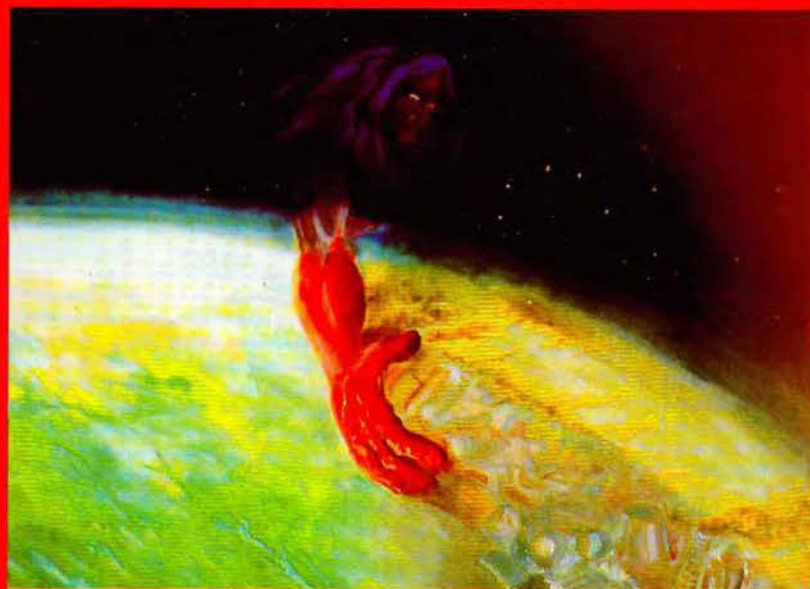


Tadeusz Piotrowski
Ręka białego człowieka zrywa z Matki Ziemi zieloną skórę dżungli
obraz na płótnie, technika olejno-żywiczna, 150×200 cm, repr. Anna Romaniewicz



Tadeusz Piotrowski
Indiańska ręka zatrzymuje zagładę Matki Ziemi
obraz na płótnie, technika olejno-żywiczna, 145×195 cm, repr. Anna Romaniewicz

PISMO PRZYJACIÓŁ INDIAN TAWACIN

Nr 3 [43] jesień 1998

ISSN 1232-9207

Cena 5,50 zł



JAK TO Z NAMI JEST

Tradycja. Czym jest i jak powstaje? Jakie warunki muszą być spełnione, aby pewne obyczaje i sposoby postępowania zostały zaliczone do tradycji? Jakie ma znaczenie? Czy jest tylko przypomnieniem drogi, którą przebyły narody? Czy przypomina tylko o pochodzeniu i tożsamości? Czy jest także zbiorową pamięcią, więzią z przodkami, harmonią i pełnią naszego losu? Czy jednak w obliczu coraz większego rozkładu wspólnot (wszelakich) i lansowania jednostkowego stylu życia, tradycja ma jeszcze sens? Jak ją podtrzymywać, skoro wiele jej głębokich ongiś treści nie ma już dziś żadnego znaczenia, bo brakuje odniesienia? Pozostają zewnętrzne gesty, pozabawione treści i mocy wpływania na życie jednostki. A jednocześnie, czy tradycja nie jest zapatrzeniem w przeszłość? Skostnieniem zachowań, biernością i ślepym przywiązaniem do tego, co minęło i nie powróci, a już na pewno nie w takiej samej postaci?

Czy tradycję można odmłodzić? Czy tradycja ewoluje, zmienia się, dostosowując do nowych okoliczności i odniesień społecznych, kulturowych i duchowych? Oczywiście tak, jednak zachodzące zmiany można dostrzec dopiero po jakimś czasie. W ten sposób wszyscy jesteśmy użytkownikami, ale i twórcami tradycji.

W tej części świata przyroda przygotowuje się do odpoczynku, nadchodzi czas zbierania owoców, czas podsumowań i refleksji. Zapraszamy do lektury. Za oknem pada deszcz...

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się: w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu
Redaguje zespół: Wiesław Karnabal (redaktor naczelny), Marek Maciolek i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichowski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Dariusz Pohl, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Zdzisław Ziniczuk **Adres redakcji:** Dąbrowa, ul. Szkolna 9, 62-069 Pałędzie **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (0-61) 44 123 11 w. 58 **Druk:** M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 26-20-238

W TYM NUMERZE

Opowieść o upuszczonym wachlarzu – wzruszająca historia przeżyć młodej dziewczyny, która pojęła siłę tradycji

Bez dziedzictwa nienawiści, z szacunkiem do całego życia – druga część rozmów E. K. Caldwell z Dino Butlerem, tym razem o jego walce o wolność religijną w kanadyjskich więzieniach

TANIEC SŁOŃCA – dwie relacje świadków największego rytuału Indian Równin:

Fryderyk Schwatka opowiada o ceremonii Siuksów w agencji Cętkowanego Ogona, którą obserwował w 1875 roku

Bartosz Stranz opowiada o swoim pierwszym Tańcu Słońca w rezerwacie Czarnych Stóp w Montanie, latem 1997 roku

José Maria, wódz Anadarków – pierwsza część eseju Kennetha F. Neighbursa o życiu tego mało znanego wodza z połowy XIX wieku

Tubylcze kultury Ameryki Łacińskiej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyskiego a prawo i polityka – Mariusz Kairski przedstawia punkt widzenia etnologa na formalnoprawne aspekty przetrwania tubylczych kultur

GENEWA '98 – Relacja Beaty Skwarskiej z obrad XVI sesji Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej ONZ

Oren Lyons i Kenneth Deer – przemówienia

Potrzebujemy prawa do powiedzenia „nie” – rozmowa z Edem Burnstickiem, rzecznikiem narodu Paul Nakoda z Alberty

Z zakurzonej półki – nowa rubryka Arkadiusza J. Kilanowskiego o zapomnianych książkach

Okładka: Indianin Sanemá, rzeka Uesete, stan Amazonas, Wenezuela 1987. Fot. © Iwona Stoińska

Rozkładówka i IV strona okładki: Galeria obrazów Tadeusza Piotrowskiego. Reprodukcje © Anna Romaniewicz

Grafiki: Barbara Owczarewicz (s. 3, 5 i 21)

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

Opowieść o upuszczonym wachlarzu



Zaledwie kilka godzin temu opuściłam Big Island w stanie Wirginia, a to, co się tam wydarzyło, poruszyło nie tylko mnie, ale wszystkich, którzy byli tego świadkami.

Cisawni Rose mieszka w Albuquerque w stanie Nowy Meksyk, ale wakacje spędza w Wirginii u swojej babci, Nantinki Rose. Cisawni jest piękną dziewczynką, która zdaje sobie sprawę z tego, jak ważna jest rola tradycyjnej indiańskiej tancerki. Ale gdy podczas pow-wow w Monacan brała udział w tańcu sukien z dzwonekami, upuściła w kręgu swój wachlarz z orlich piór.

Zawiadomiona o tym przez tradycyjnego tancerza Babcia Nantinki chwyciła parę znaj-

dujących się pod ręką przedmiotów i pospieszyła w kierunku kręgu tancerzy.

Słyszałam, jak mistrz ceremonii poprosił wszystkich o zatrzymanie się, zdjęcie nakryć głowy i nierobienie zdjęć. Następnie dołączył do trzech innych mężczyzn w kręgu, by dokonać obrzędu podniesienia orle-go wachlarza. Wbiegłam na szczyt wzgórza i zatrzymałam się. Ujrzałam scenę, której nie potrafiłabym sobie wyobrazić. Zobaczyłam Babcie Nan, obejmującą w zagrodzie dla bębnow płaczącą wnuczkę. Cisawni była załamana. Wiedziała, co zrobiła, знаła tego konsekwencje. Wiedziała, co się stanie. Wielu nie wiedziało.

Przy zagrodzie dla bębnow i w całym kręgu stali nieruchomo wszyscy tancerze i widzowie. Po ceremonii podniesienia wachlarza mistrz ceremonii poinformował wszystkich o tym, co właśnie się stało. Potem podał mikrofon Babci Nantinki, która przedstawiła siebie i swoją wnuczkę. Następnie ogłosiła, że ponieważ Cisawni upuściła wachlarz, musi rozdać wszystkie swoje rzeczy. Rozpoczęła, prosząc o wyjście kogoś, kto otrzyma wyszywaną paciorkami portmonetkę. Następnie poprosiła czterech mężczyzn o wyjście po opaski do kapeluszy. Potem poprosiła dziewczynkę pracującą nad ozdobą głowy o podejście i wzięcie spinki do włosów. Poprosiła, by wystąpił starzec, który otrzyma orli wachlarz i orle pióra. Potem poprosiła, by dziewczynka o wieku i wzroście Cisawni przysłała po jej suknię. Wreszcie zaprosiła ludzi, by przyszl i podzielili się pieniędzmi, które Cisawni otrzymała podczas obrzędu.

Stałam na wzgórzu, obserwując, jak mała dziewczynka rozdaje wszystko, co ma, by okazać swą rozpacz. A Cisawni robiła to, co jej kazano, bo rozumiała powagę sytuacji.

Zanim jeszcze znalazła się w kręgu, wiedziała, jakim zaszczytem jest być tancerzem. Znała swoją odpowiedzialność za pióra i wachlarz. Wiedziała, że nie może nigdy pozwolić, by pióra dotknęły ziemi. Powtarzano jej to przez całe życie. Kiedy tylko wachlarz wypadł jej z dłoni, wiedziała, co ma nastąpić.

Babcia Nan i Cisawni weszły następnie na wzgórze w otoczeniu dwóch siostr i brata Cisawni, przyjaciół i dziewczynki, która podeszła po strój. Cisawni zdjęła strój, podczas gdy wszyscy pocieszali ją okrzykami. Podała go stojącej obok dziewczynce i obie zeszły ze wzgórza. Miały zatańczyć razem w kręgu, w ceremonii przypominającej symboliczne przekazanie znicza. Kolejni ludzie ofiarowywali pieniądze, mały chłopiec podarował wachlarz z piór jastrzębia, dawano biżuterię i wiele innych prezentów, które następnie zostały rozdane ponownie co do ostatniego.

Choć była tak młoda, Cisawni znała wstyd upuszczenia orlego wachlarza. Otrzymała go po długiej dyskusji, ponieważ jest młodą wo-

jowniczką AIM. Uczestniczyła już w wielu spotkaniach i demonstracjach Ruchu. Została uznana za dziewczynę-wojownika w walce o ocalenie Matki Ziemi, w działaniach na rzecz tubylczych Amerykanów i w pracy nad naprawieniem wyrządzonych tubylcom krzywd. Wachlarz ma ponad 25 lat, należał wcześniej do jej mamy i babci, i uczestniczył w niezliczonych obrzędach, towarzysząc najbardziej szanowanym spośród nas. Cisawni wiedziała, że inne zachowanie byłoby niewybaczalnym błędem. Uczyła nas wszystkich pokory i dumy z tego, co symbolizuje Krąg.

Wielu z nas przywróciła dumę z własnej kultury. Bo to nie jest zabawa. To nie było zabawą dla Cisawni. Zapracowała na swój strój. Odkładała pieniądze, by kupić mokasyny, których nie ubrała nawet 10 razy. Pomagała szyc swój strój. Niczego tak po prostu nie dostała. Wiedziała, co oznacza posiadanie stroju.

Nigdy już nie zatańczy w tej samej kategorii. Aby wziąć udział w tańcu sukien z dzwonkami musi poczekać, aż ukończy trzynaście lat i trafi do nowej kategorii tancerek.

Cisawni była załamana, ale swoim postępowaniem wielu z nas czegoś nauczyła. Kiedy Babcia podeszła do niej z pytaniem, czy chce oddać swój strój, powiedziała, że tak.

— W tym mokasyny? — zapytała Nantinki, a Cisawni skinęła potakująco głową.

Cisawni zdjęła swoje spinki i bransolety i oddała je, wyjęła z włosów orle pióra, zdjęła też swój strój. Zrobiła to, by pokazać wstyd za to, że pozwoliła, by jej orle pióra dotknęły ziemi. A wszyscy, którzy otrzymali coś w darze wiedzieli, że uzyskali błogosławieństwo i uhonorowali Cisawni i jej rodzinę, przyjmując od niej prezenty.

Pod koniec dnia wielu ludzi podchodziło do Babci Nan i Cisawni, dziękując im za przywrócenie tradycji, o której wielu już zapomniało. Wielu zaoferowało się z pomocą przy tworzeniu nowego stroju do tańca tradycyjnego lub fancy. Dorośli mężczyźni płakali otwarcie, podobnie jak kobiety i dzieci, tubylcy i nie-tubylcy. Nie miało to znaczenia. Ci, którzy tam byli, stali się świadkami trady-

cji wielu pokoleń. Także dziewięcioletnia zaledwie Cisawni wiedziała, co się wydarzyło. Podobnie jak jej siedmioletnia siostrzyczka Monika, która w swojej grupie tańczyła w przeciwnym kierunku. Tańczyła w ten sposób, by uhonorować swą siostrę. Tańczyła, by podtrzymać na duchu siostrę i mamę. Tego dnia zwyciężyła w konkursie.

Jej brat Aron płakał otwarcie i bez wstydu za swoją siostrę. A potem, tańcząc, towarzyszył jej w powrocie do kręgu.

Nasze orle pióra są cennymi przedmiotami i niezależnie od wieku i okoliczności muszą być traktowane poważnie. Dziękujemy, Cisawni, że to wiesz. I dzięki za lekcję, którą się z nami podzieliłaś. Twoja rozpacz nauczyła nas odwagi i dumy prawdziwego tancerza oraz znaczenia przekazywania tradycji.

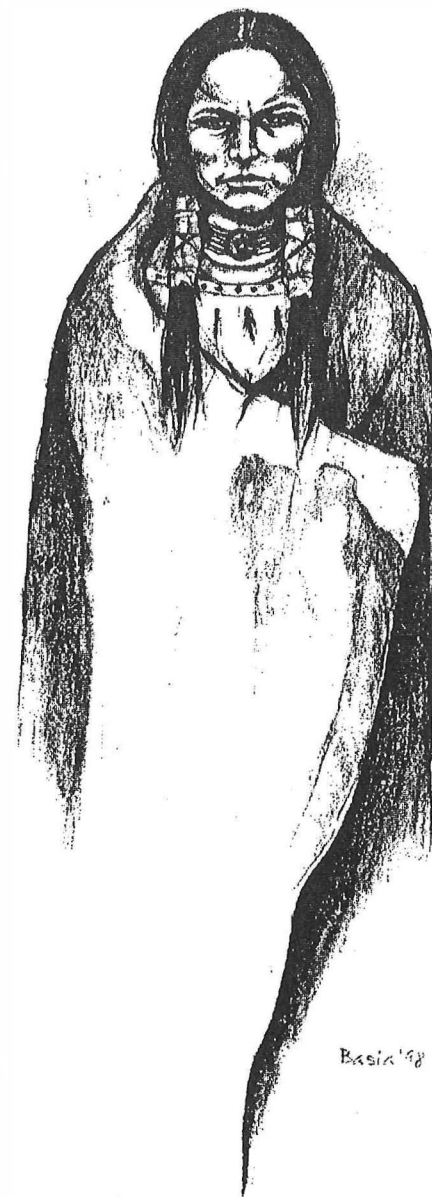
Dziś wielu ludzi dumnych jest nie tylko z tego, że byli świadkami tego obrzędu, ale także z tego, że zostali uhonorowani twoim darem.

Ludzie z Monacan, tancerze i kupcy, którzy znają i szanują zwyczaj mówiący, iż Cisawni nie może tego dnia nic otrzymać, zebrali pieniądze i dali mi je na przechowanie. Po zakończeniu pow-wow mogłam z dumą wręczyć Cisawni i Nantinki 115 dolarów. Wzruszenie odebrało im głos. Obie myślą już o nowym stroju.

Magazyn „Parade” z 2 czerwca, dnia ceremonii, zacytował tubylczego senatora, Bena Nighthorse Campbella, który powiedział: „Mawiamy, że ładny dom i dużo pieniędzy to symbole sukcesu. Ale dla Indian jest inaczej. Sukcesem nie jest to, co się posiada, ale to, co się rozdało. Najbardziej szanowanym członkiem plemienia może być najbiedniejszy, ponieważ rozdawanie poprawia pozycję człowieka”.

z myślą o złotych „tradycjonalistach” przełożył Cień

Powyższa opowieść pochodzi z internetowego biuletynu „Wotanging Ikche” nr 33/98. Przedrukowano ją z tubylczej gazetki „Susquehanna Valley Native American Eagle”, w której pod tytułem *The Passing of A Rose* opublikowała ją A. Kay Ensing.



Basia '98

Bez dziedzictwa nienawiści, z szacunkiem do całego życia

rozmowy z Dino Butlerem (cz.2)
przeprowadzone przez E. K. Caldwell

Walka o prawa tubylczych więźniów

W Ameryce Północnej wolność religijna jest prawem gwarantowanym przez Konstytucję. Wobec tubylców prawo to jest jednak stale łamane. Z wielu grup zamieszkujących Amerykę Północną tubylcy są jedyną, którą zmuszono do ubiegania się o specjalne przepisy, chroniące tradycyjne praktyki duchowe i swobody religijne. Tubylcy uwięzieni w północno-amerykańskich zakładach karnych mieli i nadal mają szczególne trudności w realizacji swoich praw do modlenia się na sposób przodków. Dominacja chrześcijaństwa w zakładach karnych USA i Kanady przejawia się zwłaszcza w standardowej praktyce tworzenia płatnych posad dla katolickich i protestanckich kapelanów. Nawet tam, gdzie tubylcze praktyki religijne stały się częścią polityki więziennej, nadzorują je chrześcijańscy kapelani. Związany z tym konflikt interesów rzadko bywa dostrzegany. Wielokrotnie, kiedy tubylczy więźniowie ubiegają się o prawa religijne, narażają się na negatywne reperkusje systemu więziennego. Darelle Dino Butler jest człowiekiem doskonale znającym tę walkę. Podczas swego uwięzienia w Kanadzie na początku lat 80., zaangażował się aktywnie w działania na rzecz wolności religijnej tubylczych więźniów. W kolejnej rozmowie opowiada o swoim zaangażowaniu w tę walkę.

E. K. Caldwell: Kiedy mówiłeś o czasie spędzonym w więzieniu w Kanadzie, wspominałeś o konieczności zrozumienia, dlaczego naprawdę tam jesteś. Dlaczego tam się znalazłeś?

Dino Butler: Zostałem oskarżony o usiłowanie morderstwa dwóch kanadyjskich policjan-

tów i groziło mi podwójne dożywocie. Pamiętam, jak trafiłem do więzienia w Kanadzie i usłyszałem, jak zatraskują się drzwi do celi. Zacząłem wątpić w mądrość Dziadka. Wypełniłem już wówczas swoje zobowiązanie zostania tancerzem słońca dla naszych ludzi. Byłem opiekunem fajki i oczekiwałem, że w moim życiu będą następować pozytywne zmiany. Sądziłem, że nie przydarzy mi się już nic złego. Pytałem: „Dziadku, dlaczego? Dlaczego tak się dzieje? Czy chcesz, bym żył z przekonaniem, że jesteś dla mnie okrutny i pozwalasz, bym przechodził przez to wszystko?” Zacząłem uważać się nad sobą i oskarżać innych o swoje kłopoty. Robiłem różne złe rzeczy. W którychś momencie coś się we mnie stało i zostałem odrywany od całego tego szaleństwa dokoła. Kiedy przestałem uważać się nad sobą i złościć, mogłem spojrzeć na siebie i dostrzec niektóre własne słabości. Skoro już byłem w stanie to zrobić, mogłem zacząć zmieniać i tworzyć swoją moc z szacunkiem i godnością.

Jednym z czynników, które mi w tym pomogły, byli pilnujący mnie strażnicy. Zapewnili mi w tym więzieniu bardzo „szczególne traktowanie”. Byłem zawsze blisko wejścia do celi, więc mogli mi się dokładnie przyglądać. Kiedy przechodzili obok, czułem to i widziałem w ich oczach, że naprawdę mnie nienawidzą. Patrzyłem na nich i czułem, że sam zaczynam ich nienawidzić. Nigdy dotąd nie czułem czegoś takiego. Widziałem samotność w ich oczach i ból rodzący się z ich nienawiści. Nienawiść opanowała ich emocje i ich życie. Mnie opanowała moja nienawiść i musiałem to przy-

znać. Musiałem postanowić, że nie chcę taki być. A nie było to łatwe. Nadal trudno jest nie nienawidzić, ale zdaję sobie sprawę z tego, że nienawiść oddziela duchową i fizyczną istotę każdego z nas, ponieważ jest nienaturalna. Tylko hipokryci wykorzystują w ten sposób nienawiść. Podstawową mądrością wszystkich ludów plemiennych jest szacunek do wszelkiego życia. Kiedy nienawidzimy się nawzajem, nie możemy mieć szacunku do wszelkiego życia. Dla mnie, jeśli jestem za bardzo oddalony od swojego ducha, staje się to duchowym lubo-dobójstwem. Prawda mówi mi, że muszę szanować wszelkie życie, a nie próbować je zniszczyć. Nienawiść niszczy. Niszczy nas od wewnątrz i niszczy naszą tożsamość z innymi. Zacząłem zdawać sobie z tego sprawę.

Pomyślałem: „No cóż, jestem już drugi raz w więzieniu i grozi mi, że spędzę tu resztę życia. Coś tu nie gra”. Teraz wiem, że musiałem wrócić do więzienia, ponieważ wiedza z trudem przebiją się do głowy, która jest nabita ignorancją. Więc duchy ulitowały się nade mną i umieściły mnie w więzieniu, gdzie całe to zamieszanie nie miało już takiego wpływu na moje życie. Znalazłem się tam sam na sam z sobą. Pokazało mi to, że muszę spojrzeć na siebie, zmienić siebie i swój sposób życia. Zrozumiałem, że musiałem trafić do więzienia, by odrobić swoją lekcję. Nie umiałem wtedy zrobić tego na wolności.

Czy myślałeś, że jednym z powodów twojej obecności tam była pomoc tubylczym więźniom w dostępie do obrzędów?

Jedną z przyczyn mojej obecności tam była konieczność zrozumienia, że to nie ja jestem najważniejszy na świecie. Najważniejsza jest fajka i to, co ona reprezentuje. Myślałem, że to „ja” mam pomóc moim ludziom z tą fajką. Moim błędem było myślenie, że to ja mam im pomóc. Musiałem zrozumieć, że to nie ja mam wziąć tę fajkę tam, gdzie trzeba, tylko to fajka pójdzie ze mną tam, gdzie trzeba. Wszystko, co mogłem i co mogę zrobić, to odnaleźć w modlitwie odwagę, by wytrwać razem z fajką. Przez cały ten czas nie było szacunku do religijnego sposobu życia tubylców. W Kanadzie decydowali o tym naczelnicy poszczególnych zakładów i ich uczucia. Nie było polityki obejmującej tubylcze religie. Tubylczym więźniom nie pozwalano więc modlić się po swojemu.



Wierzyłem, że moc mojej fajki jest większa, niż jakiegokolwiek innej fajki na świecie, i że jej moc zatroszczy się o mnie i moje potrzeby, jeśli będę myślał w ten sposób. Więc kiedy znalazłem się w więzieniu, poprosiłem o modlitwę z fajką. Poprosiłem o modlitwę z szaławią, cedrem, modlitewnymi piórami i wszystkim, z czym nauczyłem się modlić. Odmówiono mi tego, więc rozpocząłem cały proces.

Pamiętam, kiedy po raz pierwszy zezwolono mi „oficjalnie” na modlitwę w murach tego zakładu. Przyszli do mojej celi, skuli mnie i wyprowadzili do biura protestanckiego kapelana. Pozwolono mi trzymać muszlę *abalone* z szaławią i cedrem, i w ten sposób modliłem się. Taki był początek. W końcu odbyliśmy szafas potu, ja miałem swoją fajkę i mogłem trzymać ją w celi, a bracia pościli w więzieniu. Były to rzeczy, na które nigdy wcześniej nie zezwalano i o których nigdy wcześniej w tym systemie nie myślano. Aby to uzyskać, potrzebne były różne sposoby dochodzenia do wiedzy. Dzięki temu skupiło się tam wielu braci.

Kiedy poszedłem do sądu, przed rozpoczęciem się naszego procesu, powiedziałem moim prawnikom, że chcę, by złożyli wniosek o zezwolenie na obecność zawiniątka z fajką na stole

obrony. Powiedziałem, że zawiniątko z fajką jest dla mnie tym, czym Biblia dla katolików i protestantów. Chciałem, by było obecne na sali sądowej. Spotkali się z sędzią w jego gabinecie, a sędzia odmówił nawet wysłuchania tego argumentu w sądzie. Powiedział, że nie będzie to „proces polityczny”. Powiedział, że nie chce brać na siebie tej odpowiedzialności i stwarzać precedensu. Prawnicy wrócili i opowiedzieli nam o tym, a ja powiedziałem: „No cóż, kiedy tam wrócimy chcę, byście jeszcze raz złożyli wniosek o dopuszczenie zawiniątka na salę sądową”. Wróciliśmy do sądu, a prawnicy ponowili wniosek po raz ostatni. Odrzucono go.

Powiedziałem wtedy prawnikom, że ponieważ sędzia odrzucił wniosek, to proszę ich, by zrezygnowali z występowania w mojej obronie i byśmy nie podejmowali obrony. Ponieważ gdybym pozwolił temu człowiekowi, temu sądowi, temu rządowi na oddzielenie mnie od mojej tożsamości, to stałbym się nikim. Byłbym niczym, a tego miałem już w życiu dosyć. Byłem nikim przez wszystkie lata więzienia, kiedy byłem alkoholikiem na ulicy i kiedy brałem prochy. Byłem niczym.

Byłem pewien, że nie chcę, by tak działo się dalej. Gdybym pozwolił na oddzielenie mnie od zawiniątka z fajką na tamtej sali sądowej, znowu stałbym się nikim. Prawnicy wyszli więc z sali sądowej, a ja i Gary Butler zostaliśmy i nie broniliśmy się przed zarzutami podwójnego usiłowania morderstwa. Za każde z nich groziło nam dożywotnie więzienie. Rozumieliśmy, że możemy być bardzo łatwo skazani i zamknięci w zakładzie na resztę życia. Ale jeśli tak miało się stać, to chcieliśmy zabrać ze sobą swoją tożsamość i zachować ją w tych murach do końca życia. Nie chcieliśmy pozwolić, by znowu nam ją odebrano.

Przestawiono naszą sprawę i wszystkie kłamstwa przeciwko nam. Jednak, mimo braku obrony, ława przysięgłych nie skazała nas za usiłowanie morderstwa. Nie mogli uwierzyć, że próbowaliśmy zabić tych funkcjonariuszy, bo nie zrobiliśmy tego. To oni próbowali nas zabić. Próbowali nas zamordować, a my broniliśmy się. Przeżyliśmy ten atak i to my trafiliśmy do sądu, a nie oni. I o to wtedy chodziło.

Fajka miała nam dać odwagę, by pójść z nią na wędrowkę po więzieniach Kanady.

Próbowali wszystkiego, bo nie chcieliśmy

się zgodzić na oddzielenie nas od naszej duchowej istoty. Więzienie w Kent było więzieniem o najwyższym poziomie bezpieczeństwa. Po około sześciu miesiącach zabrano mnie do specjalnego oddziału, z którego trafiało się do celi śmierci. W pozostałych pięciu celach nie było nikogo. Następnie przyprowadzono Gary'ego (Butlera) i umieszczono o dwie cele dalej. Zaraz po obiedzie przyszedł człowiek ze spawarką, przeciągnął łańcuchy do drzwi, założył olbrzymią kłódkę i wszystko razem zespawał. Tak spędziliśmy następne sześć miesięcy.

W swojej ignorancji skazali nas na to wszystko i to pozwoliło mi zrozumieć ich lepiej. Potrzeba wiele nienawiści, by zrobić coś takiego drugiemu człowiekowi. Tę nienawiść było wiadać. I dlatego potrzebna tam była fajka. Bo nasi bracia i siostry w tych więzieniach także nie nawidzili.

Przychodzili do nas Indianie i mówili, że polityka jest taka, iż Indianie nie ubiegają się o prawa religijne, bo kiedy to robią, narażają się na ciężkie pobicie. W Saskatchewan była grupa braci, która próbowała. Złamali się, kiedy poddano ich nago drobiazgowej kontroli i bezbronnych wysłano na dziedziniec. Tam napuszczono na nich grupę białych więźniów z kijami baseballowymi, a strażnicy stali i przyglądali się. Po tym pobiciu rozesłano Indian do różnych więzień. Indiancy bracia powiedzieli nam, że może się nam przydarzyć coś podobnego i że nie możemy liczyć na zbyt duże poparcie z ich strony.

Zacząłem prosić o prawo do posiadania fajki. Moja prośba została odrzucona. I wszystko się od tego zaczęło. Miałem na zewnątrz grupę poparcia, zwaną Stowarzyszeniem Ludzi Walczących o Bycie Wolnymi (SOTPSTBF). Zaczęła ona informować społeczeństwo o tym, co się dzieje, i rozpoczęła starania o poparcie.

W więzieniu odbywały się spotkania wszystkich indiańskich braci. Przedstawiłem się braciom na jednym ze spotkań i poprosiłem ich o wsparcie naszego wniosku o ceremonie. Wszyscy bracia zgodzili się. Złożyliśmy wniosek o ceremonie, szalas potu i tak dalej, który nigdy do nas nie wrócił. Czekaliśmy rok. Potem przesłano nam riotatkę, która mówiła, jak możemy się modlić, kiedy możemy się modlić i co wolno nam robić. Było to tak przekreślone, że nie przypominało już naszego tubylczego sposobu

życia. Nie przypominało to już tego, czym powinny być nasze obrzędy modlitewne, jeśli miałyby być wykonywane prawidłowo. Odmówiłem zaakceptowania tego. Nikt się na to nie zgodził i wtedy rozpoczęła się w więzieniu prawdziwa walka. W tym momencie rozpoczęło się przebudzenie naszych braci.

Ostatecznie wyniknęła z tego głódówka modlitewna za naszych prześladowców, ponieważ wyrządzali krzywdę nie tylko nam, ale także samym sobie. Było w nich i w nas tyle chaosu, że jedni i drudzy byliśmy ofiarami systemu złych wartości, nastawionymi wzajemnie przeciwko sobie.

Kiedy rozpoczęła się głódówka, niektórzy bracia przyszli do mnie i powiedzieli: „Popieram to, co robicie, i wierzę, że macie rację, ale osobiście nie stać mnie na zagłodzenie się na śmierć. Mogę pomóc, łapiąc paru strażników, biorąc ich za zakładników i zwracając w ten sposób uwagę”. A ja musiałem im powiedzieć: „Nie, nie możecie nam pomagać w ten sposób, bo to duchowa głódówka, modlitwa za tych ludzi. Bo uważam, że nienawiść, którą czują do mnie, niszczy także ich samych. A pragnę, by Dziadek i Babcia ulitowali się nad nimi i pomogli im zrozumieć, co dzieje się z nimi i co sprawa, że sprawy między nami mają się tak, a nie inaczej. Módlcie się za nas — powiedziałem — to wszystko, co możecie dla nas zrobić.”

Gary (Butler) pierwszy rozpoczął głódówkę. Zabrano go i umieszczono w izolacie. Rozdzielono nas, bo organizowaliśmy ludzi. Gary zawiadomił nas, że zamierza rozpocząć głódówkę i modlitwę za ludzi, którzy odmawiali nam tych obrzędów. Głodował już dwa dni, kiedy dostałem jego wiadomość. Wtedy także rozpocząłem głódówkę. Minęło jakieś sześć dni, kiedy dołączył do nas Stuart Stonechild, jeden z naszych braci z Saskatchewan. Pod koniec głodowało w więzieniu szesnastu braci. Niektórzy z nich byli tymi samymi, którzy wcześniej mówili, że za nic w świecie się nie zagłodzą.

Jak długo trwała głódówka?

Głodowałem wówczas 34 dni. Zanim się skończyła, Gary był już po drugiej stronie Kanady. Zabierano ludzi, by nas rozdzielić. Nie przeszkadzało to nam, bo kiedy zdecydowaliśmy się odrzucić to, co proponowała nam administracja, postanowiliśmy też, że niezależnie od

togo, co się stanie, nie przestaniemy. Jeśli postanowią nas rozdzielić i wyślą nas do innych więzień, to pójdziemy tam i będziemy ponawiać nasze żądania.

Jaka była reakcja systemu na waszą głódówkę?

Podczas sesji kanadyjskiego Parlamentu, czyli odpowiednika Kongresu w USA, zapytano Prokuratora Generalnego, dlaczego Indianie muszą głodować do śmierci za wolność religijną w systemie więziennym Kanady. Zapytano go: „Czy nie uważa Pan, że to żenujące dla Kanadyjczyków?” Zapytały go o to w Parlamencie dwie różne osoby. Zadzwoiłem natychmiast do więzienia w Kent i zapytał, co się tam do diabła dzieje, bo wzywają go na dywanik (śmieje się) i wcale mu się to nie podoba. Chciał, żeby to natychmiast załatwić i powiedział: „Cokolwiek chcą, dajcie to im!”

Wtedy przyszedł i powiedział nam o tym, ale my nie chcieliśmy negocjować z władzami więziennymi, bo nie ufaliśmy im. Wiedzieliśmy, że dopóki będziemy się z nimi kontaktować, będziemy oszukiwani. Sprowadzono więc prawnika z Uniwersytetu Simona Frasera jako rozjemcę. Bywał już na naszych spotkaniach, więc wszyscy go znaliśmy. Przyszedł i wyjaśnił nam, że polecono urzędnikom więziennym załatwić sprawę i skończyć z nią, ponieważ jest ona dla władz żenująca.

Usiedliśmy i napisaliśmy, że chcemy regularnych szalasów potu, że chcemy, by nasi Starcy i duchowi doradcy przychodzili do więzienia na konsultacje z nami, że chcemy naszych fajek, obrzędów i prawa do postów. Wyjaśniliśmy, że ponieważ jestem opiekunem fajki, chcę mieć prawo pójść do celi innego więźnia, by zbudować mu ołtarz do postu, bo jedynym miejscem, w którym mogliśmy pościć były nasze cele. Powiedzieli, że nigdy się na to nie zgodzą, ponieważ od dawna nie wolno wchodzić więźniom do cel innych więźniów. Uparliśmy się przy tym żądaniu. Kiedy nadeszła odpowiedź, dali nam wszystko, o co prosiliśmy — tak bardzo chcieli z tym skończyć. Potem musieliśmy znowu czekać blisko rok, zanim wreszcie odbył się pierwszy szalas. Tak długo zajęło im załatwianie wszystkich spraw papierkowych. Odtąd zmieniono krajową politykę w systemie więziennym, uznając prawo tubylców do obrzędów w więzieniach federalnych.

Czy nie było innych głódówek?

Były w sumie trzy. Pierwsze dwie były w więzieniach prowincjonalnych w Oakalla, a jedna w więzieniu federalnym w Kent. Ta była ostatnia i najdłuższa. Pierwsza trwała około dziesięciu dni. Powiedziano nam, że będziemy mogli mieć zawiniątko z fajką w Oakalla, ale okłamało nas. Potem poszliśmy do sądu i nie dopuszczono fajki na salę rozpraw. To była druga głodówka. Trwała dwadzieścia jeden dni. Skończyła się, kiedy przyniesiono mi fajkę w Oakalla i pozwolono mi ją zatrzymać. Głodowaliśmy, bo wcześniej próbowaliśmy wszystkiego, co możliwe w ramach ich systemu więziennego i nic nie skutkowało.

Kiedy ostatecznie dopuszczono fajkę na salę rozpraw?

Podczas naszego drugiego procesu w 1984 roku. Nasi prawnicy odwołali się od wyroku za posiadanie broni. Sąd apelacyjny oddalił wyrok skazujący i postanowił sędzić nas ponownie. Prawnicy spotkali się z sędzią w jego gabinecie, a sędzia powiedział: „Słuchajcie, nie chcę się o to spierać. Wiem, że chcecie tej fajki na sali rozpraw. Jeśli się tam pojawi, to się pojawi i już”. Nie chciał już całego tego zamieszania (śmieje się).



List do Narodu

Pozdrawiam was, moi krewni, W dzisiejszym świecie każdy z nas staje wobec wielkich problemów, które przygaszają nasze szczęście i radość życia. Na Kalwarii pewien człowiek zawołał: „Ojcze, czemuś mnie opuścił?” Jak wielu z nas czuje się dziś tak samo? Zanim jednak zadamy to pytanie naszemu Ojcu, spytajmy samych siebie, w swym wnętrzu. Musimy wyrzec spoza naszej żalostnej nienawiści. Musimy wyjść poza naszą dumę i własne „ja”. Dzięki temu poznamy swe słabości i zło, które dzieje się wśród nas, bo przecież nikt nie ma zamiaru pograć się w obojętności przegranej. Musimy to dokładnie poznać i przecierpieć. To jedyny sposób na podjęcie większej odpowiedzialności. Czyż nie jest to przejaw naszego zaangażowania się w wypełnianie woli Wielkiego Ojca, Stwórcy, skoro doświadczamy Jego ojcowskiej miłości? Jego miłość dodaje nam siłę poprzez zrozumienie, że czasami

Wróciliśmy do sądu, ale do tego czasu odsiedzieliśmy już cztery lata, najwyższy wyrok za posiadanie broni. Chcieli przetrzymać nas tam jak najdłużej, ponieważ byliśmy poszukiwani w Stanach z fałszywego oskarżenia o morderstwo. Stany potrzebowały czasu na przygotowanie dowodów. Rząd kanadyjski chciał nas sędzić ponownie na podstawie tych samych oskarżeń, za które odsiedzieliśmy już najwyższy wyrok i które zostały oddalone w apelacji. Nie miało to żadnego sensu prawnego, ani jakiegokolwiek innego. Tyle, że urzędnicy z Oregonu chcieli, by przetrzymano nas jeszcze dwa lata. Sędzia powiedział nam, że postanowił w swym sumieniu skazać nas na 16 miesięcy. Kiedy wysłuchał, co mieli do powiedzenia nasi obrońcy, zmienił zdanie i skazał nas na jeden dzień. Nie mieli wyboru, tylko odesłać nas do Stanów. Urzędnicy w Oregonie wiedzieli, że nie mają przeciwko nam dowodów i zostaliśmy całkowicie uniewinnieni. □

tłumaczenie Beata *Winet* i Marek NowoCIEŃ

Rozmowy z Darelle „Dino” Butlerem opublikowano pierwotnie w 1995 roku w tubylnym magazynie „News From Indian Country”. Tłumaczenie i przedruk w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki. Dokończenie w następnym numerze.

wiele łask omija nas tylko po to, abyśmy sędzieli, że On nas opuścił. Ale to tylko dlatego, że my sami pozwalamy, aby zło i chaos zawładnęły nami, doprowadzając do porzucenia odpowiedzialności. Gdy tylko pozwolimy, by nienawiść kierowała naszymi myślami i czynami, profanujemy Jego miłość i szacunek, a przecież jesteśmy odpowiedzialni za przekazanie tych wartości naszym dzieciom. Poprzez przeżycia i cierpienie z powodu zła w naszym życiu, nasze zobowiązania wobec wszystkich dzieci spełniają się i nabierają głębokiego sensu. Dowiadujemy się, że cokolwiek się nam przydarza ma swój określony cel. Wystawiając nas na próbę, Wielki Ojciec nie chce nas zniszczyć. On wie, do czego jesteśmy zdolni, jeśli tylko przyjmujemy Jego wolę i podejmujemy odpowiedzialność. Jedynie my sami możemy siebie zniszczyć, nikt inny.

Dino Butler
P.O.W. 1697

Fragment „Listu do Narodu”, który Dino napisał 12 kwietnia 1983 roku w czternastym dniu swej głodówki, walcząc o prawo do wolności religijnej w kanadyjskim więzieniu. P.O.W. (Prisoner of War) — więzień wojenny.



Taniec Słońca

Ciężkie doświadczenia i rzeczy niemożliwe do przewidzenia były w znacznym stopniu częścią życia Indian Równin, dlatego zaczęli wierzyć, że osobiste cierpienie pociąga za sobą potwierdzenie nadnaturalnej mocy i względów. Cierpienie i poddawanie się próbom były też ich formą dziękczynienia, gdyż tak udowadniali bez żadnych wątpliwości, szczerą swą wdzięczność Bogu, za jego odpowiedź na ich prośby. Proste i łatwe do powiedzenia „dziękuję” nie wystarczało ludziom Równin.

Thomas E. Mails
Mystic Warriors of the Plains

Taniec Słońca był najbardziej spektakularną formą poświęcenia i dziękczynienia. Praktykowany był przez Arapaho, Arikara, Assiniboine, Czarne Stopy, Gros Ventre, Hidatsa, Kiowa, Kri Równin, Odżibuejów Równin, Omahów, Ponków, Sarsi, Siuksów, Szejenów, Szoszonów, Ute i Wrony. Tak jak wiele innych spraw, Taniec Słońca różnił się u różnych plemion, mimo to miał bardzo wiele cech wspólnych. Ceremonia odbywała się co roku późną

wiosną lub wczesnym latem i zawsze zależała od ślubowania jakiego członka plemienia „zrobienia Tańca Słońca”, oczywiście z jakiegoś ważnego powodu. U Wron takim powodem było najczęściej uzyskanie zemsty. Wierzyli, że ich cierpienia spowodują bliższy kontakt z Pierwszym Pracownikiem poprzez jego zwierzęcych mediatorów. U Czarnych Stóp był to wielki religijny festiwal, na najczęściej początkiem Tańca był ślub złożony przez kobietę za wyleczenie z choroby. W czasie tańca wojownicy zadawali sobie cierpienia, aby wypełnić śluby złożone w czasie niebezpiecznych okoliczności na wojnie. Siuksowie wierzyli, że poprzez cierpienia w Tańcu Słońca biorą na siebie dużą część cierpienia swego ludu.

Taniec Słońca odprawiany był podczas pełni księżyca. Wszyscy wtedy rozbijali się w jednym wielkim obozowisku, odwiedzali się nawzajem, jedli, śmiali się i śpiewali. Noszono wtedy najlepsze rzeczy i jeżdżono na najlepszych koniach. Spotykały się rodziny i stowarzyszenia. Obozowisko wyglądało jak jeden wielki festyn. Nawet dzieci miały specjalne zabawy podczas Tańca Słońca.

Cała ceremonia, od ścięcia pała do ostatnich chwil, trwała zazwyczaj dziesięć dni. Na koniec był czas, by publicznie dać biednym prezenty, nadać nowe imiona tym, którzy zdobyli je w walce. Wybierano też nowych wodzów, jeśli było trzeba.

Większość białych nadal zwraca w Tańcu Słońca uwagę na samotortury, nie dostrzegając wysokiej moralności, jaką Taniec Słońca wściepiał Indianom. Dlatego w latach 1904–1935 był całkowicie zakazany.

W swej najgłębszej formie Taniec Słońca służył do gromadzenia ludzi we wzajemnie zależną od siebie społeczność. Dzięki opowiadanym legendom służył do uwiecznienia tradycyjnych wartości kulturowych każdego plemienia Równin. Słowem, mówił Indianinowi, kim jest i co ma robić, by zachować swą kulturę dla przyszłych pokoleń.

Być może teraz uda się dostrzec, że był to nie tyle Taniec Słońca, ile raczej Taniec w Słońcu bardzo szczęśliwych i uduchowionych ludzi.

Thomas E. Mails

□
Niedźwiedź

Taniec Słońca Siuksów z 1875 roku

Parę lat temu* autor miał szczęście być świadkiem przebiegu wielkiego Tańca Słońca Siuksów w agencji Cętkowanego Ogona (Spotted Tail) nad Strumieniem Bobra (Beaver Creek) w Nebrasce. W owym czasie w agencji przebywało około ośmiu tysięcy Siuksów Brule, zaś czterdzieści mil dalej na zachód, niedaleko ujścia rzeki Białej (White River), znajdował się inny rezerwat Siuksów, liczący ponad sześć tysięcy ludzi. Zwykle każde plemię czy rezerwat przeprowadza własny obrzęd, ale tym razem, z powodu bliskiego sąsiedztwa obu agencji, uznano, że lepiej będzie w tym roku połączyć siły i odprawić jeden wspólny obrzęd, pełen splendoru i okrucieństwa. Na miejsce obrzędu wyznaczono szeroką równinę, rozpościerającą się w widłach potoku Chadron, w połowie drogi między agencjami.

Biały człowiek ma niewielką szansę uzyskania zgody na zobaczenie tego obrzędu w całości. W osobach wodza Cętkowanego Ogona i Stojącego Łosia, głównego wojownika, miałem jednak bliskich przyjaciół i ich obietnica, że będę mógł obserwować obrzęd, powoli obejmowała coraz więcej jego szczegółów, aż w końcu pozwolono mi uczestniczyć od początku do końca.

Obrzęd miał się odbyć w czerwcu, ale dzieci prerii zaczęły się schodzić na wiele dni przed rozpoczęciem pierwszych ceremonii, nie tylko z tych dwóch najbardziej zainteresowanych agencji, lecz również z odległych grup Siuksów, do których dotarła wiadomość o randze tego wydarzenia. Wszędzie na Równinach rościło się od malowniczych karawan zmierzających na płaski teren między dopływami Chadronu — konie ciągnęły tyczki od tipi, na których pozawieszano kosze z wikliny, wypełnione garnkami i szczeniakami, dziećmi i bębnami, skalpami, drewnem na rozpalkę i zwojami su-

szonego mięsa bizonów. Staruchy poganiały konie, a dokoła paradowali młodzi wojownicy na koniach. Gdy nadszedł dzień otwarcia, na miejscu było około dwudziestu tysięcy Siuksów, mieszaićców i *squaw-menów* z dwóch wymienionych agencji, choć bardziej prawdopodobna liczba uczestników wynosiła piętnaście tysięcy. Lepiej było dać wiarę stwierdzeniom Indian, że to najwspanialszy Taniec Słońca, jaki pamiętają najstarsi wojownicy, i gdy się o tym przekonałem, poruszyłem niebo i ziemię, aby utrzymać dobre stosunki z Cętkowanym Ogonom i Stojącym Łosiem.

Gdy wszyscy już się zebrali i szamani (*medicine men*) wyznaczyli dzień rozpoczęcia Tańca, wybrano słup. Była to piękna młoda sosna albo jodła o wysokości 12–15 metrów i możliwie najprostszym pniu, jaki dało się znaleźć w niezbyt dalekiej odległości. Wyboru dokonuje zawsze jakaś stara kobieta, przeważnie najstarsza w obozie, o ile można to jakoś stwierdzić, która prowadzi grupę panien ubranych w bardzo piękne suknie ze skóry jelenia, ozdobione koralikami, zakładane tylko na wyjątkowe okazje. Panny mają za zadanie pozbawić drzewo konarów, możliwie najwyżej, bez powalania go. Biada dziewczynie, która utrzymuje, że jest dziewicą i przyłącza się do orszaku prowadzonego przez staruszkę, jeśli jej czystość zakwestionuje jakiś szanowany wojownik czy kobieta. Karę wymierza się jej szybko i niezażalenie, a jej poniżenie jest bardziej okrutne niż interesujące.

Wybór drzewa jest jedynym szczególnym wydarzeniem w pierwszym dniu obrzędu. Po ścięciu prawie wszystkich gałęzi, aż do wierzchołka, wycina się także drzewa i zarośla wokół wybranego drzewa, po czym zostawia się je na drugi dzień.

Na długo przed wschodem słońca niecierpliwie uczestnicy zaczynają przygotowywać się do kolejnego etapu próby. Mniej więcej na kwadrans przed wejściem słońca nad spękniętymi

wzgórzami z białej gliny długi szereg półnagich wojowników we wspaniałych pióropuszach i barwach wojennych, ze strzelbami, łukami i włóczniami w ręce, stanął twarzą ku wschodowi i drzewu, które znajdowało się w odległości ponad pięćset metrów. Grupa wojowników liczy zwykle od pięćdziesięciu do dwustu mężczyzn. Stojący obok mnie tłumacz szacował, że w szeregu, który miałem przed sobą, znajdowało się około tysiąca ludzi. W niedużej odległości, na wysokim wzgórzu, wznoszącym się nad tą barbarzyńską sceną, siedział stary wojownik, myślę, że szaman plemienia, którego uroczystym obowiązkiem było ogłoszenie, za pomocą okrzyku słyszalnego przez oczekujący tłum, dokładnego momentu, kiedy pierwszy promyk słońca ukaże się nad wzgórzami na wschodzie.

W szeregu młodych wojowników i pośród wielkiego tłumu widzów, od których poczerniały okoliczne zielone wzgórza, zaległa głęboka cisza. Nagle stary wojownik, który cały czas klęczał na jednym kolanie, przysłaniając oczy ręką, powstał i wolno, dostojnie wykonał szeroki ruch koczem nad głową. Kilku wojowników, którzy jeszcze nie siedzieli na koniach, czym prędzej wskoczyło na grzbiety swych wierzchowców. Falujący szereg wyrównał się, a wówczas starzec, zebrawszy siły do wielkiego wysiłku, wydał okrzyk, który usłyszeć mogli nawet ci stojący na obrzeżach. Poranne słońce wydało swym wojownikom na ziemi sygnał do natarcia.

Na okrzyk ze wzgórza odpowiedziało echem tysiące ludzi w dolinie, podjęli go także widzowie na wzgórzach, gdy tymczasem wojownicy rzucili się w kierunku samotnie stojącego pala — celu każdego uzbrojonego i półnagiego dzikusa z ryczącego szeregu. W miarę zbliżania się do drzewa, wolniejsze konie wycofywały się z wyścigu, a słabsze były spychane do tyłu. Jeźdźcy byli już coraz bliżej i rozciągnięty szereg zbliżył się w jedno, aż zlał się w rozkołysaną masę przepychających się koni i wrzeszczących, machających rękami jeźdźców. Gdy jadący na czele wojownicy zbliżyli się na odległość około stu metrów od pala, rozległ się przeraźliwy huk strzelb, a po chwili pędzący tłum stał się ścianą ognia; huk wystrzałów brzmiał jak szybkie uderzenia w bęben odbijające się echem od wzgórz. Każda strzel-

ba, łuk i włócznia wycelowane były w pal, z którego odpryskiwała kora i wióry jak spod piły tarczowej. Gdy wystrzelono wszystkie naboje i strzały oraz rzucono wszystkie włócznie, jeźdźcy zgromadzili się tłumnie wokół pala, wydając głośnie okrzyki, jakie tylko podniekszycowani dzicy potrafią wydawać.

Gdyby pal przewrócił się przypadkiem podczas tego gwałtownego natarcia, wybrano by nowe drzewo i wyznaczono inny dzień. Choć zdarza się to rzadko, obawiano się, że taka liczba napastników może przewrócić pal. Tak się jednak nie stało, chociaż pal przypominał raczej poszarpany strach na wróble; wióry i kora sterczały z każdej strony.

Gdyby ten ogromny, wzburzony tłum zdołał uniknąć wypadków podczas dzikiego natarcia, doprowadzonego do ekstazy — strzelaniny ze strzelb, łuków i rzucania włóczniami — byłby to cud. Ale cud się nie zdarzył. Jeden z wielkich wojowników spadł z konia i dostał się pod kopyta innych w czasie natarcia; zmarł późnym wieczorem. Inny wojownik został zastrzelony. Siniaki, stłuczenia, zwichnięcia i rany, o których przy innej okazji długo by opowiadano, tutaj zostały niezauważone i pominięte milczeniem.

Tego dnia drzewo zostało ścięte i przeniesione na środek wielkiej równiny w widłach Chadronu, około jednej mili. Tutaj wykopano dół i wsadzono pal, z którego obcięto już puszty zielony czubek. Aby pal stał prosto, na czubku przywiązywano do niego liny z niegarbowanej skóry. Miały one długość 20–25 metrów i drugi koniec przywiązywano do dwumetrowych palików, które wbijano w ziemię wokół słupa, naprężając liny. Paliki wbijano dość blisko siebie po całym obwodzie, tworząc rodzaj ogrodzenia. Wokół palików rozwieszano później skórę jelenia i bizona, zwoje materiału, koce i plecionki z wikliny. Czasami kładzie się także płótno, koce i lekkie jelenie skóry na liny podtrzymujące, aby uchronić się przed palącymi promieniami słońca w południe. Komuś, kto nadjeżdżał drogą przez kręte wzgórza, otaczające szeroką równinę w widłach Chadronu, cała ta konstrukcja mogła przypominać namiot cyrkowy, którego wielkość została bezlitośnie ścięta przez cyklon.

Przez resztę dnia, po zakończeniu ceremonii strzelania, uwaga Indian skupiała się na

*Artykuł ten ukazał się w nowojorskim czasopiśmie „Century Magazine”, tom 39, 1889—1890.

wznoszeniu tej konstrukcji, pod którą za dzień–dwa będą odprawiane barbarzyńskie obrzędy, okrutne rytuały i samookaleczenia, które stały się Taniec Słońca Siuksów na równi z o wiele lepiej znanym kultem Wisznu¹.

Wcześniej rano trzeciego i czwartego dnia rozpoczynało się oddawanie czci słońcu, jeśli można to tak określić. Jak dotąd to ciało niebieskie dało tylko młodym wojownikom sygnał do ataku na drzewo. Teraz następowało odliczanie każdej minuty, prawie każdej sekundy tych barbarzyńskich czynności. Ci, którzy mieli poddać się torturom, a było ich około czterdziestu–pięćdziesięciu w Tańcu Słońca takich rozmiarów, byli według mojej oceny wojownikami w wieku 20–25 lat. Wszyscy należeli do najszlachetniejszych przedstawicieli tego wielkiego plemienia.

Powiedziano mi, że ci wspaniali chłopcy poszczą przez kilka dni przed samotorturami. Jeden z informatorów powiedział, że zanim odbędzie się próba, wymaga się od nich siedmiodniowego powstrzymywania się od jedzenia i dwudniowego od picia. Chociaż ich stan nie wskazywał na taką wstrzemięźliwość, myślę, że okres postu rzeczywiście poprzedza te bardziej okrutne ceremonie.

Dzień trzeci upłynął na tańcach, nie różniących się wiele od tych, które ogląda się na co dzień w dużych indiańskich wioskach. Tego dnia jednak rozpoczął się właściwy taniec. Na arenie znajdowało się 6–12 wojowników, ciążę pomalowanych w barwy wojenne i w pióropuszech. Stali w rzędzie zawsze twarzą do słońca, bez względu na to, jak mocno świeciło im w oczy; pięści zaciskali na piersiach jak biegacze na zawodach, podskakiwali w rytm monotonnego bicia w bęben i towarzyszących okrzyków *ji–ji–ji–ji* zgromadzonego tłumu. Czasami tancerze urozmaicali uroczystość swoim śpiewem i świsem kościanych gwizdów. Od czasu do czasu z drugiej strony areny włączał się chór młodych dziewcząt i ich sopranu splątały się przyjemnie z chrapliwymi głosami mężczyzn. Taniec trwał dziesięć–piętnaście minut, po czym następowała równie długa przerwa na odpoczynek. I tak na przemian od wschodu do zachodu słońca.

1. Mowa o zwyczaju rzucania się pod koła rydwanu, którym przewożono posąg bóstwa. Wyznawca ponosił śmierć na miejscu, miażdżony kołami — przyp. tłum.

Równocześnie odbywało się także wiele innych ceremonii, ale na pierwszym miejscu były te, które się liczyły. Na arenę wprowadzono konie, a szamani, wymawiając zaklęcia, zanurzali dłonie w barwniku i smarowali nim boki zwierząt. Ponieważ były to prawdopodobnie najlepsze konie wojenne, obrzęd bez wątpienia był błogosławieństwem albo poświęceniem przed wojną.

Czwartego dnia Tańca Słońca w dolinie rzeki Chadron rozpoczęły się samotortury. Powiedziano mi, że ci, którzy mieli się poddać tej straszliwej próbie, to ci sami wojownicy, którzy tańczyli wczoraj. Ci, którzy rozpoczynali taniec czwartego dnia, próbę przechodzili dnia piątego, zatem przez 4–5 dni tancerze, tańczący jednego dnia, następnego poddawali się torturom.

Tancerze zajęli swe miejsca dokładnie o wschodzie słońca, ale tortury rozpoczęły się dopiero koło dziewiątej czy dziesiątej. Każdy z młodzieńców podchodził do szamana, który chwycił fałd skóry na piersiach, w połowie między sutkiem a obojczykiem, naciągał możliwie najmocniej, a następnie od spodu przebił skórę wąskim, ale bardzo ostrym nożem. W tak zrobiony otwór wkładał szpikulce z kości, wielkości ołówka stolarskiego, po czym wyjmował nóż. Na oba końce zakładano pętlę w kształcie „ósemki” z garbowanej skóry, dobrej na ubrania. Do pętli doczepiano długą linę, której drugi koniec przywiązany był do czubka pała stojącego pośrodku areny. Tak samo przekłuwano drugą pierś, wstawiano szpikulce, nakładano pętlę i doczepiano do liny. Celem każdego mężczyzny było uwolnienie się z tych pęt. Aby to uczynić, musiał spowodować, aby szpikulce z kości rozerwały skórę; straszne zadanie, które nawet u najbardziej zagorzałych może wymagać wielu godzin męczarni. Pierwsze próby uwolnienia się są bardzo proste i wydaje się, że ich zadanie polega na tym, aby mężczyzna przyzwyczaił się do bólu, który trzeba będzie znieść, zanim nastąpi zerwanie z rzemieni. W miarę jak zwiększa się wysiłek, wzmagają się okrzyki, wielkie krople potu spływają po natłuszczonej, pomalowanej skórze, a na ciele widoczny jest każdy muskuł. Ciało tancerza kołysze się, gdy całym swym ciężarem rzuca się jak oszalały na linach, wstrząsany dreszczami. Towarzyszą

temu przez cały czas uderzenia w bęben i dziki, niesamowite, monotonne zawrodożenie śpiewaków. Cudowna siła i rozciągliwość ludzkiej skóry jest najbardziej przekonująco i strasznie ukazana w zmaganiach drżących ofiar. Widziałem zakrwawione części szpikulca rozciągnięte na taką długość, że mężczyzna z pewnością mógł je dotknąć na wyciągnięcie ręki.

Zdaję sobie sprawę, że zbyt długie omawianie tego okrutnego widowiska nie należy do przyjemności. Zazwyczaj po dwóch–trzech godzinach ofiara uwalniała się z pęt, ale w wielu wypadkach trwało to znacznie dłużej. Czasami kilku mężczyzn huśtało się szaleńczo na linach, idzie do pała, po czym ile sił w nogach biegnie w przeciwną stronę, usiłując rozpaczyliwie wyrwać te przekłute szpikulce z poranionego ciała. Niektórzy ambitniejsi młodzieńcy wbijali cztery paliki wokół słupa i przytwierdzali cztery szpikulce do piersi i ramion, po czym rzucali się do tyłu i do przodu na czterech linach, które przytrzymywały szpikulce do palików.

Omdlenia zdarzały się nawet silnym Indianom, co w żaden sposób nie oznaczało hańby, potępienia czy utraty szacunku. Nieszczęśnika odcina się wówczas i układa na podłodze pobliskiego tipi, gdzie pozostaje pod opieką pielęgniarek. Widziałem jedną próbę uwolnienia się z podwójnych szpikulców z przodu i z tyłu, która zakończyła się właśnie w taki sposób. Nie wiem, czy mężczyźni, którym nie udało się uwolnić, kiedykolwiek jeszcze przystępują do tych okrutnych zawodów. Możliwe, że niektórzy niezmiennie ambitni wojownicy biorą w tym udział, żeby pokazać swe męstwo, ale rozumiem, że powinno się to zrobić jedynie raz w życiu. Nie jest to obowiązkowe i wzrasta liczba tych, którzy z rozsądku, świadomie powstrzymują się od tych barbarzyńskich praktyk. Gdy dzień dobiega końca i słoneczne bóstwo jest już na zachodzie, wojownicy, którzy zadawali sobie tortury, defilują jeden za drugim wokół areny, odziani w pięknie malowane peleryny ze skóry bizona, klękają i krzyżują ręce na zakrwawionych piersiach; chyląc głowę, zwracają się w stronę słońca i wstają dopiero, gdy ono całkowicie zajdzie.

Opowiadano mi wiele strasznych odmian tego obrzędu, takich jak przyzwyczajanie siodła lub czaszki bizoniej do końca długiej liny ciągnącej się od szpikulca i bieganie po prerii

i przez lasy; siodło czy czaszka podskakiwały za bieżącym, aż sam się uwolnił. Czasami zemdlającego tancerza podciągano z ziemi do góry, aż jego ciężar przeważał wytrzymałość rozciągniętej skóry. Moi informatorzy opowiadali, że nie ma dwóch takich samych obrzędów, ale cechą wspólną było zadawanie sobie tortur. Poświęcenie pała, większość tańców i śpiewów, wzmożone wysiłki ambitnych młodzieńców i inne ceremonie mogą niekiedy zostać całkowicie pominięte albo zastąpione innymi. Opisuję je tak, jak widziałem. Dodam, że ten Taniec Słońca, który opisałem, uznawany był przez Siuksów za największy i najwspanialszy, jaki kiedykolwiek zorganizowali, za największe samopoświęcenie największego tubylczego narodu w naszych granicach [Stanów Zjednoczonych]. Rok później na Wzgórzach Pączka Róży (Rosebud Hills) w Montanie Siuksowie powstrzymali w bitwie największą armię, jaką kiedykolwiek wysłaliśmy przeciwko Indianom. Udało im się wycofać nad rzekę Małego Wielkorożca (Little Big Horn), parę mil dalej i tam tydzień później zmiotli z powierzchni ziemi doborowe oddziały generała Custer, a majora Reno trzymali w okrążeniu przez dwa dni na wzgórzu. Nigdy nie przegrali bitwy zasługującej na nazwę wojny, która doprowadziła do ich ujarzmienia, i udowodnili całkowitą nieprzydatność zwycięstwa indiańskiej rasy, walczącej z cywilizacją. □

Fryderyk Schwatka

tłumaczenie

Maja Fenrych–Majewska

Fryderyk Schwatka (1848–1892), badacz polarny, porucznik armii amerykańskiej, geograf, lekarz i prawnik. Jak utrzymują Waclaw i Tadeusz Ślabczyńscy (za W. H. Gilderem), pochodził z rodziny polskiej. Interesował się życiem Indian. Przez pewien czas mieszkał nawet wśród Siuksów, nauczył się ich języka i został członkiem plemienia. Przeprowadzał też badania wśród innych plemion indiańskich w środkowych i południowych stanach USA oraz w Meksyku. Ich rezultatem była książka *In the Land of Cave and Cliff Dwellers* (New York 1893).

Zob. Waclaw i Tadeusz Ślabczyńscy, *Słownik podróży i podróży polskich*, Warszawa 1992, ss. 275–76.

Blżej Stwórcy (2)

Przyjechałem w pierwszy dzień rozkładania obozowiska, w którym zastałem już Sky Hawka i znajomych z Chicago. Obóz położony był u podnóża Heart Butte w Montanie. Jak zwykle współczesny Taniec Słońca zaczyna się od robienia tak zwanych *shit holes*, czyli kopania dziur i stawiania toalet. Jest przy tym wiele zabawy i śmiechu, bo każdy ma inną koncepcję kopania dołu. Różne są wielkości dziury. Nie jest to znowu takie proste zadanie postawić latrynę, ponieważ trzeba stawiać tak, aby nie zwał tego wiatr.

Była środa, 23 lipca. Postawiliśmy te latryny i wieczorem, właściwie po południu, zaczyna się Taniec Słońca, to znaczy wnosi się wszystkie *offerings* dla Stwórcy, czyli rzeczy, które będą używane podczas Tańca: bębny, czaszki bizonie, nowe siekiery do ścinania drzewa, liny, z których tancerze będą się zrywali i wiele innych akcesoriów, szalwie, fajki i to wszystko, co będzie potrzebne w *Sun Dance lodge*. Potem wszystkie osoby, które znajdują się na terenie obozowiska, stają w szeregu i gęsiego, jeden za drugim, idą na wytyczone miejsce. Jest tam wbity palik z gałęzi topoli (*cottonwood*). Tu będzie stał główny pal (*main pole*), wokół którego wszystko się toczy. Śpiewa się wtedy pieśń Tańca Słońca. Gdy cały korowód dojdzie już na miejsce, wypala się fajkę, a następnie wymierza się okrąg cyrklem, tzn. do palika przywiązuje się sznurek i następnym kołkiem robi się obwód, wokół którego będzie stało całe rusztowanie, dwanaście słupów, które jak mówią Czarne Stopy, symbolizują dwanaście miesięcy (co niektórzy mówią, że to 12 apostołów), a głównym palem, z którego zrywają się tancerze, jest Stwórca (Jezus). Następnie, wieczorem roztawia się główne tipi i śpiewa się ostatnią pieśń, ponieważ w roku śpiewa się cztery pieśni Tańca Słońca: jesienią, zimą i wiosną,

a ostatnią śpiewa się latem, na dzień przed rozpoczęciem Tańca. Do tego dochodzą cztery głodówki po cztery dni. W każdej porze roku powinno się przejść głodówkę.

W tipi znajduje się jedzenie. W ogóle w tej społeczności wszystko opiera się na jedzeniu, poczynając od szałasu potu (*sweat*), wszelakich spotkań i polowań. Zanim się rozpocznie cała impreza, w tipi jest jedzenie, potem odśpiewanie tej ostatniej pieśni, różne mowy, skierowane do tancerzy i ludzi, którzy będą uczestniczyli w tańcu, do pracowników, bo do obsługi Tańca potrzeba dużej rzeszy ludzi, tych, co rąbią drzewo, przynoszą chrust, zajmują się toaletami. Bacznie obserwuje się kobiety, czy nie mają akurat okresu, czy nie są na *moonie*, bo to koliduje z siłą tancerzy. Buster wspominał, że kobiecie sprawy comiesięczne i Taniec Słońca to tak, jak białe i czarne. Dwie różne energie. Tę ostatnią pieśń wykonuje określona liczba śpiewaków. Trzymają oni skórę bizona, którą po skończeniu pieśni się wyrzuca. Śpiewacy cztery razy robią zamach i rzucają ją na ziemię, blisko wejścia. Symbolizuje to, że wszystkie modlitwy, prośby skierowane do Boga, zostały wysłuchane.

Następnie osoby, które stawiają Taniec Słońca, czyli tym razem Buster Yellow Kidney, Johnny Rider i dwóch innych szamanów, siadają z tyłu tipi i ustawiają się do nich kolejki ludzi: ci, którzy chcą tańczyć, i ci, którzy chcą być przekłuwani; tak samo z kobietami. Polega to na tym, że podchodzi się do szamana z ofiarą, czyli materiałami w określonych kolorach, których używa się podczas Tańca. Ja miałem białą, czerwony, niebieski i żółty. Symbolizuje to cztery wiatry. Jak zawsze przynosi się też tytoń. Kiedy jest twoja kolej, podchodzi do ciebie pomocnik szamana albo tej osoby, która stawia Taniec Słońca, i daje ci fajkę. Z nią kłękasz przed człowiekiem, z którym mówisz. Określiłem to jako „spowiedź”. Trzyma się te wszystkie ofiarowane materiały, na nich fajkę i tytoń, i mówi się, że chcesz brać udział w Tańcu. Jeśli ta osoba przyjmie fajkę, to zna-

czy, że ciebie wysłucha i masz prawo tańczenia. Ofiarowałem fajkę jednemu szamanowi, który pochodzi z rezerwatu Kainów (Blood) ze Standoff w Kanadzie. Przyjął ją i rozmawiałem z nim prawie godzinę. Za mną czekało dużo ludzi, tak więc cała ceremonia składania ofiar i tych rozmów kwalifikacyjnych trwała do późna. W rozmowie wylałem wszystko, co kotłowało się we mnie, co było stłumione i co chciałem z siebie wyrzucić. Powiedziałem mu, dlaczego chcę tańczyć, między innymi wspominałem o tym siostrzeńcu mojej znajomej, który po pijaku wracał z imprezy i miał wypadek. Lekarze dawali mu 48 godzin, właśnie wtedy, gdy zaczynał się Taniec. Gdy wszyscy ludzie zaofiarowali fajkę i odbyli rozmowę, przywódca stowarzyszenia Dzielných Psów (Crazy Dogs), którym jest Leon Rattler, wyznaczał myśliwych (*hunters*) na poranne polowanie na drzewo. I tutaj wałnął we mnie niesamowitą *speed*, bo Leon wybrał mnie na jednego spośród nich. Zanim brząsk ukazał się nad obozem, Leon przyszedł rano do namiotu i zapukał:

— *Golden Many Hides, are you ready?*

Wstałem i poszedłem z nim. W ten sposób zebrałiśmy całą ekipę myśliwych. Było siedem osób, wśród nich Sky Hawk i ja. Wybraliśmy się do miejsca, w którym znaleziono drzewo. Przy nim odbywa się specjalna ceremonia. Co ciekawe, zamiast tego, które znaleziono już trzy tygodnie wcześniej, wybraliśmy inne drzewo. Zanim weszliśmy do lasu, oczyszczenie szalwią i modlitwa. Wchodzimy w las i okazuje się, że jest lepsze drzewo. Z kory tamtego drzewa, co miało być palem, wychodziły różne rezeby: bizon, niedźwiedź, atak wojownika na niedźwiedzia... Tak więc było to niesamowite drzewo. Po chwili ktoś krzyknął, że znalazł lepsze drzewo. Usiedliśmy więc w kręgu, z czterech stron świata rozpalono małe ogniska, na które położono *sweet grass*. Wypaliliśmy fajkę i każdy z nas miał opowiedzieć historię ze swego życia. Pewien młody chłopak opowiadał o koszykówce, jak go Stwórca wyciągnął z opresji, żeby nie złamał nogi. Sky Hawk zwierzał się z tego, co zaszła w Europie. Gdy przyszedł kolej na mnie, wyznałem to, co leżało mi na sercu, po co tu jestem, po co tańczę i co zamierzam robić. Wielu z nas bardzo się wzruszyło. Wiedzieliśmy, że od tego

Czułem, jakbym wychodził z siebie, to znaczy wydobywał się z syfu, zaszufładowania, tragedii, malign, które przechodziłem w dotychczasowym życiu.

momentu zaczyna się już poważna gra, właśnie „bliżej” Stwórcy.

Po znalezieniu drzewa, zostało ono przewiązane czerwonym materiałem, pod który wetknięto *sweet grass*, aby je oznaczyć, bo wkrótce drzewo, które uważa się „wroga” (*enemy*), zostanie zabite. „Wróg” to wszystkie nasze grzechy, cała nasza przeszłość. To się właśnie zabija i człowiek czuje się jak nowo narodzony. Zanim wróciliśmy do wioski, zatrzymaliśmy nad małym jeziorkiem. Była może siódma rano. Mgła snuła się po tałń jeziora. Były dwa czy trzy żeremia bobrowe i zrywaliśmy gałązki wierzby (*willow*), żeby zrobić z nich przepaski, korony (wianki) na głowę z liśćmi i różgi. Kiedy wróciliśmy do wioski, ludzie krzatali się już wokół tipi i przyczep. Było około dziewiętej.

Zaparkowaliśmy samochód w dole rzeki i ubraliśmy się ponownie w akcesoria, zrobione nad jeziorem. Kierowaliśmy się do głównej bramy, którą słońce wpada do altany, zaznaczonej gałęziami z wierzby, wbitymi w ziemię. Przez tę główną bramę wchodziliśmy na plac z okrzykami podziękowań. Znowu takie emocje, że popłakałem się. Ludzie, którzy na nas patrzyli, zaczęli wydawać okrzyki, a potem śpiewać kolejną pieśń Tańca Słońca. Kiedy dobiegła ona końca, my doszliśmy do dwóch osób, które stawiały Taniec Słońca, i powiedzieliśmy, że *enemy* zostało znalezione i tylko trzeba je uśmiercić. Siedliśmy w kręgu, gdzie wyznaczono miejsce na wkopanie pala, wypaliliśmy fajkę, a po tym zaczęliśmy kopać główną dziurę pod słup. Inni ludzie zajęli się kopaniem dziur pod 12 pali na obwodzie. Zajęło to może dwie godziny.

Później wszyscy ludzie udali się samochodami do miejsca, w którym znajdowała się toполя (*cottonwood*). Nikt nie może wyprowadzić samochodu, który ciągnie przyczepę do przewożenia drzewa. Znowu wszyscy sznurkiem jadą za samochodem, w którym znajdowali się

wszyscy myśliwi, między innymi ja i Sky Hawk. Przy podjeździe pod górkę, znów jakiś pech, bo odczepiła się przyczepa. Pękły łańcuchy. Samochody się zatrzymały, nastąpiło oczyszczanie wszystkiego, kół, silnika, ludzi. Wypalenie fajki. „Boże — pomyślałem — czy to nie jest spowodowane mną, moim pechem, jaki miałem w przeszłości, w szałasie i podczas Tańca, kiedy fajka mi się rozeszła?” Buster dał kolejny raz do zrozumienia, abyśmy się nie przejmowali, bo Stwórca daje nam znać, żebyśmy byli opanowani, że za bardzo to przeżywamy i musimy się uspokoić. Cały korowód ruszył więc dalej.

Dojechaliśmy do miejsca, w którym stało drzewo. Kolejny raz rozpalono ognisko, kolejny raz w tych samych miejscach. Ja rozpalałem swoje, ponieważ to myśliwi byli przy drzewie. Położyliśmy też *sweet grass* i wypaliliśmy fajkę. Znowu mowy ludzi, po co to robia, dlaczego, jaki to ma sens. I moment główny — symboliczne zabicie drzewa. Zanim to nastąpiło, oczyszczono dwie siekiery nad *sweet grasse*m. Jeden z moich znajomych miał strzelbę. Kiedy drzewa upadało, oddał symboliczny strzał w górę na znak, że drzewo zostało zabite. Zanim jednak mężczyźni zabiorą się do ścięcia drzewa, cztery razy pozoruje się uderzenie, a potem zaczyna się rąbać. W tym czasie śpiewa się kolejną pieśń, a kiedy drzewo się przewraca, wszyscy ludzie krzyczą i wyją, jakby rzeczywiście zabito wroga. Potem wróg jakby się wskrzesza w pomost do Stworzyciela. Drzewo zostało zrąbane i Buster powiedział, że każdy z uczestników powinien wziąć kawałek liścia, szczapy czy drzazgi z tego pala, który symbolizuje miłość i pokój po zabicu właśnie wroga. Nie wiem, to sprawa filozoficzna. Kilka minut temu był wrogiem, a teraz przyjacielem, pomostem do Boga. Kawałki tego drzewa symbolizują pokój i nadzieję na następny rok, aż do następnego Tańca. Mężczyźni chwycili drzewo, wśród nich moja skromna osoba, i przemieśli na je przyczepę. Zanim korowód ruszył do wioski, ścięto też wiele gałęzi brzozy i topoli do osłony altany przed promieniami słońca. Tego musi być dużo, cała góra gałęzi.

Korowód rusza do wioski. Tutaj kolejna ceremonia, bo wóz wjeżdża na plac i zdejmuję się drzewo na kozły, aby nie leżało na ziemi, jego koniec obwiązuje się czerwonym mate-

riałem, pod który wsadza się *sweet grass* i tytoń. Czerwony materiał symbolizuje krew. Tytoń i *sweet grass* podarowuje się Matce Ziemi. Potem przywiązuje się liny, z których tancerze będą się zrywali. Drzewo z końcem w kształcie litery Y zostaje oczyszczone z gałęzi i liści. W tym miejscu schodzą się wszystkie tyczki z góry i tutaj zawieszają się wianek (jak naszą wiechę), symbolizujący gniazdo orła. Po odśpiewaniu kolejnej pieśni, drzewo wstawia się do wykopanego dołu. Jedną grupą jest przy głównym palu, drugą przy linach. Ludzie z linami rozchodzą się w cztery strony świata. Kolejną grupą zakopuje pal. Potem wykonuje się całą altanę Tańca Słońca, zwaną też areną. Wkopuje się 12 pali, a każdy z nich ma koniec w kształcie Y, do czego przywiązuje się poprzeczne tyczki. Na ich końcach przywiązuje się kolorowe flagi, z każdej strony świata inne kolory, które jak w buddyzmie, są ofiarami i zanoszą modlitwy, poruszają Dziadków, Babcię, Matkę Ziemię i Stwórcę. Całą altanę skończyliśmy wieczorem i wtedy następuje uroczyste wejście. Wszyscy tancerze i tancerki, znowu jeden za drugim, wchodzą do środka. Trzeba obejść altanę dokoła. W czterech miejscach stoją ludzie ze *sweet grasse*m i zanim się wejdzie, trzeba się okadzić.

Czy ja to wszystko przetrwam, czy przeżyję tę męczarnię, którą dla ciała?

Wszedłem do altany z fajką i wszystkimi przyborami na te cztery dni i czułem, że coś się stanie ze mną. Nie wiedziałem, jaki stąd wyjdę. Dziś rano przestałem jeść i pić. W środku pali się już ognisko. Tancerz prowadzący (*head dancer*) rozlokowuje wszystkich tancerzy. Każdy ma swoje miejsce. Jest czwartek wieczór i zaczęliśmy tańczyć. Skończyliśmy może o trzeciej nad ranem. Poszliśmy spać.

W piątek rano o świcie zaczyna się właściwy Taniec. Zaczyna grać kapela i wszystko budzi do życia. Pamiętam, że nie mogłem się skoncentrować, wszystko przewijało mi się przez umysł, moje życie w Polsce, począwszy od podstawówki, przez szkołę średnią, wszystkie zloty, moja cała rodzina, znajomi. Wszyst-

kich miałem przed oczami, nie mogłem się skoncentrować na tym, gdzie jestem i co tu robię. To było jakby uderzenie młotem w moją jaźń. Co chwilę wokół nas chodził tancerz prowadzący i mówił: *Stay focus, stay focus, focus on the main pole*. Po prostu tańcząc, trzymając gwizdek w ustach, trzeba cały czas patrzeć na słup, który symbolizuje pomost do Stworzyciela. Miałem koronę z szałwi, którą zrobiła mi ciocia, Margaret Running Crane, naramienniki i opaski na nogi, też z szałwi. Co jakiś czas są przerwy, 5–10 min. na odpoczynek dla tancerzy i kapeli, żeby nie zjechała się na śmierć. Można wtedy pogadać z towarzyszącymi, którzy są przy tobie, ktoś zapali fajkę czy papierosa. Później znowu taniec. Piątek był dla mnie ciężkim dniem. Czułem, jakbym wychodził z siebie, to znaczy wydobywał się z syfu, zaszufładowania, tragedii, malign, które przechodziłem w dotychczasowym życiu. Czułem, jakby coś się ze mną działo. W piątek wieczorem zawałałem Leona Rattlera, który pilnował ognia i był jakby moim łącznikiem z obozem, gdzie byli moi znajomi i rodzina, która mnie przyjechała do siebie. (Przez cztery dni Tańca tancerze właściwie nie opuszczają altany, tylko idąc za potrzebą fizjologiczną. Wychodząc z altany, trzeba dokładnie zakryć się kocem przed światłem. Idzie się do *shit holes*, które wcześniej samemu się kopało. Dwie latryny przeznaczone są wyłącznie dla tancerzy, jedna dla kobiet, druga dla mężczyzn. Prowadzi cię specjalny „przewodnik”. Z kocem, zakryty niczym Arabka, udajesz się do miejsca przeznaczenia. Wracając do altany, oczyszczasz się szałwią.) Spytałem, czy chłopak żyje. Leon przyszedł i przyniósł papierosa miętowego, które dają lekką ochłodę dla ust. Powiedział, że chłopak żyje.

W sobotę rano znowu obudził mnie gwizdek. Gwizdek, bęben — wstajesz i znowu zaczynasz tańczyć. Do południa w sobotę byłem silny, od południa, słońce waliło wtedy niesamowicie, zacząłem odpływać, to znaczy czułem, że już nie mam władzy nad nogami. Same tańcząc, ręce same pracują, gwizdek sam gwizdze. Dwa-trzy razy myślałem, że upadnę. Myślałem, że wyjdę z ciała, myślałem, że się przewrócę. W momencie, kiedy poczułem, że jestem słaby, złe duchy, jak zawsze, zaczęły mi walić po mózgu, czy czasami nie wyjść

z altany, czy tego nie skrócić, po co ja to robię, po co ja tu jestem, cierpieć? Po co i dlaczego? Myśli te podsuwały mi złe duchy, bo dwóch tancerzy wymiękło w sobotę po południu. Jeden okazał się cukrzykiem, drugi po prostu zemdał. Jest to bardzo niekorzystne dla pozostałych tancerzy, którzy to widzą. Takie myśli przewijały mi się przez mózg, czy ja to wszystko przetrwam, czy przeżyję tę męczarnię, którą dla ciała, ale nie dla duszy. Jestem tutaj dla Stwórcy, dla ludzi, którzy potrzebują pomocy, dla chłopaka, który leży w szpitalu, dla tych, którzy mają kłopoty z alkoholem, nie tylko w rezerwacie, czy wśród moich znajomych w Detroit, ale również w Polsce, wśród moich znajomych, którzy mają fajki, a nie wiedzą, jak się z nimi obchodzić, kładą je na ziemię, a na dodatek jeszcze piją. Odpychając te myśli wyjscia z altany, a było to niesamowite przejście i kiedy już praktycznie padałem na kolana, w tym momencie na gwizdek usiadł konik polny i był ze mną przez całą jedną pieśń. Poczuliśmy wtedy, jakby nowe siły powstały we mnie. Już po zakończeniu Tańca Buster powiedział mi, że konik polny (*grasshopper*) w kulturze Czarnych Stóp jest kimś świętym, jest posłańcem (*messengerem*). Tak jak orzeł ma swoją rolę w tej społeczności, każde zwierzątko, nawet piesek preriowy, który używany jest jako święta rzecz w *medicine bundle*, tak i konik polny ma swą świętą funkcję i rolę. Powiedział, że mnie pobłogosławił, dał mi moc i siłę, i rzeczywiście tak było, bo poczułem moc w nogach, co jest bardzo istotne.

Snów, jakie miałem w altanie, nie pamiętam, bo spałem jak zabity, ale ten znak z konikiem polnym dał mi wiele do myślenia.

W sobotę po południu tancerze zrywali się. Wieczorem kolejny raz ciągnęli czaszki dookoła altany. Krew się nie leje, tylko jest ten niesamowity odgłos, kiedy skóra pęka na piersi czy plecach. Przy zachodzie słońca tancerze ciągnęli czaszki, których jest osiem, a czasami i trzynaście, biegną wraz z pomocnikami, którzy dodają im otuchy. Jeśli tancerz nie zerwie się przy jednym okrażeniu, to albo biegnie jeszcze raz, albo staje przed główną bramą i pomocnicy (pomocników jest tylu, ile czaszek, jeśli ktoś ciągnie osiem czaszek, ma ośmiu pomocników), którzy z nim biegli, przytrzymują czaszki, a on stara się od nich uwolnić. Skóra

pęka i tancerz wbiega na środek placu. Jest to witane okrzykiem przez innych tancerzy.

Zauważyłem, że Taniec Słońca jest inaczej odbierany, gdy jesteś wśród gości, wśród zaproszonych, z rodziną, czyli obserwatorem, a inaczej, gdy jesteś tancerzem. To wszystko inaczej wygląda. Nie widzisz tych wszystkich rzeczy, gdyż patrzysz na pal przez te cztery dni. Przebiegają ci wszystkie złe myśli, ale i dobre uczynki. Koncentrujesz się na tym, po co tu przyszedłeś. Prosisz Stworzyciela o pomoc, o siłę, żebyś przetrwał do następnego roku. Gdy się jest tancerzem Słońca, to właściwie cztery razy trzeba to przejść, cztery lata, co roku. Tak więc pierwszy Taniec mam już za sobą. Jak jestem do tego nastawiony? Zupełnie inaczej niż przed pierwszym. Wiem już, co mnie czeka, jaki trud do pokonania, a jednocześnie radość, jaka następuje, kiedy wychodzisz z altany. Tancerze, z którymi byłem w środku automatycznie stają się twoimi braćmi i siostrami i w ciągu roku, gdy potrzebujesz pomocy, nie mają prawa ci odmówić. Już się zetknąłem z serdecznością, gdy spotykam w Browning na ulicy swoich braci czy siostry. Każdy oferuje ci miejsce, papierosa, kawę — co ci trzeba. To jest niesamowite.

Po Tańcu masz niesamowite odczucie, taką błogość, miłość w środku, spokój. Chciałem to jak najdłużej utrzymać, nie chciałem tego utracić.

Wracając jeszcze do soboty, kiedy konik polny usiadł mi na gwizdku. Gwizdek ten jest zrobiony z kości polskiego orla, przed wyjazdem do Stanów dostałem je od Miśka, który pracuje w oliwskim zoo. Dostałem od niego w prezencie wyprawiony łeb bielika, szpony i kości plus pióra. Z tego wszystkiego został mi tylko jeden szpon i gwizdek. Po zakończeniu Tańca Słońca głowę orla podarowałem Busterowi w czasie ogólnego rozdawania (*give away*), w podziękowaniu za wszystko, co dla mnie zrobił. Nie wiedziałem, jak go obdarować za to, co zyskałem po Tańcu Słońca, że mi to umożliwił, że byłem jednym z tancerzy.

Wywołało to podziw wśród Indian. Byłem dumny, radosny, że mogłem mu przekazać polską energię w postaci orla.

W czasie Tańca odprawia się różne ceremonie: kogoś się uzdrawia — ty tańczysz; komuś nadaje się imię — ty tańczysz; ktoś bierze ślub — ty tańczysz. Jest to coś niesamowitego, wiele imprez dzieje się w tym czasie. W ceremonii uzdrawiającej mego przybranego ojca w Ameryce, Williama Goat Running Crane'a, podwieźli go na wózku inwalidzkim do głównego pala i cała rodzina, wnukowie, córki, no część rodziny, bo cała liczy może 1500 osób, tyle samo co wioska Tańca Słońca. Wszyscy byli wokół pala. Podziało to na mnie niesamowicie, tak że się skóra jeży. Wtedy można wyjść z kręgu tancerzy. Przez cały czas tancerze są oddzieleni od gości, czyli od świata zewnętrznego, małym płotem, zrobionym z gałęzi wierzby. Wyszedłem z tego ogrodzenia i tańczyłem razem z nimi. Włożyłem Willie'mu na głowę swoją koronę z wierzby i wróciłem do kręgu, tańcząc dalej bez korony. Działo się to w niedzielę, pod koniec Tańca.

Zakończenie mocno się przeciągało, ludzie wyli za wodą. Ja też miałem pragnienie jak cholera, ciężko było, strasznie ciepło. (W nocy z kolei, jak na pustyni, bardzo zimno. Miałem śpiwór, do tego koc i jeszcze wełniany płaszcz angielski z II wojny światowej.) Jeden z moich znajomych, który obsługiwał Taniec, przyniósł specjalne ziele do żucia, które daje trochę ochłody dla gardła, bo jest ono wyschnięte na pieprz. Pomyśl, cztery dni trzymać gwizdek w zębach i dmuchać przy temperaturze 30–40°, kiedy ci barki palą, cały brzuch, twarz. Nie czujesz już tego. Spalony byłem jak czekolada. Poza tym jest też grupa ludzi z fajkami, która chodzi wokół tancerzy i oczyszcza ich specjalną mieszanką wielu różnych ziół, tzw. *Sun Dance smudge*. Ma przepiękny zapach i powoduje orzeźwienie. Ludzie obserwują wszystkich tancerzy, ich zachowanie, ruchy, grymasy na twarzy. Kiedy już upadałem, kiedy konik polny usiadł mi na gwizdek, podeszli do mnie i okopcili mnie, dodając sił.

Kiedy więc ludzie wyli za wodą, Buster przekazał wszystkim mądre słowa. Stwierdził, że cztery dni poświęcenia, męczarni to jest nic w porównaniu z tym, co Bóg nam daje, całe 365 dni; to, że żyjemy, że mamy co jeść, że



mamy wodę. Po Tańcu Słońca nabieramy przez to szacunku do jedzenia i wody. Przypominały mi się wtedy przykazania, których uczyłem się na lekcjach religii w Gdańsku: umiarkowanie w jedzeniu i picu. Ludzie, biorąc do ust wodę i jedzenie przez cały rok, nie zdają sobie sprawy, jaki to jest boski produkt. Po czterech dniach Tańca czy głodówki człowiek nabiera szacunku, jaki ten produkt jest ważny dla naszego ciała.

W ostatni dzień, zanim wyszedłem z altany, marzyłem o smaku arbuza, że jak wyjdę, to od razu ulokuję swoje zwłoki w okolicznej rzeczce, która przepływała koło obozu.

Taniec Słońca to wielkie święto, niezwykle wydarzenie. Ma wiele znaczeń. Na przykład to, że spotykasz znajomych, których przez cały rok nie widzisz i czujesz się w tej społeczności przepięknie. Nie ma przemocy, nie ma chamsstwa, kłamstw, pijaństwa, narkomanii, nie ma zdjęć, fotoreporterów. Po prostu jest spokój. Ludzie się szanują i kochają. To są tylko cztery dni, a co by było, gdyby taki był cały rok...

Gdy wyszedłem z altany, od razu zapytałem, czy ten chłopak żyje. Powiedziano mi, że tak. Mało tego, lekarze stwierdzili, że cudem z tego wyszedł. Żyje do dziś, widziałem go niedawno. Jeździ na wózku, nogi ma sparaliżowane. Na pewno coś zrozumiał, coś dotarło do niego. Po zakończeniu Tańca nastąpiło jedzenie.

Oczy chcą wszystko zjeść, wszystko wypić, ale tego nie da się zrobić. Zaspokoilem się kawałkiem arbuza i szklanką wody. Rzuciłem się do okolicznej rzeczki. Niesamowite odczucie. Czulem się, jakbym parował. Mgła angielska dobywała się ze mnie. W trakcie jedzenia jest rozdawanie. Miałem sporo prezentów, bo to był mój pierwszy Taniec Słońca i obdarowałem wielu ludzi. Podeszedł do mnie Leon Rattler, albo Sky Hawk, już nie pamiętam, położył mi rękę na ramieniu i powiedział:

— Wiesz, że byłeś pierwszym Europejczykiem, który tańczył w Tańcu Słońca, stawianym przez Bustera?

Dopiero po chwili to do mnie dotarło.

Po Tańcu, w poniedziałek i wtorek były dwa *sweaty* po osiem rund. Powinny być przez cztery dni, ale zrobili w dwa dni, za to po osiem rund, żeby duch powrócił do ciała, żeby pożegnać ducha bizona i pozwolić mu odejść na wieczne łowiska, aby sprowadził deszcz na ziemię, i żeby w następnym roku powrócił do nas.

Potem pięć dni odpoczywałem. Spałem i piłem. Piłem i spałem. Kiedy wychodziłem z altany, przypominały mi się słowa jednego z tancerzy. Powiedział, że kiedy wyjdiesz stamtąd, zaraz będziesz chciał wrócić. To moment, kiedy jesteś sam ze sobą, sam na sam ze Stwórcą, modląc się 24 godziny na dobę. I rzeczywiście tak było. W niedzielę skończył się Taniec, a już w poniedziałek wieczorem zacząłem wyć, płakać, miałem dreszcze, skóra się jeżyła, że wszystko się skończyło. Po Tańcu masz niesamowite odczucie, taką błogość, miłość w środku, spokój. Chciałem to jak najdłużej utrzymać, nie chciałem tego utracić. Wiedziałem, że to uczucie musi mi wystarczyć na kilka miesięcy. Od tamtego czasu moje życie się zmieniło. Wielokrotnie jeszcze miałem maligny i dawałem sobie wtedy do zrozumienia, że nie powinienem się przy byle błahostce załamywać, bo jestem Tancerzem Słońca... Cztery dni roku będę oddawał Stwórcy w zamian za radość i pokój w wysłuchaniu prośb.

Myślałem, aby pojechać do pracy w Detroit albo do Polski. Zarezerwowałem już bilet, ale miałem tragiczny sen, że byłem w Polsce i śniło mi się, że byłem pijany, widziałem butłę wody w dłoniach mojego przyjaciela i jednocześnie fajkę. Po tym śnie zadzwoniłem do agencji turystycznej i odmówiłem bilet. □

Bartosz Stranz

JOSÉ MARÍA wódz Anadarków

Kiedy Europejczycy pierwszy raz spotkali Anadarków oraz ich kaddańskich krewnych, żyli oni we wschodnim Teksasie nad Sabine, Attogac Bayou, Angelina, Neches i innymi zalesionymi rzekami, w stałych rozproszonych osiedlach, z których udawali się na łowy i do pracy na sąsiednich polach. W 1806 roku Anadarkowie zamieszkiwali nad Sabine, około trzydziestu kilometrów od dzisiejszego miasta Nacogdoches.

Tam pośród rozpostartych drzew i kwitnących krzewów przyszedł na świat, pod koniec XVIII wieku, pewien chłopiec. Rodzina obdarzyła go imieniem Aish (Iesh), a kiedy hiszpański *padre* odwiedził wioskę lub szczęśliwi rodzice zanieśli go do misji Nuestra Señora de Guadalupe w Nacogdoches, otrzymał na chrzcie nowe imię — José María.

Ponieważ na karty historii wkroczył jako mężczyzna, nie wiemy nic o jego dzieciństwie i młodości. Wiemy jednak, jak żyli jego współplemięcy, więc bez wątplenia wyrastał w takich samych warunkach. Dom Anadarków budowano, wbijając w ziemię cedrowe tyczki na planie koła o średnicy ośmiu metrów i wiążąc ich szubki na kształt stołka. Po ich zewnętrznej stronie wiązki bagiennej trawy przywiązywano do równoległe biegnących łąt, pokrywając ściany domu. W środku, wzdłuż ścian biegle piętrowo rzędy półek. Jedne — pokryte futrami i niedźwiedzimi skórami — służyły za łóżka. Na innych przechowywano suszone mięso i warzywa. Pośrodku podwyższonej glinianej podłogi znajdowało się palenisko, zaś u szczytu chaty, poprzez otwór w dachu ulatywał dym. Spowijał on porozwieszane ziarna kukurydzy, chroniąc je przed robactwem.

Gdy matka Anadarko uwiijała się z motyką przy kukurydzy i warzywach, jej dziecko w kołysce zwisającej z konaru pobliskiego drzewa drzemało, kołysane łagodnym wietrzykiem. Mogło stąd obserwować lot wielkiego ptaka, malutki strzyżyk przyglądał mu się ciekawie, a psotna wiewiórka skakała po najbliższych gałęziach. Chłopcy Anadarków pływali

w strumieniach, biegali wśród lasów, polowali na niedźwiedzie, wilki, jelenie i drobne zwierzęta futerkowe. Uczyli się strzelać z łuku i broń palnej, a konno jeździli jak Beduini. Z całą pewnością możemy przyjąć, że Aish wyrastał w ten sam sposób.

Wiemy, że Aish mówił o sobie jako o mężczyźnie niskiego wzrostu, że w 1845 roku był młodym człowiekiem i że jego zimna krew i połączona z brawurą odwaga jeszcze w młodości postawiły go na czele Anadarków i stowarzyszonych z nimi plemion. Wiemy, że w ich kraju wciąż przebywali Hiszpanie i że Aish nauczył się ich melodyjnego języka. Wiemy, że hiszpańscy *padres* założyli pierwszą misję San José dla Nosoni i Anadarków i że ci drudzy zamieszkiwali później koło misji Nuestra Señora de Guadalupe de Nacogdoches w Nacogdoches. Anadarkowie i inni Kaddanie byli jednak zbyt dumni, zbyt wysoko się cenili, aby podporządkować się surowej dyscyplinie panującej w misjach. Pozostali przy dawnym trybie życia i dawnych obyczajach, obchodząc się jednak łagodnie z odwiedzającymi ich zakonnikami i pozostając przynajmniej nominalnymi wyznawcami katolickiego obrządku.

Plemię zostało wciągnięte w rozgrywkę między Francuzami a Hiszpanami, co od czasu do czasu zmuszało je do zmiany miejsca pobytu. Później przedstawiciele ludów romańskich zastąpili Anglo-Amerykanie, którzy przybyli ze stanowczym zamiarem zasiedlenia kraju. Stara Hiszpania traktowała krajowców jak swoich dzierżawców, mających usunąć się na żądanie właściciela; żaden zachowany w archiwach dokument nie określał europejskiego pojęcia własności. Anglo-Amerykanie przynieśli przedmiot, który kradnie ziemię: kompas. Idący w ich awangardzie geometrycy stali się głównym celem ataków wojowników José Marii.

Wkrótce potem, jak w 1836 roku wrogość Anglo-Amerykanów wpędziła Kaddów, Hasi-nai, Anadarków i Nabadaczów z ich domu w hrabstwie Nacogdoches na prerie. José María wraz z drugim wodzem (był nim chyba To-

weash), podczas polowania na bizona około czterech mil na północny wschód od dzisiejszego Belton, pojмали pięciu mierniczych. Wśród nich znajdował się James M. Norris i niejaki Taylor. Drugi wódz nastawał, aby zabić geometrów na miejscu, lecz gdy wojownicy już wymierzili do nich z łuków, José María zaprotestował. Podczas ich gorącego sporu Taylor nagle uczynił znak masonski, który José María zrozumiał od razu i stanął między swym zastępcą a Taylorem. Wymienił z nim kilka zdań po angielsku i znów wdał się w spór z drugim wodzem, lecz tym razem skutecznie, gdyż wojownicy opuścili łuki.

Taylor, będący mistrzem masonskim, zapytał później José Marię, gdzie się nauczył masonerii. Wódz odparł, że został mistrzem w Łoży Francuskiej w Kanadzie. Badania w tym kraju nie przyniosły dalszych informacji na ten temat, lecz wiadomo o innych przykładach znajomości zasad wolnomularstwa przez Indian z Teksasu.

Po kilku najazdach w hrabstwie Milam, Benjamin Bryant poprowadził ze swego fortu czterdziestu ośmiu ludzi w pościgu za wojownikami. Nad Brazos koło Punktu Morgana (Morgan's Point) znalazł grupę Indian, na polanie, nad suchą odnogą rzeki. „Słynny wódz José María wyjechał naprzód z całkowitym spokojem, zatrzymał się, rzucił rękawice i powoli mierząc do Josepha Borena, który wysunął się kilka stóp przed swoich, odstrzelił mu rękaw kurtki. José María dał wówczas znak, jego ludzie otworzyli ogień i zaczęli się bój”.

W rozegranej bitwie José María, choć draśnięty kulą w pierś i choć zastrzelono pod nim konia, pokonał Teksaszczyków, których odwrot zmienił się w ucieczkę. Kiedy białych ogarnął popłoch, „wydał triumfalny, straszliwy, sięgający nieba okrzyk”, nakazując uderzać całą siłą. Uciekający Teksaszczyki stracili dziesięciu zabitych i pięciu rannych. Straty José Marii były chyba równie duże, lecz zwycięstwo należało bezwzględnie do niego. Kiedy po latach odwiedził fort Bryant i ofiarował fajkę pokoju, Bryant wielkodusznie zaproponował, aby wódz zapalił pierwszy jako zwycięzca, co ten „z dumą uczynił”.

Mieszkając nad Wielkim Potokiem, prawie dziesięć mil na wschód od dzisiejszego Marlin, José María zaprzyjaźnił się serdecznie ze Square Barkleyem i jego liczną rodziną. Kiedy jeden z chłopców Barkleya nabawił się nieuleczalnej rzekomo malarii, wódz skłonił ro-

dziców, aby pozwolili mu zabrać dziecko do zimowego obozu plemienia koło wodospadów na Brazos, gdzie polowali na niedźwiedzie.

Stary wódz otoczył go troskliwą opieką, sy-piał z nim każdą noc w swym domu i o czarnej nad ranem, bez względu na to, jak zimno było na dworze, brał chłopca na ręce i zanurzał go całego w ciemnej, głębokiej i zimnej wodzie, a potem parszającego i prychającego wycierał starannie do sucha. To, po jakimś czasie, całkowicie usunęło dreszcze.

Chłopiec wielokrotnie wyruszał na niedźwiedzie łowy z José i jego wojownikami. Krocząc wraz z nimi w jednym szeregu powrócił wiosną do swej rodziny zdrowy i w doskonałym nastroju. Jego szacunek dla José Marii i jego ludu nie znał granic.

Niestety, cieszący się złą sławą biały osadnik oskarżył współplemięców José Marii o kradzież swoich świń i zagroził wodzowi karabinem. José wraz z kilkoma wojownikami ruszył wówczas za nim i zapędził go do domu Barkleya. Gospodarz wrócił na czas, by nakłonić José do odstąpienia. Kiedy rozwścieczony osadnik zagroził, że zbierze oddział i powybi-ja wszystkich ludzi wodza, Barkley doradził przyjacielowi zmianę miejsca zamieszkania. Ten zabrał wówczas swą grupę nad rzekę Navasota niedaleko Springfield w hrabstwie Limestone. Od tej pory, w różnych okresach, przebywali nad rzekami Trinity i Brazos.

Latem 1841 roku George B. Erath poprowadził nad Brazos oddziały z hrabstw Milam, Robertson i Travis i podczas bitwy José María odniósł ranę, a jeden z wojowników zginął. Indianie zabili jednego z ludzi Eratha i biali wycofali się do swoich.

José María nie ustrzegł się też od najazdów innych Indian. Na wiosnę 1843 roku Tawakoni skradli mu gniadosza, karosza i siwka, srokatą klacz, gniade źrebię, gniadą klacz i karego źrebaka.

Tej samej wiosny wysłannik rządu Stanów Zjednoczonych, Pierce M. Butler, przybył na miejsce ustanowić pokój między Indianami Teksasu i białymi osadnikami. Obrady odbyły się nad potokiem Tehaucana, siedem mil poniżej dzisiejszego Waco, dokąd Butler sprowadził przedstawicieli rządu Teksasu i jego Indian.

Butler wygłosił pełne przeprosin przemówienie, po czym z wielką swadą przemówili poszczególne wodzowie. Wezwany do zabrania głosu, José María odmówił, twierdząc że wysłuchał już innych przemówień, zgadza się

z nimi i nie ma nic do dodania. Należał do sygnatariuszy porozumienia mającego zakończyć lata konfliktu, a szczególnie walk zbrojnych prowadzonych za administracji M. B. Lamara, prezydenta republiki Teksasu.

W uznaniu zasług i znaczenia José Maríi prezydent Sam Houston przekazał mu dokument następującej treści:

Dział Wykonawczy
Waszyngton, 17 kwietnia 1843 roku

Do wiadomości wszystkich zainteresowanych: wiedźcie, że José María ze swymi ludźmi będzie towarzyszył Johnowi Connorowi poprzez osiedla w drodze do domu. Wyrażamy nadzieję, że obywatele zaostrzą ich w niezbędne zapasy, za co — po okazaniu rachunków — zapłaci rząd.

Po ludobójczych wojnach Mirabeau B. Lamara, Sam Houston powrócił do swej dawnej polityki pokojowej. Wiosną 1843 roku wysłał na czele oddziału delawarskich przewodników i tłumaczy, wśród których znajdowali się John Connor i James Shaw, swojego inspektora do spraw Indian Josepha C. Eldredge, aby odszukał Komanczów z równin i sprowadził ich na naradę. Przywódcy Delawarów mądrze poradzili mu odwiedzenie po drodze innych Indian.

Wieczorem 27 maja 1843 roku inspektor Eldredge stanął obozem na wprost wioski José Maríi i wysłał gońca, by powiadomić wodza o celu swego przybycia. „Wieczorem, 28 maja — pisał Eldredge — doniesiono nam o nadejściu wodza. Pojawił się w otoczeniu trzydziestu wojowników na wspaniałych koniach przedstawiających sobą niezwykły, podniecający widok dzięki niezrównanej sztuce jeździeckiej, fantastycznym strojom i malowidłom. Zaprosiłem ich do zejścia z koni i ledwo skończyłem z nimi jeść i palić, gdy nadjechał goniec z wieścią o zbliżaniu się Nah-ish-to-waha, naczelnego wodza Waków”.

Kiedy nadeszli przedstawiciele Keechi, krąg obradujących zwiększył się do siedemdziesięciu pięciu. José María stał się teraz świadkiem bolesnej sceny, kiedy Eldredge wrócił wodzowi Waków pojmane dziewczyny z jego plemienia. Nie chciały one wracać i zawodziły z rozpacz, kiedy musiały odjeżdżać. Eldredge postanowił teraz zwołać zebranie wodzów regionu, wkrótce po zawiadomieniu Kaddów. José María wysłał więc gońców do tego plemienia,

a sam zaprosił teksańskiego urzędnika do wsi Anadarków.

Wież José Maríi, położona na północ od Szczytu Komanczów (Comanche Peak), leżała — jak podaje Eldredge — „nad zachodnim dopływem Trinity, około ośmiu mil od głównej rzeki”, tam gdzie przekroczyła ją teksańska wyprawa do Santa Fe w 1841 roku. Było to w hrabstwie Parker, koło obecnego przejścia kolei Texas–Pacific przez rzekę Clear Fork of the Trinity, wprost na zachód od Aledo. Inspektor stwierdził, że wieś składała się tylko z kilku chat, dość podłych, lecz posiadała wielkie pola kukurydzy.

Postanowiona narada odbyła się tutaj w południe 31 maja. Wzięli w niej udział José María, wodzowie Waków: Nah-ish-to-wah i Acaquash, wódz kaddów Bintah oraz wodzowie Keechi, Bedi Ironois, Sah-sah-rogue i Cah-hah-ti. Postanowili oni udać się na naradę do fortu Bird, aby wymienić jeńców. Eldredge dał im nieco podarunków i goście rozjechali się zadowoleni.

Kiedy doszło do nieporozumień delawarscy przewodnicy Eldredge’a oświadczyli, że natychmiast wracają do siebie, nad rzekę Caw w Missouri, kończąc tym przed czasem jego podróż. Zaniepokojony urzędnik zapytał José Marię, czy nie odprowadziłby go bezpiecznie do osiedli białych. Ten, wielce zadowolony z takiego do wodu zaufania — jego przenikliwe czarne oczy w pełni zdradzały tę usprawiedliwioną dumę — natychmiast i z powagą obiecał to uczynić.

Nazajutrz rano, kiedy Eldredge pakował się do drogi, otoczony obecną eskortą stu wojowników Anadarko na pięknych koniach, zbrojnych w lance i huki, z José Marią na czele, Jim Shaw powiadomił go, że zmienił zdanie i chce kontynuować podróż. José María pożegnał więc swych gości 3 czerwca 1843 roku.

W forcie Bird, koło Fort Worth, 29 września 1843 roku, władze Teksasu i rolnicze tutejsze plemiona zawarły znaczący traktat, określający ich wzajemne stosunki. Mówił on o ustanowieniu linii granicznej, pobudowaniu placówek handlowych i mianowaniu rządowych agentów. Wśród sygnatariuszy znalazł się José María, wódz Anadarków. Traktat w forcie Bird stał się wzorem dla innych porozumień i na nim głównie oparto się, zawierając w 1844 roku traktat między teksańskimi Indianami, w tym Komanczami, a Republiką Teksasu. Wśród prezentów, jakie otrzymał José María były kocioł, fajka — tomahawk, koc, czerwony surdut i tytoń.

W oczekiwaniu na następną naradę Thomas G. Western, jako zarządzający sprawami Indian w Teksasie, spotkał się z różnymi wodzami, w tym z José Marią, nad potokiem Tehuacana, 27 kwietnia 1844 roku. Po wypaleniu fajki Western wygłosił przemówienie, uściślając każdego wodza, po czym wysłuchał ich racji.

José María przybył w to samo miejsce 13 maja, kiedy rozpatrywano sprawę kradzionych koni, a Teksasńczycy rozdawali dary zgromadzonym plemionom. Przemówienia trwały do następnego dnia, kiedy nadeszła kolej na Joségo, który odezwał się w te słowa:

Biali bracia, najpierw zwracam się do was. Jako że jestem mały, moje słowa będą pasować do mnie, nie będzie ich wiele. Przy wielu słowach może dojść do kłamstwa; moja mowa będzie krótka, lecz pełna prawdy. Kapitanowie i wodzowie, słuchajcie mnie. Wielki Duch obdarzył nas pięknym dniem i wysłuchaliśmy wielu pięknych przemówień. Kapitanowie, chcę, abyście teraz mnie wysłuchali. Wielki Duch patrzy z góry na nas wszystkich, a wy, młodzi wojownicy, wyglądacie na szczęśliwych. Kapitanowie, jeśli kochacie swe dzieci, poradzcie im, by czyniły nie zło a dobro, wskażcie im białą ścieżkę. Poradzę wam jak mój brat — Delawar, gdyż rada jego jest dobra. Wszystkie jesteśmy stworzeni tak samo, wyglądamy tak samo, jesteśmy jednym narodem, o czym musicie pamiętać. Wielki Duch — nasz ojciec i nasza matka — ziemia widzą i słyszą wszystko, co mówimy na tej naradzie. Wysłuchaliście samych rozsądnych słów. Trzymam w dłoniach białą ścieżkę (sznur wampumów), podarowaną przez białych braci. Spójrzcie na nią, jak jest piękna. Daję ją wam, kapitanowie i wojownicy Wako i Tawakonich. Przestańcie walczyć z białymi; biali dali ją mnie. Teraz ja daję ją wam. Użyjcie jej tak jak ja, a wasze kobiety i dzieci zazną szczęścia i będą spać bez lęku. Poczestujcie się tym tytoniem i pomyślcie o białej ścieżce. Kiedy wrócicie do swej wioski, wypalcie ten tytoń, rozważcie me słowa i posłuchajcie ich.

To, że José María przemawiał w dobrej wierze do wodzów Wako i Tawakonich, udowodnił wkrótce, kiedy Chrome Ramie, wódz Waków, zjechał do wsi Anadarków, nagi i pomalowany w barwy wojenne. Kiedy José María zażądał wyjaśnień, powiedział, że wraca z wojny z Hiszpanami. „Jeśli tak — oświadczył José María — to gdzie twoi wojownicy? Kiedy idę na wojnę, prowadzę swych ludzi,

stoje na ich czele. Jeśli zrobiłeś to samo, to czemu cię tu widzę samego? Mówisz rozdwojonym językiem, chodź ze mną”.

José María odprowadził Chrome Ramie do obozu Keechi, gdzie ten, w obecności Johna Connora, delawarskiego zwiadowcy w służbie Teksasu, przyznał, że na czele dziesięciu wojowników wyruszył na wyprawę przeciw Meksykanom, ale zagarnął konie Teksasńczykom spod Gonzales. Ci doszli uchodzących, zabijając jednego Wako i jednego Tonkawę.

Należy pamiętać, że gdy Europejczycy pojawili się wśród Anadarków, byli oni osiadłym gościnnym narodem. Przez ponad sto lat znajdowali się pod pewnym wpływem chrześcijańskich misjonarzy. Nic więc dziwnego, że gdy cywilizowany rząd Teksasu zaapelował do wszystkich, tak białych, jak czerwonoskórych, aby żyli w pokoju, José María stanął po stronie pokoju i ładu, wpływając w tym duchu na inne plemiona. Spotkało się to z uznaniem i pochwałą prezydenta Sama Houstona, o czym Thomas Western donosił w liście do agenta S.T. Slatara:

Rada udzielona przez José Marię Bintahowi i Czerwonemu Niedźwiedziowi jest dobra, taka, jaką wszyscy kapitanowie dzielni w boju i mądrzy w radzie powinni zawsze udzielać. Jest on wielkim człowiekiem i wiem, że przyjaciele, niech go Pan uściśnie ode mnie jak brata i powie, że gen. Houston uznaje jego postępowanie, które zapobiegło rozlewowi krwi. Nasz Wielki Wódz chce, by biała ścieżka łączyła nie tylko białych i czerwonoskórych, ale jednych czerwonoskórych z drugimi; nie wolno im walczyć między sobą bez jego zgody.

Cieszę się bardzo, że został Pan dobrze przez nich przyjęty i że na tyle poznał Pan charakter Indian, aby wkrótce zyskać sobie u nich pełną popularność.

Sukces traktatu w forcie Bird z rolniczymi plemionami skłonił Sama Houstona do przeprowadzenia rokowań z wędrownymi ludami z równin. W październiku 1844 roku jego ekscentryczna spotkał się na wstępnych rozmowach z różnymi wodzami u wodospadów na Brazos, w dzisiejszym hrabstwie Falls. Podczas gdy Houston rozwinął się o swej znajomości z José Marią, a inni wodzowie wygłosili długie przemówienia, José spytał jedynie, kiedy odbędzie się następna narada. Doszło do niej w dwa dni później, nad potokiem Tehuacana, gdzie zawarł to pokój podpisany przez przedstawicieli Teksasu i wodzów z José Marią na czele.

Kiedy z sobie znanych powodów osadnicy spod Strouds nad rzeką Novasota zaczęli rozpuszczać plotki mające zastraszyć Indian, José María dotrzymał swych zobowiązań traktatowych, pojawiając się nad Tehuacana, aby dać wyraz swej dobrej woli i chęci życia w pokoju. Oto jego słowa:

Moi wojownicy opuścili mnie i odeszli, gdyż doszły ich złe wieści. Ja im jednak nie wierzę i dlatego chcę, aby odbyła się narada. Chcę, by moi wojownicy przekonali się, że te złe wieści są fałszywe i że są dziełem złych ludzi.

Kiedy wyruszyłem na polowanie, otrzymałem przepustkę od agenta i nic mnie nie zaniepokoiło, aż się znalazłem blisko tego miejsca. Tutaj doszły mnie złe wieści.

Kiedy płk Williams przybył latem do naszego kraju, powiedziano mi, że jego zadaniem jest sprowadzenie jesienią wszystkich naszych kobiet i dzieci na naradę, aby biali mogli je łatwo napaść i pozabijać. Wozy z towarami miały zatrzymać się w pobliżu i żołnierze ze Stanów Zjednoczonych mieli pomagać w zabijaniu. Na ostatniej naradzie wszyscy kapitanowie orzekli, że siwobrodzi starcy nie powinni kłamać. Moja broda nie jest jeszcze siwa. Jestem młody, ale mówię prawdę. Sam uważam, że opowieści, które słyszałem, to kłamstwa, gdyż pamiętam słowa wodzów na ostatniej naradzie. Powiedziałem zatem moim białym braciom, że kiedykolwiek usłyszę jakieś złe wieści przybędę tutaj, powtórzę je i poproszę, by przesłano je Wielkiemu Białemu Wodzowi. Nie opowiadałem im sam, lecz powtarzam, co słyszałem.

Sam się nie lękam, lecz moi współplemieńcy mówią, że jestem głupcem, siedząc tak blisko białych, że zostaną pozabijani przez nich jak tylko kukurydza będzie zdatna do spożycia, że sprowadzone towary są po to, żeby wywabić naszych z ich schronienia.

Zrozumiałem również, że jeśli nie będziemy szli wraz z białymi i nie pomożemy im zabijać Waków, pomyślą oni, że jesteśmy przyjaciółmi Waków i pozabijają nas. Wako mówią, że gdy nie odejdziemy z dala od białych, będą kraść nam konie. Dostaliśmy się zatem między dwa ognie. Co mamy robić? Wiem, że biali chcą pokoju ze wszystkimi, ale to niemożliwe. Zrobili oni wszystko, by zachować pokój, lecz Wako i inni nie życzą go sobie.

Dwie noce temu doniesiono mi, że Wako porwali wszystkie konie moim pięciu wojowni-

kom i że ci zostawili swe rodziny i udali się w pogoń. Od tamtej chwili nie mam o nich żadnej wiadomości; nie wiem, czy żyją czy nie.

Wako w jakiś czas potem porwali konie pewnym Lipanom, więc Lipanowie przenieśli się na inne miejsce, przywiązali swe konie i strzelili. Nocą Wakowie przybyli znów i Lipanowie postrzelili jednego z nich w uda, tak że raniem zastali go na tym samym miejscu. Obcięli mu wówczas stopy i powiedzieli, że gdy wyzdrowieje, może raz jeszcze przyjść i wybrać sobie któregoś z ich koni. Potem go porzucili. Ukradli również wszystkie konie synowi Bintaha, który wyruszył za nimi w pogoń.

Moi wojownicy nie wykradają się chyłkiem na polowanie, bez zezwolenia agenta, jak Delawarowie. Wiem też, że Delawarowie kradną konie. Nie życzę sobie, by moi wojownicy robili to samo, ale żeby żyli w przyjaźni ze wszystkimi białymi, których znajdują na swej drodze.

Zawsze cieszyliśmy się, że powstała Wielka Biała Droga, chcemy nią nadal kroczyć i w naszych białych braciach widzieć przyjaciół. Wszyscy jesteśmy teraz na Białej Ścieżce i mam nadzieję, że będzie tak zawsze. Zawsze będę trwał przy tym, co powiedziałem na poprzedniej naradzie. Mam nadzieję, że nasze Matki i Ojcowie zobaczą kiedyś, jak ich dzieci dojrzewają w pokoju ze swymi białymi Braciami. Przybywam tutaj, aby was zobaczyć, abyście powiadomili waszego Wodza, że nie chcę się odwracać od was, jak moi wojownicy, lecz przybywam otwarcie kroczyć białą ścieżką. Nasze kobiety i dzieci są pełne trwogi, ale nie ja i moi wojownicy.

Bracia, oto koniec mojej przemowy.□

Kenneth F. Neighbours

tłumaczenie
Aleksander Sudał

Kenneth F. Neighbours jest emerytowanym profesorem historii na Uniwersytecie Midwestern w Wichita Falls w Teksasie. Matką jego była Polka, z domu Sadowska. Jest specjalistą z historii stosunków Indian z białymi w Teksasie. Spośród jego licznych publikacji szczególnie wartościowymi są *Robert Simpson Neighbors and the Texas Frontier 1836-1859* oraz *Indian Exodus: Texas Indian Affairs 1835-1859*.

Artykuł José María: *Anadarko Chief* ukazał się w „Chronicles of Oklahoma”, Vol. XLIV, No. 3, 1966. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autora. Dokończenie w następnym numerze.

TADEUSZ PIOTROWSKI

Tadeusz Piotrowski urodził się 1 marca 1954 roku. Dyplom z malarstwa na Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, w pracowni profesora Ludwika Maciaga, otrzymał w 1981 roku.

„Wszystkie obrazy, które namalowałem są przygotowaniem do najważniejszej pracy mojego życia. Zamierzam namalować kilkadziesiąt dużych, 200 × 300 cm, obrazów. Są to indiańskie wizje, które przyszły do mnie i sprawiły, że zostałem malarzem. Cała moja dotychczasowa nauka, malowanie i studia nad technologią wielkich mistrzów, wszystko, co zrobiłem jako malarz, służy jednemu: temu, żebym był gotów, gdy przyjdzie czas malowania. Wierzę, że ta chwila nadejdzie.”

TAWACIN GALERIA

Wounded Knee 100 lat później
obraz na płótnie, technika olejno-
-żółtyczna, 125 × 175 cm
repr. Anna Romaniewicz



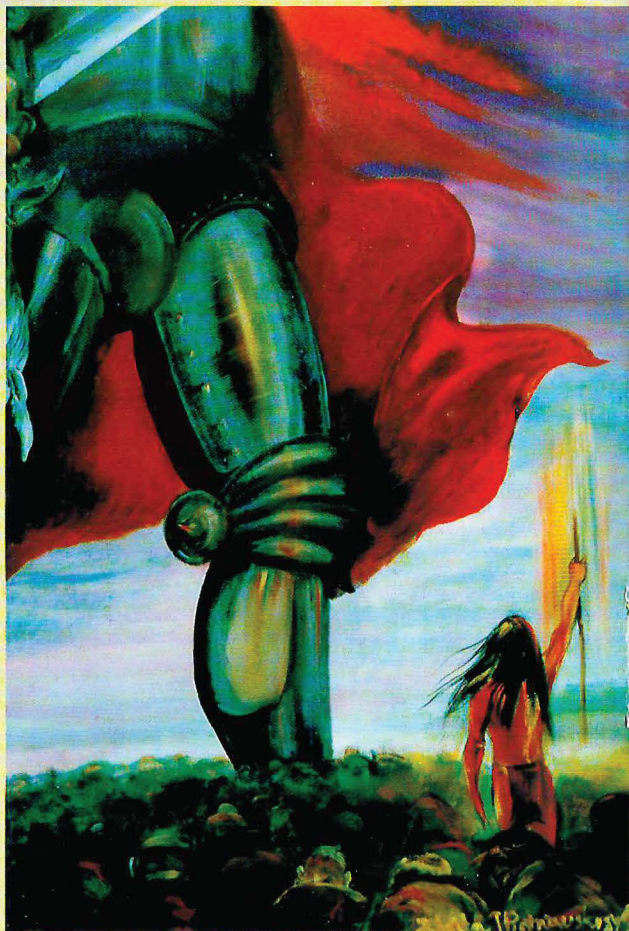


TAWACIN GALERIA

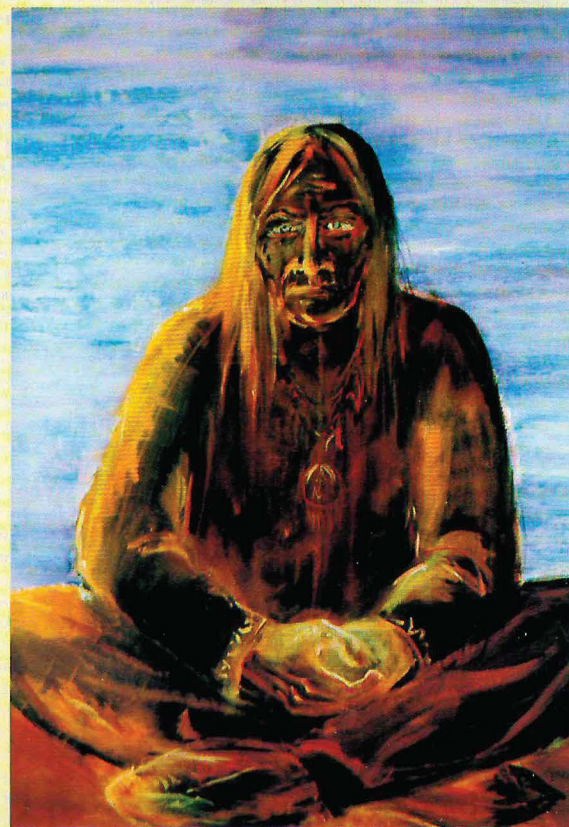
1492 rok. Początek
obraz na płótnie, technika olejno-
-żywiczna, 125×175 cm
repr. Anna Romaniewicz

TADEUSZ PIOTROWSKI

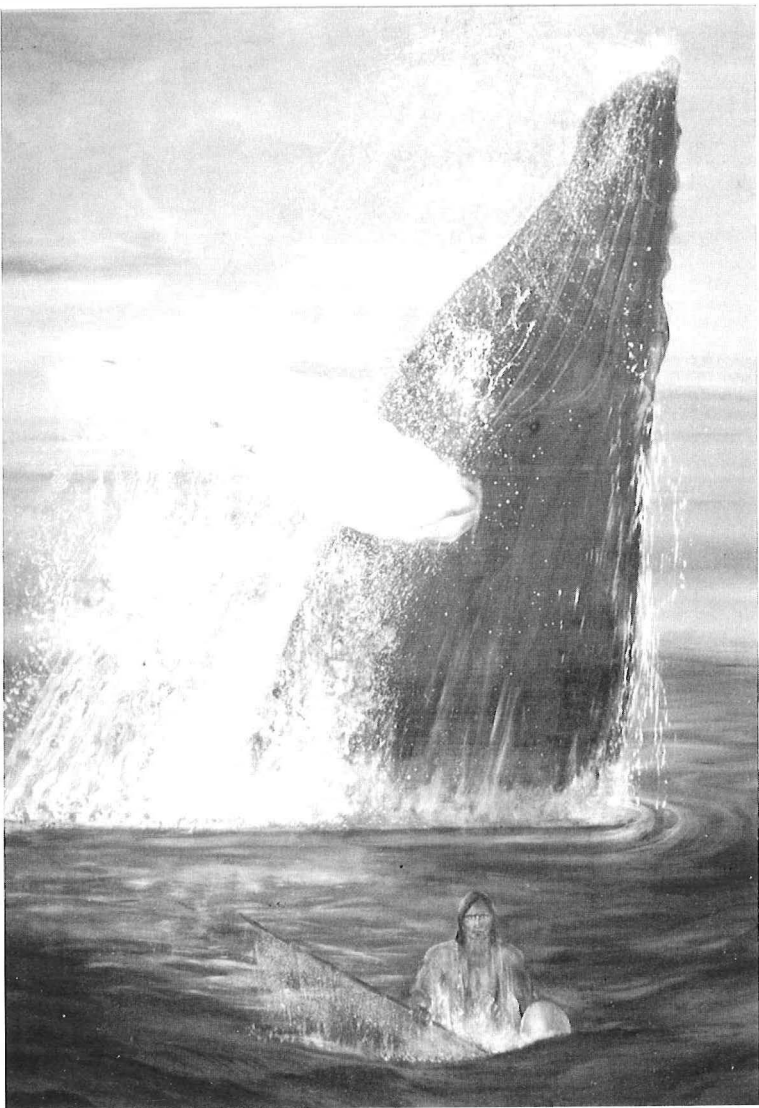
Tęczowy wojownik sam przeciwko złu
[fragment]
obraz na płótnie, technika olejno-
-żywiczna, 175×125 cm
repr. Anna Romaniewicz



Zagłada Matki Ziemi i nadzieja
obraz na płótnie, technika olejno-
-żywiczna, 145×195 cm
repr. Anna Romaniewicz



Indianin [fragment]
obraz na płótnie, technika olejno-
-żywiczna, 150×200 cm
repr. Anna Romaniewicz



Tęczy wojownik obrońca wielorybów
obraz na płótnie, technika olejno-żywiczna, 175 × 125 cm
repr. Anna Romaniewicz

TAWACIN
GALERIA

Mariusz Kairski

Tubylcze kultury Ameryki Łacińskiej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyjskiego a prawo i polityka

PUNKT WIDZENIA ETNOLOGA

Niezwykle trudno, nie tylko z powodu ograniczonej ilości miejsca, przedstawić sytuację tubylczych grup etno-lingwistycznych Ameryki Łacińskiej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyjskiego oraz związaną z nią politykę i prawodawstwo w poszczególnych krajach. Mamy bowiem do czynienia z olbrzymim obszarem (ok. 70% powierzchni kontynentu Am. Pd.), gdzie zróżnicowanie kulturowe, stosunki międzyetniczne i „zawilosci” oficjalnej i nieoficjalnej polityki każdego z państw utrudniają opis i analizę procesów etnicznego trwania i zagłady ludów tubylczych (etnობójstwa), należy więc z jednej strony uważać, by nie dokonać zbyt dużych uproszczeń, a z drugiej — nie popaść w banalność stwierdzeń.

Nie wdając się w szczegóły dotyczące aktualnej definicji pojęcia indiańskości na analizowanym obszarze, za indiańskie uznaję te grupy, których współczesna kultura zbudowana jest, w różnym stopniu, z bardziej lub mniej przetransformowanych elementów (treści kulturowych) wywodzących się sprzed roku 1492.

Przyjmując tak szeroką definicję indiańskości, zacząć od paru danych podstawowych. Na omawianym obszarze żyją ok. 2 miliony ludności tubylczej (margines błędu 3%) w około 500. grupach etno-lingwistycznych należących do blisko 50. rodzin językowych i 35. arcałów kulturowych. Ponadto, między różnymi grupami etno-lingwistycznymi oraz między ich wariantami regionalnymi lub lokalnymi występuje często olbrzymie zróżnicowanie stopnia kontaktów ze światem nieindiańskim — od grup (ok. 100!) pozostających w całkowitej izolacji kulturowej, społecznej i ekonomicznej, do całkowicie „wtopionych” w regionalne struktury ekonomiczne i społeczne, zasymilowanych z kulturowego punktu widzenia, różniących się

od lokalnego środowiska nieindiańskiego tylko mniej lub bardziej mglistą świadomością swej indiańskiej przeszłości.

Mimo tak ogromnej różnorodności prawie wszystkie te ludy charakteryzuje jedna bardzo ważna cecha: nawiązując kontakty ze światem nieindiańskim wykazują one tendencję do zaniku. Nie przekształcają się w kultury trzeciej jakości — wypadkową świata przedkolumbijskiego i neoamerykańskiego, tak jak ma to miejsce na obszarze Mezoameryki i Wyżu Andyjskiego, gdzie zdążyły już powstać wielomilionowe indiańskie kultury chłopskie. Na tę sytuację składa się wiele powodów, których nie jestem tu w stanie omówić. Zasygnalizuję tylko, że częściowo za ten stan rzeczy odpowiedzialne są mechanizmy funkcjonowania samych tych kultur — „prostych” pod względem kultury materialnej i gospodarki oraz egalitarnych i akefalicznych w odniesieniu do organizacji społecznej i politycznej. Dzieje się tak dlatego, że mechanizmy te nastawione są przede wszystkim na trwanie w kulturowej, społecznej i ekonomicznej izolacji. Kultury takie nie potrafią dostosować się do życia w nowym środowisku społeczeństwa wielokulturowego, wieloetnicznego, pluralistycznego światopoglądowo i zhierarchizowanego, w którym poszczególne sektory rywalizują ze sobą tak na płaszczyźnie ekonomicznej, jak i ideologicznej. Tubylcze kultury „proste” znikają nie tylko dlatego, że brak im odpowiednich mechanizmów adaptacyjnych, ale przede wszystkim dlatego, że społeczeństwa narodowe Ameryki Łacińskiej z reguły nie dają im szans na przetrwanie — nie dają im czasu na to, by owe mechanizmy mogły powstać. Ludy te, nieprzygotowane i często „z dnia na dzień” poddane kulturowemu zderzeniu (szokowi kulturowemu), brutal-

nej przemocy fizycznej i ekonomicznej, a dziś przede wszystkim symbolicznej, jeśli nie wymierają fizycznie, to roztapiają się kulturowo w społeczeństwie lokalnym.

W tej niezwykle trudnej sytuacji zrozumiałym jest, że szczególnie rolę winno odegrać PAŃSTWO, jego odpowiednie organy i instytucje lub organizacje przez nie autoryzowane, których prawnym i moralnym OBOWIĄZKIEM jest działanie na rzecz ochrony kultur tubylczych swego kraju oraz promowanie mechanizmów ich etnicznego rozwoju. Ustawodawstwo międzynarodowe, w tym m.in. Deklaracja Praw Człowieka i Konwencja nr 107 Międzynarodowej Organizacji Pracy (w jej znowelizowanej wersji z 1989 roku) oraz ustawodawstwa poszczególnych krajów (w tym ustawy zasadnicze) generalnie zapewniają wszystkim tym ludom swobodny, autonomiczny byt kulturowy oraz specjalną opiekę państwa. Jasno wskazują także, że ani ludy te nie mają „obowiązku” asymilowania się ze społeczeństwem narodowym, ani że nie mogą istnieć żadne regulacje prawne, które nakazywałyby poszczególnym państwom lub ich rządów wyeliminowanie takiej asymilacji.

Jako etnologa interesować mnie będzie sfera praktyczna prawa, spróbuję więc ocenić, czy państwa latynoamerykańskie przyczyniają się do etnicznego rozwoju swych grup tubylczych, czyli:

1) czy traktują je w sposób podmiotowy, a więc jako istotny element własnej kultury narodowej,

2) czy traktują je w sposób całościowy, a nie wybiórczy (np. stosując „chirurgię kulturową”, czyli zasadę, że to co „ładne” lub „oryginalne” z punktu widzenia kultury narodowej — ma prawo przetrwać, zaś to, co nie podlega takiej kwalifikacji zostaje poddane systematycznej deprecjacji),

3) czy istnieją regulacje prawne dotyczące wspólnotowej własności ziem tubylczych oraz znajdujących się tam bogactw naturalnych, odtwarzalnych i nieodtwarzalnych,

4) czy istnieją programy edukacji dwujęzycznej i dwukulturowej,

5) czy państwo zezwala i promuje dążenia tych grup do tworzenia tubylczych organizacji samorządowych.

Wydaje się więc, że ideałem byłby stan pole-

gający na „doprowadzeniu” danej grupy etnicznej do takiego stanu świadomości kulturowej oraz do takiego stopnia rozumienia mechanizmów funkcjonowania państwa i społeczeństwa narodowego, by — mając zapewnione prawo do życia zgodnie ze standardami własnej kultury — potrafiła ona dokonać suwerennego i racjonalnego wyboru co do swego kulturowego sposobu życia w bliższej i dalszej przyszłości.

Podstawowy problem stosunku społeczeństw narodowych i ich instytucji do kultur tubylczych Ameryki Łacińskiej polega na tym, że nie istnieje w nich poczucie winy za brutalne wydarzenia, które miały miejsce w ciągu ostatnich pięciuset lat. Latynosi są w większości zgodni co do tego, że zagłady kultur indiańskich dokonali hiszpańscy i portugalscy kolonizatorzy i że to na nich ciąży cała odpowiedzialność za wszelkie procesy eksterminacyjne i etnობójstwo. Zachowują się więc tak, jakby okres kolonialny w Ameryce Łacińskiej dopiero co się zakończył lub tak, jakby od czasów uzyskania niepodległości przez państwa kontynentu nie miały miejsca żadnego typu niegodziwości w stosunku do ludności tubylczej.

To dopiero z poczucia winy rodzi się poczucie zadośćuczynienia, a więc chęć naprawy i ratowania tego, co jeszcze pozostało z kulturowego obrazu Ameryki sprzed Spotkania Dwóch Światów. Żeby zasygnalizować jak trudny jest to problem, zacząć od tego, że w wielu krajach, w różnych epokach, próbowano „upchnąć” problematykę tych ludów do różniejszych instytucji państwowych, takich jak ministerstwa spraw wewnętrznych, bezpieczeństwa narodowego, zasobów naturalnych odtwarzalnych i nieodtwarzalnych, ochrony środowiska naturalnego, terytoriów przygranicznych, turystyki, rolnictwa i reformy rolnej, górnictwa, edukacji, siły zbrojne, gwardia narodowa itp. Ten zestaw świadczy o tym, że przez całe lata zastanawiano się w ramach jakich instytucji winno się kreować politykę w stosunku do kultur tubylczych, a także o tym, że owe kultury nie były (i w wielu wypadkach nie są) traktowane autonomicznie na szczeblu działań formalnoprawnych.

Z moich własnych 15-letnich doświadczeń — szczególnie z Amazonii wenezuelskiej i ekwadorskiej — wynika, że PAŃSTWO i jego instytucje wykazują w stosunku do ludów tu-

bylczycy dwie postawy: postawę zaniedbania i w wielu wypadkach postawę odstąpienia od jakiegokolwiek działania.

Na początku XX wieku większość państw Ameryki Łacińskiej, jak na przykład Wenezuela w roku 1915, scedowała uprawnienia do kształtowania kultury i świadomości części swych obywateli — właśnie ludów tubylczych — Kościołowi katolickiemu. W 1915 roku ustanowiono *Ley de Misiones* (Ustawę o Misjach), która do dziś reguluje obecność tego Kościoła i jego zakonów na obszarach zamieszkiwanych przez ludność indiańską. A zatem, wychodząc z XIX-wiecznej ewolucyjno-pozytywistycznej wizji świata, w ręce Kościoła oddano los tych, których uważano za dzieci lub ludzi o prymitywnej, nie(do)rozwinętej kulturze, zakładając jednocześnie, że to właśnie Kościół będzie potrafił przeprowadzić ich od stanu „barbarzyństwa” do społeczeństwa narodowego. Wydaje się, że wymuszona i przyspieszona asymilacja miała być panaceum na niepokój co do braku jednolitej kultury narodowej mogącej w przyszłości zagrozić bezpieczeństwu narodowemu. W końcu lat 40. w Ameryce Łacińskiej zaznacza się obecność jeszcze jednej siły: potężnych pod względem ekonomicznym i wpływowych politycznie fundamentalistycznych sekt protestanckich głoszących rychłe powtórne przyjście Chrystusa i koniec świata. Dwie z nich odegrały olbrzymią rolę: *New Tribes Mission* (Misja Nowych Plemion) i *Summer Institute of Linguistics* (Letni Instytut Językoznawstwa). Głównym ich zadaniem jest najpierw opanowanie języków tubylczych, następnie przetłumaczenie Biblii i wreszcie doprowadzenie „badanych” grup etno-lingwistycznych jak najkrótszą drogą do — należy tu użyć tego terminu — zagłady kulturowej, czyli wprowadzenie ich w krąg kultury i światopoglądu „prawdziwych” chrześcijan.

Na początku stulecia powstały też pierwsze instytucje państwowe zajmujące się sprawami tubylców, na początku w roku 1910 w Brazylii *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI, Służba Ochrony Indian) czy w końcu lat 40. w Wenezueli *Instituto Nacional Indigenista* (INI, Narodowy Instytut Indygenistyczny).

Z praktyki badań terenowych oraz doświadczeń innych znanych mi badaczy wiem, że w większości krajów zadaniem instytucji tego

typu jest nie tyle zajmowanie się sprawami ludności indiańskiej (co wynikałoby z ich nazw), co raczej utrudnianie dostępu do nich organizacjom i osobom „z zewnątrz”. W wielu wypadkach zresztą są to instytucje niezwykle biurokratyzowane, często skorumpowane i zatrudniające dość niekompetentnych pracowników. Do antropologicznej „drogi przez mękę” należy cały rytuał starań o uzyskanie zgody na wjazd i pobyt na terytoriach indiańskich, wydawanej przez brazylijską *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI, Narodową Fundację do Spraw Indian). Instytucja ta z góry informuje petenta o co najmniej rocznym okresie oczekiwania na wydanie stosownej decyzji, natomiast w dokumentach, które należy wypełnić znajdują się pytania o choroby umysłowe występujące w rodzinie zainteresowanego oraz przebyte przez niego choroby przenoszone drogą kontaktów seksualnych.

Następne zagadnienie to brak uregulowań prawnych co do ziem zamieszkałych przez Indian. W większości krajów amazońskich ziemia nie będąca czyjąś konkretną własnością — a może nią być tylko wtedy, gdy istnieje dla niej prawny akt własności — staje się automatycznie własnością instytutów agrarnych. Instytucje te są więc depozytariuszami ziem zamieszkiwanych przez Indian, którzy praw własności mogą dochodzić z reguły tylko w trybie indywidualnych roszczeń zgłaszanych przez poszczególne osoby, rodziny lub wspólnoty lokalne pochodzenia indiańskiego, zasiadające na danym terenie. Przeważa bowiem opinia, że Indianie winni być rolnikami posiadającymi na własność tylko niewielki indywidualny (rodzinny) kawałek ziemi. Tak więc właściwie tylko w Brazylii i Kolumbii realizuje się ideę własności zbiorowej całych, „niepokawałkowanych” terytoriów etnicznych, jednej lub wielu grup, tym samym pozwalającą jej użytkownikom na kontynuację tradycyjnego modelu gospodarki indiańskiej opartej na żarowo-wypaleniskowej uprawie ziemi, myślistwie i zbieractwie oraz okresowym osadnictwie nie dewastującym środowiska naturalnego.

Proces delimitacji i regulacji prawnej ziem indiańskich pozostaje ciągle w powijakach i nadal wywołuje kontrowersje oraz nie kończące się, z reguły bezowocne, dyskusje. By zobrazować ogrom zagadnienia przedstawię

dla przykładu stopień zaawansowania regulacji prawnych dla ziem indiańskich w Brazylii (najbardziej zaawansowanym pod tym względem kraju Ameryki Łacińskiej): na ok. 300 grup etno-lingwistycznych FUNAI wyodrębniła 518 terytoriów zamieszkałych przez Indian (T.I. — *terra indigena*). Aż 33% tych terytoriów z formalnoprawnego punktu widzenia nie posiada w ogóle statusu T.I., 21% jest za takie uznane, lecz nie ma wytyczonych granic, 33% to T.I. z wytyczonymi granicami, 6% ma status legalnej własności ziemi nabyty na mocy dekretu prezydenckiego, i tylko 7% to T.I. ze statusem prawnym w pełni uregulowanym, potwierdzonym wpisem do ksiąg wieczystych.

Należy mocno podkreślić fakt, że aby zrozumieć podstawowe problemy ludności tubylczej kontynentu niezbędne jest odróżnienie dwóch pojęć: ludobójstwa i etnobjóstwa. W skali masowej zamierzone ludobójstwo współcześnie nie występuje. Pojedyncze wypadki (mordy Indian Aché we wschodnim Paragwaju, Indian Kuiva we wschodniej Kolumbii czy Indian Cinta Larga i Yanomami w Brazylii) mają oczywiście miejsce, lecz większość z nich jest wykrywana, a sprawcy — jeśli uda się ich ustalić — z reguły karani. Poważniejszy problem stanowi ludobójstwo niezamierzone. Jest ono skutkiem odstąpienia od działania lub zaniechań ze strony państwa w zakresie ochrony zdrowia ludności indiańskiej — zarówno grup, które kontakt ze światem nieindiańskim mają od paru pokoleń, jak i tych „nowoodkrytych”. Przyjmuje się, że ok. 70% populacji grup „odkrytych” w związku z budową Transamazoni ki zmarło w ciągu pierwszych 3–5 lat po pierwszym kontakcie ze społeczeństwem narodowym, na skutek epidemii chorób zakaźnych, na które nie byli uodpornieni, braku opieki medycznej, szoku kulturowego oraz niedożywienia będącego konsekwencją chorób i przymusowych przesiedleń.

Etnobjóstwo natomiast to stały, systematyczny proces polegający na tym, iż instytucje powołane do ochrony kultur tubylczych w sposób świadomy lub nieświadomy doprowadzają do tego, że przerwana zostaje wewnątrz-etniczna transmisja kulturowa i poszczególne ludy tracą swą kulturę w przeciągu zaledwie dwóch–trzech pokoleń.

Chcę tu przede wszystkim omówić etnobjo-

stwo świadome. Pracując w Wenezueli, miałem do czynienia z kulturą Indian Panare, wśród których proces etnobjóstwa składa się z kilku faz: pierwszą była koncentracja Indian w czterech miejscach, w tym w dwóch misjach katolickich i w dwóch protestanckich. Indianie spontanicznie osiedlają się wokół takich miejsc, przyciągani ich atrakcyjnością: opieką medyczną, darmową dystrybucją narzędzi metalowych, broni palnej itp. Następuje wyludnienie dotychczasowego ich terytorium, na które wkraczają osadnicy lub prywatne czy państwowe towarzystwa zajmujące się pozyskiwaniem bogactw naturalnych.

Wśród skoncentrowanych Indian, szybko pojawia się postawa bierności ekonomicznej i ogólnej niezadarności: z jednej strony niemożliwe jest już utrzymywanie się z tradycyjnej gospodarki, gdyż Indianie utracili swe terytorium, a z drugiej misja, chcąc zatrzymać Indian w pobliżu, zaczyna utrzymywać ich ekonomicznie, rozdając żywność lub nawet wydając codzienne posiłki.

Tak skoncentrowana grupa poddawana jest scholaryzacji pozostającej całkowicie — jeśli chodzi o Indian — w rękach misjonarzy. Podstawowym problemem jest tu nieoddzielanie edukacji od działalności cywilizacyjnej i prozelitycznej. Głównym celem jest więc deprecjacja prawie wszystkiego, co indiańskie, działanie przeciw wytworzeniu się świadomości odrębności etnicznej u Indian oraz dążenie do „wtopienia” ich w lokalne społeczeństwo i kulturę narodową.

Istnieje wprawdzie idea edukacji dwujęzycznej, ale w praktyce jest niewykonalna, z powodu braku przygotowania językowego ze strony misjonarzy katolickich, braku elementów dostosowanych do tego typu nauczania itp. Regułą jest też, że misjonarze katolicy (przybyli z różnych krajów hispano- i lusofońskich) prowadzą naukę w języku hiszpańskim lub portugalskim (w tym ostatnim tylko w Brazylii), a misjonarze protestanci (przybyli głównie z USA) — w języku angielskim, stosując przy tym zupełnie inne programy nauczania. Z zagadnieniem szkolnictwa łączy się też problem szkół zbiorczych, w których w celach edukacyjno-prozelitycznych gromadzi się dzieci ze wszystkich grup etnicznych regionu. Przebywając tam latami, oderwane fizycznie

i emocjonalnie od swych rodzin i kulturowego otoczenia, stracone są dla „swego świata”, bowiem wieloletniej nieobecności w kulturze pierwotnej, w której nauka i przekazywanie wiedzy ma charakter w dużej mierze niewerbalny, a więc polega na partycypacji i naśladowaniu, nie da się nadrobić po powrocie. Na skutek czego powracający stają się obcy we własnej kulturze. Oprócz zagadnień już zasygnalizowanych istnieje jeszcze zjawisko rywalizacji między misjami, często przekształcające się w otwartą wrogość nie tylko między misjonarzami różnych wyznań, ale też między Indianami–ewangelikami a Indianami–katolikami z tej samej grupy etnicznej lub między Indianami zewangelizowanymi a „poganami”, „tradycjonalistami”, czyli tymi, którzy nie przyjęli nowej religii.

Czy problem zaniku kultur indiańskich jest głęboki, jak wielu grup dotyczy i w jakim stopniu? Zobrazuję to przykładem. Spośród około 500. grup etno-lingwistycznych aż 89% całej ich populacji (55% grup), to ludy, które nawiązały kontakt ze światem nieindiańskim przed rokiem 1850. Wydawać by się mogło, że skoro istnieją one do dziś, to prognozy nie są takie złe. Otóż sytuacja nie jest wcale optymistyczna, gdyż z tej liczby aż 85% populacji (88% grup) to grupy niewielkie liczebnie, które mają bardzo małą szansę na to, by rozpocząć następne tysiąclecie jako odrębne grupy etniczne. Prawie całkowicie uległa zagładzie ich rodzima kultura, a język indiański jest używany tylko przez osoby starsze i w środowisku rodzinnym. Często ludzie ci odmawiają potwierdzenia przynależności do określonej grupy etnicznej, ponieważ świadomość bycia Indianinem jest dla wielu z nich równoznaczna z byciem kimś gorszym: *irracjonal, indio*. Tylko 15% populacji (12% grup) to ludy liczebnie duże, o mocno wyodrębnionej świadomości etnicznej, mające własne organizacje samorządowe, nauczanie dwujęzyczne itp.

Dodatkowo cały ten stan rzeczy pogarsza fakt, że wprawdzie grupy, o których tu mowa, nawiązały kontakt ze światem nieindiańskim przed rokiem 1850, a więc zostały „dotknięte” procesami z różnych faz rozwoju kolonialnej i niepodległej Ameryki Łacińskiej, ale prawie żadna z nich nie utrzymywała nieprzerwanych kontaktów ze światem nieindiańskim od po-

czątku XVI wieku do dziś. Miały one najczęściej długie, 150–200–letnie, przerwy w tych kontaktach. Mimo więc stosunkowo krótkotrwałego powtórnego zetknięcia ze światem nieindiańskim, szybko znalazły się na krańcach swej kulturowej i etnicznej egzystencji.

We współczesnym świecie istnieje wystarczająca ilość pieniędzy, które można by wykorzystać do promowania działań na rzecz dalszego trwania i rozwoju kultur indiańskich. Niestety, działania takie są często niezwykle utrudnione, bo albo pieniądze trafiają do skorpumpowanych i zbiurokratyzowanych instytucji państwowych i zostają po prostu zdefaudowane albo inwestuje się je w chybione projekty nie uwzględniające realiów konkretnej kultury indiańskiej, zasad ekonomii czy realnej polityki państwa, takie jak na przykład *Unión Makiritare del Alto Ventuari* (Unia Indian Makiritare znad Górnego Ventuari) w Wenezueli czy *Federación Shuar* (Federacja Shuar) w Ekwadorze. Projekty, które w założeniu miały ekonomicznie i kulturowo „przebudować” Indian, stworzyć z nich chłopów i pasterzy, okazały się projektami, które po prostu zdewastowały środowisko naturalne i poddały im kultury tubylcze.

Chcąc uniknąć „znikania” pieniędzy, próbuje się je przekazywać bezpośrednio organizacjom indiańskim. Wydawać by się mogło, że sami zainteresowani będą wiedzieli najlepiej, jak je wydać. Niestety tak nie jest. Na czele wielu z tych organizacji, nieraz wyrażających idee na wskroś utopijne czy wręcz rasistowskie, stoją ludzie, którzy wyalienowali się ze swojej kultury tubylczej i w wielu wypadkach — wobec środków masowego przekazu i światowej opinii publicznej — „odgrywiają” tylko „tradycyjnych Indian”. Pieniądże są tu więc także marnotrawione i nadal nie trafiają do rzeczywistych adresatów.

Czy sprawa dwóch milionów Indian zamieszkujących obszar pozaandyski i pozamezoamerykański ma jakieś znaczenie dla poszczególnych państw kontynentu? Mówi się o niewielkiej liczbie Indian i olbrzymich zajmowanych przez nich terytoriach, i jednocześnie o przeludnionych i biednych obszarach, na przykład północno-wschodniej Brazylii, Andów ekwadorskich czy peruwiańskich. Używa się argumentu, że współczesna „konkw-

sta" gospodarcza Amazonii czy Gran Chaco jest środkiem na rozwiązanie problemu biedy i przeludnienia Ameryki Łacińskiej. Niestety, regiony te z powodów przyrodniczych, klimatycznych czy glebowych, nie staną się nigdy południowoamerykańskimi Arkansas, Iowa, czy Manitoba, prężnymi krainami, które przekształcone w rozległe pola kukurydzy stanowią bogactwo Ameryki Północnej. Zarówno niegdysiejsze wielkie programy rozwoju gospodarczego lasów tropikalnych, które w dawnym Kongu Belgijskim usiłowali realizować Belgowie, jak i współczesne programy, na przykład *Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil* (Zintegrowany Program Rozwoju Północno-zachodniej Brazylii) wskazują wyraźnie, że Amazonia nie nadaje się do intensywnej uprawy ziemi ani hodowli. Ludzie, którzy tam przyjeżdżają w poszukiwaniu swej ziemi obiecanej nie wzbogacą ani siebie, ani tym samym swego kraju. Rok po roku wycinając następny kawałek dżungli (z powodu szybkiego jałowienia gleby), zbierając nędzne plony i hodując ledwie trzymające się na nogach schorowane bydło, pozostają tak samo biednymi jak byli wcześniej, przed przybyciem do Amazonii.

Tylko świadome działanie państwa promujące: (a) mechanizmy pobudzające kultury tubylcze do samoidentyfikacji etnicznej i do samoorganizowania się, (b) politykę gwaran-

tującą podstawowe prawo tych ludów do trwania i rozwoju etnicznego, do rozwijania swych własnych wzorców kulturowych i nieintegrowania się ze społeczeństwem narodowym oraz (c) prawo do etnicznej integralności terytorialnej, pozwoli przetrwać tym ludom. Pozwoli też przetrwać unikalnemu światu przyrodniczemu, który wprowadzie z ekonomicznego punktu widzenia wydaje się być „bezużyteczny”, lecz z ekosystemowego jest niezbędny dla współczesnego, tak bardzo zdegradowanego środowiska świata produkującego przecież wszystko, tylko nie tlen. W tym więc zakresie należy głównie upatrywać także szans na przetrwanie kultur indiańskich w przyszłości. □

Mariusz Kairski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Jest to tekst referatu wygłoszonego podczas konferencji „Przestrzeganie praw człowieka w Ameryce Łacińskiej — rzeczywistość i znaczenie dla rozwoju regionu”, zorganizowanej przez Centrum Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego (CESLA) w Warszawie, 29 lutego 1996 roku. Jego wersja piśmenna ukazała się pierwotnie w „Kwartalniku Analityczno-Informacyjnym AMERYKA ŁACIŃSKA”, nr 2(12), kwiecień 1996. Przedruk za uprzejmą zgodą Autora i Wydawcy.

Z ZIEMI INDIAN

Brazylia

Guaraní–Kaiowá

W sierpniu z Brazylii nadeszły dobre informacje w sprawie Indian Guaraní–Kaiowá, w obronie których od dłuższego czasu występuje społeczność brazylijska i międzynarodowa (podpisy pod petycją w ich obronie zbierano m.in. na Folkowej Fieście w Ząbkowicach Śl., Indiańskiej Fieście w Goluchowie i podczas XXII Zlotu PRPI w Uniejowie). Zamieszkujący osiedle Portrero Guaçu w stanie Mato Grosso do Sul Indianie Guaraní–Kaiowá uzyskali bowiem w sądzie apelacyjnym potwierdzenie prawa do swoich ziem.

Jak czytamy w liście od organizacji Amanaka'a Amazon Network, która wspólnie m.in. z Survival International prowadziła kampanię w obronie Indian Guaraní–Kaiowá: „Dzięki decyzji sądu, pracy lokalnych organizacji i międzynarodowemu naciskowi mieszkańcy osiedla pozostaną na swojej świętej ziemi. Dziękujemy wszystkim, którzy odpowiedzieli na apel o listy i rozsyłanie informacji. Rzadko kiedy można ujrzeć skutki naszych działań tak szybko i jest to potwierdzenie tego, jak ważna pozostaje międzynarodowa solidarność. Prosimy nadal o odzew na prośby o pilne działania w innych podobnych sprawach — Wasze listy naprawdę mają znaczenie. Pozostaje wciąż wiele do zrobienia, ale przynajmniej dziś jedna społeczność może spać spokojnie na swojej tradycyjnej ziemi.”

Poniżej zamieszczamy tłumaczenie informacji wysłanej przez Tubylczą Radę Misyjną (CIMI) z brazylijskiego stanu Mato Grosso do Sul.

Indianie Guaraní nie zostaną usunięci

CIMI–MS, Campo Grande, 6.08.98: Sąd rozpatrujący apelację w sprawie społeczności Guaraní–Kaiowá z Portrero Guaçu postanowił zezwolić społeczności na pozostanie na swojej ziemi. Celio Benavides zmienił poprzednią decyzję [sędziego José Carlosa Francisco], nakazującą usunięcie mieszkańców do dziś, tj. do 6 sierpnia 1998 roku Benavides wziął pod uwagę studium Federalnej Agencji ds. Indian FUNAI, uznające sporny obszar za należący do tubylców i zalecające jego demarkację (wytyczenie granic), oraz odwołał postanowienie sądu federalnego o wysiedleniu mieszkańców społeczności.

30 lipca 1998 roku 351 mieszkańców społeczności, pozostających na jej terenie od 19 kwietnia, wysłało do sędziego federalnego José Carlosa Francisco list stwierdzający jego odpowiedzialność w przypadku zbrojnego konfliktu z policją. Potwierdzili też oni swoją decyzję nie opuszczania ziemi: „Nie porzucimy naszej tekoha (świętej ziemi). Wszyscy tutaj zginieją. Nie chcemy z nikim walczyć — więc zamiast walczyć to wy, władze, możecie wysłać do nas ludzi na rozmowy...”

Uważamy, że decyzja sędziego Benavidesa, potwierdzająca prawo społeczności do świętej ziemi, jest kolejnym zwycięstwem w długiej walce Guaraní. Jest to także zwycięstwo ich krajowych i międzynarodowych partnerów, udzielających im nieograniczonego poparcia. Guaraní są dziś silniejsi, niż kiedykolwiek w swej trudnej walce o odzyskanie części ziem utraconych na rzecz ranczerów i na skutek wieloletnich zaniedbań władz federalnych.

Poza poinformowaniem Was o tym zwycięstwie, pragnęlibyśmy podziękować wszystkim, którzy wsparli walkę społeczności Portrero Guaçu, ponieważ jak zwykle Wasze poparcie i nacisk miały istotne znaczenie.

Przesyłamy braterskie uściski i — do następnego razu...

CIMI–MS

JEDNYM ZDANIEM

wieści z Ziemi Indian

○ 24.05.98 zmarł w Warszawie Antonio Hallik, polski pilot RAF podczas II wojny światowej, później znany podróżnik, pisarz (*Z kamerą i strzelbą przez Mato Grosso, 180 000 kilometrów przygody*) i filmowiec, współautor — z żoną, Elżbietą Dzikowską — popularnego cyklu filmów podróżniczych w TVP („Pieprz i wanilia”).[1/43]

○ Carlos Castaneda, kontrowersyjny antropolog i pisarz, autor *Nauk Don Juana* i 9 innych poczytnych, choć oskarżanych o nieautentyczność, książek o naukach czarownika Yaqui Don Juana i zgłębianiu przez autora mistycznego świata meksykańskich Indian, zmarł na raka wątroby 24.04.98 w swoim domu w Kalifornii.[2/43]

○ Licznie zgromadzeni przyjaciele z Ameryki i Europy pożegnali w tradycyjnej lakockiej ceremonii na rodzinnym cmentarzu w Green Grass w Dakocie Pd. zmarłego 8.06.98 w wieku 68 lat tradycyjnego przywódcę Lakotów, Stanleya Looking Horse'a Sr., ojca opiekuna świętej bizoniej fajki Lakotów, Arvola Looking Horse'a.[3/43]

○ W 1998 roku zmarło dwóch spośród 450 nawajskich radiotelegrafistów z II wojny światowej, a później artystów głośniejszych nie tylko w świecie tubylców — 90-letni Carl Gorman, znany twórca i nauczyciel (29.01) oraz 79-letni Narcisco Platero Albeyta, malarz ceniony zwłaszcza za cykl akwarel poświęconych mitologii Nawahów (22.06).[4/43]

○ Rząd brazylijskiego stanu Amazonas utworzył w listopadzie 1997 r. największy na świecie (2,3 mln ha) leśny rezerwat przyrody Amana, chroniąc znaczną część Amazonii przed rabunkowym rozwojem gospodarczym i gwarantując zarazem zamieszkującym go plemionom Indian prawo do „kontrolowanego rozwoju”.[5/43]

oprac. Cień

Tydzień wrażeń i pracy

GENEWA '98

W dniach 27–31 lipca 1998 roku odbyła się kolejna, XVI już sesja Grupy Roboczej ds Ludności Tubylczej (WGIP). O jej historii i obecności Indian w ONZ pisał Marek Nowocień w poprzednim numerze „Tawacinu”, w artykule *Indianie w Genewie (20 lat później)*.

W tym roku w posiedzeniach wzięło udział około tysiąca osób. Oprócz członków Grupy Roboczej obecni byli przedstawiciele niektórych państw członkowskich, jak i państw nie należących do ONZ, np. Szwajcarii, przedstawiciele różnych organizacji ONZ, wyspecjalizowanych agend, w tym Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO), Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), UNESCO, Światowej Organizacji Własności Intelektualnej (WIPO), Komisji Europejskiej, różnorodnych organizacji pozarządowych i oczywiście kilkudziesięciu organizacji i grup tubylczych z całego świata.

Jak zawsze, jeszcze przed otwarciem XVI sesji, przedstawiciele tubylczy zebrali się, by przez weekend opracować agendę na cały 5–dniowy okres właściwych posiedzeń, czyli o czym będzie mowa. Niektóre z punktów programu są stałe, na przykład relacje ze zmian, jakie zaszły w poszczególnych społecznościach tubylczych w przeciągu ostatnich dwunastu miesięcy; inne zmieniają się zależnie od rozwoju wypadków. W tym roku ideą przewodnią posiedzeń Grupy Roboczej była edukacja i język, choć nie zabrakło oczywiście spraw społeczno–politycznych.

Posiedzenia odbywały się od poniedziałku do piątku praktycznie przez cały dzień, z przerwą na lunch, i składały się z wystąpień, tzw. interwencji przedstawicieli różnych społeczności tubylczych z całego świata na dane punkty programu. Obok posiedzeń głównych, odbywających się w sali plenarnej, przed nimi, w przerwie i po zakończeniu sesji głównych, odbywało się wiele spotkań o charakterze nieformalnym organizowanych przez poszczególne grupy — organizacje tubylcze z całego świata.

Na spotkaniach nieformalnych można było czasami obejrzeć jakiś film dokumentalny, zapoznać się z nowymi sprawami — były to spotkania o charakterze bardziej praktycznym, a czasami wręcz taktycznym, którym towarzyszyło wiele dyskusji, planowania i opracowywania różnych strategii w zależności od charakteru spotkań. Jedno z nich dotyczyło planowanych na rok 2003 Tubylczych Igrzysk Olimpijskich, o czym będzie można przeczytać w późniejszych numerach „Tawacinu”.

Mimo powagi i znaczenia obrad, nie zabrakło też części kulturalnej w postaci przyjęć okolicznościowych, którym towarzyszyły występy i prezentacje kulturalne, przygotowane przez delegatów tubylczych, oraz prezentacji kulturalnych w samym ONZ w obecności Wysokiego Komisarza Praw Człowieka, byłej premier Irlandii, pani Mary Robinson.

Ważnym wydarzeniem tegorocznych posiedzeń Grupy Roboczej było przedstawienie „Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami tubylczymi”, przygotowywanego przez niemal 10 lat przez członka Grupy Roboczej, Miguela Alfonso Martinez. Niestety, ze względu na brak tłumaczenia i czasu na zapoznanie się społeczności tubylczych z jego zawartością dyskusja na ten temat została przełożona na rok następny, jak i dyskusja nad raportem o prawach do ziemi, przygotowanym przez przewodniczącą Grupy Roboczej, panią Ericę Irene A. Daes.

Ludność tubylcza obu Ameryk miała oczywiście swoją reprezentację. Jeżeli chodzi o Amerykę Północną, obecni byli m.in. przedstawiciele Wielkiej Rady Kri (Quebecu), Międzynarodowej Rady Indianińskich Traktatów, Sojuszu Prawnego Indian Amerykańskich, Zgromadzenia Pierwszych Narodów, Haudenosaunee, Rady Innu Nitassinan i przedstawiciele poszczególnych narodów i społeczności tubylczych, na przykład Nakoda czy Blood. Było również wielu przedstawicieli Ameryki Południowej, na przykład Mapuche de Tirrua z Chile.

Temu wszystkiemu towarzyszyły jeszcze spotkania europejskich grup poparcia ludów tubylczych. Innymi słowy był to tydzień pełen wrażeń i pracy. □

Beata Skwarska



OREN LYONS
Haudenosaunee

Pokój i przyjaźń pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Sześcioma Narodami zostają w ten sposób ustanowione na zawsze.

Artykuł I Traktatu Canandaigua
z dnia 11 listopada 1794 roku

Pani Przewodniczącą, Liga Haudenosaunee przesyła pozdrowienia mężczyznom, kobietom i dzieciom waszych narodów. Liga Haudenosaunee to suwerenne narody zamieszkujące na tej samej ziemi, którą zajmowały od czasów niepamiętnych. Przenosimy naszą przyjaźń na wszystkich, którzy uznają nasz konstytucyjny rząd i którzy poszukują pokojowych stosunków.

Delegacja Haudenosaunee korzysta z okazji, by podziękować Grupie Roboczej ds Ludności Tubylczej, Oddziałowi Praw Człowieka i ECO-SOC za przydzielenie mandatu i autoryzację rezolucją 1989/77 z dnia 24 maja 1980 roku „Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami tubylczymi”. Ponadto korzystamy z okazji, by podziękować Miguelowi Alphonso Martinezowi za jego poświęcenie i nieustraszone wysiłki jako specjalnego reportera (wyznaczonego przez wspomniane wyżej strony) we wprowadzaniu w życie tego historycznego studium na temat traktatów między narodami tubylczymi a państwami.

Haudenosaunee to Ludzie Długiego Domu. Jesteśmy również znani przez Francuzów jako „Irokezi”, a przez Anglików i Amerykanów jako „Sześć Narodów” (Six Nations). Stanowimy konfederację, w której skład wchodziły narody Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida, Mohawk i Tuscarora. Naszą konstytucją jest Wielkie Prawo Pokoju, dane nam przez Stwórcę, które po dzień dzisiejszy przewodzi naszym narodom.

Haudenosaunee jest legalnie rządzącą się jednostką, której traktaty ze Stanami Zjednoczonymi, Kanadą i innymi państwami są ważnymi i obowiązującymi dokumentami, kształtujące podstawy stosunków między naszymi narodami. Fakt, że takowe traktaty istnieją, jest dowodem na to, że rządy europejskie, amerykański i kanadyjski uznały Haudenosaunee jako formalny naród z prawami w prawie międzynarodowym. Prawo międzynarodowe stanowi, że traktaty muszą być badane w kontekście czasu, w którym zostały podpisane. Wobec tego Haudenosaunee obstała przy twierdzeniu, że traktaty od zawsze definiowały te międzynarodowe stosunki.

Haudenosaunee podpisało wiele traktatów z narodami z całego świata. Najpierw *Guswentata*, czyli Wampum z Dwoma Pasami z Holendrów w XVII wieku. Opisuje on stosunki dwu różnych narodów i sposób współistnienia na drodze pokoju. Później Francuzi (13 czerwca 1717), Anglicy (24 września 1664) i Amerykanie zgodzili się z zasadami Dwóch Pasów i stało się to podstawą wszystkich innych traktatów. Niektóre

z nich to Traktat Srebrnego Łańcucha Porozumienia z 25 sierpnia 1775 z dwunastoma zjednoczonymi koloniami, Królewska Proklamacja z roku 1763 i 1766 z Królem Brytanii czy Traktat Ghent z 24 grudnia 1814, a ratyfikowany przez Stany Zjednoczone 17 lutego 1815.

Dziś delegacja Haudenosaunee pragnie przedstawić międzynarodowej społeczności *HonNaDaGuyUsSkiWaDeetWaSanNeeGoNa*, co tłumaczy się jako „Wielki Pas z George'em Washingtonem”, który prezydent Stanów Zjednoczonych, George Washington, ofiarował Haudenosaunee w Canandaigua 11 listopada 1794 roku. Przyносimy Grupie Roboczej przykład dokumentu tamtych czasów — pas traktatowy. Traktat Canandaigua z roku 1794 znany jest również jako Ugoda George'a Washingtona. Jest to replika pasa traktatowego, której towarzyszyła wersja pisemna znajdująca się obecnie w archiwach Stanów Zjednoczonych obok Traktatu Ghent. Przedstawia on naszego przywódcę Todadaho i prezydenta Stanów Zjednoczonych George'a Washingtona stojących nad wspólnym domem, przedstawiającym ziemię i trzynaście stanów. Ów pas przedstawia cały okres sześciomiesięcznych przygotowań do sfinalizowania tego traktatu w kraju Haudenosaunee. W preambule Traktatu Canandaigua czytamy:

Prezydent Stanów Zjednoczonych zdecydował zorganizować konferencję z Sześcioma Narodami (Indian), aby usunąć z ich umysłów wszelkie przyczyny narzekania i aby ustanowić stałą i trwałą przyjaźń z nimi... żeby osiągnąć cele tej konferencji strony zgodziły się co do następujących artykułów... będzie on wiążący dla Stanów Zjednoczonych i Sześciu Narodów...

Traktat Canandaigua chronił i gwarantował ziemię (artykuły II, III, IV), promował przyszły dobrobyt (artykuł VI) jak również zawiera mechanizm rozwiązywania sporów na bazie rząd-z-rządem, naród-z-narodem (artykuł VII). Mechanizm ten został zastosowany przez Stany Zjednoczone 11 listopada 1794 roku. Komisarz do spraw Indian Departamentu Spraw Wewnętrznych Morris Thompson powołał się na artykuł VII Traktatu Canandaigua z 1794, by pomóc zakończyć poważny problem między naszymi narodami. Sposób interpreto-

wania Traktatu Canandaigua przez Haudenosaunee zapisany jest w tym pasie i dokumentuje zbiorową pamięć naszych przodków, jak i naszej obecnej starszyny. Nasz kulturowy punkt odniesienia należy uważać za sposób, w jaki nasi przodkowie postrzegali rady, jak protokoły z traktatów wprowadzano w życie i jak koncepcje wynikające z traktatów rozumiane były przez ludzi w czasach ich podpisywania.

Chcemy wyrazić swe uznanie dla prof. Martineza i jego konsultantki dr Isabelle Schultenckoff w świetle ogromnych trudności, jakie napotkali zbierając dane, organizując strukturę i opracowując wszechstronną analizę, konieczną do sfinalizowania raportu. Historia kolonizacji jest międzynarodowa. Proces nabywania ziem przez kolonie osadników był podstawą powstania i rozwoju państw, na przykład Nowej Zelandii, Australii, Kanady i Stanów Zjednoczonych. Nie doszłoby to do skutku bez zgody, współpracy i porozumień z tubylczymi narodami i ludami tych ziem. Wpływ tych wielkich wydarzeń wciąż odbija się szerokim echem, ma wpływ i często kieruje naszym stylem życia. Studium jest więc jednocześnie historyczne w zawartości i bardzo współczesne w charakterze.



KENNETH DEER

Kanien'kehaka Raotitiohwa Cultural Center

Pani Przewodnicząca,
Jak Pani widzi ze znacznej liczby interwencji dotyczących edukacji i języka, ludy tubylcze

uważają te kwestie za zasadnicze dla przeżycia. Edukacja była i jest wykorzystywana przez rządy do zasymilowania nas z dominującym społeczeństwem. Nie jest tajemnicą, że regulacje systemu edukacji w Kanadzie w 1958 roku miały właśnie to na celu.

Nasza społeczność poczuła się tym faktem zagrożona i podjęła zdecydowaną akcję, by powstrzymać asymilację naszych dzieci. Zdałiśmy sobie sprawę, że celem systemu edukacji każdego narodu jest wykształcenie dobrych obywateli tegoż narodu.

Chciałbym wykorzystać tu następujący przykład, jak kształcimy dobrych obywateli, kontrolując edukację na poziomie szkół średnich.

W 1978 roku przenieśliśmy wszystkich naszych uczniów z lokalnej szkoły prowincjonalnej, gdyż rodzice uważali, że szkoły nietubylcze asymilują ich dzieci z dominującym społeczeństwem i przez to tracą one swą tożsamość jako Mohawkowie.

Stworzyliśmy więc własną szkołę średnią, gdyż nie chcieliśmy odtworzenia innej szkoły nietubylczej w naszej społeczności. Zamiast tego zbudowaliśmy szkołę w oparciu o nasze własne potrzeby i standardy.

Zdecydowaliśmy się na zastosowanie czterech podstawowych zasad: kontrola finansów, kontrola budowy, kontrola programu nauczania i zatrudnienie tubylczych nauczycieli.

Stworzyliśmy własny program nauczania w zakresie szkoły średniej, który kładł nacisk na język, historię i kulturę. Równocześnie sprostaliśmy wymogom edukacyjnym tak, by nasi absolwenci mogli kontynuować naukę na uniwersytecie i w college'u. Nie podlegamy prowincjonalnemu Ministerstwu Edukacji, ale sami wydajemy świadectwa ukończenia szkoły.

Zbudowaliśmy szkołę w stylu studenckiego kampusu, tak by dzieci miały dostęp do otwartych przestrzeni i świeżego powietrza zamiast szkła i cegieł. Zatrudniliśmy i wyszkoliliśmy własnych nauczycieli i zastąpiliśmy nimi nauczycieli nie-tubylczych.

Nazywamy tę szkołę Średnią Szkołą Przeżycia Kahnawake. Mimo że słowo „przeżycie” sugeruje przeżycie w dziczy, szkoła ma charakter naukowy. Dla nas przeżycie oznacza przejście kontroli nad systemem edukacji naszych dzieci, jeśli chcemy przeżyć jako Mohawkowie. Stąd nazwa.

Stworzenie tej szkoły nie przyszło nam łatwo. Musieliśmy namawiać, przekonywać, a czasami nawet używać środków łagodnej perswazji, by kanadyjski Departament do Spraw Indian zechciał współpracować we wprowadzaniu w życie naszej wizji szkolnictwa. Rodzice Mohawkowie wiele ryzykowali, zabierając swe dzieci ze szkół rządowych, i wykazali tym samym poparcie dla tubylczego szkolnictwa.

Pani Przewodnicząca, z doświadczenia wiem, że ludy tubylcze muszą mieć prawo do własnej edukacji. Może to nastąpić na drodze powolnego procesu ewolucji lub też na drodze rewolucji, zależy to od samych ludów tubylczych.

Jeżeli chodzi o język, nie ma żadnych wątpliwości, że rząd Kanady celowo próbował przez system szkół rządowych zniszczyć nasz język i prawie mu się to udało.

Na szczęście zdołaliśmy doprowadzić do odrodzenia się naszego języka, ucząc języka mohawk w szkołach od 1968 roku. Największe sukcesy jednakże odniósł nasz program wprowadzania języka od przedszkola do trzeciej klasy. Tylko na drodze wychowania dzieci w naszym języku, ucząc czytania i pisania w nim, a także matematyki i innych przedmiotów, można mieć nadzieję na utrzymanie języka przy życiu.

Opracowaliśmy podręczniki, kasety do nauki języka, a teraz nawet płytę kompaktową, za pomocą której poszczególne osoby mogą się uczyć naszego języka w domu.

Wszystkie te inicjatywy wypracowaliśmy sami. Podczas gdy rząd kanadyjski twierdzi, że wydaje miliony dolarów na edukację, nie wspomaga on finansowo nauki języków tubylczych w swym systemie edukacji.

Nasza definicja edukacji to przekazywanie informacji z pokolenia na pokolenie. Nasze przeżycie uzależnione jest od kontroli nad informacjami, które przekazujemy naszym dzieciom. Popieramy artykuły Deklaracji Praw Ludów Tubylczych, które wspomagają tę koncepcję i popieramy Oświadczenie w sprawie Edukacji Ludów Tubylczych obecnych na tej konferencji i mamy nadzieję, że zostanie ono przyjęte jako dodatek do raportu końcowego Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej na jej XVI sesji.

Dziękuję.

Potrzebujemy prawa do powiedzenia „nie”

z Edem Burnstickiem, rzecznikiem narodu Paul Nakoda z Alberty w Kanadzie rozmawia Beata Skwarska

W jakim charakterze przyjechałeś tym razem do Genewy?

Przyjechałem jako reprezentant i rzecznik narodu Paul Nakoda.

Jesteś też przedstawicielem Konfederacji Pierwszych Narodów Traktatu Szóstego (Confederacy of Treaty Six First Nations). Czy mógłbyś wyjaśnić, co to za konfederacja?

Konfederacja Pierwszych Narodów Traktatu Szóstego jest organizacją, w której skład wchodzi siedemnaście Pierwszych Narodów ze środkowej Alberty, zajmującą się w głównej mierze sprawami politycznymi, związanymi z Traktatem Szóstym, jak i ogólnie sprawą traktatów.

Czy mógłbyś powiedzieć coś więcej o Traktacie Szóstym?

Traktat Szósty został podpisany w 1876 roku w Fort Pitt z ludnością indiańską zamieszkującą te obszary, przy czym został on nieco powiększony. Krótko mówiąc, był on zgodą na pokojowe stosunki z nowymi przybyszami na naszych terenach.

Z tego, co wiem, od wielu już lat bierzesz udział w pracach ONZ. Jakie przyświecają temu cele, co chciałeś... co chcieliście osiągnąć?

W 1974 roku i potem około 1981 nasza starszyzna zaczęła nas zachęcać do zorientowania się w sprawach traktatów na arenie międzynarodowej, co moglibyśmy zyskać, zajmując się naszymi prawami wynikającymi z traktatów, prawami do ziemi i wszystkimi innymi przyśługującymi nam prawami na naszym terenie. Nie spodziewaliśmy się i nie spodziewamy, że ONZ rozwiąże nasze problemy. Nasza obecność w ONZ służy głównie wykspozowaniu tego, co się wydarzyło w przeszłości i poszukiwaniu czegoś, co można by nazwać międzynarodową świadomością. Pozwoliłoby to na

powstanie jakichś mechanizmów na arenie międzynarodowej, gdzie moglibyśmy się udawać z naszymi sprawami. Jednak jest to tylko część naszej pracy. Przede wszystkim musimy pracować w naszych krajach, w naszych społecznościach, a ONZ jest tylko jedną z dróg, gdzie możemy rozmawiać o naszych sprawach. Mam nadzieję, że pewnego dnia zostaniemy uznani przez ONZ jako część społeczności światowej, a nasze prawa będą sprawiedliwie rozpatrywane.

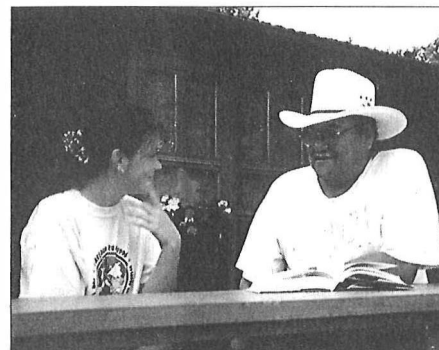
O ile dobrze rozumiałam, praca nad studium w sprawie traktatów Martineza była wynikiem waszych interwencji i zabiegów...

Tak, pomysł ten pojawił się już w 1974 roku podczas konferencji w Moberidge w Dakocie Południowej. Na tę konferencję dotyczącą traktatów przybyło wielu Indian z USA i Kanady i wtedy zdecydowaliśmy, że musimy wyjść na arenę międzynarodową.

W samej Kanadzie wiele grup włożyło sporo pracy w różne działania związane z całą sprawą traktatów, gdyż wiele z naszych narodów, kiedy podpisało traktaty, rozumiało je jako dokumenty międzynarodowe. Tym się jednak nikt nie zajmował, więc w latach osiemnastych zaczęliśmy się zwracać do przedstawicieli rządu, by dowiedzieć się, jaki status mają traktaty w świetle prawa międzynarodowego. Zabrało nam to dużo czasu, ale w końcu zdołaliśmy przyjąć rezolucję w Komisji Praw Człowieka, żeby Grupa Robocza ds. Ludności Tubylczej zainicjowała badania nad traktatami ludów tubylczych z państwami i nad innymi porozumieniami. Żeby to doszło do skutku, potrzebne było wiele pracy i czasu, ale w końcu studium, o które się ubiegaliśmy, zostało ukończone.

W końcu mamy już to studium i z tego, co zdążyłam przeczytać wynika, że w świetle prawa międzynarodowego jesteście narodami, a zawarte traktaty wciąż są ważne. Czy myślisz więc, że będzie miało ono pozytywny wpływ na waszą walkę?

Powinno mieć ono jak najbardziej pozytywne dla nas konsekwencje. Musimy je jednak najpierw przedstawić naszym społecznościom, by się z nim zapoznały. Potrzebujemy więcej czasu, żeby powiedzieć coś na pewno.



Wspomniałeś też, że chcielibyście się udać ze sprawą Traktatu Szóstego do Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości...

Tak, w chwili obecnej próbujemy porozumieć się z rządem kanadyjskim odnośnie administracyjnych obowiązków oraz obietnic wynikających z Traktatu, jak i jego wykładni. W pewnym momencie rząd kanadyjski będzie musiał zająć jakieś określone stanowisko, gdyż na razie wygląda to tak, że uważa Traktat Szósty za traktat wewnętrzny, a według nas nie ma czegoś takiego, jak traktat wewnętrzny. W tej sytuacji będziemy się musieli zastanowić, jak zwrócić się z tą sprawą do Trybunału Międzynarodowego. Nie będziemy pierwsi, już jedna grupa zaczęła działania na tym polu. Staramy się przyglądać, jak oni to robią, jednak nie możemy pójść dokładnie obraną przez nich drogą, gdyż traktaty w Stanach Zjednoczonych zawarte zostały z rządem Stanów Zjednoczonych, wobec czego różnią się od naszych traktatów kanadyjskich, zawartych z Koroną, z Wielką Brytanią. Tym niemniej myślę, że możemy się czegoś nauczyć, przyglądając się ich poczynaniom i zaoszczędzić trochę czasu.

Czy mógłbyś nam przybliżyć nieco sprawę samostanowienia?

W Deklaracji Praw Człowieka już na początku wyraźnie jest napisane, że wszyscy mają prawo do samostanowienia, a myślę, że my jako naród tubylczy nie mamy takiej możliwości, gdyż istnieje wiele praw, ustaw, które są nam narzucane. Nie mamy kontroli nad swym życiem. Rządy mówią nam, co mamy robić, narzucają pewne rzeczy bez naszego udziału,

na przykład tak wyglądać będzie nasz system edukacji, zdrowia, w takich domach mamy mieszkać itd. My mówimy, że potrzebujemy prawa do samostanowienia, prawa do powiedzenia: „Nie, to nam nie służy, to jest dla nas nieadekwatne, my chcemy w inny sposób”. Właśnie o takie samostanowienie nam chodzi. Chcemy mieć po prostu coś do powiedzenia o swym codziennym życiu i przyszłości.

Czy myślisz, że Europejczycy, europejskie organizacje pozarządowe mogą wam w jakiś sposób pomóc?

Jedną z rzeczy, o których zawsze mówiła nasza starszyzna jest to, że walcząc o prawa wynikające z traktatów czy też o jakieś inne sprawy, nigdy nie zdołamy niczego osiągnąć samotnie. Potrzebujemy wsparcia od innych. I wydaje mi się, że europejskie grupy wsparcia już wiele zrobiły przez ostatnie 21 lat i wciąż wiele robia, żeby nam pomóc. Mimo iż wydawać by się mogło, że czasami nie robia żadnych wielkich rzeczy, to każda pomoc jest wielce cenna i potrzebna naszym społecznościom. I nie jest to tylko pomoc, nawiązują się stosunki, relacje międzyludzkie, przyjaźń i jest to jedna z najważniejszych rzeczy. Pozwala to na lepsze zrozumienie i poznanie ludzi, z którymi ma się do czynienia, i na wspólne dzielenie się tym, co mamy do zaoferowania. Jest to wobec tego coś więcej niż tylko sama pomoc. To możliwość współpracy.

Chciałbym jeszcze powiedzieć, że jako ludność tubylcza, naród Nakoda i w ogóle jako ludzie, zanim zaczniemy cokolwiek robić, musimy zawsze pamiętać o Stwórcy. Wtedy wszystko jest dużo łatwiejsze, nawet rzeczy, które wcześniej wydawać by się mogły bardzo trudne. Czasami potrzebna jest siła duchowa, dla nas Nakoda jest to jedna z najważniejszych rzeczy. Co więcej, nie ważne, co się mówi; jeżeli chodzi o Matkę Ziemię nie troszczymy się o nią wystarczająco. Wszyscy jesteśmy za nią odpowiedzialni, nie tylko ludy tubylcze. Cokolwiek się jej przytrafi, ma wpływ na każdego, nikt nie jest zwolniony od odpowiedzialności. Mam tylko nadzieję, że więcej ludzi zda sobie z tego sprawę. Musimy dokładnie przyjrzeć się, dokąd zmierzamy jako ludzkość zamieszkująca tę ziemię. Każdy ma odpowiedzialność i zadanie uczynienia z ziemi lepszego miejsca.

INDIANIE czy indianiści?

Być „Indianinem”

Czytając ostatnie numery „Tawacinu”, zauważyłem u wielu piszących potrzebę identyfikacji, swoistego samookreślenia*. Ja to rozumiem. Sam w swojej „indiańskości” doszedłem do tego, że wypełniając kwestionariusz potrzebny do wyrobienia dowodu osobistego, chciałem wpisać narodowość — keczua. Dopiero odpowiednia perswazja taty odwiodła mnie od tego.

Można ten problem różnie widzieć. Ja widzę wśród miłośników Indian jakby trzy grupy.

Pierwsi to ludzie, którzy zetknąwszy się w jakikolwiek sposób z Indianami (najczęściej poprzez książkę, film, a ostatnio coraz częściej poprzez muzykę — kapele andyjskie), pozostali pod ich urokiem. Stąpali w pół drogi. Czują sympatię do tej rasy (popelniając częsty błąd traktowania Indian jako jednego narodu, takiego jak np. Polacy, Francuzi, a nie w kontekście mieszkańców jednego ładu, o wspólnych tylko niektórych cechach), ale nie rozwijają swoich zainteresowań tą tematyką. Dla nich liczy się tylko „kolorowy świat Indian” i to im w zupełności wystarcza.

Druga grupa to ludzie, którzy swoje fascynacje zaczęli rozwijać świadomie. Ten impuls, ta iskierka, która zapaliła się w ich duszy, najczęściej jeszcze w dzieciństwie, stała się celem ich życia. Zaczęli podążać tą ścieżką. W mozołnym trudzie wyrabiają w wolnych chwilach rzeczy, które nawet wśród prawdziwych Indian wzbudzają uznanie. Kto choć raz wziął się za wyrób i ozdabianie indiańskich przedmiotów, ten wie, jaka to jest żmudna praca. Pomijam tu

fakt ignoranckich uśmiezków i pukania się w czoło otoczenia (zwłaszcza we wcześniejszym okresie). Kultuwują stare obrzędy. Odtwarzają tańce, które nawet wśród prawdziwych Indian, w niektórych plemionach, idą w zapomnienie. Robią to, bo przez to mogą się samo-realizować, sprawia im to zadowolenie. Specjalizują się w poszczególnych ludach i plemionach. Nie zdziwcie się, gdy od takich ludzi usłyszycie — jestem Szejenem lub Lakotą.

I wreszcie trzecia grupa. To ludzie, którzy odkryli „indiańskość” w sobie. Od dziecka czuli sympatię do Indian, nigdy nie mogąc dojść jej przyczyn. Mieli określone spojrzenie na świat i ze zdziwieniem w którymś momencie stwierdzili, że byli i są ludzie, którzy podobnie nań patrzą. Dla wierzących w reinkarnację sprawa jest dość prosta, ale co mają powiedzieć pozostali?

Tu podział plemienny Indian nie ma znaczenia. Nie muszą się zastanawiać, jakiego koloru koralików użyć, ani jakie tło ma dominować.

Być „Indianinem” znaczy dla nich coś więcej niż naśladować. Znaczą wyjść poza pewne ramy. Bycie „Indianinem” jest swego rodzaju ideologią. Różnie pojmowaną i realizowaną, niewolną od stereotypów i przekłamań, ale wyrażającą jakby szóstym zmysłem. Jest to specyficzne nastawienie do ludzi, zwierząt i całej otaczającej nas nie tylko przyrody, ale i rzeczywistości. Postawa tak różna od tej, jaką preferuje nasze otoczenie. Jednocześnie jest to pozostanie sobą, bez wchodzenia w inną skórę. Z woli Boga, losu lub przeznaczenia jesteśmy tym, kim jesteśmy. Będąc sobą fizycznie, na płaszczyźnie duchowej jesteśmy „braćmi krwi” prawdziwych Indian. O ile druga grupa próbuje fizycznym wyglądem zbliżyć się do Indian, tak ludzie trzeciej grupy są jakby „duchowymi Indianami”. Szczytem korzyści z takiej postawy jest umiejętność wykorzystania jej w swoim codziennym życiu. Wspaniałym przykładem jest tu Bartosz Stranz „Źródło”. Docenił pełnię tego, że jest Polakiem, będąc wśród Czarnych Stóp. Tu, w Polsce, nie zwracał na to większej uwagi. Dopiero pobyt wśród Indian ukazał mu wszystko w innej perspektywie.

Dlatego nie przejmujemy się, my wszyscy, którzy odkrywamy w sobie „Indian”, że nie stać nas na tipi lub nie mamy pieniędzy i czasu na sporządzenie odpowiedniego stroju. Dobrze

się dzieje, że są wśród nas różni pasjonaci. Przypominamy prawdziwy, naturalny las, a nie posadzoną ludzką ręką monokulturę. Każdy autentycznie zainteresowany tą tematyką powinien znaleźć w nim swoje miejsce.

Przeznaczenia i historii jednak nie zmienimy. Musimy mieć świadomość, że czasy, które nam najbardziej odpowiadają w historii Indian północnoamerykańskich, to czasy naszych powstań narodowych w XIX wieku. Czy ktoś próbował kogoś namawiać do powrotu do tamtej rzeczywistości w Polsce?

Indianie też chcą postępu, łatwiejszego życia, jak każdy człowiek. Ich życie przed przybyciem białych wcale nie było sielanką. Głód często zaglądał do tipi, a ciągle potyczki z sąsiadami (fakt, że na niewielką skalę) nie czyniły ich życia bezpiecznym. Nie możemy historii Indian widzieć w barwie białej lub czarnej. Prawda, jak zwykle, leży gdzieś pośrodku. Szkopał w tym, że Indianie pojmują świat inaczej niż ci, którzy nim rządzą. Indian wykoń-

czyła nie tyle eksterminacja, co samo zderzenie (się) cywilizacji. Niemal dziewięćdziesiąt procent ofiar po stronie tubylczych mieszkańców Ameryki zebrały choroby, a tylko około dziesięć procent walki. Nic chce tego tematu rozszerzać, gdyż jest to temat-morze, ale największą krzywdą Indian, w moich oczach, jest (nie zapominając oczywiście o milionach bezimiennych ofiar) to, że odebrano im możliwość kształtowania swojej przyszłości przez samych siebie. W historii świata nie było dotąd większej zbrodni. Depopulacja tubylców w niektórych miejscach osiągnęła 95–100%. W dzisiejszym świecie na prawie dwieście niepodległych państw, nie ma ani jednego państwa indiańskiego. Wszędzie Indianie są pod rządami białych lub Metysów. Dlatego tak ważne jest, aby ci wszyscy, których łączy indiańska pasja, bez względu na to, jak ona się wyraża, pomagali Indianom na wszelkie sposoby, jakie tylko możliwe. □

Waldemar Ptebloka Iśnała Ciski



List otwarty do osób wyznaczających reguły postępowania na zlotach indiańskich

Witam czytających

Do napisania paru słów skłania mnie pobyt na ostatnim XXII zlocie. Chciałabym, zwracając się do osób powyżej określonych i innych zainteresowanych, prosić o wyjaśnienie: kto, w jaki sposób, w oparciu o jakie zasady i w jakim trybie określa reguły obowiązujące na zlotach. Niejasność ta — wydaje mi się — nie sprzyja możliwości bezkonfliktowego porozumiewania się na tych spotkaniach, a w pewnych kwestiach porozumiewania się w ogóle.

Na zloty jeżdżę ostatnio sporadycznie (po raz pierwszy byłam na VII) i obserwuję zinstytucjonalizowanie i „zeskansenowanie się” tych spotkań z jednej strony, a z drugiej powstanie „grupy władzy”, która sama siebie legitymizuje. Spróbuję zilustrować to przykładem jednego z wydanych na zlocie zarządzeń.

Na spotkaniu w Uniejowie nie wolno było grać przy głównym ognisku na instrumentach innych niż bębny (a więc na kongach, fletach, gitarach itd.). Przedstawiono ten zakaz po spo-

tkaniu się uczestników zlotu wokół zebranej w Kręgu „starszyny” zlotowej. Chciałabym zapytać, kto podjął decyzję o tym zakazie? Czy Krąg? Wiem, że część osób, które w nim zasiadały, była zakazowi temu przeciwna. Kto decyduje o tym, kto zasiada w Kręgu? Niektóre osoby, które tam się znalazły nie wybierały podaniem fajki następnych członków Kręgu. Robili to za nich inni. Przyznaję, że tego nie rozumiem (a łatwiej mi się przyznać, bo wiem, że nie tylko ja).

Wieczorem dnia następnego grano na kongach przy ognisku wśród namiotów. Okazało się, że i tam grać nie można, bo „jest to prowokacja”, a poza tym muzyka przeszkadza osobom uczestniczącym w szalasię potu. (Szalas zorganizowany był w centrum obozowiska, grano i śpiewano przy licznych ogniskach, i jego organizatorzy powinni się liczyć z tym, że ktoś może im przeszkadzać, a także, że oni mogą w nocy przeszkadzać sąsiadom.) Przy głównym ognisku tego wieczora i nocą nie działo się nic (nie licząc cichego wpatrywania się w ogień). Nie udało nam się dowiedzieć, kto o nie pozwala grać na kongach wśród namiotów.

Oprócz odpowiedzi na to pytanie i inne z nim związane, które sformułowałam na początku tego tekstu, chciałabym też zapytać:

* Zob. wcześniejsze wypowiedzi na temat kondycji Ruchu indianistycznego w Polsce, zamieszczone na naszych łamach: W. Rybicki, *Być Indianinem*, J. Konieczny, *Rzecz o „Ruchu”* (oba teksty w numerze 2[38], lato 1997); M. Maciuba, *Pomarzyć tylko...* O. Dilis, *Pretensjonalność indiaństwa po polsku* (nr 4[40], zima 1997); J. Konieczny, *Indianin jako symbol*; W. Kuligowski, *Krytyka rozumienia indianistycznego* (nr 2[42], lato 1998) — przyp. red.

Dlaczego przy głównym ogniu można grać tylko na bębnach? Myślę, że odpowiedź na to pytanie pomoże przybliżyć czy też ustalić obecną formułę zlotów. Podobno można grać tylko muzykę Indian prerii. Być może należałoby więc zmienić nazwę na Ruch Przyjaciół Indian Prerii, a PSPI powinno zostać Stowarzyszeniem Przyjaciół Indian Preryjnych. Ci, którzy lubią, na przykład Nawaho powinni założyć Stowarzyszenie Przyjaciół Indian Południowego Zachodu itd. Należałoby też ustalić, czy „przyjaźnimy się” z Indianami z prerii sprzed podboju czy z tymi po podboju (jak wszyscy wiedzą, styl życia zmienił się znacznie). Czy, jeśli „przyjaźnimy się” z tymi po podboju, to można również z tymi współczesnymi, którzy grają nie tylko na bębnach (pamiętacie tych ze Świętego Biegu?).

Kocham bębny i wspaniale było posłuchać ich przy ognisku w piątek (szkoda, że dopiero wtedy), ale znam też paru Indian, którzy swoją — tubylczą — muzykę grają na innych instrumentach. Ciekawa jestem, czy wolno byłoby im zagrać przy głównym ogniu, czy też stwierdzono by, że nie są prawdziwymi Indianami, a ich muzyka profanuje to miejsce.

Podstawowe pytanie: Czy uważacie, że istota rzeczy leży w naśladowaniu innych (na przykład Indian prerii) w zewnętrznych aspektach życia? Nie mamy Tańców Słońca, nie ma wśród nas — dzięki Bogu — wojowników zdzierających skalpy. Nie znaczy to jednak, że nie jesteśmy prawdziwi.

Ktoś powiedział, że tyle, ile jest osób na zlocie, tyle pomysłów czy też koncepcji, co jest na nim dobre, a co złe. Myślę, że muzyka jest — nie jeden raz była — tym, co może nas połączyć? Ale nie taka, która wynika z nakazów i zakazów, lecz ta, która jest z nas i która, grana, wciąga wszystkich. Nie wszystko daje się podporządkować regulaminowi zlotu. Obawiam się, a właściwie cieszę, że muzyki się nie da. Jednak w związku z tym może jej na zlotach zabraknąć.

Nie podoba mi się pomysł skansenu (z pewnością atrakcyjny dla kamer telewizyjnych). Natomiast podobał mi się zachwyt goszczącego na zlocie Peruwianczyka nad śpiewem (tekst i muzyka: Indianie Dakota) przy akompaniamencie grzechotek i plastikowej miski, służącej za bęben.

Z poważaniem i nadzieją na odpowiedź,

Magdalena Krysińska-Kałużna
Korin, 19 sierpnia 1998

„Tawacin” przedstawia

Sudeckie Stowarzyszenie Wspierania Tubylczych Amerykanów „KONDOR”

Od 5 marca 1998 roku swoją oficjalną działalność rozpoczęło Sudeckie Stowarzyszenie Wspierania Tubylczych Amerykanów „KONDOR” z siedzibą w Wałbrzychu. Jest to stowarzyszenie zwykłe i swoją działalnością obejmuje obszar czterech województw Dolnego Śląska: wałbrzyskiego, wrocławskiego, jeleniogórskiego i legnickiego.

Cele, jakie pragną realizować członkowie „Kondora” to przede wszystkim aktywizowanie ludzi regionu Dolnego Śląska na rzecz wspierania tubylczych Amerykanów przez promocję ich kultury, a w szczególności przez przybliżanie jej piękna szerokim rzeszom naszego społeczeństwa za pośrednictwem mediów, wystaw, koncertów, odczytów i innych form kulturalnych, możliwych do wykonania w naszym kraju, opieka nad tubylczymi Amerykanami goszczącymi w naszym kraju, zwłaszcza pomoc przedstawicielska wobec władz i jej organów, pomoc w załatwianiu spraw związanych z ich pobytem w naszym kraju, pomoc medyczna oraz organizacyjna w zakresie przedsięwzięć kulturalnych i społecznych. Bardzo ważne dla członków „Kondora” jest poszerzanie osobistych kontaktów z Indianami poprzez wymianę kulturalną i personalną dzieci i młodzieży.

Krzysztof Zawojski, rzecznik prasowy „Kondora” uważa, iż ideały dzielnego Apacza Winnetou i jego białego przyjaciela, pełnego prawości Old Sutherlanda, bohaterów powieści Karola Maya, mają jeszcze szansę w rzeczywistości, w której przestępczość nieletnich rośnie, a etnicy wyrrywają sobie włosy z głów, bo system wartości leży na obu łopatkach.

On też, wraz z Wojciechem Łędzwą, jest autorem pierwszego autorskiego programu dla miast i gmin pod nazwą „100 Spotkań z Tubylczą Ameryką” (zob. „Tawacin” nr 1[41], wiosna 1998, s. 46 — red.). Program ten proponuje miastom i gminom bogatą działalność edukacyjną, społeczną i kulturalną. Celem pro-

gramu jest m.in. zaprezentowanie folkloru tubylczej Ameryki, jak również stworzenie nowych ośrodków kulturotwórczych — muzeów, zajazdów i centrów promocji, które miałyby promować osiągnięcia lokalne na zewnątrz miasta czy gminy.

W ramach programu „100 Spotkań” członkowie „Kondora” stworzyli pierwszy program realizacyjny o nazwie „Inti Raymi”.

„Inti Raymi” to święta sięgające czasów Inków. Na przełomie maja i czerwca zwoływano wszystkich mieszkańców Tawantinsuyu na coroczne wyrażanie radości Bogu — Słońcu (Inti) przez muzykę i śpiew. Ta radość i dziś płynie z różnych nurtów muzyki andyjskiej i pragniemy, aby jej ciepło zagościło na naszej ziemi wałbrzyskiej. Dlatego też planujemy zorganizowanie cyklicznego festiwalu muzyki indiańskiej, którego miejscem będzie wałbrzyskie Mauzoleum, mieszczące się w dzielnicy Nowe Miasto.

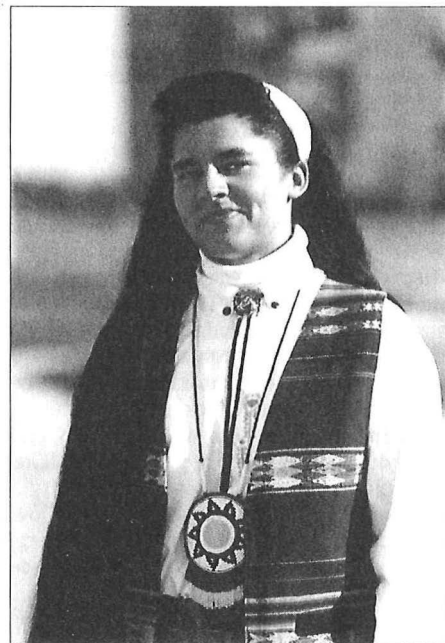
Nie jest to jednak jedyny projekt, który przygotowujemy. W planie jest również uruchomienie pierwszego w Polsce muzeum kultury i sztuki indiańskiej. Część dotycząca Ameryki Północnej znajdować się będzie w Wałbrzychu, a pozostałe — dokumentujące kulturę rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej i Środkowej — w Starych Bogaczewicach i Boguszowie.

Chcemy przybliżyć wszystkim kulturę indiańską w jej historycznej postaci. Dlatego zwróciliśmy się do władz Wałbrzyska o przekazanie budynku na muzeum. Zarząd miasta ofiarował Stowarzyszeniu „Europa XXI” — przy którego współpracy tworzone są nowe placówki — zniszczone obiekty do zagospodarowania.

Aby przejąć budynki potrzebujemy około 4,5 tys. złotych. Niestety jest już zbyt późno, abyśmy mogli starać się o dotację z różnych fundacji. Dlatego postanowiliśmy zwrócić się z apelem do ewentualnych sponsorów, którzy chcieli nas wspomóc w tworzeniu muzeum.

Jeśli sponsorzy nie zawiodą, muzeum powinno ruszyć jesienią przyszłego roku.

Najnowszym jednak projektem, ale równie pilnym i ważnym jak muzeum, jest zorganizowanie Centrum Wymiany Europejsko-Indiańskiej z indiańskimi ośrodkami kulturalnymi w Ameryce. Pięcioposobowe grupy młodych ludzi z Polski, Niemiec, Czech i Słowacji będą wyjeżdżały do Kanady i USA, by spędzić tam



Katarzyna CHUNCHA Strzycek
Prezes Stowarzyszenia „Kondor”

kilkunastodniowe wakacje pod okiem indiańskiej starszyny. Indianie będą mogli zaś przebywać w każdym ze wspomnianych europejskich krajów po 7 dni. Zaproponowaliśmy Wałbrzych jako miasto, w którym grupy Indian mogłyby gościć, prezentując elementy swojej kultury. Do września mamy nadzieję ustalić program wymiany i szczegóły związane z miejscem pobytu grup.

Wszystkich chętnych do uzyskania bliższych informacji o działalności Stowarzyszenia bądź o wyżej wymienionych projektach prosimy o kontakt listowny (załączając kopertę ze znaczkiem pocztowym) pod adresem:

Sudeckie Stowarzyszenie Wspierania
Tubylczych Amerykanów „KONDOR”
ul. Poselska 23/31
58-314 Wałbrzych
tel. (074) 41 23 49, (074) 52 65 04

Liczymy na owocną współpracę wszystkich zainteresowanych

Katarzyna CHUNCHA Strzycek
Prezes

The International North American Indian Association

Międzynarodowe Stowarzyszenie Indian Północnoamerykańskich (INAIA) jest grupą wsparcia zrzeszającą ludzi interesujących się kulturą, historią, zwyczajami i wierzeniami Indian północnoamerykańskich. Jest organizacją o zasięgu euroatlantyckim — jej członkowie to Indianie kanadyjscy i amerykańscy, biali Amerykanie oraz (a może przede wszystkim) Europejczycy z wielu krajów (Wielkiej Brytanii, Francji, Hiszpanii, a nawet Bułgarii). Główna siedziba INAIA mieści się w Edynburgu w Szkocji, a przewodniczącym organizacji jest Szkot, Barrie Cox.

INAIA organizuje spotkania informacyjne, warsztaty, prelekcje itp. Z udziałem tubylczych artystów i prelegentów. Organizuje i wspiera wystawy w małych prowincjonalnych muzeach, skupiając się na wyjaśnianiu przekłamań istniejących w ogólnym obrazie historii Indian. INAIA wspiera wiele szkół (w Wielkiej Brytanii) w ich programach nauczania, wysyłając często swoich przedstawicieli na spotkania z uczniami.

INAIA wspiera aktywnie (finansowo i organizacyjnie) takie programy i akcje dobroczynne, jak Cheyenne Children Services Inc., Adopt-A-Native-Elder, Running Strong For Indian Youth, The Lenni Lenape Museum of Indian Culture.

INAIA ma zamiar włączyć się do wielu innych akcji, jednak ze względów finansowo-organizacyjnych oferuje na razie tylko (a może aż) informacje na temat następujących przedsięwzięć: The Sioux YMCA Volunteer Project — ochotnicy wyjeżdżają na własny koszt do jednego z rezerwatów w Dakocie Południowej, pracując tam za darmo na rzecz lokalnych społeczności przez 4–10 tygodni, 3 miesiące lub 1 rok (ochotnicy muszą być chrześcijanami — YMCA); Frontiers Foundation — podobna praca, tyle że w Kanadzie.

Wszystkie koszty związane z działalnością INAIA pokrywa ze składek członkowskich, które wynoszą £10 rocznie od osoby. Wszyscy biorący udział w przedsięwzięciach INAIA pracują oczywiście nieodpłatnie. Ze względu na charakter organizacji większość akcji ma miejsce w USA i Kanadzie oraz w Wielkiej Brytanii. Członkowie z innych krajów europejskich organizują własne małe przedsięwzięcia. Całość działań koordynowana jest przez władze statutowe w Szkocji.

Głównym narzędziem koordynacji działań, a dla członków głównym źródłem informacji jest kwartalnik „The Turtle Islander”, zawierający artykuły o sztuce, historii Indian, recenzje filmów i publikacji, artykuły o Matce Ziemi, wiadomości o wydarzeniach w Ameryce, kontakty, informacje o akcjach, listy od czytelników (taki „Tawacin” i „Na Tropie” w jednym). Stałym działem w „The Turtle Islander” są informacje o politycznych wydarzeniach w Ameryce, które uderzają w ludność tubylczą, i apele o organizowanie *lobbying*, tzn. zasypywanie administracji USA petycjami popierającymi Indian w danym sporze. „The Turtle Islander” jest rozsyłany za darmo do wielu organizacji tubylczych Amerykanów w więzieniach.

INAIA nie jest organizacją polityczną ani religijną. Ma ściśle określony statut oraz bardzo surową deklarację członkostwa. Oto fragment tej deklaracji:

Zobowiązuję się nie angażować w żaden przejaw *new age*, który czerpie inspirację z rytuałów, kultury, ceremonii, duchowości Indian amerykańskich.

Zobowiązuję się do szanowania i respektowania tubylczej ludności Ameryki Północnej przez to, że: nie nadam sobie „indiańskiego imienia”, nie będę twierdził, że zostałem przyjęty (adoptowany) przez tubylczą rodzinę, klan czy plemię; nie będę ubierał i nosił świątecznych (historycznych) ubiorów Indian amerykańskich i nie będę wykonywał czynności, które mają „przypominać”, udawać zwyczaje Indian amerykańskich; nie będę też twierdził, iż byłem Indianinem „w poprzednim życiu”.

Dodatek dla tubylczych Amerykanów (członków INAIA):

Zobowiązuję się nie zdradzać swego kulturowego dziedzictwa przez organizowanie, wspieranie i branie udziału w ceremoniach, rytuałach dla korzyści materialnej lub innych osobistych korzyści. Szanuję moje kulturowe dziedzictwo.

Jak widać, są to dość mocne słowa, a za nimi idą czyny. INAIA wypowiedział wojnę wszystkim *Wannabees* [tzw. białym szamanom] w Europie i Ameryce. Zwalcza wszystkich, którzy udają Indian, ubierają stroje i udają ceremonie; którzy zarabiają na Indianach pieniądze dla siebie (nie na potrzeby akcji charytatywnych). INAIA zezwala ubierać stroje, ale na przykład na wystawach w muzeach lub prelekcjach w celu pokazania sztuki i kultury materialnej Indian, nie akceptuje jednak uważania się za Lakotę czy Czarną Stopę, ubierania „plemiennych strojów” na co dzień lub tym bardziej podczas świątecznych okazji.

Ciekawe, czy udałooby się stworzyć filię INAIA w Polskim Ruchu Przyjaciół Indian... ale to już osobny temat.

Maciej Zarębski

Kontakt z INAIA:

Barrie Cox
147 Broomhouse Crescent
Edinburgh, EH11 3RF
United Kingdom
Email: Donna.Rodgers@Virgin.com



nasze relacje

Pierwsza Gołuchowska Fiesta Indiańska Gołuchów 12–14 czerwca 1998

Pierwszej Gołuchowskiej Fieście Indiańskiej nie dopisała jedynie pogoda. Ale pogoda nieważna jest, kiedy jest klimat. A klimat był.

Jacek Stanisławczyk

Na teren wioski indiańskiej, nieopodal jeziora, przybyliśmy (wraz z bratem) w piątek 12 czerwca w godzinach rannych. Przywitał nas „Wódz Cichomski”, wskazał miejsce, gdzie możemy rozbić nasze igloo i tak to się zaczęło.

Ponieważ zabrałem z sobą karton płyt CD i kaset magnetofonowych z muzyką latynoamerykańską, wystawiłem się więc na stoisku targowych i próbowałem (zupełnie legalnie) handlować.

Dzień upłynął na zawieraniu nowych znajomości (pozdrawiam Toruń), odnawianiu starych, penetrowaniu okolicy, fotografowaniu oraz zastanawianiu się, czy następny dzień przyniesie zmianę pogody na lepszą (czytaj: słoneczną).

Po południu na terenie wioski mieliśmy okazję zobaczyć oraz uczestniczyć w pokazach tradycyjnych tańców indiańskich w wersji *unplugged*. Wieczór upłynął na rozmowach o szeroko pojętej indiańskości... Ponoć była jeszcze dyskoteka, ale tego dokładnie nie wiem, bo spałem.

Sobotni rano przywitał nas deszczem. Siadając ze znajomymi i pijąc zieloną herbatę (po raz drugi pozdrawiam Toruń), zastanawialiśmy się, kiedy wyjdzie słońce. Około południa wystawiliśmy się na swoich stoiskach, z nadzieją sprzedaży czegokolwiek.

Po południu (między 16⁰⁰ a 18⁰⁰) w pobliskim leśnym amfiteatrze rozgrzewała nas grupa Tomahawk (wielkie brawa dla miejscowego akustyka!). Później dla szerszej publiczności poznający indiani wykonali kilka tańców tradycyjnych — było również wspólne tańczenie.

Na zakończenie „amfiteatrowych” występów krakowska grupa Sumoi, skupiająca się na terapii holistycznej, przedstawiła tzw. Misterium Inkaskie oraz indiańskie Tańce Ognia (???).

Wieczorem — dyskoteka i jak poprzednio: nocne „indiańskie” rozmowy.

Indiańska fiesta dała możliwość obejrzenia nam wszystkim, tzn. ludziom zainteresowanym problematyką indiańską, jak również zwykłym turystom czy wreszcie gapiom, wioski indiańskiej, tipi, szałasów potu, indiańskich strojów, obyczajów. Można było też obejrzyć wystawę prac Amancia Chiari z Panamy.

Z zakurzonej półki

Chyba bezpowrotnie minęły już czasy, gdy książki o Indianach kupowało się „spod lady”, mimo że nakłady sięgały setek tysięcy... Dziś sytuacja jest zupełnie inna, nakłady radykalnie się zmniejszyły, a i nowych tytułów jest jakby mniej.

W latach minionych ukazywały się oczywiście książki różne, lepsze i gorsze. Wiele z nich pokryła gruba warstwa kurzu, a szkoda, bo często są to książki wartościowe. Aby ułatwić poszukiwania czytelnikom, zwłaszcza tym młodszym, od tego numeru „Tawacinu” proponujemy nową rubrykę, prowadzoną przez Arkadiusza J. Kilanowskiego, który będzie przywracał pamięci książki wydane przed wielu laty, ale z różnych powodów zapomniane. Tym bardziej, że chyba nie mają one szans na wznowienie. Czasami tylko pojawiają się w nielicznych antykwariatach, a najpewniejszym miejscem ich występowania są publiczne biblioteki.

ŚMIERĆ ZA ŻYCIA czyli tragedia białych jeńców*

Pamiętam, że jako mały chłopak bardzo lubiłem chodzić do kina na enerdowskie filmy o Indianach. Jeden z nich szczególnie zapadł mi w pamięć. Był to *Porwany przez Indian*. Opowiadał on historię mego rówieśnika, którego porwali Indianie i który po latach, spędzonych wśród „dzikich”, wrócił do swej rodziny, gdzie zastał już nie las, ale pole z ostatnim drzewem. To on miał to drzewo ściąć...

Nie wiem, co się stało z tymi filmami. Pewnie leżą na jakiejś zakurzonej półce w magazynie, tak jak powieściowy pierwowzór tego filmu, *Błękitny Ptak* Anny Jürgen.

Książka godna jest przypomnienia choćby z tej przyczyny, że opisuje bardzo ciekawy wycinek historii. Tego samego dotyczy również książka bardziej już znana: *Światło w lesie* Conrada Richtera. Są to książki podobne, ale też bardzo różne.

*Anna Jürgen, *Błękitny Ptak*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951. Conrad Richter, *Światło w lesie*, przeł. Krystyna Tarnowska. Iskry, Warszawa 1985.

Rezultatem przegranej Francuzów w Wojnie Siedmioletniej (1756–1763) było przyznanie Anglii całej Kanady. Dla Indian oznaczało to, za cenę pokoju, obowiązek wydania wszystkich adoptowanych białych jeńców — w wielu wypadkach po tylu latach „niewoli” już nie białych, ale Indian o białej skórze.

Błękitny Ptak to imię, które otrzymał mały George, porwany około 1755 roku i zawleczony do ówczesnego Fortu Du Quesne. Po klęsce gen. Braddocka jego los został przesądzony. Zostaje oddany Irokezom, gdzie w rodzinie Szarego Niedźwiedzia zajmie miejsce jego zmarłego syna.

W pierwszym okresie George próbuje ucieczki, ale bez powodzenia. Powoli życie wśród Indian zaciera pamięć dni spędzonych wśród Anglików. Coraz dalszy staje się dla niego „biały” dom i trwoga przed „pogańskimi, krwawymi psami”, wśród których żyje.

Anna Jürgen dość dużo miejsca poświęca codziennemu życiu Irokezów. Mamy więc opisy zabaw, polowań, zbierania soku klonowego, łowienia ryb za pomocą przegród, uprawy kukurydzy, fasoli i dyni, ale też przebiegu Święta Nowego Roku, szałasów potu, systemu rodów.

Przez pierwszy okres pobytu wśród Irokezów w George’u walczą jeszcze dwie dusze, jeszcze powraca mu myśl, że ten kraj należy do białych. Mord na bezbronnym Indianach w czasie warzenia soli rozwiewa jednak w nim resztki takiego myślenia. Przeżyście zimowego głodu i pierwszy upolowany niedźwiedź zbliżają go już całkowicie do nowej społeczności.

George, a właściwie już Błękitny Ptak, jest świadkiem, jak do Irokezów przybywa wysłannik Pontiac’a i jak jego czarny wampum zostaje odrzucony. Irokezi nie dostrzegali wyraźnej różnicy między Francuzami a Anglikami. Błękitny Ptak bierze jednak udział, z nielicznymi Irokezami, w szturmie na Fort Presque Ile. Niestety, Pontiac nie zdobywa Detroit...

Niedługo potem w Tuscarawas pojawia się 1500 żołnierzy, odwet za powstanie Pontiac’a. Jest jednak szansa na pokój dla Indian. Płk Bouquet oczekuje na wydanie wszystkich adoptowanych jeńców...

Błękitny Ptak, odprowadzony przez indiańskiego ojca, trafia z powrotem do białych. Wraca do nich ze wstrętem. Jego biali rodzice już nie żyją. Brat angażuje go do uciążliwej pracy

przy karczowaniu lasu. Teraz jedyną myślą chłopaka jest powrót do Indian. Widzi różnice w obyczajach i stosunku obu ras do natury. Buki wysuszają glebę — mówią biali, buki chronią przed piorunami — twierdzą Indianie.

Błękitny Ptak nie chce żyć w pośpiechu, nie chce żyć ciężką pracą, ucieka w kierunku Fort Pitt (dawny Du Quesne), spotyka tam dwóch Lenapów. Stąd już prosta droga do domu...

Światło w lesie pozornie dotyczy bardzo podobnego przypadku. Konstrukcja tej książki jest jednak inna. Historia zaczyna się prawie w tym momencie, w którym Anna Jürgen ją kończy.

Oto do wioski Tuscarawas dociera wiadomość, że trzeba oddać białych jeńców. Cuyloga, wojownik Lenni Lenape, po 11 latach oddaje swego Prawdziwego Syna Anglikom, którym zaopiekuje się początkowo Del Hardy, podkomendny płk Bouqueta.

O ile w pierwszej powieści akcent położony został na życie białego chłopca wśród Indian, to w drugiej jest ukazany przede wszystkim dramat Indianina o białej skórze, którego los skazał na powrót do białych. „Można zrobić Indianina z białego, ale nie uda się zrobić białego z Indianina”.

Prawdziwy Syn zostaje na powrót Johnem Butlerem, ale jest on najdzikszy i najbardziej nieprzejednanym wrogiem „białej” cywilizacji ze wszystkich odzyskanych jeńców.

Jego wuj Wilse należy do morderców Indian i szczytą się tym. John często kłóci się z nim, wytykając okrucieństwo białych. Odbywa także rozmowę z miejscowym pastorem, który okazuje się dowódcą ludzi z Paxton, morderców Indian z plemienia Conestogo.

Chłopak nie chce słuchać prawdy, że obie strony łamią piąte przykazanie, nie chce wiedzieć, że jeśli biały zabije Indianina to jest mordercą, „ale jak Indianin zabije białego, jest po prostu biednym poganinem, który sam nie wie, co robi.” John zapewnia, że Indianie nigdy nie zabijają dzieci.

Jego próba ucieczki do Indian zostaje udaremniiona, ale kilka miesięcy później przybywa mu na odsiecz dwóch przyjaciół: Pół Strzały i Mały Żuraw, którego białą żonę także trzymają u siebie Anglicy. Niestety tego ostatniego spotyka śmierć z rąk białych.

Po wielu perypetiach Prawdziwemu Synowi i Pół Strzały udaje się minąć Fort Pitt i do-

trzeć do rodzinnej wsi. Tu krewni Małego Żurawia postanawiają wyruszyć na wyprawę wojenną, by pomścić śmierć swego kuzyna.

Johna ogarnia radość z powodu wyprawy przeciw białym. W czasie rytualnych pieśni przepełnia go uczucie barbarzyńskiej słodyczy, dotąd mu nie znane.

Jednakże bezpośrednie zetknięcie się chłopaka z okrucieństwem Indian, a przede wszystkim mordowanie białych dzieci, burzy jego czarno-biały schemat postrzegania rzeczywistości. Okazuje się, że mordercy z Paxton mieli częściowo rację, opowiadając o bezlitosnych Indianach...

Delawarowie wpadają na pomysł, by Prawdziwy Syn w ubraniu białego człowieka zabił łódź pełną Anglików do brzegu. Wówczas spadnie na nich grad strzały...

Chłopakowi stojącemu w wodzie rzeczywiście udaje się błaganiami o ratunek spowodować zbliżenie się łodzi, pełnej mężczyzn, kobiet i dzieci...

Coś jednak w nim pęka: woła w kierunku białych, że to zasadzka. Łodzi udaje się uciec, a Prawdziwy Syn zostaje w tym momencie zdradzą. Sprzeciw jego indiańskiego ojca Cuylogi ratuje go przed spaleniem, ale nie przed wydaleniem z plemienia. Cuyloga odprowadza syna do drogi znaczonej kolejami wozów białych ludzi. W tym miejscu przestali być ojcem i synem, stali się wrogami.

John miał po raz drugi iść do białych. Pierwszy raz był jednak łatwiejszy. Mimo bólu znał swoje miejsce i wiedział, kim jest. Teraz nikt nigdzie na niego nie czekał. Miał zacząć prowadzić życie jak niewolnik własnej lub cudzej własności, życie smutne, pracowite i puste...

Powieść Conrada Richtera bardziej uwypukla tragedię białych jeńców, bardziej dojrzałe przedstawia dylematy moralne bohatera i zmiany zachodzące w jego psychice. Powieść Anny Jürgen uciechy z kolei miłośników opisów życia Indian leśnych, choć i tu nie brak materiału do refleksji.

Mimo znaczących różnic, rzuca się w oczy podobieństwo pomysłu zawiązania akcji. Ale czy to jest ważne, kto z autorów miał dostęp do tej drugiej powieści? Obie są warte przeczytania.

Arkadiusz J. Kilanowski

Czy Indianie mają zawsze rację?

Całkiem niedawno miałem możliwość przeczytania kilkunastu numerów pewnego „obiektywnego” katolickiego dziennika. Nie zostawiano tam suchej nitki na nikim i niczym, co otarło się o lewicę. Podobnie rzecz się ma z prasą lewicową, która opisuje wszelkie wydarzenia ze swojej tylko perspektywy.

Dlaczego o tym piszę? Dlatego, że przeglądając prasę indianistyczną widzę, że jest o krok od takiego postrzegania pewnej, w tym wypadku indyjskiej, rzeczywistości.

Jeśli indyjski więzień to obowiązkowo niewinny. Trzeba słać petycje. Jeśli gdzieś biała korporacja buduje fabrykę lub, nie daj Boże, pragnie coś wydobywać, obowiązkowo gwałci szereg traktatów i bezceści święte miejsca. Trzeba słać petycje.

Nie twierdę, że tak nie jest. Wydaje mi się jednak, że w wielu wypadkach mamy zbyt mało informacji, by wyrobić sobie właściwy pogląd. A nuż okazałoby się, że trzeba przewartościować nasze sądy?

W wielu filmach dokumentalnych pojawia się taka argumentacja ze strony Indian: „Biali już 500 lat niszczą naszą kulturę i grabią naszą ziemię, dziś zaś...” Przetykamy te wstępy, uznając je za oczywiste. Przelóżmy to na naszą sytuację. Można by zorganizować pikety przed supermarketami z udziałem kapitału niemieckiego i argumentować to w sposób następujący: „Niemcy od 1000 lat pragną zniszczyć nas jako naród i zagarnąć nasze ziemie, dziś sieć supermarketów dokonują ekonomicznego podboju i niszczą drobny, rodzimy handel...” Przyznać trzeba, że tego typu głosy pojawiają się i wszyscy odbieramy je jako kuriozum. Fakt, że możemy całymi dniami opowiadać o niemieckich gwałtach nie ma nic do rzeczy z tym, że żyjemy dziś w jednej Europie, gdzie w każdym kraju rozwijają się inicjatywy międzynarodowe.

Nie ma już wśród żywych Indian tych, którzy pamiętają okropności Szlaku Łez, nie ma też wśród żywych Amerykanów tych, którzy dokonali wielu przerażających rzezi. Wszyscy stanęli już przed Stwórcą. To jest historia,

a dzisiejsze konflikty są wynikiem sprzeczności dwóch stron.

Badając każdą głośną sprawę, należy rozpatrzyć racje obu stron, a nie od razu przyznawać rację Indianom. Przypomina to myślenie z czasów Dzikiego Zachodu: „Zrobimy mu uczciwy proces, a potem go powiesimy”.

Ameryka jest taka, jaka jest i nie można obrażać się na fakt, że cywilizacja Białych zwyciężyła. Był to proces nieuchronny. Kto występuje przeciwko cywilizacji, kopalniom, przemysłowi i technice, twierdząc, że zniszczyły one kulturę indyjską, słowiańską, maoryską i jeszcze jakąś, niech odpowie sobie na pytanie, jak często korzysta z autobusów, pociągów i samochodów, jak często korzysta z produktów przemysłu spożywczego i chemicznego, czy zimą swoje mieszkanie opala drewnem czy może ma c.o.? Czy korzysta z telewizji, magnetofonów, komputerów? Czy prenumeruje „Tawacin” — efekt pracy nie tylko ludzi, ale komputerów, maszyn drukarskich (wcześniej fabryk papieru i farb drukarskich) i wszelkiego rodzaju transportu, zanim dotrze do jego rąk?

Indianie też korzystają, chcąc nie chcąc, z wszelkich przejawów cywilizacji i dzięki nim mogą nagłośnić swoje racje. Cywilizacja sama w sobie nie jest czymś złym. Trzeba tylko baczyć się przyglądać, by jej rozwój nie odbywał się kosztem Natury i ludzi. Jeśli jakaś inicjatywa jest słuszną, trzeba ją poprzeć, choćby nie podobano się to jakiejś grupie Indian; jeśli jakiś projekt gwałci wartości naturalne i duchowe, należy zaprotestować przeciw niemu, choćby było to korzystne finansowo dla jakiegoś plemienia.

Nie dokonujemy podziału racji biegnącej po granicy między rasami.

Arkadiusz J. Kilanowski

SPROSTOWANIE

W dwóch poprzednich numerach „Tawacina” wkradły się przykre błędy, które wymagają sprostowania. W numerze 1[41], s. 20, 2 kol., wiersz 9 od góry, napisaliśmy: „W walce wyginął cały oddział (...) Paunisów”. Winno być oczywiście: „Czejenów”. Z kolei w numerze 2[42] trzykrotnie przekreśliśmy nazwisko autora artykułu o indyjskich nazwiskach. Autorem artykułu *Nazwiska dla Indian* jest Frank TERRY, a nie Perry, jak podaliśmy w spisie treści oraz na stronach 11 i 16.

Za powstałe błędy bardzo przepraszamy — red.

Zwierzchnia Cienia

69. Nie jest łatwo być Indianinem. Jeszcze trudniej — indyjskim tradycjonalistą. Ale najtrudniej chyba jest interesować się w sposób praktyczny indyjskimi kulturami, tradycjami, religiami i obrzędami. Okazuje się bowiem, że wplęcie sobie pióra we włosy czy zapalenie szalwii (o prawdziwym pióropuszu czy fajce już nie wspominając) może okazać się nie tylko dziwne, śmieszne czy kontrowersyjne, ale wręcz przez kogoś zakazane i karane. Na przykład niedawno Rada Plemienna Siuksów Oglala wydała zarządzenie „zakazujące posiadania części zwierząt, ptaków i roślin, wykorzystywanych przez członków plemienia do tradycyjnych celów religijnych, przez osoby nie będące członkami plemion indyjskich, uznawanych przez władze federalne oraz przez wszystkich nie-Indian”. W uzasadnieniu Rada powołała się na prawo Oglalów do obrony tradycyjnych praktyk religijnych, na zagrożenie lakockiej religii i duchowości przez „samozwańczych szamanów zezwalających nie-Indianom — za opłatą pieniężną — na udział w tradycyjnych lakockich ceremoniach” oraz na dążenie plemienia do eliminacji sprzedaży i eksploatacji tradycyjnej religii i duchowości Siuksów. Zarządzenie zakazuje osobom nieuprawnionym — pod groźbą konfiskaty — „posiadania, sprzedawania, rozdawania lub wymieniania części zwierząt, ptaków lub roślin, w tym: kości, skrzydeł, skór, zębów, szalwii, słodkiej trawy oraz gałęzi wiśni i sosny” (ciekawe, że nigdzie nie mówi się o — świętym przecież — tytoniu...).

70. Wnosząca o wydanie zakazu plemienna Komisja Kultury wiąże go ze skargami na osoby podające się za lakockich szamanów lub twierdzące, iż są ich uczniami i eksploatujące dla zysku indyjską duchowość. Komisja uznała, że żaden przedmiot związany z lakocką duchowością nie powinien być sprzedawany ani wykorzystywany w „udawanych” obrzędach, zaś każdy, kto świadomie zachęca lub zaprasza nie-Indian do udziału w nich winien być postawiony przed sądem za oszustwo. O zarządzeniu Rady zaczęło być głośno przed sezonem letnich ceremonii, gdy Rada zagroziła m.in. aresztowaniami i zlikwidowaniem siłą obozu tańca słońca planowanego tradycyjnie w Porcupine przez Davida Swallow Jr. Powołując się na uznawane przez Radę za duchowy autorytet Stowarzyszenie Szarego Orła, zakazano uczestnictwa w tańcu słońca kobietom oraz wszystkim nie-Lakotom (inaczej niż wielu innych tradycyjnych przywódców, grupa ta uważa np., iż święta bizonia fajka była i pozostaje darem zastrzeżonym wyłącznie dla Lakotów, zaś cztery kolory nie symbolizują czterech ras, lecz cztery kierunki).

Dopuszczający uczestnictwo w obrzędach ludzi różnych ras i płci David Swallow Jr. wygrał przed rokiem proces wytoczony mu przez Radę Plemienną i otrzymał zezwolenie na organizowanie tańca słońca. W tym roku swój udział w nim zapowiedzieli m.in. tacy uznani przez tradycjonalistów (a będący w opozycji do Rady Plemiennej) przywódcy duchowi, jak Arvol Looking Horse, Joseph Chasing Horse, Selo Black Crow i Leonard Crow Dog.

71. Wszelkie przepisy uznawane są zazwyczaj za wewnętrzna sprawę władzy i społeczności, których dotyczą. Wątpliwości rodzą się w sprawach kolowersyjnych, związanych z podejrzeniem o naruszenie prawa międzynarodowego i praw człowieka, przekroczeniem uprawnień władz czy zasad moralnych. Rada Plemienna Siuksów Oglala jest pochodzącym z demokratycznych wyborów samych Lakotów organem władzy politycznej, uznanym przez rząd USA. Ma prawo bronić tradycji swego ludu przed nadużyciem, wypaczeniem i rozmywaniem. Nie oznacza to jednak jej prawa do decydowania o sprawach tradycyjnej religii i duchowości. Co więcej, dla wielu lakockich tradycjonalistów Rada jest władzą narzuconą Narodowi Lakotów przemocą i oszustwem przez okupacyjne władze białej Ameryki. Władzą, której członkowie w większości sami nie praktykują tradycji swego ludu, nie znają dostatecznie jego języka i kultury, ani nie szanują jego dawnych praw i obyczajów. Czy zresztą jakikolwiek rząd powinien mieć prawo do decydowania o sprawach duchowych i religijnych obywateli? Czy tradycyjni już chyba u Indian spór zwolenników tradycji i postępu można rozstrzygać przy pomocy nietradycyjnych metod i instytucji? Każdy niezależny sąd uznałby zapewne, że Rada nie miała prawa do tak głębokiej ingerencji w prawa jednostki. Decyzja taka byłaby mile widziana przez tych, którym zależy na ograniczeniu uprawnień tubylczych władz i podważaniu suwerenności Indian. Czyżby taka była intencja członków Rady?

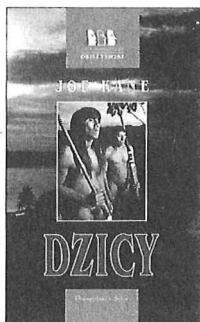
72. Różne bywają oblicza tradycjonalizmu i sposoby jego obrony. Różne niespodzianki mogą też czyhać na miłośników i naśladowców indyjskich tradycji. Z pewnością można i warto interesować się tubylczymi kulturami. I można to robić na wiele różnych sposobów. Można nawet nazywać się „tradycjonalistą”, jeśli nie traci się poczucia własnej „lokalnej” tożsamości i nie przestaje dostrzegać tego, co różni nas od autentycznych tradycyjnych Indian. Dlatego nie stronię od kontaktów ze złotowymi „tradycjonalistami”. Od czasu do czasu bywam na ich spotkaniach i ceremoniach, i staram się zrozumieć ich punkt widzenia. Ale że czasami, jak w sprawie zarządzenia Rady Plemiennej Siuksów Oglala, trudno jest zrozumieć do końca nie tylko moich przyjaciół w pióropuszach, ale także samych „prawdziwych” Indian — nie wiem, czy umiałbym zatać choćby złotowym „tradycjonalistą”. □

NOWE KSIĄŻKI

Joe Kane

Dzicy

przel. Roman Gołędowski



Prószyński i S-ka
format 123 x 200
stron 322+12 (z bar-
wnymi fotografiami)
cena 26,40 zł

Indianie Huarani zamieszkują jeden z najdzik-
szych rejonów ekwadorskiej dżungli, a ich groź-
ny wizerunek przez całe dziesięciolecie odstra-
szał przybyszów. Jednak odkąd na indiańskich
terytoriach odkryto złoża ropy naftowej, napór
obcych — począwszy od spółek wydobywczych,
skończywszy zaś na misjonarzach i ekologach
— stał się niepowstrzymany. W ten wir wydarzeń
wkroczył dziennikarz, pisarz i podróżnik — Joe
Kane. Jego książka jest wnikliwą, przykuwającą
uwagę, miejscami ponurą, a miejscami zabaw-
ną relacją z konfliktu pomiędzy „najdzielniejszymi
ludźmi w całej Amazonii” i współczesnym
światem. Opowieść wiedzie nas z dzikich ostę-
pów puszczy równikowej do politycznych kul-
arów Waszyngtonu, przedstawia żywo nakreślo-
ne postaci i dramatyczny rozwój wypadków,
a przy okazji pobudza do refleksji o istocie cywil-
izacji i o naturze człowieka.

ARCHIWALNE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze następujące numery:

1996 nr 2,3 i 4 [34–36] po 4 zł/szt.

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

Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy
o przedpłatę na konto:

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

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

Grzegorz
Swoboda

**Little Big
Horn 1876**



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

Pierwsza w języku polskim monografia słynnej bi-
twy Custer a Siuksami, rzetelnie opracowana,
oparta o niedostępne u nas źródła (publikacje,
wspomnienia i pamiętniki — choć odnosi się wra-
żenie, jakby za mało było świadectw indiańskich),
szczegółowo omawiająca — dzień po dniu, go-
dzina po godzinie — wydarzenia, które doprowa-
dziły 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 intere-
sujących przypisów, fotografii i barwnych map.

Jan Szczepański

**Dopóki
trawa rośnie,
dopóki
rzeki płyną**

*Dzieje plemienia
Czejenów 1835–1880*



Czytelnik
format 123 x 195
stron 200, il., cena 6 zł

Jedyna monografia plemienia Czejenów (Szeje-
nów) w języku polskim, oparta na monumental-
nym dziele George'a B. Grinnella *The Fighting
Cheyennes*. Obok opisu potyczek z wrogimi plem-
ionami i wielkich bitew z kawalerią, książka
zawiera sporo informacji o kulturze, religii i życiu
społecznym tego jednego z najbardziej znanych
ludów Ameryki Północnej.

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

EMPIK

BIAŁYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • BYTOM ul. Dworcowa 32
• CZELADŹ ul. Będzińska 80 • CHEŁM ul. Lubelska 61 • CHO-
RZÓW ul. Wolności 28/29 • CZĘSTOCHOWA ul. NMP 63/65
• ELBLĄG ul. 1 Maja 37 • GDAŃSK ul. Długi Targ 28/29
• GDAŃSK MEGASTORE ul. Podwale Grodzkie 1 • GDYNIA
ul. Świętojańska 88 • GLIWICE ul. Rynek 4/5 • GNIĘZNO ul.
B. Chrobrego 11 • GORZÓW WLKP ul. Sikorskiego 126/128
• KALISZ ul. Rynek Główny 19 • KATOWICE MEGASTORE
ul. P. Skargi 6 • KATOWICE ul. 3 Maja 17 • KIELCE ul. War-
szawska 5 • KOSZALIN ul. Zwycięstwa 106/108 • KRAKÓW
ul. Bora Komorowskiego 37 • LEGNICA ul. Rynek 33 • LU-
BIN ul. Armii Krajowej 25 • LUBLIN ul. Krakowskie Przed-
mieście 59 • ŁÓDŹ ul. Narutowicza 8/10, ul. Piotrkowska 81
• NOWY SĄCZ ul. Rynek 17 • OLSZTYN ul. 1 Maja 18/19
• OPOLE ul. Ozimska 2 • OSTRÓW WLKP ul. Kolejowa 25 B
• PŁOCK Pl. Narutowicza 5 • POZNĄŃ MEGASTORE ul. Ra-
tajczaka 44 • RACIBÓRZ ul. Rynek 5 • RYBNIK ul. Sobie-
skiego 18 • SŁUPSK ul. Stary Rynek 6 • SÓPOT ul. Boh. M.
Cassino 57/59 • SOSNOWIEC ul. Malachowskiego 2 • SZCZE-
CIN Al. Wojska Polskiego 2 • ŚWINOUJŚCIE ul. Armii Krajo-
wej 8 • TORUŃ ul. Wielkie Garbary 18 • WAŁBRZYCH Al.
Wyzwolenia 2 • WARSZAWA MEGASTORE ul. Nowy Świat
15/17 • WARSZAWA Al. Zjednoczenia 25, ul. Jagiellońska
15, ul. Marszałkowska 116/122, ul. Mickiewicza 27 • WŁO-
CŁAWEK ul. Warszawska 11/13 • WROCŁAW Pl. Kościusz-
ki 21/23 • ZIELONA GÓRA ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

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

ilość egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 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 Połu-
dniowa) 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.

