi, co mam zrobić. Oczywiście wziąłem to sobie do serca. Dwa dni minęły spędzone w ciszy i upale. Moimi jedynymi przyjaciółmi, którzy mnie odwiedzali podczas głodówki, był piesek preriowy i konie, które ocierały się o szalasy, odganiając muchy. Miałem wiele czasu do

przemyślenia. Przewijały mi się przez myśli rzeczy z przeszłości, rzeczy teraźniejsze oraz przyszły Taniec Słońca, wszystko to, co się z nim wiąże, jaka to odpowiedzialność. Modliłem się i skupiałem nad tą ceremonią. Bałem się niesamowicie. Modliłem się między innymi za tych, co piją i mają problemy alkoholowe, nie tylko wśród Czarnych Stóp i wśród rodziny, przy której mieszkam, ale i za tych w Polsce, między innymi naszych znajomych, którzy używają pewnych elementów z tradycji indiańskiej, na przykład fajek, i piją, nie wiedząc, jakie są tego konsekwencje.

Po wyjściu z głodówki wróciłem do Bustera i odbyła się specjalna modlitwa, specjalne oczyszczenie wody. Odbierała mnie znajoma, której siostrzeniec rozbił się w wypadku samochodowym. Znam go dobrze — oczywiście był trochę podchmielony i w ciężkim stanie odwieziono go do szpitala. Chciała przyjechać do mnie wcześniej i powiedzieć, żebym się mocniej modlił, aby on przeżył, ale zadzwoniła do Bustera i on ją pohamował. Powiedziała mi to po wyjściu z głodówki, kiedy byłem u Bustera. I znowu wrzątek na twarz. Dałem do zrozumienia Busterowi, że jest po prostu czas na mnie, żebym tańczył Taniec Słońca. To jest jeden z powodów, dla których wchodziłem do *Sun Dance lodge*. Powiedziałem mu, że sam miałem problemy z alkoholem i przyszedł czas, żeby po prostu prosić Stwórcę o pomoc nie tylko dla mnie, ale i dla tego siostrzeńca mojej znajomej oraz dla tych, których zostawiłem w Polsce, mających problemy z alkoholem. To mnie zmobilizowało i Buster tylko kiwnął głową, że mam motywację, żeby być tancerzem Słońca, żeby zanieść swoje prośby i zrobić poświęcenie nie tylko za to, o co ja proszę i się modlę, ale jednocześnie żeby mieć na myśli owego młodego człowieka, który jest moim rówieśnikiem. Na dodatek spodziewał się dziecka, ma żonę z Francji. Po przejściach z jego wypadkiem, plus moje wewnętrzne sprawy duchowe, doszedłem do wniosku, że będę tańczył Taniec Słońca. □

Bartosz Stranz

(dokończenie w następnym numerze)

Działalność polityczna nie wystarcza

Z Berndem Damischem, przewodniczącym niemieckiej grupy Arbeitskreis Indianer Heute i przyjacielem naszego Ruchu, rozmawia Beata Skwarska

Arbeitskreis Indianer Heute (Roboczy Krąg Indianie Dzisiaj) to nazwa waszej grupy... Czy mógłbyś powiedzieć, kiedy i jak doszło do jej powstania?

Arbeitskreis zostało oficjalnie założone 1 października 1983 roku w ówczesnej Niemieckiej Republice Demokratycznej jako alternatywa dla innych grup indianistycznych, czy też hobbyistycznych. Głównym celem stworzenia takiej grupy było gromadzenie informacji o Indianach żyjących obecnie w przeciwieństwie do wyłącznego zajmowania się ich historią. Stąd też nasza nazwa *heute* znaczy „dzisiaj, obecnie”. Informacje zdobywaliśmy nie tylko ze źródeł oficjalnych, takich jak krajowa agencja informacyjna ADN, ale również ze źródeł prywatnych, od ludzi, którzy mogli sobie pozwolić na międzynarodowe podróże lub też otrzymywali zagraniczną pocztę.

Czy zdobywanie informacji dla własnych celów było jedynym celem członków Arbeitskreis?

Naturalnie, że nie. Głównym celem założycieli grupy było rozpowszechnianie i zwracanie uwagi opinii publicznej na społeczną i polityczną sytuację Indian amerykańskich oraz zdobywanie dla nich poparcia. Z początku orientacja polityczna musiała być zgodna z ogólną orientacją rządu, a od zmiany politycznej w zakres działań grupy weszło też rozpowszechnianie kultury tubylczych mieszkańców Ameryk i zdobywanie szacunku dla ich wiary i kultury...

Jako oficjalnie zarejestrowana organizacja musicie mieć jakąś oficjalną strukturę...

Arbeitskreis składa się z trzech członków zarządu, organizatorów lokalnych, osób odpowiedzialnych za poszczególne sprawy i tych, którzy nas po prostu wspierają. W chwili obecnej mamy 31 członków, trzydziestu z naszego kraju i jed-

nego z Polski. Członkowie zarządu są oficjalnymi korespondentami z innymi krajowymi i międzynarodowymi organizacjami. Koordynują oni przedsięwzięcia grupy i wspierają organizatorów lokalnych, którzy koncentrują się na lokalnych akcjach publicznych, takich jak wykłady, pogadanki, wystawy, koncerty, pokazy slajdów... Osoby odpowiedzialne za konkretne sprawy pozostają w stałym kontakcie z różnymi organizacjami Indian amerykańskich i innymi grupami poparcia by zdobywać aktualne informacje o przynależnych im sprawach, takich między innymi jak sprawa Leonarda Peltiera, Lubicon Kri z Kanady, Szoszonów Zachodnich z Nowady, Innu z Labradoru, Kri z Saskatchewan czy Dineh z Big Mountain w Arizonie.

Arbeitskreis nie jest organizacją lokalną, skupia członków z całych Niemiec. Jak rozwiązujecie problem rozpowszechniania informacji?

Informacje rozpowszechniamy poprzez biuletyn, który informuje o naszej pracy. Raporty zarządu są też drukowane w dwóch głównych niemieckich magazynach indiańskich grup poparcia *Coyote*, wydawanym przez The Big Mountain Action Group i *Pogrom*, wydawanym przez Society for Threatened Peoples. Biuletyn zawiera również wzory listów na kampanie listowe. Członkowie stosują zawarte w biuletynach informacje do własnych akcji lokalnych i informują opinię publiczną o sytuacji ludności tubylczej, apelują o reakcję, na przykład zbierają podpisy pod petycjami o wolność dla Leonarda Peltiera.

Jak zmieniła się działalność, czy też jej zakres, po zmianach ustrojowo-politycznych?

Z początku rozpowszechnialiśmy informacje przez pogawędki i wystawy. Głównym sposobem na przyciągnięcie uwagi opinii publicznej były występy grup indianistycznych, podczas których prezentowaliśmy też informacje o kulturach tubylczych dnia dzisiejszego, robiliśmy odczyty czy też przedstawialiśmy artykuły i inne materiały pisemne. Niektóre grupy produkowały koszulki czy też drukowały plakaty. Po zmianach polityczno-ustrojowych zaczęliśmy się kontaktować z zachodnioeuropejskimi grupami poparcia i organizować konferencje i innego rodzaju wydarzenia publiczne, takie jak część



Świętego Biegu w Europie w 1990 roku. Członkowie Arbeitskreis udawali się też do Ameryki Północnej w charakterze międzynarodowych obserwatorów indiańskich akcji protestacyjnych. Przejąwszy ideę dzielenia się stworzeniem w przyjacielski i pełen szacunku sposób, zaczęliśmy też współpracować z osobami z Europy Wschodnie i tamtejszymi grupami poparcia. To wszystko dla działalności poparcia Indian amerykańskich na linii społecznej i politycznej.

Jakie znaczenie, jeżeli w ogóle, dla was jako organizacji poparcia spraw społecznych i politycznych, ma duchowość ludów tubylczych?

Duchowość, jako podstawowe źródło siły dla oporu indiańskiego, jest naturalnie ważna dla członków naszej grupy, uczestniczymy w ceremoniach podczas różnych wspólnych akcji z przedstawicielami ludności tubylczej. Zdajemy sobie sprawę z tego, że działalność polityczna nie wystarcza, gdyż brak szacunku dla tradycji duchowych stanowi drugą (po finansowej) przyczynę wyzysku ziem indiańskich i ziemi w ogóle. Z tego powodu zabiegamy też o szacunek dla wiary ludzi, którzy jak uważa-

my, należą do ziemi. Oczywiście nie popieramy wyzyskiwania duchowości indiańskiej przez ruch New Age czy też inne grupy.

Co was skłoniło do szukania kontaktów z granicą?

Z początku poszukiwanie informacji. Patrzyliśmy też na grupy zachodnioeuropejskie jako na przykłady efektywnej pracy. Po spotkaniu Polaków i Rosjan na różnych obozach letnich zaczęliśmy się dzielić z nimi naszymi doświadczeniami, wymienialiśmy zdjęcia, książki, które posiadaliśmy woryniale lub też mieliśmy skopiowane z Zachodu.

Kiedy po raz pierwszy doszło do spotkania wschodnio i zachodnioeuropejskich grup poparcia?

Pierwsze takie spotkanie miało miejsce w 1989 roku w Zurychu, w Szwajcarii podczas Euro-meetingu — spotkania europejskich grup poparcia Indian amerykańskich, zorganizowanego przez INCOMINDIOS.

Czy mógłbyś wymienić kilka akcji, które organizowaliście?

W roku 1986 i 1988 uczestniczyliśmy w wielkim festiwalu kultury indiańskiej w Lipsku, w 1990 zorganizowaliśmy część trasy Świętego Biegu. W roku 1991 nasza grupa zorganizowała 7 Euromeeting w Stadtrodzie. W 1992 roku niektórzy z nas wzięli udział w Świętym Biegu na Wyspie Żółwia. Potem zorganizowaliśmy dwa biegi europejskie, w 1994 Bieg Przyjaźni Narodów, którego trasa biegła przez Polskę, Niemcy, Czechy i Słowację, a w 1996 Bieg Wolności dla Leonarda Peltiera i wszystkich Ludów Tubylczych. Rok 1997/98 przyniósł nam już organizację dwóch tras koncertowych dla kanadyjskiej, indiańskiej grupy rockowej Eagle & Hawk.

Jakie masz plany na przyszłość?

Obecnie przygotowujemy duży projekt międzynarodowej wymiany młodzieży tubylczej Kanady i Stanów Zjednoczonych i młodzieży z Niemiec, Polski, Słowacji i Republiki Czeskiej. Inną ważną sprawą na ten rok jest organizacja piętnastej rocznicy istnienia naszej grupy i związana z nią wystawa w mieście Gera, w Turynii.

Netzschkau, marzec 1998

Guaraní-Kaiowá

Przeszło siedem tysięcy Indian pracuje w fabrykach węgla drzewnego i w zakładach przetwórstwa trzciny cukrowej. Żyją jak niewolnicy. Tak wygląda integracja, którą oferuje nam białe społeczeństwo. Jednak my, Indianie, pierwsi właściciele tego kraju nie możemy zgodzić się na tak poniżającą i okrutną integrację.

Marta Vitor Guaraní, przewodnicząca
Kaguatega — Stowarzyszenia Na Rzecz
Wysiedlonych Indian.

Populacja Indian Kaiowá (Kayová) liczy mniej więcej 5 tysięcy osób. Żyją oni w dużym stanie Mato Grosso do Sul w południowo-zachodniej Brazylii, niedaleko granicy z Boliwią i Paragwajem. Są jedną z trzech podgrup ludu Guaraní w Brazylii. Pozostałe dwie to Nandeva (Chiripá) i M'bya (Mbia). Siedziby Guaraní ciągną się od stanu Espírito Santo po Rio Grande do Sul, lecz najwięcej ich mieszka w Mato Grosso do Sul. Według rozmaitych szacunków ogólna liczba brazylijskich Guaraní wynosi około 21–30 tysięcy. Należą więc do największych tubylczych grup tego kraju, w którym całkowitą liczbę Indian szacuje się obecnie na około 250 tysięcy.

Brazylijscy Guaraní są kulturowo i językowo spokrewnieni z tubylczymi ludami sąsiednich państw: Paragwaju, Argentyny i Boliwii. W Paragwaju guaraní jest językiem oficjalnym, obok hiszpańskiego.

Wierzenia religijne i cały system wartości Indian Guaraní oparte są na związku z ziemią, krajem zamieszkania. Ziemia uważana jest za dar Nande Ru, przywódcy boskiego rodu, który stworzył Guaraní i osiedlił ich na niej.

Historia kontaktów Guaraní z ludnością pochodzenia europejskiego sięga XVI stulecia. Jednak ich tragedia rozpoczęła się całkiem niedawno. Jeszcze do ostatniego dwudziestolecia

XIX wieku Guaraní-Kaiowá i Nandeva byli niemal wyłącznymi panami omawianego regionu Brazylii. Kolonizację ich ziem zainicjowali plantatorzy herbaty, a w ciągu XX wieku były one stopniowo zajmowane przez hodowców bydła oraz pod plantacje trzciny cukrowej, kukurydzy i soi. Wielkie obszary sawanny i lasu, wykorzystywane przez Guaraní jako tereny łowieckie, rybackie i rolnicze, zostały podzielone i zmienione w ziemię uprawną i pastwiska. Lasy w stanie Mato Grosso do Sul zniknęły niemal całkowicie. W tej sytuacji Indianie stracili możliwość utrzymywania się z gospodarki łowiecko-rybacko-kopieniackiej.

Obecnie kolonizacja ziem indiańskich nasila się w związku z prowadzeniem na tym obszarze rządowych projektów rozwoju Parana–Paraguay. Tubylcy są terroryzowani i siłą wysiedlani przez ranczerów, mających poparcie lokalnych władz. Rząd brazylijski nie robi praktycznie nic, by temu zapobiec. W ostatnim dziesięcioleciu, w Mato Grosso do Sul zostało wyrugowanych ze swych ziem 11 tysięcy Indian, z czego 9 tysięcy to Guaraní-Kaiowá, a tubylcze terytoria w tym stanie zmniejszyły się o połowę. Aktualnie zajmują mniej niż 25 tysięcy hektarów.

Obecnie Kaiowá żyją na małych skrawkach ziemi otoczonych przez ogromne, zwarte tereny plantacji i rancz hodowlanych. Warunki są rozpaczliwe: tłok, brak czystej wody, a także niemal zupełnie ziemi do uprawy. By się utrzymać Kaiowá zmuszeni są szukać pracy jako wędrowni robotnicy, na plantacjach trzciny cukrowej, w destylarniach alkoholu i fabrykach miejskich; w miejscach oddalonych nieraz od





ich domostw ponad sto kilometrów. Traktowani jako tania siła robocza, zatrudniani są na warunkach niewolniczych. Dziesięcio, dwunastoletnie dzieci pracują po dwanaście godzin dziennie. Wiele dziewcząt indiańskich zdecydowało się na uprawianie prostytucji.

Pozbawianie ziemi może doprowadzić do zniszczenia kultury i załamania się struktury społecznej tych Indian. W przeszłości wspólnoty Indian Guaraní były grupami związanych ze sobą ludzi, którzy uznawali autorytet kacyków bądź przywódców religijnych. Wraz z przeniesieniem się wielu Indian do miast, struktury te straciły swe znaczenie. Część Guaraní uważa, że do rozkładu ich życia społecznego przyczynili się, działający wśród nich, protestanccy misjonarze, głównie zielonoświątkowcy.

— Zabijają naszą religię i kulturę — mówi Marta Vitor Guaraní. — Bez tożsamości kulturowej, nasi ludzie zaczęli się włóczyć po ulicach miast, pijąc, żebrząc i wystawiając się na pośmiewisko białych.

Wzrasta liczba Indian Kaiowá, którzy nie chcą dłużej znosić ciężarów życia. W 1995 roku miały wśród nich miejsce 54 samobójstwa, w tym wiele popełnionych przez młodych lu-

dzi, a kilka nawet przez dzieci. Do najmłodszych należą dziesięcioletnia Fortunata Escobar i dwięcioletnia Luciene Ortiz. W ciągu ostatniego dziesięciolecia doniesiono o blisko dwustu samobójstwach. Zdaniem organizacji Survival jest to sytuacja bez precedensu w grupie, w której nie istniały żadne tradycje samobójcze. Jak dotąd jedynie Kaiowá spośród podgrup Guaraní uciekają się do takiego rozwiązywania swych problemów. Jak widać, wielu z nich woli śmierć niż życie w warunkach, jakie im narzucono. Przyczyną jest brak jakichkolwiek perspektyw i niepewność przyszłości. Wspólnota Dourados, do której należy Marta Vitor, ma największą liczbę samobójstw w kraju. Zespół Sepultura poświęcił samobójcom Kaiowá jeden z utworów na płycie „Chaos A.D.”

Stowarzyszenie Kaguatega zostało założone przez Martę Vitor Guaraní po zamordowaniu jej wuja Marcala Tupay de Sanza, znanego indiańskiego przywódcy. Działa ono na rzecz wysiedlonych Indian i stara się zjednoczyć wszystkie tubylcze wspólnoty w Mato Grosso do Sul, by ubiegać się o zwrot zagrabionych ziem i zapobiegać podobnym przypadkom w przyszłości. Stowarzyszenie współpracuje z El Núcleo de Derechos Indígenas (Centrum Praw Indiańskich) — pozarządową organizacją na rzecz Indian w Brazylii. Jest także częścią Zgromadzenia Antiguasu, zrzeszającego 21 wspólnot Kaiowá. Obecnie Kaguatega prowadzi desperacką kampanię o ochronę ziem indiańskich przeciw władzom stanowym i systemowi prawnemu, które zawsze biorą stronę osadników. Marta Vitor jest rozgoryczona tym, że ranczerzy niemal zawsze wygrywają w sądach.

— Indianie są jak rośliny — mówi — jak mamy żyć bez naszej ziemi, bez naszego kraju?

Zgodnie z konstytucją Brazylii, rząd federalny jest zobowiązany do wyznaczenia granic i ochrony ziem indiańskich. Niestety, 8 stycznia 1996 roku prezydent F. H. Cardoso podpisał dekret nr 1775, który właściwie czyni tereny indiańskie otwartymi dla osadników i każdego, kto ma interes w ich zajmowaniu. Zaogniło to konflikty o prawa ziemskie w całej Brazylii i nie wróży nic dobrego dla Kaiowá. Jednym z pierwszych zakwestionowanych terenów był obszar Sete Cerros zamieszkaný przez Guaraní (w tym Kaiowá), który kompania rolnopromysłowa Sattin SA chce wykorzystać pod hodowlę bydła. Brak wyznaczonych granic dodatkowo komplikuje sytuację Guaraní. Wy-

dzielone im tereny nie odpowiadają ani ich zapotrzebowaniom, ani obszarom zajmowanym przez nich historycznie.

Obecnie szczególnie dramatyczna jest sytuacja dwóch wspólnot Kaiowá. W 1986 roku Kaiowá z Sucuriy zostali przemocą wyrzuceni ze swej ziemi przez ranczera S. Alves Marcondesa. Odtąd ta grupa 14 rodzin (53 osoby) przenosiła się kilkakrotnie, zanim w końcu osiadła na małym skrawku ziemi, użyczonym im przez lokalną radę. Tutaj, niemal pozbawieni ziemi do uprawy, Indianie ci ledwie wiążą koniec z końcem, utrzymując się ze sprzedaży wyrobów rękodzielniczych na poboczu drogi. Nocą nie opuszczają swej osady w obawie przed zaczepkami i przemocą ze strony miejscowej ludności.

Sucuriy, obszar o powierzchni 500 hektarów został wytyczony przez FUNAI — rządową agencję do spraw Indian — i uznany za należący do tubylców przez ministra sprawiedliwości w maju 1996 roku. Jednak władze nic nie zrobiły w sprawie zwrotu ziemi Kaiowá.

23 grudnia 1996 wspólnota, zdesperowana tą beczynnością, postanowiła własnymi siłami odzyskać ziemię. Następnego dnia, ten sam ranczer, który wyrugował ich przed ponad dziesięcioleciem, przybył w towarzystwie burmistrza miasta Maracajú i uzbrojonych ludzi. Grożąc przemocą, Indian usunęto i zepchnięto wraz z dobytkiem w pobliże drogi. Od tej pory organizacja Survival For Tribal Peoples wielokrotnie apelowała do lokalnego sędziego, by w oparciu o rządowe zarządzenia umożliwił Indianom powrót.

Indianie są wciąż zdecydowani odzyskać Sucuriy od silnych i politycznie dobrze ustawionych ranczerów. Starzy ludzie z Sucuriy oznajmili organizacji Survival, że będą przeciwstawiać się do końca: *Jeśli zabijesz jedną mrówkę, wyjdzie ich więcej, by ponieść śmierć. My, Indianie jesteśmy tacy sami. Nie mamy już prawie żadnych praw, biały człowiek wykańcza nas. Prezydent nie robi nic. On dba tylko o bogatych.*



© Fiona Watson / Survival International

140 kilometrów dalej wspólnota Kaiowá z Panambizinho również walczy o przetrwanie. W latach czterdziestych naszego wieku znaczna część ich kraju została oddana kolonistom. Dzisiaj, 62 rodziny Kaiowá żyją na zaledwie 60 hektarach ziemi, podczas gdy 29 rodzin kolonistów zajmuje 1130 hektarów ich kraju. W grudniu 1994 roku minister sprawiedliwości ogłosił, że cały ten obszar zostanie wyznaczony dla Indian, a koloniści będą musieli opuścić go i otrzymają odszkodowania. Od tamtego czasu minister zdążył złamać dane słowo; ugiął się pod presją kolonistów i polityków. Obecnie twierdzi, że dla Indian zostanie znaleziony inny obszar.

Napięcie wzrasta. Indianie boją się opuszczać swą osadę, nawet w poszukiwaniu drewna na opał, gdyż otaczają ją działki kolonistów, patrolowane przez uzbrojonych strażników. Lokalna gazeta podsumowuje sytuację następująco: *Dla rządu taniej wychodzi znaleźć nowy obszar dla Indian niż uwikłać się w konflikt z kolonistami, a tym bardziej z ich politycznymi sprzymierzeńcami.*

Przywódca religijny Kaiowá powiedział przedstawicielom organizacji Survival:

— Ziemi jest bardzo mało. Nie mamy gdzie uprawiać naszego zboża i fasoli. Cały ten kraj był nasz od setek lat — teraz jest całkiem zniszczony. Nie ma na co polować, nie ma drzew. Cierpimy. Każdy, koloniści, stan, wysłannicy federalni i burmistrz — wszyscy są przeciw nam. Nasze przetrwanie będzie bardzo trudne.

Wiele społeczności Kaiowá, wyrugowanych ze swych ziem, oczekuje na możliwość powrotu. W jednym, wspomnianym już wypadku, pra-

wa ziemskie społeczności z Sete Cerros są kwestionowane przez kompanię Sattin w Sądzie Najwyższym Brazylii. Jednak kampania organizacji Survival na rzecz Kaiowá odniosła już pewien sukces. W 1994 i 1996 lokalni sędziowie, pod wpływem listów od ludzi wspierających Survival, uznali prawa ziemskie Kaiowá z Jaguapiré i Jaraará. Wspólnoty te odzyskały ukradzione ziemie i odbudowują swe życie.



Kompania naftowa zagroza Indianom z Amazonii Peruwiańskiej

Amerykański potentat naftowy, Mobil, rozpoczął działalność na terytorium zamieszkałym przez Indian amazońskich, nie mających dotąd kontaktu z ludnością nieindiańską. W latach osiemdziesiątych podobne działania firmy Shell doprowadziły do śmierci wielu izolowanych grup Indian Yaminahua.

26 marca 1996 kompania naftowa Mobil podpisała z peruwiańskim przedsiębiorstwem państwowym Perupetro kontrakt, na mocy którego Mobil otrzymał prawo do poszukiwania ropy naftowej na terenie dwóch obszarów określonych jako Blok 77 i Blok 78, z których każdy zajmuje około 1,5 mln hektarów. Mobil jest główną firmą wchodzącą w skład konsorcjum, obejmującego także firmy Elf i Exxon.

Dwa bloki, które mają być penetrowane przez firmę Mobil leżą na południowym wschodzie Amazonii Peruwiańskiej, w departamencie Madre de Dios. Obszar ten jest znany jako jeden z „najbardziej różnorodnych pod względem biologicznym regionów świata”. Ponadto jest to obszar zamieszkiwany przez wiele grup indiańskich. W XIX wieku, w wyniku *boomu* kauczukowego został on znacznie wydłupiony: 95% ludności indiańskiej zmarło na skutek głodu, chorób, niewolnictwa i przemocy.

Blok 77 zlokalizowano przy źródłach rzeki Río de las Piedras, niedaleko granicy z Brazylią. Na jego terenie zamieszkują przynajmniej trzy grupy indiańskie, które dotąd nie miały kontaktów z ludnością nieindiańską. Są to:



Yaminahua — przedstawiciele rodziny językowej pano. W latach 80. na obszarze zajmowanym przez tych Indian miały miejsce poszukiwania złóż ropy naftowej przez kompanię Shell. W wyniku pojedynczych kontaktów z pracownikami firmy Shell oraz towarzyszącymi im drwalami rozprzestrzeniły się wśród Indian takie choroby, jak koklusz i zapalenie płuc, które spowodowały liczne zgony, zmniejszając populację napotkanych grup nawet do połowy. Zdjęcia powietrzne wskazują na istnienie wielu innych grup Yaminahua, które nie miały do tej pory kontaktów z ludnością nieindiańską. Mieszkają oni w osadach położonych w dolinach górnych biegów rzek. Poszczególne osady składają się z dużej chaty komunalnej, stojącej pośrodku, wokół której znajdują się mniejsze domy, należące do pojedynczych rodzin. Prawdopodobnie gospodarka tych Indian oparta jest na zbieractwie i łowiectwie, a rybołówstwo i uprawa ziemi odgrywają mniejsze znaczenie.

Piro Mashco — lud o nie znanym pochodzeniu, prawdopodobnie nomadyczny. Wielokrotnie informowano o jego obecności w rejonie przeznaczonym obecnie do penetracji przez Mobil.

Amahuaca — również lud nomadyczny, ale w ciągu roku przemierzający prawdopodobnie znacznie większe obszary, niż Piro Mashco. Obecnie przebywają na terenach pomiędzy górnym biegiem rzeki Río de las Piedras a rzeką Cujar, będącą dopływem rzeki Purús.

Poszukiwania złóż ropy naftowej mają obejmować m.in. podziemne detonacje ładunków wybuchowych, których celem jest rozpoznanie wielkości tych złóż — na podstawie analizy siły fal wstrząsowych, powstałych w wyniku detonacji. W związku z tym Mobil planuje wycięcie lasu do przygotowania co najmniej 600 km linii sejsmicznych w Bloku 77 i około 400 km w Bloku 78. Realizacja tych planów będzie wymagała założenia w dolinie rzeki Las Piedras bazy dla około 600 pracowników, którzy z pomocą dwudziestu helikopterów stworzą gęstą sieć sejsmicznych punktów badawczych na koncesjonowanym terenie. Ich działania poważnie zakłócą istniejącą tam równowagę biologiczną i prawdopodobnie wyrządzą duże szkody w przyrodzie.

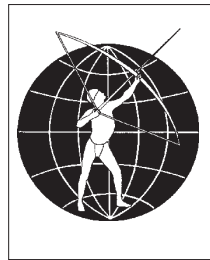
Dla Indian tego obszaru plany firmy Mobil niosą podwójne zagrożenie — po pierwsze spowodują zmiany w środowisku naturalnym, na

którym opiera się ich egzystencja, a po drugie — doprowadzą do ich niekontrolowanego kontaktu z ludnością nieindiańską, co najprawdopodobniej zakończy się licznymi przypadkami śmierci Indian, nie uodpornionych na nowe dla nich choroby. Kierownictwo i pracownicy kompanii Mobil nie mogą pomniejszać ani ignorować tego problemu, tym bardziej, że są im doskonale znane skutki podobnej działalności firmy Shell, mającej miejsce w latach 80. na pobliskim obszarze górnego biegu rzeki Mishagua.

Blok 78 leży bardziej na południe i obejmuje tereny zamieszkiwane przez wiele wspólnot lokalnych indiańskich ludów Harakmbut, Piro i Machiguenga. W zachodniej części tego bloku pracownicy firmy Mobil wejdą na tereny, na których miała być ustanowiona „wspólnotowa własność ziemska Amarakaeri” dla Indian Harakmbut. Ostateczne zatwierdzenie tej własności zostało wstrzymane, ponieważ jej utworzenie kolidowałoby z operacjami firmy Mobil. Rada Harakmbut — działająca w ramach organizacji FENAMAD, zrzeszającej wszystkie ludy indiańskie departamentu Madre de Dios — wyraziła swój sprzeciw w stosunku do planowanych prac firmy Mobil na terytorium znajdującym się pod jurysdykcją tej organizacji.

Plany działania kompanii Mobil są typowym przykładem „pospiesznej penetracji” terytoriów indiańskich, stosowanej przez kompanie poszukujące i eksploatujące złoża ropy naftowej na całym świecie. Są to akcje przeprowadzane bez względu na ich negatywne skutki zarówno dla środowiska naturalnego, jak i dla ludności tubylczej, nie mówiąc już o ignorowaniu opinii prawowej ludności tubylczej, której w większości krajów świata przysługuje konstytucyjne prawo własności terenów przez nią użytkowanych. □

Na podstawie biuletynu *Urgent Bulletin of Survival International* materiały przygotowane przez:



STOWARZYSZENIE
NA RZECZ PRAW LUDÓW
TUBYLCZYCH ŚWIATA

PRO FUTURO

ul. Św. Marcina 78
61-809 Poznań

tel. (061) 853 67 09 w. 235

tel./faks (061) 852 47 82

e-mail:

survpoz@amu.edu.pl

Z ZIEMI INDIAN

Meksyk

ACTEAL:

krwawe Boże Narodzenie

W Boże Narodzenie 1997 roku mieszkańcom miasteczka Acteal w okręgu Chenalho w meksykańskim stanie Chiapas nie dane było się cieszyć spokojem i świąteczną atmosferą. 22 grudnia około godziny 11.00 do miasteczka wtargnęło jednocześnie z kilku stron ponad 60 zamaskowanych mężczyzn wyposażonych w nowoczesną broń, przystępując do masakrowania mieszkańców oraz podejrzewanych o wspieranie partyzantów uchodźców z ludu Tzotzil, którzy właśnie tam szukali schronienia przed wojną domową i paramilitarnymi bojówkami. W ciągu kilku godzin, przy bezczynności lokalnych władz, policji i wojska, w kościele, domach i na ulicach Acteal zamordowano z zimną krwią 45 bezbronnych osób: 20 kobiet, 7 mężczyzn i 18 dzieci. Kiedy strzały ucichły, dalszych 25 rannych trafiło do szpitala w San Cristobal.

Oskarżane o co najmniej milczące przyzwolenie na gwałt, władze stanowe zaprzeczyły jakimkolwiek powiązaniom z mordercami. Niemal natychmiast też rozpoczęły kolejną akcję wojskową przeciwko mieszkańcom wiosek, oskarżanych o sprzyjanie partyzantom Frontu Wyzwolenia Narodowego im. Zapaty (EZLN). W odpowiedzi na liczne głosy oburzenia przedstawicieli Kościoła, opozycji i światowej opinii publicznej prezydent i rząd federalny Meksyku obiecali bezstronne śledztwo. Najpierw jednak wydalono z kraju grupę zagranicznych obserwatorów ciągnącego się od stycznia 1994 roku konfliktu w Chiapas.

Masakra bezbronnych mężczyzn, kobiet i dzieci, w tym niemowląt i ciężarnych kobiet, jest aktem barbarzyńskiej podłości, jakiej nie doświadczyliśmy na tej półkuli od czasów potwornych masakr Majów przez gwatemalską armię w latach 80. — napisała w specjalnym oświadczeniu Międzynarodowa Rada Indiańskich Traktatów (IITC), tubylcza organizacja pozarządowa, posiadająca status konsultanta przy Radzie Ekonomicznej i Społecznej ONZ.

Porozumienia z San Andres o Tubylczych Prawach i Kulturze, podpisane w lutym 1996 roku przez meksykański rząd z przedstawicielami partyzantów z EZLN i tubylczych narodów Meksyku, uznawały prawo Indian z Chiapas do autonomii i samookreślenia w granicach ich tradycyjnych ziem. Jednak w styczniu 1997 roku prezydent Ernesto Zedillo odrzucił reformy uzgodnione wcześniej z zapatystami przez negocjatorów z kongresowej komisji porozumiewawczej COCOPA, przekreślając tym samym możliwość realizacji porozumień.

W marcu 1997 roku delegacja IITC powiadomiła Komisję Praw Człowieka ONZ, że 80% tubylczych społeczności w Chiapas jest okupowanych lub otoczonych przez meksykańską armię. Jednocześnie organizacja poinformowała o zamordowaniu dwóch Indian, uczestników pokojowego chłopskiego protestu. Jednak incydent ten, nie okazał się na tyle znaczący, by ponownie zwrócić uwagę międzynarodowej opinii publicznej na systematyczne łamanie prawa i własnych zobowiązań przez władze Meksyku. Aby to zmienić, potrzebna była tragedia w Acteal.

Dopiero wtedy przypomniano sobie o wynikach wcześniejszej misji „Tubylczej Inicjatywy na rzecz Pokoju w Chiapas”, kierowanej przez gwatemalską laureatkę Pokojowej Nagrody Nobla, Rigobertę Menchu Tum. Tubylczy przywódcy, którzy przez tydzień przebywali w ogarniętych konfliktem rejonach w swoim raporcie napisali m.in.: *Podczas podróży stwierdziliśmy, co następuje: ...brak gwarancji poszanowania praw mieszkańców tubylczych społeczności, szczególnie tych bardziej izolowanych; ...brak ochrony ich domostw, własności ziemskiej i zbiorów; ...potwierdzone przypadki tortur, zaginięć i morderstw oraz liczne przypadki gróźb i zastraszania; ...brak konstytucyjnych gwarancji dla ludności cywilnej.* Odpowiedzialnością za to raport „Inicjatywy” obarczył głównie rządzącą Partię Rewolucyjno-Institucjonalną (PRI), wojsko i powiązanych z PRI członków władz lokalnych, stwierdzając w podsumowaniu, że *lokalne władze, w tym kacykowie, korzystają z konfliktu, wybierając członków wspólnot i identyfikując ich jako zapatystów w celu osobistej zemsty lub z powodu różnic politycznych.*

Wskazując, że w powyższym kontekście odpowiedzialność za masakrę z Acteal, niezależnie od jej bezpośrednich wykonawców, spada

na najwyższe władze państwowe, Międzynarodowa Rada Indianińskich Traktatów zaapelowała do prezydenta Meksyku o wypełnienie zobowiązań z porozumień z San Andres i demilitaryzację ogarniętego konfliktem regionu. IITC wezwała też rządzącą PRI do przyjęcia na siebie odpowiedzialności za stworzenie atmosfery do tak zbrodniczych czynów, jak masakra w Acteal, do zmiany lokalnych kacyków i dopuszczenia w rejon konfliktu zagranicznych obserwatorów z Czerwonego Krzyża, ONZ, organizacji pozarządowych i innych tubylczych społeczności.

27 grudnia za dostarczanie broni użytej podczas masakry aresztowano burmistrza okręgu Chenalho Jacinto Ariasa Cruza i 23 innych członków rządzącej PRI. W opublikowanym pod koniec stycznia raporcie prokurator generalny Meksyku, Jorge Madrazo Cuellar, oskarżył wysokich urzędników stanowych — w tym byłego gubernatora Chiapas, Julio Cesara Ruiz Ferro — o stworzenie klimatu sprzyjającego aktom gwałtu i potwierdził, że przedstawiciele policji stanowej dostarczali broń mordercom i innym cywilom. „Indianie powinni sami rozwiązać swoje problemy” — miał powiedzieć w listopadzie 1997 roku sekretarz gubernatora Ferro przedstawicielom indiańskich wspólnot skarżącym się na rosnące w okręgu Chenalho napięcie.

Z raportu wynika, że policjanci kłamali prowadzącym dochodzenie przedstawicielom władz federalnych i „zachowali bierność” podczas masakry, choć słyszeli dobiegające z sąsiedztwa strzały. Część spośród około pięćdziesięciu zatrzymanych zidentyfikowano jako sympatyków PRI, ale zażenowane władze federalne zaprzeczają jakimkolwiek powiązaniom rządzącej od lat Meksykiem partii z mordercami. Zdaniem autorów raportu główną przyczyną incydentu była chęć zemsty — według ich ustaleń w 1997 roku w ponad trzydziestu incydentach między zwolennikami i przeciwnikami zapatystów w rejonie Acteal zginęło co najmniej 8 osób.

Jak wynika z zeznań blisko 330 świadków przesłuchanych przez autorów raportu, ostatnia ofiara — Indianin z sąsiedniej wioski padł ofiarą zamaskowanych napastników 17 grudnia. Jego ojciec oskarżył o morderstwo mieszkańców Acteal i zwołał zebranie sąsiadów, na którym postanowiono dokonać zemsty na mieszkańcach miasteczka. Ci ostatni, choć byli ostrze-

gani o przygotowywaniu odwetu, nie zdecydowali się na ucieczkę, lecz postanowili zostać i „modlić się, by atak nie nastąpił”. Biuro lokalnych władz, dokąd część udała się z prośbą o pomoc, było tego dnia zamknięte naглуcho. Krótko potem rozległy się pierwsze strzały.

Zdaniem innych świadków, sympatycy PRI już od początku grudnia grozili atakiem na przebywających w Acteal uchodźców z rejonu Tzajalucum, Chimix i Quextic. Lokalny dialog zwaśnionych stron, prowadzony przy wsparciu Krajowej Komisji Mediacyjnej (CONAI), biskupa Samuela Ruiza z San Cristobal de las Casas oraz parlamentarnej komisji COCOPA, tylko na krótko złagodził napięcie w Chenalho. Już 19 grudnia przedstawiciele PRI zerwali rozmowy, oskarżając (jak się później okazało — niesłusznie) zapatystów o porwanie jednego ze swoich oponentów. Trzy dni później szanse na dalszy dialog umarły na ulicach Acteal.

Z powodu masakry tysiące Indian z południa Meksyku opuszcza nadal swoje wioski. Wędrując w deszczu góorskimi ścieżkami, ze skromnym dobytkiem niesionym na plecach w workach po kawie, już ponad 4 tysiące osób szuka schronienia po obu stronach meksykańsko-gwatemalskiej granicy. Wielu z nich wędruje obecnie w namiotach i prowizorycznych szałasach, bojąc się powrócić do swych domów z obawy przed kolejnymi atakami zamaskowanych bandytów. Diecezja San Cristobal de las Casas i miejscowy oddział Caritas zaapelowały o pilną pomoc ofiarom współczesnej „rzezi niewiniątek”. Z całego świata zaczynają napływać dary w postaci odzieży, pieluszek, koców, namiotów i produktów żywnościowych.

„Niech ci, którzy to uczynili odnajdą pokój w swoich duszach i pokój z Bogiem; niech pozbędą się nie tylko swej śmiertelności broni, ale także postawy nienawiści” — modlił się z rodzinami ofiar w Boże Narodzenie biskup Samuel Ruiz. O sprawiedliwość i pokój w Chiapas, ukaranie winnych zbrodni w Acteal i przestrzeganie międzynarodowych norm i praw człowieka w całym Meksyku apeluje wielu światowych przywódców politycznych i religijnych, w tym papież Jan Paweł II. Poruszenie i oburzenie masakrą w Acteal jest powszechne. Ale czy to wystarczy, by poruszyć sumienia rządzących i wymóc na władzach Meksyku zmiany, które zapobiegą podobnym tragediom w przyszłości?□

Oprac. Cień

Z ZIEMI INDIAN

Brazylia

Roraima w ogniu

Roraima to najbardziej na północ wysunięty stan Brazylii, graniczący z Wenezuelą i Gujaną. Na obszarze o wielkości 2/3 powierzchni Polski trudno spotkać człowieka. Nikt nie wie, ilu ludzi przybywa tam co roku w poszukiwaniu szansy na życie z rolnictwa lub hodowli na bezdrzewnych sawannach i wydartych puszczy skrawkach ziemi, a tym bardziej — ilu myśliwych, poszukiwaczy złota i żyjących wciąż z dala od cywilizacji Indian kryje się w porastających znaczny obszar stanu wilgotnych lasach Amazonii. Choć wszystkich razem jest wciąż mniej, niż kilometrów kwadratowych w całym stanie, to z roku na rok przybywa ich tam coraz więcej, zakłócając naturalną równowagę ekologiczną, niszcząc odwieczną puszcze i dotychczasowy styl życia jej pierwotnych mieszkańców oraz przyczyniając się do klęsk żywiołowych, wobec których bezradna okazuje się cała potęga cywilizacji.

Około 55% powierzchni stanu Roraima — to swoisty rekord wywalczony przez lata nacisków Indian i ich obrońców w kraju i na świecie — zajmują parki Indian, w tym jednego z najbardziej pierwotnych ludów Amazonii — liczącego około 9 tysięcy (po stronie brazylijskiej) członków plemienia Yanomami. Od lat zagraża mu niemal wszystko, co we współczesnej cywilizacji najgorsze — zniszczenie naturalnego środowiska i tradycyjnej kultury przez poszukiwaczy złota, drwali i koncerny górnicze, niesione przez wdzierających się siłą z zewnątrz, a nieznane dotąd w izolowanych tubylczych społecznościach śmiertelne choroby i plagi społeczne, rządowa polityka osadnictwa i rozwoju na rozległych i stosunkowo bezludnych dotąd terenach Amazonii. Dodatkowo, chwiejną równowagę na sawannach Roraimy oraz w lasach i wioskach Yanomami zniszczył w pierwszych miesiącach tego roku inny, nie mniej niszczycielski, żywioł — olbrzymi pożar o skali nie notowanej w historii całego kontynentu.

Globalne zmiany klimatyczne sprawiły, że przez pół roku w Roraimie nie spadła niemal

ani jedna kropla deszczu. W połowie stycznia ogień, wykorzystywany tradycyjnie przez białych osadników (ale także przez Indian) do wypalania lasu pod przyszłe pola, wymknął się spod kontroli. Niszczące płomienie ogarnęły stopniowo — według różnych źródeł — od 1/4 do 2/3 powierzchni stanu. Większość zaczęła pustoszyć suche, bezdrzewne sawanny. Mniejsza część przeniosła się na wilgotną zwykłe, lecz tym razem najsuchszą od ponad 30 lat puszcze. Jedna ze ścian ognia, rozciągająca się na około 220 kilometrów, wdarła się od strony sawanny na głębokość od 20 do 30 kilometrów na teren leśnego parku Yanomami. Mimo ostrzeżeń specjalistów i ofert pomocy ze strony ONZ i innych organizacji, rząd Brazylii dłuższy czas bagatelizował problem i nie reagował na apele, rady i propozycje współpracy.

Podczas gdy ofiarą gigantycznego pożaru padło co najmniej 12 tysięcy sztuk bydła i 30% zbiorów Roraimy o wartości ok. 40 mln dolarów, władze stanu tygodniami oczekiwały na decyzje ze stolicy o przeznaczeniu 2,4 mln dolarów na opłacenie oczekujących po drugiej stronie wenezuelskiej granicy śmigłowców ze sprzętem gaśniczym. Nielicznym walczącym z pożarami strażakom i żołnierzom (w całym stanie było ich początkowo zaledwie 80, a do dyspozycji mieli 6 wozów strażackich) brakowało doświadczenia, specjalistycznego sprzętu i gromadzonych z powietrza informacji o zmieniającej się błyskawicznie na skutek silnych wiatrów sytuacji. Ale przede wszystkim brakowało wody — szerokość oddzielającej strefę ognia od wiosek Yanomami rzeki Mucajai skurczyła się ze 150 do 50 metrów. I przez kolejne tygodnie jedynymi chmurami na niebie pozostawały rozciągające się na przestrzeni ponad 300 km dymy pożarów.

Działający wśród Yanomami katolicycy misjonarze ostrzegali, że z powodu pożarów i niskiego stanu rzek pomoc żywnościowa i medyczna nie jest w stanie docierać do indiańskich wiosek odciętych przez ogień od pól i tradycyjnych terenów łowieckich oraz nękanych wzmożoną ilością zachorowań na malarię. Zagrożona została także egzystencja i źródła utrzymania tysięcy członków plemion Macuxi, Wapixana i Taurepang, uprawiających maniok na ogarniętych płomieniami sawannach Roraimy. Zdaniem brazylijskich ekologów główną przyczyną pożarów i innych zniszczeń Amazonii jest krótkowzroczna rządowa polityka popierania roz-

woju osadnictwa. Zdjęcia satelitarne wykazały, że w 1995 roku, kiedy w Amazonii wycięto obszar o powierzchni Belgii, ponad 70% wylesień związanych było z nowym osadnictwem.

Zdaniem brazylijskiego politologa dra Vernona Vavriny „rząd znalazł się w sytuacji przypominającej czasy Dzikiego Zachodu w Stanach Zjednoczonych. Ale dziś wiemy, że świat jest pełen powiązań. Ludzie wypalają puszcę, co może powodować wzrost temperatury i mieć w rezultacie dramatyczny wpływ na inne części świata.” Przepisy wymagają od właścicieli ziemskich w Amazonii ochrony 80% powierzchni leśnych, a rząd wstrzymał wydawanie licencji na wycinanie mahoni i innych zagrożonych gatunków drzew. Ale że nad przestrzeganiem prawa na liczącym 5 milionów km kwadratowych obszarze Amazonii czuwa ledwie trzystu inspektorów, rządowe regulacje pozostają martwymi zapisami bez konsekwencji dla znacznej większości łamiących je z niewiedzy, biedy lub chęci zysku Brazylijczyków. I ogromne tereny płoną nadal.

Zdecydowane na wszystko władze zgodziły się na skorzystanie z pomocy indiańskich szamanów, którzy podjęli się próby sprowadzenia deszczu. Ponieważ sami Yanomami nie doświadczyli nigdy takiego kataklizmu, ich szamani nie znali specjalnych sposobów na ugaszenie pożaru. Improvizując, próbowali rytuałów stosowanych zwykle do uzdrawiania chorych. Przyjęli też pomoc szamanów Kajapów z rejonu Xingu w centralnej Amazonii, sprowadzonych specjalnym rządowym samolotem. Pod koniec marca grupa szamanów zebranych w odległej wiosce Demini wprowadziła się w trans, wdychając halucynogenną korę, tańcząc i śpiewając, by nawiązać kontakt ze światem duchów. Pierwszy rytuał był prośbą o wiatr mający rozgonić zatrzważający Indian dym. Drugi miał powstrzymać ogień, a trzeci — sprowadzić deszcz nad Demini. Te same obrzędy powtórzono następnie w intencji pozostałych mieszkańców Roraimy.

— Wystąpiliśmy duchy deszczu do wiosek Apiau i Catrimani — wspominał potem Davi Kopenawa Yanomami, jeden z nielicznych przedstawicieli plemienia, którzy poznali świat zewnętrzny. 29 marca odprawiono kolejną ceremonię w intencji oczyszczenia powietrza i bezpiecznego lotu Daviego na spotkanie z władzami w Brasili. Wieczorem 30 i nad ranem 31 marca nad dużą częścią Roraimy rozpadało się.

—Oczyściliśmy niebo, by samolot mógł wylądować. Sprawiliśmy, że spadł deszcz — mówił Davi Yanomami po powrocie ze stolicy. — Przy pomocy leków, śpiewów i tańca powstrzymaliśmy ogień. Duchy szamanów ocaliły puszcę. Znowu będzie mokra.

Zdaniem rzecznika straży pożarnej całe plemię Yanomami udzieliło „istotnej pomocy” w walce z pożarem.

Tymczasem z powodu suszy i zniszczenia środowiska w dziewięciu brazylijskich stanach głoduje już ponad 10 mln osób. Carlos Pereira Monteiro, szef oddelegowanego do Roraimy kontyngentu ONZ, nazwał pożary „katastrofą ekologiczną bez precedensu na całej planecie”. Badający od lat pożary w Amazonii amerykański ekspert David Nepstad ostrzega, że „jest to początek zjawisk, które staną się coraz powszechniejsze”. Specjalna komisja brazylijskiego Kongresu rozpoczęła śledztwo mające ustalić winnych skandalicznych zaniedbań i opóźnień podczas akcji ratunkowej.

— To smutne, że dopiero po zwróceniu uwagi na problem przez międzynarodową opinię publiczną ...rząd podjął stosowne kroki — przyznał członek komisji, brazylijski deputowany Jose Sarney Filho.

Warto pamiętać, że w sprawach dotyczących życia amazońskich Indian stało się tak nie po raz pierwszy — i niestety zapewne nie ostatni.

Oprac. Cieř

Leonard Peltier

4 maja 1998 roku odbyło się oczekiwane od dwóch lat posiedzenie komisji, od której zależy decyzja o ewentualnym wcześniejszym, warunkowym zwolnieniu z więzienia Leonarda Peltiera, oskarżonego o zamordowanie dwóch agentów FBI podczas strzelaniny w rezerwacie Pine Ridge 26 czerwca 1975 roku i skazanego na podwójne dożywotnie więzienie. Filmowane przez ekipę CNN posiedzenie było nieoczekiwane krótkie i po raz kolejny zakończyło się oddaleniem wniosku o warunkowe zwolnienie Leonarda. Komisja nie dopuściła do głosu nikogo z zespołu reprezentujących go obrońców i wiadomo już, że ewentualny kolejny wniosek o zwolnienie warunkowe Peltiera nie będzie rozpatrywany przed rokiem 2008.

Cieř

INDIANIE W GENEWIE (20 lat później)

We wrześniu 1977 roku w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Genewie odbyła się historyczna Konferencja o Dyskryminacji Tubylczych Ludów Obu Ameryk, w której wzięło udział 165 tubylczych delegatów. Było to pierwsze na forum ONZ międzynarodowe spotkanie przedstawicieli tubylczych ludów i narodów Zachodniej Półkuli, na którym przedstawiono świadectwa łamania praw człowieka oraz dowody trwającego kolonializmu i ludobójstwa.

Niedawno minęła dwudziesta rocznica tego spotkania i formalnej obecności tubylców w ONZ. Dzięki tamtej Konferencji narodziła się w społeczności międzynarodowej świadomość trudnej sytuacji współczesnych ludów tubylczych obu Ameryk. Uczestniczący w niej delegaci tubylczy przedstawili ONZ szereg zaleceń, sugerując m.in. szersze i systematyczne uczestnictwo ludów tubylczych na forum Organizacji. Zalecenie to skierowano do Podkomisji ds. Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości, która z kolei zaleciła ONZ powołanie Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej (WGIP).

Kolejna międzynarodowa konferencja z udziałem tubylców odbyła się w Genewie w 1981 roku i była poświęcona tubylczym prawom ziemskim. Pierwsze posiedzenie Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej zwołano latem 1982 roku. Od tamtej pory tysiące tubylców, reprezentujących setki tubylczych ludów i narodów, uczestniczyły bezpośrednio w tworzeniu międzynarodowych norm uznawania i przestrzegania praw człowieka oraz podstawowych wolności ludów tubylczych. Na odbywających się dwa razy do roku posiedzeniach WGIP dyskutowano do tej pory m.in. projekt Deklaracji ONZ o Prawach Ludów Tubylczych, rezolucję Zgromadzenia Ogólnego, deklarującą rok 1992 Rokiem Ludów Tubylczych i Deklarację o Nadkardzie Ludów Tubylczych, a także Studium nad Ochroną Tubylczego Dziedzictwa, Studium o Traktatach i inne kwestie istotne dla ludów tubylczych.

To historyczne wydarzenie, które wprowadziło ludy tubylcze do społeczności światowej upamiętniono też na sesji WGIP, która rozpoczęła się 28 lipca 1997 roku w Genewie. Inicjatorem rocznicowych uroczystości była założona

w 1974 roku, Międzynarodowa Rada Indiańskich Traktatów (IITC), która jako pierwsza tubylcza organizacja w 1977 uzyskała w ONZ status pozarządowej organizacji konsultacyjnej i która ponownie zaprosiła do Genewy uczestników Konferencji sprzed 20 lat. „Jeśli Wasze uczestnictwo jest możliwe, to prosimy pamiętać o zabraniu na spotkanie tradycyjnego stroju, by ponownie zademonstrować ONZ różnorodność naszych Ludów, Narodów i kultur. Jeśli możecie, przywieźcie też tradycyjną żywność na organizowane przez Ludy Tubylcze przyjęcie” — czytamy w zaproszeniu IITC.

Rocznice uroczystości obejmowały trzy główne wydarzenia:

- ♦ Upamiętnieniem Marszu Ludów Tubylczych z 1977 roku było przejście delegatów tubylczych w tradycyjnych strojach przez główne wejście do genewskiej siedziby ONZ. Jak przed 20 laty, miała to być symboliczna demonstracja prawa ludów tubylczych do dostępu do ONZ. Przed rozpoczęciem regularnej sesji WGIP przedstawiciele tubylców, wybrani na przygotowywanym spotkaniu w siedzibie Światowej Rady Kościołów (która pomogła w organizacji Konferencji przed 20 laty), wygłosili przemówienia i wymienili dary z przedstawicielami ONZ.

- ♦ Wieczorem 31 lipca odbyło się tubylcze przyjęcie dla przedstawicieli ONZ i zaproszonych gości, na którym serwowano tubylcze potrawy z różnych regionów świata.

- ♦ 31 sierpnia, w narodowe święto Szwajcarii, burmistrz Genewy przyjął tubylczych delegatów w swojej siedzibie naprzeciwko Pałacu Narodów. Jest to także historyczna tradycja, sięgająca 1923 roku, kiedy to burmistrz Genewy przyjął Deskaheha, wodza Kajugów, który jako delegat Konfederacji Irokezów po raz pierwszy odwiedził poprzedniczkę ONZ — Ligę Narodów.

Podczas przemówienia na Konferencji w 1977 roku Romesh Chandra (ówczesny przewodniczący Światowej Rady Pokoju) stwierdził, iż tubylcy zwrócili uwagę społeczności międzynarodowej na cztery kwestie: narodowość, ziemię, ludobójstwo i samookreślenie. Mimo zmian, które zaszły przez kolejne 20 lat, wciąż są to główne zagadnienia, wokół których koncentruje się uwaga tubylczych ludów i narodów Ameryki i świata pod koniec XX wieku. □

Marek Nowociński

Międzynarodowa konferencja i warsztaty

LITERATURA TUBYLCZOAMERYKAŃSKA WE WSPÓŁCZESNEJ AMERYCE

ŁÓDŹ, 26–29 KWIETNIA 1998 ROKU

We „wstępniaku” do poprzedniego „Tawacinu” (1[41] wiosna 1998) można było zapoznać się z obawami redaktora, i jak wierzę nie tylko jego, który napisał: *„Muszę przyznać, że z niepokojem patrzę na kierunek rozwoju polskiego ruchu indianistycznego, (...) mamy coraz więcej tipi i strojów, a od wielu już lat nie zorganizowano żadnej sesji naukowej (...)”*.

Zjawisko to w świetle tego, że Ruch wydaje się zataczać coraz szersze kręgi i w niewiarygodnym tempie zasilą swe szeregi coraz większą liczbą „członków”, czy też „sympatyków”, może wydawać się niezrozumiałe. Tendencja ta z pewnością zasmuca tych, którzy pragnęliby swe fascynacje jakimś aspektem kultury tubylczych mieszkańców Ameryk propagować w naszym społeczeństwie, obalając tym samym powstałe na przestrzeni ostatnich dwustu lat stereotypy, i uświadamiać opinię publiczną, że mimo mitu „ginącej rasy” tubylczy mieszkańcy Ameryk nie tylko nie wyginęli, ale funkcjonując we współczesnym świecie, wnoszą znaczący wkład w rozwój szeroko pojętej kultury światowej.

Na szczęście, nie tylko osoby utożsamiające się w jakiś sposób z Ruchem, zdają sobie z tego wkładu sprawę, czego najlepszym przykładem była zorganizowana przez Zakład Literatury i Kultury Amerykańskiej Uniwersytetu Łódzkiego międzynarodowa konferencja pod hasłem „Literatura Tubylczoamerykańska we Współczesnej Ameryce”.

Konferencja trwała cztery dni. Wzięło w niej udział kilkunastu zaproszonych gości z zagranicy (tak z krajów europejskich, jak i ze Stanów Zjednoczonych) i z Polski (Uniwersytety Łódzki, Śląski, Wrocławski oraz Lubelski Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej) oraz osoby, które przyszłuchując się, czy też biorąc udział w dyskusjach, pragnęły wzbogacić swą wiedzę na temat literatury tubylczoamerykańskiej.

Konferencja obejmowała odczyty, po których była okazja do zadawania pytań i czas na dyskusję, a także warsztaty z zakresu poezji i powieści tubylczoamerykańskiej, poprowadzone przez Susan Castillo, obecnie pracującą naukowo na Uniwersytecie w Glasgow, światowej sławy krytyka literackiego i autorkę kilku już książek na temat literatury tubylczych Amerykanów.

Zaprezentowane prace dotyczyły różnych gatunków i zagadnień związanych z literaturą tworzoną przez tubylczych Amerykanów, która dzięki swej niekwestionowanej wartości i bogactwie znajduje coraz szersze uznanie krytyki światowej.

Jeżeli dodać do tego profesjonalną i świetną organizację (tu wielkie ukłony w kierunku dr Jadwigi Maszewskiej), to wydarzenie to w polskich spotkaniach z szeroko pojętą kulturą tubylczoamerykańską z pewnością zasługuje na miano precedensu.

Beata Skwarska

Co dalej z PSPI?

W dniach 1–2 maja br. w leśniczówce przewodniczącego Zarządu Głównego Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian, Marka Długosza, odbyło się kolejne Walne Zgromadzenie. W protokole z tego spotkania czytamy m.in.:

Zdaniem większości uczestników dyskusji, przy wszystkich dotychczasowych brakach i rozczarowaniach, trudno uznać zrealizowany w 1990 r. pomysł rejestracji Stowarzyszenia za chybiony, jego cele — za zrealizowane, a misję — za wypełnioną. Jednak przy utrzymujących się ograniczeniach wewnątrz PSPI oraz wobec nowych szans działania poza nim narastają uzasadnione wątpliwości co do możliwości i form skutecznego realizowania celów statutowych Stowarzyszenia w przyszłości.

W związku z tym postanowiono, by podczas zaplanowanego na sierpień b.r. XXII Zlotu Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian zorganizować Otwarte Nadzwyczajne Walne Zgromadzenie Członków i Sympatyków PSPI. Spotkanie to miałoby na celu publiczną dyskusję na temat reorganizacji Stowarzyszenia lub jego likwidacji.

fragment pisma Zarządu Głównego PSPI

muzyka i Indianie



Aaron Peters *DON'T SAY REALITY*

Kolejny tubylczy (Anishinabe), obok Eagle & Hawk, muzyk-artysta z Winnipegu w Kanadzie. Jeżeli ktoś spodziewa się tradycyjnych pieśni, bębnow i dźwięku tubylczego fletu czy choćby jakichś trudno uchwytnych elementów „indiańskich” w muzyce, na tym albumie tego nie znajdzie, ale czy przez to *don't say reality* traci na swej indiańskości lub czy Aaron Peters nagle zmienia (rozjaśnia) kolor skóry? Nie sądzę.

Album ten oferuje nam natomiast ponad 40 minut dobrego rockowego brzmienia, przeplatane go kilkoma bardziej melancholijnymi balladami. Akustyczny utwór *Make Love to Me*, zdawać by się mogło, prosty i banalny, traktujący o miłości — nie tylko platonicznej — jest jedną z nich. Druga, przepiękna, chwytająca za serce ballada *Perfect Crime* stanowi jak gdyby apel o pamięć o tubylczych mieszkańcach Ameryk, którzy zginęli za sprawą „zbrodni doskonałej”.

*Z nieoznaczonych grobów apelują ich kości
Nie pozwól temu, co nam się stało, pójść
w zapomnienie...*

Zaraz po niej zwrot o pełne 180 stopni. Szybki, dynamiczny, rockowy utwór, którym Aaron Peters odrzuca powstały i powielany mit Indian jako „ginącej rasy” i bezradnych ofiarach. Umysławia, że wspaniałe tubylcze kultury również i we współczesnym świecie znajdują swe miejsce poprzez nowe formy wyrazu, czego przykładem jest elektryczna gitara artysty i jego muzyka w miejsce tradycyjnych bębnow, i jak śpiewa Peters:

*Mam silną wolę
I nie upadnę
I nieważne co powiesz
Nie jesteś w stanie mnie pokonać
Gdyż idę do Nieba
I wiem, że tam zostanę...*

Inne utwory nie traktują już może tak bezpośrednio o życiu i problemach tubylczych miesz-

kańców Ameryk, ale mają charakter bardziej uniwersalny. Dotyczą takich tematów, jak miłość (*Waiting*), jej brak, zbrodnia (*Damage*), czy też zbyt szybkie dorastanie i eksperymentowanie seksualne młodych pokoleń (*On the Other Hand*). A wszystko „ubrane” w profesjonalne, rockowe brzmienie wysokiej klasy. I chyba nie ma co tu więcej mówić (rzeczywistość?), muzyka mówi sama za siebie.

Aaron Peters, *don't say reality*. 1996

Damage, On the Other Hand, Waiting, Make Love to Me, Alone in the Rain, Little Miss Cool, Just Like Rain, Hit Me Again, Perfect Crime, Goin' to Heaven, Return to Zero, On the Other hand (midnight version).

Robbie Robertson

CONTACT FROM THE UNDERWORLD OF REDBOY



Na wkładce czytamy *Dźwięk jest jak sweetgrass — wędruje między światami*. Taką to właśnie transcendentalną podróż oferuje nam Robbie Robertson swoim najnowszym albumem. Jednocześnie utworami zabiera nas niekiedy w jakby nie z tego świata podróż, podczas której oddziałują dźwiękiem i słowem na różne uczucia, stwarzając odpowiednio różne stany ducha.

Cała płyta wydaje się teatrem dźwięków — przeróżnych: od tych rozpoznawalnych do takich, które pochodzą jakby nie z tego wymiaru.

Teksty utworów są bardzo zróżnicowane, niektóre poetyckie, inne dosłownie niezrozumiałe z racji tego, że w języku tubylczym (Mohawk?), a po utwór *Sacrifice*, na którym słyszymy Leonarda Peltiera opowiadającego swoją historię.

Ogólnie album raczej spokojny, mogący się spodobać zwłaszcza osobom wrażliwym na dźwięk, inny od poprzednich — na pewno warto posłuchać i ocenić samodzielnie.

Robbie Robertson, *Contact From The Underworld of Redboy*. Capitol Records Inc. 1998

The Sound Is Fading, The Code of Handsome Lake, Making A Noise, Unbound, Sacrifice, Rattlebone, Peyote Healing, In The Blood, Stomp Dance (Unity), The Lights, (Bonus Track) Take Your Partner By The Hand.

oprac. Beata Skwarska



Zburzyć mity o Indianach

O historii i kulturze tubylczych narodów obu Ameryk napisano niezliczone ilości artykułów i książek. Większość z tych publikacji to niestety „białe” opracowania. Dostrzegam w nich większe lub mniejsze nieprawidłowości. Łączy te opracowania jeden podstawowy mankament: pomija się w nich człowieka jako jednostkę.

Trafne spostrzeżenie uczynił Bartek Stranz w wywiadzie „Pytać, aby się doskonalić” („Tawacin”, nr 1[37], wiosna 1997): „Zdałem sobie sprawę, że to jest człowiek, taki sam jak my, jak Rosjanin, Czech”. Nie zetknąłem się nigdy z tubylczymi Amerykanami, nie rozmawiałem z nimi, ale ten wniosek jest chyba oczywisty. Pod tym względem chyba nic się nie zmieniło. Tak było trzysta, dwieście lat temu i tak jest teraz. To są normalni, zwykli ludzie, którzy mają swoje wady i zalety, którzy żyją i mają swoje problemy i radości.

Piszę ten list między innymi po to, by zamienić słowo „Indianin”, które jak wiadomo powstało z nieporozumienia na słowo „człowiek”, które na pewno nie jest nieporozumieniem. Denerwuje mnie fakt, że do dzisiejszego dnia w niektórych niby to poważnych opracowaniach, które zdarzyło mi się czytać, pokutuje jeszcze stara ocena tubylczych Amerykanów. Napomyka się, insynuuje się pewne rzeczy, dwuznacznie nakreśla się fakty, przykleja się etykiety. Jakby inną miarą etyczną ocenia się postępowanie, na przykład Lakotów, a inną miarą Amerykanina czy Europejczyka.

Nie potrafię powiedzieć, czy jest to działanie świadome, czy też nie. Wiadomo jednak, że takie rzeczy istniały, istnieją, nie powstały dzisiaj, mają swoją historię. Mity o tzw. „Indianach” trzeba zburzyć. Dlaczego? Mity nie są prawdziwe, nie posiadają krwi, kości, duszy tubylczych mieszkańców.

Ci sami ludzie, którzy zniszczyli kulturę tubylczych Amerykanów, teraz na tych gruzach tworzą legendy, by po raz kolejny czerpać zyski. Prawdę można sfabrykować w kłamstwo i odwrotnie. Trzeba mieć dużo siły i odwagi, by odnaleźć się w tym gąszczu „prawd, półprawd, kłamstw”. Mam tylko cichą nadzieję, że młode pokolenie tubylczych Amerykanów odnajdzie w sobie tyle siły i determinacji, jaką

mieli ich ojcowie i dziadowie w nieustającej walce o własny kraj, tożsamość i język. Mam nadzieję, że to młode pokolenie będzie pielęgnować tradycje swoich przodków, ponieważ bez tej kultury świat i kultura światowa bezpowrotnie zostanie okaleczona. Na zakończenie tego listu, chciałbym, za pośrednictwem czasopisma „Tawacin”, przesłać swoje osobiste „przesłanie”, ze specjalną dedykacją dla wszystkich tubylczych Amerykanów.

Ten który jest

dotknij mnie a stanę się rzeką
słuchając starych drzew
dotknij mnie ręką zaczaruj słowem
podmuchać wiatru
lub płatkami śniegu
dotknij mnie w zamkniętym kręgu
a przejdę przez ciszę
po raz pierwszy cię usłyszę
ten który śpi musi się zbudzić
nowy dzień szeptem strąca krople rosy
ten który śpi musi się zbudzić
w oczach jastrzębia
złote promienie słońca
ten który śpi musi usłyszeć
serce ziemi żyje
pod jego stopami
ten który śpi musi uwierzyć
ten który jest
ten który wie
odnajdzie siebie
w zakętym kręgu

Piotr Buda
Starogard Gdański

R E K L A M A

Sprzedaż koralików różnych rozmiarów
(realizacja drogą pocztową)
tel. (0-33) 541 352

Passions Quillapas • *Greatest Latino Songs*
płyta CD 35 zł — kasetą (kpl. 2 szt.) 25 zł
Proszę o przedpłatę pod adresem:
Jacek Stanisławczyk, ul. Słowackiego 10/38
46-300 OLESNO, tel. (0-34) 59 75 11

Za treść ogłoszeń redakcja nie odpowiada

Zwierzzenia Cienia

65. W historii jednostek, zbiorowości i całych narodów bywają takie momenty, gdy szczególnie pamięta się o przeszłości. Właśnie jest jeden z takich momentów. Dla mnie — i zapewne dla paru do mnie podobnych. Wystarczy spojrzeć w kalendarz. Trzydzieści lat temu był rok 1968. Rok ważny dla całego pokolenia ludzi w Polsce, Europie i na świecie. Rok szczególnie dla wielu historyków, polityków i socjologów. A także — choć z zupełnie innych powodów — ważny dla wielu Indian. W lipcowy dzień trzydzieści lat temu w St. Paul–Minneapolis narodził się AIM — Ruch Indian Amerykańskich. Uliczne patrole młodych miejskich Indian jako sposób na policyjne akty gwałtu, społeczną nietolerancję i przejawy rasizmu. Indiańskie szkoły przetrwania, w których młodzi tubylczy profesjonalisci oraz dziadkowie i babcie mieli przekazywać młodemu pokoleniu wiedzę o tubylczej historii, kulturze, obyczajach, języku. Demonstracje i okupacje jako przejaw dumy z bycia Indianinem i niezadowolenia z oficjalnych sposobów rozwiązywania „indiańskiego problemu”. Powroty do tradycji, powroty do rezerwatów. Pierwsze dla wielu pow-wow, pierwsze szalaśy potu, pierwsze tańce słońca. Taki był — czy też bywał — tamten Ruch w pierwszych latach swego istnienia. A przynajmniej takim go widzieliśmy przez wiele następnych lat. Chociaż wtedy jeszcze mało kto u nas słyszał o AIM i nikomu nawet nie śniło się o Polskim Ruchu Przyjaciół Indian, to bez tamtych ludzi i tamtych wydarzeń pewnie nigdy nie doszłoby do narodzin naszego Ruchu lub też wyglądałby on zupełnie inaczej. I choć sam mogłem wtedy co najwyżej biegać z łukiem po podwórku, to w późniejszych latach naczytałem się i nasłuchałem o tym wszystkim dość, by — w sensie symbolicznym przynajmniej — uznać to za część swoich korzeni. By czasem czuć żal, że urodziłem się zbyt późno i zbyt daleko. A czasami radość, że dane mi było uniknąć dramatów, błędów i rozczarowań tamtego pokolenia. Ilu z nas miewa podobne dylematy...

66. Kolejne spojrzenie w kalendarz. 25 lat temu była wiosna 1973 roku. O Indianach pisały gazety wielu krajów, także polskie. W zawodnej pamięci trudno oddzielić zapamiętane wówczas strzępy bieżących doniesień od tego, co odkryłem już później — w starych gazetach dziadka, w czytelniach, na złotach, biegach i Eurometingach. W nagłówkach różnie — „protest”, „okupacja”, „odrodzenie”. Ale zawsze — „Wounded Knee”. I fotografie, na których dwóch ludzi pojawiało się szczególnie często. Dennis Banks i Russell Means. Anishi-

nabe i Lakota — dwóch liderów okupacji i dwóch współtwórców ówczesnego rozgłosu AIM. Dla wielu — indiański duet-symbol tamtych czasów. Dziś — w ćwierć wieku później — obaj nadal aktywni nie tylko w świecie Indian, choć różnie potoczyły się ich losy. Kiedy niektórzy z nas poznali ich bezpośrednio — czy to osobiście, czy choćby z korespondencji — przestali być „tylko” bohaterami z fotografii, okazując się postaciami z krwi i kości, ludźmi nie pozbawionymi wad i słabości. Ale bez nich — i bez Wounded Knee II — inny byłby świat Indian końca XX wieku. I inny też byłby nasz Ruch. A może nie byłoby go wcale...

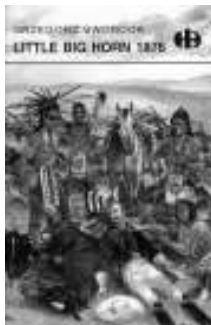
67. Kolejna kartka z kalendarza. Rok 1978. Dla Indian z USA to rok Najdłuższego Marszu z San Francisco do Waszyngtonu. Dla mnie i paru moich przyjaciół — rok naszego pierwszego (a drugiego w historii polskich indianistów) Złotu. I dla nich, i dla mnie mija właśnie dwadzieścia lat symbolicznej wędrówki z miejsca, w którym kiedyś spotkali się ludzie o wspólnych pragnieniach i ideałach. Wędrówki z wyspy–idei Alcatraz lub z pierwszego Kręgu nad Soliną w Bieszczadach. Po drodze pełnej zakrętów i przeciwności, ale też pełnej chwil wzniosłych i radosnych. Pełnej rozstań i powrotów. Nowych twarzy i nowych kierunków. Spotkań w świetle ogniska i błędzenia po omacku. Wędrówki ku celowi — tyleż ambitnemu i wielkiemu, co mglistemu i wciąż trudnemu do opisanie. I dla nich, i dla nas, i dla mnie.

68. Spadają kartki z kalendarza. Ilu lat potrzeba, by móc z dystansem spojrzeć na swój własny życiorys? A ilu, by ocenić dorobek pokolenia? Dla Ruchu Indian Amerykańskich trzydzieści lat to długa historia. AIM — ten sam, choć nie taki sam — z niemalym trudem nawiązuje dziś do lat świetności, z różnym skutkiem używając łączący doświadczenie i mądrość aktywnych wciąż współtwórców Ruchu Dennisa Banksa i Clyde’a Bellecourta z zapalem i aspiracjami młodych bojowników. „Pokolenie Wounded Knee”, które po ćwierć wieku spotkało się na rocznicowych uroczystościach w Pine Ridge, to dziś postaci tak różne, jak różne są życiorysy takich historycznych liderów AIM, jak John Trudell, Leonard Peltier czy Dino Butler. Trudno mierzyć ich jedną miarą, tak jak trudno jednoznacznie ocenić historię, dorobek i szanse Ruchu, który przez dłuższy lub krótszy okres swego życia tworzyli. Przy wszystkich różnicach dzielących ich Ruch i nasz, podobną co AIM drogą — ku niezbyt określonej i niekoniecznie wspólnej przyszłości — wydają się zmierzać uczestnicy PRPI. Fenomeny obu Ruchów doczekały się już nawet niejednego opisu, ostatnio nawet przez ludzi „z wewnątrz”. Jednak ich ewolucja trwa i niejedna kartka spadnie jeszcze z kalendarza, nim dobiegnie końca, czy też — jak woleliby zapewne Indianie — zatoczy pełen krąg.

NOWE KSIĄŻKI

Grzegorz Swoboda

Little Big Horn 1876



Dom Wyd. Bellona
format 123 x 195
stron 376 + 24
cena 21 zł

Pierwsza w języku polskim monografia słynnej bitwy Custer z Siuksami, rzetelnie opracowana, oparta o niedostępne u nas źródła (publikacje, wspomnienia i pamiętniki — choć odnosi się wrażenie, jakby za mało było świadectw indiańskich), szczegółowo omawiająca — dzień po dniu, godzina po godzinie — wydarzenia, które doprowadziły do klęski kawalerii. Autor podważa szereg obiegowych stereotypów, związanych z tą bitwą i jej głównymi bohaterami, rzucając zupełnie nowe i nieznane światło na historię amerykańskiego pogranicza. Książka wzbogacona o wiele interesujących przypisów, fotografii i barwnych map.

WKRÓTCE

Jesienią ukaze się nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego, w serii „Biografie Sławnych Ludzi”, *Siedzący Byk* pióra Roberta M. Utleya, w przekładzie Aleksandra W. Sudaka.

W „serii indiańskiej” Wydawnictwo Akcydens opublikuje pierwszy tom wspomnień Ohiyesy, Charlesa A. Eastmana, *Moje indiańskie dzieciństwo*, w przekładzie Beaty Skwarskiej

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.



Arkadiusz J. Kilanowski
Współcześni Indianie Stanów Zjednoczonych

Wyd. Adam Marszałek
format 146 x 210,
stron 160, cena 17 zł

Książka przedstawia drogę, jaką przebyli Indianie jako członkowie poszczególnych plemion od chwili prawie całkowitego ich unicestwienia pod koniec XIX wieku do dnia dzisiejszego. Przedstawia też politykę rządu federalnego w stosunku do Indian od roku 1890, jak też powstanie i rozwój Red Power.

Ponadto 24 fotografie czarno-białe, tabele, wykresy, mapa rezerwatów.

Thomas Berger

Mały Wielki Człowiek

przeł. Lech Jęczyżyk



ZYSK i S-ka
format 125 x 182
stron 496, cena 22 zł

„I tak ja, Jack Crabb, zostałem czejeńskim wojownikiem. Zabiłem człowieka z łuku. Byłem skalpowany i wyleczono mnie czarami. Za ojca miałem starego dzikusa, który nie znał ani słowa po angielsku, za matkę grubą ciemnoskórą kobietę, a za brata faceta, którego twarzy prawie nie znałem, bo zawsze była pokryta warstwą gliny lub farby”. Stujedenastoletni Jack Crabb z humorem, ale i cynizmem opowiada dzieje swego burzliwego życia białego obieżyświata i czejeńskiego wojownika.

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.

XXII Ogólnopolski Złot Przyjaciół Indian

odbędzie się w dniach 1–10 sierpnia 1998 roku w UNIEJOWIE (woj. konińskie). Otwarcie złotu nastąpi w 1 sierpnia, godz. 19.00.

Oto wstępny ramowy program złotu: wystawy, wybory miss złotu i wojownika złotu, pokaz kuchni indiańskiej, gry, zabawy i konkursy dla dzieci i dorosłych, prelekcje i spotkania przy ognisku, koncerty zespołów, kiermasz pamiątek itd.

Wszelkie informacje dotyczące złotu można uzyskać pod adresem:

Zdzisław Ranores Wszolek
ul. Kolska 1/1 • 62-700 TUREK
tel. (063) 78 09 57

Opłatę złotową w wysokości 20 zł prosimy wpłacać do 15 lipca br. na konto

XXII Złot PRPI
WBK S.A. O/ TUREK
10901229-127198-170-61-61

Można także uiścić opłatę na złocie, ale w wysokości 25 zł. Młodzież i dzieci do lat 15 są zwolnieni z opłat.

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w 1998 wynosi 18 zł za 4 numery [41–44] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie. Istnieje możliwość obniżenia ceny prenumeraty przez wysyłkę pod jeden wspólny adres co najmniej 2 egzemplarzy „Tawacinu”.

ilość egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 1998 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.



