



Aleksander Sudak

KOMANCZE

Władcy Południowych Równin



WIELKIE PLEMIONA AMERYKI

WIELKIE
PLEMIONA
AMERYKI
zarys
monograficzny

pierwszy
tom
nowej serii

RANY PODSKÓRNE

15 poetów tubylczej Ameryki



Największa
po polsku
prezentacja
współczesnej
poezji
indiańskiej,
opracowana
przez
Maurice'a Kenny

PISMO PRZYJACIÓŁ INDIAN TAWACIN

Nr 4 [44] zima 1998

ISSN 1232-9207

Cena 5,60 zł



NOWI INDIANIE
tradycjoniści i biznesmeni

To brzmi paradoksalnie, ale im więcej wiem na jakiś temat, tym trudniej mi powiedzieć coś definitywnego, nieodwołalnego, coś, co nie prowokowałoby do stwierdzenia: no tak, ale z drugiej strony...

Tubylcze kultury obu Ameryk znajdują się w ciągłym rozwoju, ewoluują i dostosowują się do warunków zewnętrznych. Nigdy nie będziemy wiedzieli wszystkiego o Indianach. Nigdy nie poznamy ostatecznej prawdy o nich. Gdyby tak się stało, wyrządziłibyśmy im największą krzywdę, bo tym samym odebralibyśmy im prawo do własnej, niepowtarzalnej drogi życia, ich kultury zaś skazałoby na jałowość, sprowadzając je do paru prostych gestów i symboli, jak często ma to miejsce w muzealnych salach.

Na taką pokusę narażony jest także każdy z nas. O wiele łatwiej bowiem zbudować sobie wizerunek obcej kultury złożony z samych stereotypów. Przecież wszyscy wiemy, że Indianie mieszkają w wigwamach i że mają czerwoną skórę. O wiele trudniej natomiast spojrzeć na żyjących dziś przedstawicieli tych kultur. Są to oczywiście już inni Indianie, mający często niewiele wspólnego ze swymi autentycznymi przodkami, pełniący różne role w społeczeństwie, ale nadal uważają się oni za tubylców. Bez uwzględnienia współczesnej kondycji tubylczych kultur, podtrzymujemy niestety wspomniane wyżej stereotypy, które bardzo ograniczają nasze poznanie.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się: w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu. Redaguje zespół: Wiesław Karnabal, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bała, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Dariusz Pohl, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Zdzisław Ziniczuk. **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (0-61) 44 33 058. **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo. **Druk:** M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 26-20-238

Nie wystarczy być męczennikiem – rozmowa z prof. Aleksandrem Posern-Zielińskim o współczesnych problemach tubylców amerykańskich

Wampumy i „zjadacze lizolu” – Waldemar Kuligowski omawia zmieniające się sposoby eksponowania indiańskich kultur w muzeach USA

José María, wódz Anadarków – dokończenie historycznego eseju Kennetha F. Neighboura o życiu tego mało znanego wodza z połowy XIX wieku

Doświadczenie maski – o jednym z najważniejszych elementów kultury Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża opowiada w poetyckim eseju Małgorzata Rajtar

Sytuacja mniejszości autochtonicznych w Meksyku – Teresa Walendziak pisze o nowych wyzwaniach stojących przed meksykańskimi Indianami

Jeszcze istniejemy. Indiańskie ludy Ameryki Środkowej i Południowej – pierwsza część „indiańskiej statystyki” opracowanej przez Mariusza Kairskiego

XVI sesja Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej ONZ – Beata Skwarska omawia dwa tematy genewskiej sesji:

Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami tubylczymi oraz

Światowe Igrzyska Narodów Tubylczych 2003

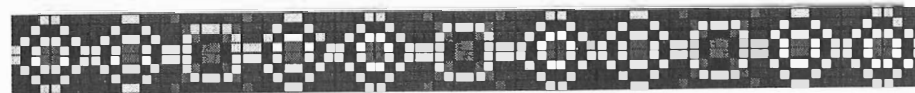
Spojrzeć w oczy całemu światu – Marek Hyjek pisze o uczestnictwie Indian w I wojnie światowej

Ponadto: **Z zakurzonej półki, Jednym zdaniem i Ciekawostki z Alaski**

Okladka: Pow wow Czarnych Stóp w Heart Butte (Montana), fot. © Andrzej Gusman

Rozkładówka: Reprodukacje masek pochodzą z książki *Art Indien et Esquimaux du Canada*, © Ediciones Poligrafia, Barcelona 1970

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



Nie wystarczy być męczennikiem

z profesorem Aleksandrem Posern-Zielińskim,
dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej na UAM w Poznaniu,
rozmawiają Mariusz Kairski i Marek Maciołek

Co cztery lata, pod hasłem Międzynarodowego Kongresu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych, odbywają się światowe gremia antropologów, w tym antropologów kulturowych. Rozmiary tych spotkań są gigantyczne i umożliwiają naukowcom z odległych i małych krajów zapoznanie się z głównym nurtem współczesnych badań. W tegorocznym XIV Kongresie udział wzięło około półtora tysiąca naukowców. Odbył się on w miejscowości Williamsburg w Wirginii na uniwersytecie Williams & Mary. Jest to bardzo ekskluzywna uczelnia państwowa, związana z najstarszą historią Stanów Zjednoczonych.

Jakie miejsce zajmują dziś Indianie w antropologii kulturowej? Jakie tematy dominowały podczas tego Kongresu?

Dotychczasowe kongresy były skonstruowane w ten sposób, że problematyce indiańskiej poświęcano odrębne sesje. W tym roku sytuacja się zmieniła. Problematyka indiańska nie stanowiła odrębnego tematu, ale została rozparcelowana, raz się mówiło o rasie, raz o narodzie, raz o respektowaniu praw tubylczych i tam pojawiały się referaty dotyczące Indian. Na Indian patrzy się dzisiaj (zresztą to akceptują sami Indianie) nie jak na problem indiański, ale jak na problem globalny, czyli tej samej kategorii co, powiedzmy, kwestia grupy mniejszościowej w Bangladeszu czy u stóp Himalajów w Nepalu. Indiańskie problemy stały się bardziej ogólne i uniwersalne. Jednocześnie badacze Indian analizują je jako problemy, które nie są specyficzne tylko dla Stanów Zjednoczonych czy Kanady, ale również mają wymiar uniwersalny, w tym sensie, że mogą ze swych doświadczeń przekazać coś innym

i odwrotnie: mogą też z doświadczeń innych badaczy i innych ludów czerpać coś interesującego dla siebie. Zwykle przy takich kongresach odbywają się imprezy towarzyszące, które przerzucają pomost między naukowcami a działaczami indiańskimi. Jedną z takich niezwykle interesujących imprez było spotkanie antropologów z wodzami, którzy tworzą Radę Tubylczych Narodów stanu Wirginia.

Indianie w Wirginii nie są zbyt liczni, jest ich około 10 tysięcy, w tym na więcej Czerokozów (blisko 2 tysiące). Co ciekawe, dla nas, Europejczyków, ci wschodni Czerokezi wcale nie są podobni do Indian. Obok mnie siedziała jasnowłosa dziewczyna, która równie dobrze mogłaby być Szwedką czy Dunką... Potem mamy słynnych, historycznych Powhatanów; jest ich nieco ponad trzysta osób, ale są za to niesłychanie aktywni. Wielu z nich to ludzie wręcz czarni, silnie przemieszani z Murzynami. Dalej mamy Chickahominy, około 600 osób, Mattaponi, 150 osób, Rappananoek 300 osób i Pamunkey 350 osób. To najważniejsze grupy, które zostały oficjalnie uznane, ale są także inne, które nie mają jeszcze statusu. Problem polega m.in. na tym, że wskutek migracji pewne grupy, które są uznane w sąsiednich stanach, nie mogą uzyskać statusu w Wirginii, gdyż nie mają dokumentacji, która potwierdziłaby, że mieszkali tam w okresie kolonialnym, a oni sami twierdzą, że stanowią odłam jakiejś głównej grupy z innego obszaru. Są zatem grupy uznane i nie uznane.

Spotkanie z wodzami Rady Tubylczych Narodów było interesujące z kilku powodów.

Po pierwsze, można było poznać punkt widzenia legalnie wybranych wodzów indiańskich,

który okazał się bardzo tradycjonalistyczny. W czasie dyskusji doszło do gwałtownej konfrontacji. Wodzowie indiańscy prezentowali stanowisko, w którym na plan pierwszy wysuwało się zagadnienie martyrologii indiańskiej, tak jakbyśmy ciągle byli w 1992 roku: 500 lat nas prześladowano i w związku z tym musimy ludziom z zewnątrz ciągle o tym mówić i to podkreślać. Martyrologia jest głęboko wkomponowana w dzisiejszą ideologię indiańskości. Bycie Indianinem to w dużej mierze nic innego jak bycie swego rodzaju cierpiętnikiem. My to znamy bardzo dobrze jako Polacy. Kompleks martyrologiczny był niesłychanie widoczny. Dla pikanterii sytuacji, o której mówię, należałoby podkreślić, że spotkanie dotyczyło sytuacji Indian w Wirginii dzisiaj. Chcielibyśmy dowiedzieć się, jak dzisiaj żyje się Indianom, a oni cały czas mówili o martyrologii, przy czym odnosili to, co jest charakterystyczne dla Wirginii, nie do czasów amerykańskich, ale brytyjskich. Ich historia kontaktów z białymi jest znacznie wcześniejsza.

Druga kwestia to kompleks postaw roszczeniowych. Polega to na rozumowaniu, że skoro jesteśmy ofiarami 500-letniej dominacji białego człowieka, to nasze wysiłki muszą skupiać się na uzyskaniu rekompensaty za nasze cierpienia. I nie chodzi tu bynajmniej o ziemię, ale o rekompensatę finansową dla dzisiejszych Indian. Zgłaszano także roszczenia o to, co znajduje się znacznie głębiej niż metr pod ziemią, a to, zgodnie z prawem międzynarodowym, stanowi bogactwo całego kraju. Zastanawiano się, jak znaleźć możliwość rekompensaty za wyeksploatowany węgiel i inne bogactwa naturalne, które w Wirginii się znajdowały. To też był bardzo silny akcent, ale słuchacze w dalszym ciągu nie wiedzieli, jak tym Indianom się dzisiaj żyje.

Trzecia sprawa to walka o uznanie praw Indian, co jest specyficzne dla Indian wschodniego wybrzeża. Wiemy, że kolonizacja za Missisipi, gdzie podpisywano stosunkowo świeżej daty traktaty między rządem amerykańskim a Indianami, przebiegała nieco inaczej. Na wschodnim wybrzeżu pierwsze kontakty Indian z białymi odbywały się w koloniach brytyjskich i w związku z tym były one częściowo oparte o traktaty, które dzisiaj nie mają mocy prawnej z punktu widzenia prawa Stanów Zjed-

noczonych. Nie są one kontynuatorem tego, co działo się w okresie kolonialnym. Nastąpiło zerwanie ciągłości i zobowiązań, ale pewne traktaty istnieją i jest też możliwość renegotjacji.

Osobnym zagadnieniem jest kwestia tzw. traktatów zwyczajowych, na które coraz częściej powołują się Indianie. Stwierdzono, że traktaty między Indianami a władzami kolonii (Wirginii) nie obowiązują Amerykanów, gdyż nie ma ciągłości prawnej. Na to Indianie odpowiadali, że od kilku lat prowadzą akcję na rzecz argumentacji, że Stany Zjednoczone, nie *de jure*, ale *de facto* są kontynuatorami tych traktatów. Dlaczego? Jako materiał dowodowy wyświetlono interesujący film, który pokazuje, jak w poszczególnych latach delegacja sześciu uznanych w Wirginii plemion, z wodzem Powhatanów na czele, udaje się w Dzień Dziękczynienia do gubernatora stanu Wirginia i podobnie jak w okresie kolonialnym, składa mu oficjalnie akt hołdu, zgodnie z obyczajami feudalnymi tamtych czasów, a jednocześnie kilku Indian — zgodnie ze zwyczajami indiańskimi i jako symboliczne uznanie tego aktu — wnosi i wręcza gubernatorowi zabitego jelenia. Gubernator co roku tego jelenia przyjmuje i to Indianie traktują jako ciągłość prawną.

Skoro jest ktoś, kto to odbiera...

To właśnie zostało zapisane w jednym z tych nie uznawanych traktatów jako obligacja Indian w stosunku do gubernatora i dlatego funkcjonuje to jako traktat zwyczajowy. To bardzo ciekawa argumentacja. Na filmie widziałem, jak gubernator, jego zastępcy i rodzina, z pełnym splendorem przyjmują prezent i jedynym zabawnym elementem, elementem nieporozumienia kulturowego jest to, że Indianie dzisiaj traktują to jako ważny akt legitymizujący ich pozycję, natomiast biali Amerykanie widzą w tym element lokalnego folkloru świątecznego, który przyciąga turystów.

Każda ze stron kontynuuje to z innego powodu.

Tak. Dla nas ważny jest sposób, w jaki używa się tego argumentu dzisiaj. Jedni mówią: „Gdyby nie chcieli uznać nas jako grupy, która ma swoje prawa, to by nie przyjmowali naszych trybutów. Skoro jednak przyjmują nasze prezenty, które są czymś więcej niż tylko prezentami, znaczy to, że między nami istnieją pewne

Dzisiaj nie wystarczy już być
męczennikiem, nie wystarczy być
długowłosym, egzotycznym
i romantycznym bohaterem,
potomkiem jakiegoś wodza.
Trzeba być skutecznym Indianinem.

wiezi, zobowiązania i wzajemności.” To bardzo ciekawa rzecz.

Wróćmy może jeszcze do wspomnianych już przez Pana Profesora kwestii martyrologicznych i roszczeniowych. Czy stanowisko to, tak dobrze nam znane, dominowało w czasie całego Kongresu, czy też pojawiły się jakieś głosy konstruktywne?

Jak powiedziałem, wodzowie z Wirginii reprezentowali bardzo tradycjonalistyczne, roszczeniowe stanowisko. Powtarzali, że biali niszczą ekosystem, wycinają lasy, nie respektują filozofii związanej z ochroną Matki Ziemi itd. Bez przerwy krążyły wokół spraw historycznych i romantyczno-martyrologicznych — bardzo oddalonych od tego, co Indianie robią dzisiaj i jak funkcjonują. Na spotkaniu miała wystąpić pewna kobieta z plemienia Powhatan, która znana była ze swych radykalnych poglądów i dlatego nie zaproszono jej oficjalnie na obrady Kongresu. Kiedy jednak zabrała głos, bez ogródek skrytykowała całą Radę Tubylczą z Wirginii właśnie za tę skłonność do martyrologii, za odwracanie uwagi od rzeczywistych problemów Indian. Oskarżyła członków Rady, że mącą ludziom w głowach i uniemożliwiają im wejście w społeczeństwo amerykańskie, krótko mówiąc, że nie mają żadnego pozytywnego programu dla Indian, i że słuchając ich roszczeń, w ogóle nie chce się być Indianinem, gdyż nie można sobie wyobrazić postępu w środowiskach indiańskich bez działań, które podkreślałyby dumę z bycia Indianinem i swoich osiągnięć, a nie z martyrologii. Dzisiaj nie wystarczy już być męczennikiem, nie wystarczy być długowłosym, egzotycznym i romantycznym bohaterem, potomkiem jakiegoś wodza. Trzeba być skutecznym Indianinem, którego ona szukałaby w młodym pokoleniu. Stwierdziła, że program powinien być nastą-

wiony przede wszystkim na edukację Indian, aby — nie tracąc tożsamości kulturowej, wiary we własną przeszłość i odrębność — mogli oni na różnych polach swej egzystencji funkcjonować w społeczeństwie amerykańskim, a nie lokować się na najniższym szczeblu jako odbiorcy zasiłków.

Podawała swój przykład, kobiety czterdziestoletniej, która sama, w ciężkich warunkach, wychowała trójkę dzieci, dysponując skromnymi środkami i przy wielkim zaangażowaniu w sprawy indiańskie nie dopuściła do asymilacji swych dzieci. Jedno z nich jest obecnie lekarzem, drugie adwokatem, trzecie — tak jak ona — nauczycielem. Każdemu z nich dała wykształcenie i są oni według niej przykładem karier, które powinny być maksymalnie dostępne...

...i promowane.

I promowane. Tymczasem młodzież, nie spotykając się z taką ofertą, albo wchodzi w narkotyki i pijaństwo albo zaczyna się wstydić swego indiańskiego pochodzenia. Tylko taką ma alternatywę. A ta kobieta pokazuje, że istnieje trzecia droga i że obowiązkiem indiańskich społeczności jest wskazywanie takiej możliwości i dopiero wtedy zwracanie się do władz o pieniądze na edukację, na promowanie biznesu indiańskiego itp. Tym bardziej, że już są pozytywne wzory, na przykład te słynne kasyna na terenie rezerwatów, które na wschodnim wybrzeżu wywołują bardzo ostre paroksyzmy gniewu i agresji ze strony wielkich korporacji kasyn z Atlantic City, które tracą swoich klientów, udających się do kasyn indiańskich.

Tak na marginesie chciałbym powiedzieć, że Smithsonian Institution, ta zasłużona instytucja, buduje nowe Muzeum Indiańskie, które ma stanąć w Waszyngtonie. Rząd wyraził wolę, że dofinansuje to muzeum wtedy, kiedy jedna trzecia środków zostanie zebrana przez społeczność indiańską. I po raz pierwszy w dziejach Instytutu, jedna z grup indiańskich — Pequotowie z Connecticut — prowadząca ogromne kasyno, przeznaczyła niewiarygodną, największą w historii, jednorazową donację w wysokości 10 milionów dolarów. Żaden z biznesmenów amerykańskich nie podarował jeszcze takiej kwoty, a Indianie lekką ręką, zapowiadając, że będą jeszcze koleje darowi-

zny, przekazali czek na budowę tego muzeum. Grupa ta jest bardzo nieliczna, nieco ponad pięćset osób, ale stać ją było na taki gest.

Pojawiają się jednakże głosy krytyczne ze strony bardziej, powiedzmy, progresywnych Indian, że kasyna to coś w rodzaj ropy naftowej u Arabów. To się szybko skończy, więc trzeba to wykorzystywać i zbudować na tej bazie, własnymi siłami, po raz pierwszy coś pozytywnego, na przykład inwestować w szkoły i wymuszać od rządu stanowego, by były one współfinansowane przez władze lokalne.

Bardzo się zdziwiłem, kiedy jej stanowisko zostało przyjęte z wyraźną dezaprobatą ze strony wodzów. Po jej wystąpieniu, spotkanie natychmiast przerwano, nie dopuszczając do żadnych dyskusji. Nikt z przywódców indiańskich nie chciał z nią rozmawiać. Za to widziałem, że na sali jej wypowiedź spotkała się z dobrym przyjęciem.

Czy w sytuacji zaniku kultury indiańskiej, czyli przerwania tej transmisji wzorów kulturowych i języka, wspomniana tu martyrologia i skupienie się na historii nie jest elementem konstytuującym tych ludzi jako Indian? Bez tego oni chyba nie potrafią żyć, bo kim oni są? Jaką grupą mniejszościową, nie dofinansowaną, z małą ilością szkół, z alkoholizmem i jeszcze paroma klasycznymi cechami społeczeństwa biednego i osaczonego. Martyrologia jest w tej chwili wpisana w indiańskość i wydaje mi się, że odchodzenie od niej będzie bardzo trudne i to, co Pan Profesor zauważył, jest właśnie sygnałem, że walka z ideologią martyrologiczną będzie też odbierana jako walka z indiańskością.

Chcę tu powiedzieć także o drugiej stronie tego zjawiska, czyli o społeczeństwie amerykańskim i jego stosunku do ideologii indiańskiej. Nie tylko ta ideologia powoli się zmienia, ale także sam obraz Indian. Przez ostatnie 20–30 lat Indianie skutecznie wykształcili w społeczeństwie zewnętrzny przeświadczenie, że są grupą pokrzywdzoną, której należy się rekompensata za krzywdy i utracone szanse rozwoju. Równie skutecznie wmówili społeczeństwu, że są depozytariuszami wartości ekologicznych, że to właśnie oni respektują Matkę Ziemię itd. Teraz nagle okazuje się, że te mity, pieczołowicie już wmontowane w świadomość społeczną, zaczy-

nają się walić. Po pierwsze na skutek ogromnej ekspansji kasyn. One nie są oczywiście prowadzone przez Indian, ale Indianie są ich właścicielami. To zmienia obraz Indianina. Na miejscu Indianina biednego, nieporadnego i wyzyskiwanego, pojawia się Indianin, który jest biznesmenem, który jest rzutki, który potrafi skutecznie konkurować, przy pomocy prawników, z nieindiańskim biznesem lokalnym. I zaczyna się też pojawiać motyw zazdrości, rywalizacji, nie tylko dlatego, że Indianin jest właścicielem kasyna (z reguły są to własności zbiorowe, czyli danej grupy), ale, że ci Indianie zaczynają jeździć eleganckimi samochodami, mieszkać w luksusowych domach, że używają tych symboli sukcesu amerykańskiego w sposób całkowicie widoczny. To jedno.

Po drugie, nie wiemy, jak dalece jest to manipulowane, ale powoli zaczyna się rysować również ta druga strona mitu indiańskości — człowieka natury. Przykładem są nie tylko rezerwy, o czym wszyscy wiemy; sami Indianie przyznają, że nie za bardzo dbają o harmonię z naturą tam, gdzie mieszkają. Jednak to jest sprawa dość marginalna. Wstrząsającym dla mnie faktem jest propozycja małej, liczącej około 150 osób, grupy Indian z Newady, która postanowiła zrobić duże pieniądze na wynajęciu agencji rządu Stanów Zjednoczonych i wszystkim innym zainteresowanym części swego terytorium na składowisko odpadów radioaktywnych. Nie wiadomo, jak ta sprawa się skończy, ale jest ona szokująca w kontekście walki Indian o obraz człowieka, który kieruje się całkowicie innymi zasadami. Grupa ta nie ma właściwie nic poza tysiącami hektarów piachu, na którym nic nie urośnie.

Nic innego nie mogą zaoferować...

Oferują więc to, ten piach nie jest im potrzebny. Oni mieszkają w Los Angeles.

Są tylko właścicielami tego terenu.

Tak, i argumentują, że jest to dogodne miejsce, że nikt na tym nie straci. Jeśli oni tego nie zrobią, to odpady i tak będą składowane przy ich granicy, ale wtedy Indianie nic z tego nie będą mieli. Gwarantują, że tam będzie wszystko w porządku. Prasa indiańska jest pełna oburzenia, nazywa ich renegatami itd. Prasa ogólnoamerykańska nie komentuje tego, tyl-

ko jakby z satysfakcją eksponuje ten fakt, pokazując, że i takie sytuacje mają miejsce. To są elementy, które — niezależnie od naszej oceny tego wydarzenia — zmieniają w ogóle obraz Indianina w społeczeństwie amerykańskim.

Myszę, że to nas, Europejczyków, może szokować także dlatego, że w literaturze popularnej czy filmie wszystkich Indian wrzucono do jednego worka, nie troszcząc się zbytnio o odmienność ich kultur czy dzisiejszych postaw. Przyzwyczailiśmy się wszystko, co indiańskie, ujmować globalnie, czyli niestety stereotypowo. Tymczasem trzeba pamiętać, że jest to ogromny kontynent i choć istnieją pewne podobieństwa, to jednak Indianie są bardzo różnicowani. Nie można mitu powstałego na bazie zachowań danego plemienia, w konkretnej sytuacji historycznej i społecznej, rozciągać na Indian w całości.

Pojawia się tutaj jeszcze jedna istotna kwestia: Indian w USA jest... coraz więcej. Kryteria przyznawania statusu Indianina są bardzo różnicowane i czasami jakiejś grupie wystarcza 1/16 krwi indiańskiej...

Trzeba sobie uświadomić, co to oznacza...

To oznacza, że mamy do czynienia z różnymi Indianami. Cóż bowiem łączy w Chicago człowieka, który deklaruje, że ma 1/16 krwi indiańskiej, z człowiekiem, który jest w pierwszym pokoleniu przybyszem z biednego rezerwatu, powiedzmy, z Rosebud w Dakocie Południowej. Tych ludzi nie łączy, nawet na płaszczyźnie ideologicznej. Mają całkowicie odmienne doświadczenia życiowe, uczestniczą w zupełnie innych rzeczywistościach... ale wszyscy mówią, że są Indianami. Mało tego, ci Indianie w 1/16 są często bardziej skuteczni w sensie działania zorganizowanego w społeczeństwie amerykańskim (na przykład przy wyciąganiu federalnych pieniędzy czy prowadzeniu biznesu) niż ci Indianie rezerwatowi. Podobna sytuacja istnieje w innych krajach, na przykład w Australii. Najbardziej operatywni w sporach ziemsko-finansowych są ci Aborygeni, którzy wyglądem przypominają naszych rodaków znad Wisły, którzy tylko w kieszeni marynarki mają licencję do bycia Aborygenem. Prawdziwi Aborygeni, ze względu na brak wykształcenia, brak orientacji w świecie, nie są w stanie nic zrobić.

Na miejscu Indianina biednego, nieporadnego i wyzyskiwanego, pojawia się Indianin, który jest biznesmenem, który jest rzutki, który potrafi skutecznie konkurować z nieindiańskim biznesem lokalnym.

I to jest, Panie Profesorze, moje pytanie o rolę antropologa. Miałem bardzo podobne doświadczenie w Wenezueli, gdzie w Caracas urządzono spotkanie Indian wenezuelskich, na którym prym wiodli Indianie Kariña, czyli Karaibowie właściwi z północno-wschodniego wybrzeża Wenezueli, ludzie biali, w sensie: Latynosi, w krawatach itd. Ludzie, którzy bez przerwy mówili „my, Kariña”, odwołując się do procesów politycznych, etnicznych czy jakichkolwiek innych z XVII–XVIII wieku. Oczywiście ci ludzie z tamtymi Indianami nie mieli kompletnie nic wspólnego, tylko, tak jak Pan mówi, w kieszeni mieli licencję, że należą do tej grupy. Wrzeczywistości byli to nowocześni ludzie, którzy za pomocą ideologii bycia Indianinem załatwiali swoje... Zaś ci Indianie, którzy rzeczywiście żyją gdzieś w Amazonii, nawet na tym sympozjum nie mieli własnych reprezentantów, bo byli tak zacofani, powiedzmy, w rozwoju, wizji, widzeniu rzeczywistości itd. I teraz chodzi mi o rzecz następującą, przyglądam się temu, co dzieje się na tej konferencji i w sumie konkluzje są takie: najpierw jest tendencja martyrologiczna, dokładnie jak Pan to opisał, najpierw przez dwie godziny mówi się, że zniszczyliśmy naszą kulturę, a potem, na koniec, wyciąga się rękę. W związku z tym, że wyście nas... to myżdamy... pół prowincji, trzy czwarte, udział w ropie naftowej, zależnie od tego, czym się dany region charakteryzuje. Ja to rozumiem, ci ludzie grają tak jak współczesny świat, jak pozwala im współczesna rzeczywistość. Ja to rozumiem, mogę sobie na marginesie mówić: „Panowie, o co chodzi, jacy wy jesteście Indianie?”, ale przyjrzałem się tym, którzy siedzieli na sali. I znów wracam do pytania, jaka jest rola antropologii dzisiaj. Jeżeli antropolog bierze udział w takiej imprezie, a następnie uczestniczy w imprezie na temat

grupy mniejszościowej, na przykład, w Nepalu, która ma problemy z władzą, nie ma edukacji itd., to w jednym i drugim wypadku antropolog legitymizuje sytuację, która jest. Tam celowo zaprasza się na takie spotkanie antropologów, bo po pierwsze rośnie ranga imprezy, a po drugie, jeśli są antropolodzy, to na sali muszą być Indianie. I o to tylko chodzi: uznać ich za Indian, bo to umożliwi im czerpanie korzyści. I udział antropologa w takim spotkaniu nadaje mu taki status, że w zasadzie ci reprezentanci Indian Kariña, którzy w ogóle z tą kulturą od trzystu czy czterystu lat nie mają nic wspólnego, i ci Yanomami żyjący w Amazonii, którzy rzeczywiście mają kłopoty — to jest dokładnie ten sam problem. I dlatego uważam, że w żaden sposób nie można porównać sytuacji tych ludzi, którzy uważają się za Powhatanów, z sytuacją na przykład w Pine Ridge. Zrównanie tych dwóch problemów — a wydaje mi się, że tym ludziom właśnie na tym zależy — powoduje, że oni podłączają się pod pewną wizję czy walkę tamtego ludu. Powhatan jako grupa etniczna zniknęła w połowie XVIII wieku, a kilkadziesiąt lat później zanikł język. Ta transmisja kulturowa dawno została zerwana. Tak jak Pan Profesor mówi, tam nawet Indian z wyglądu nie było. Tu tkwi pewne niebezpieczeństwo, w tych tzw. krajach cywilizowanych, gdzie funkcjonuje nowe prawodawstwo, że będą się zgłaszać ludzie, na przykład tacy nasi potomkowie z Biskupina, i zaczną wnosić roszczenia. Jeżeli tworzą grupę, bo odczuwają potrzebę zrzeszania się, bycia razem i wzajemnej pomocy, to w porządku. Jeśli jednak na tej bazie żądają oni pewnych przywilejów, jak rzeczywiste grupy zmarginalizowane, to dla mnie jest już pewnym niebezpieczeństwem i rola antropologa jest podejrzana. Jako antropolog czuję się niepewnie na takim spotkaniu, czy nie zaproszono mnie tylko po to, bym zaświadczył, że ich problem jest dokładnie taki sam, jak Indian Yanomami.

W ostatnim numerze „Tawacinu” zamieszczono bardzo interesujące sprawozdanie z Genewy i odnoszę podobne wrażenie, co Pan Mariusz Kairski, mianowicie, spotkałem się w Ameryce Południowej z przywódcami indiańskimi, którzy profesjonalnie, zresztą stale ci sami, objeżdżają wszystkie tego rodzaju konferencje i mają znikomą więź ze swoją bazą, natomiast

bardzo skutecznie rozpoznają mechanizmy międzynarodowe i urabiają opinię międzynarodową. Dzięki temu, że jeżdżą po tych konferencjach, że potrafią grać na tych instrumentach ogólnych, uzyskują dziesięć razy więcej subwencji na swoje potrzeby z budżetów, powiedzmy, holenderskich, szwedzkich czy międzynarodowych, aniżeli mogliby uzyskać w kraju, w którym mieszkają. Krótko mówiąc, ci przywódcy są bardziej znani w Europie i świecie niż we własnym kraju. Tam właściwie się nie liczą w sensie politycznym, tam znajdują się na marginesie, bez wpływow i nie mogą zbyt wiele załatwić. Dlatego ich wysiłek jest skierowany na zewnątrz, bo stamtąd płyną pieniądze.

Wspomniał Pan Profesor o grupach, które posługują się kryterium 1/16 krwi indiańskiej przy rozpatrywaniu wniosku o przyjęcie do grupy. Kogo więc dziś uważa się za Indianina? Jakie są kryteria, czy one są jednakowe w każdym plemienu? Czy te kryteria tworzą sami Indianie?

Wyłącznie sami Indianie. W trakcie dyskusji padło właśnie takie pytanie i każdy z wodzów odpowiadał, że jedni uznają linię ojcową, drudzy linię macierzyńską, trzeci mówią, że trzeba to udowodnić, jeszcze inni powiadają, że wystarczy 1/16. Każda grupa jest inna. Różne są też kryteria. Rząd się do tego nie miesza.

Krótko mówiąc, są różne grupy indiańskie, ale przy przyjęciu różnych kryteriów, bo nam się wydaje, że wszystkie grupy indiańskie to jest jedno wspólne kryterium. A tu się okazuje, że za każdym razem możemy się odwołać do zupełnie innych elementów i praktyk.

To też tłumaczy ten niesamowity wzrost liczebności Indian, bo przecież nie ma aż takiego przyrostu naturalnego. Są to więc grupy zdeklarowane społeczne.

Można wskazać trzy typy kryteriów. Pierwsze to wymóg ustanowiony przez plemię, na przykład 1/16, 1/8 „krwi tubylczej”. Drugie kryterium to udokumentowanie (tzw. *by proof*) swego pochodzenia. I trzecie to kryterium mieszane, poprzez udowodnienie pochodzenia, przy czym status uzyskuje się tutaj według uznania zarządu danej grupy, co może być bardzo niebezpieczne, bo jednego mogą wyeliminować, a innego zaakceptować.

Mogą sterować ilością członków...

Na zasadzie zamkniętego klubu angielskiego: ciebie przyjmujemy, a ciebie nie przyjmujemy. Kryteria nie są ważne. Może być też tak, że na początku grupa przyjmuje wielu ludzi, ponieważ walczy o swoje istnienie na terenie stanu, a kiedy uzyskuje beneficja, zamyka się, bo warto mieć tylko około trzystu osób, co daje około 50 rodzin, a to już jest zgrabna grupa do podziału funduszy.

Jeśli na to nałożymy wszystkie kalki językowe w postaci terminologii, typu grupa etniczna itd., to wytwarza się pewna mistyfikacja, pod którą skrywają się zupełnie różne rzeczywistości.

Mało tego, jednym z ważnych elementów dyskusji, dotyczącym nie tylko Indian, było rozumienie terminu *nation*. Wiemy, że Indianie, powołując się na traktaty, często używają terminu *nation* i twierdzą, że są podmiotem prawa międzynarodowego. Ja tego nie kwestionuję, bo to są kwestie jurystyczne i jako przedstawiciele nauk społecznych nie interesuje nas to, czy dani ludzie nazywają się narodem, czy nie, my możemy to tylko akceptować. Natomiast interesuje mnie termin *narod* jako termin klasyfikacyjny systemów etnicznych. W tym układzie trudno jest zaakceptować grupy mniejszościowe o statusie bardzo ambiwalentnym jako grupy narodowe, co ma swoje określone reperkusje, bo socjologowie, antropologowie i historycy piszą raporty czy ekspertyzy mówiące o tej rzeczywistości. Grupy te dla swoich własnych celów preferują słowo *nation*, mimo że mają trzysta osób i na pytanie o kryteria — nie uzyskujemy żadnych odpowiedzi. Mówią, „my jesteśmy *nation*”, bo w traktatach jesteśmy wymienieni jako *nation*, i to wszystko. Nie odwołują się do klasycznej definicji narodu jako wspólnoty dążącej do własnego państwa albo co najmniej autonomii, do tych wszystkich parametrów koncepcji narodu europejskiego. Dlatego używając tego słowa, musimy pamiętać o jego podwójnym znaczeniu w ujęciu Indianina i badacza.

Czy obecnie prowadzi się jeszcze badania antropologiczne na terenie rezerwatów? Czy jest jeszcze coś do opisanie, czy Indianie stanowią jeszcze temat dla antropologa?

Powiedziałbym tak, że z głównego nurtu zain-

teresowań antropologii amerykańskiej Indianie z roku na rok, systematycznie, są wypierani, szczególnie rezerwatowi Indianie. Wynika to zarówno z wewnętrznych elementów antropologii jako nauki, która zaczyna zajmować się bardziej współczesnością niż tradycją, bardziej miastem niż tym, co miastem nie jest, jak również ze specyfiki antropologii klasycznej w USA, która nie uzyskała pozytywnej opinii wśród Indian i już od lat sześćdziesiątych sami Indianie czuli się zmęczeni udzielaniem odpowiedzi badaczom. Początkowo „indianiści” amerykańscy przerzucili się z rezerwatów na Meksyk. Dzisiaj i w Meksyku nie są oni mile widziani, szczególnie zaś antropolodzy amerykańscy, w związku z tym wrócili do problematyki społeczeństwa wielkomiejskiego. I w tym kontekście pojawia się coraz więcej studiów na temat życia Indian w mieście, zresztą jest to logiczne, ponieważ większość Indian obecnie mieszka poza rezerwatem. To się także wiąże z kwestią finansowania badań. Antropolog amerykański, jak i polski, w dużym stopniu związany jest ze sponsorem. Ten, kto daje pieniądze, ma pewien wpływ na kierunki badań. Problem Indian w mieście nie musi mieścić się w problematyce indiańskiej jako takiej i można znaleźć pieniądze w dziale, na przykład, związanym z pomocą społeczną czy walką z alkoholizmem. Nie są to programy koncentrujące się wyłącznie na Indianach, stąd wniosek, że ci, którzy chcą zajmować się Indianami, łatwiej znajdą fundusze na badanie tych środowisk w mieście.

W referatach, które wysłuchałem w trakcie Kongresu, często pojawiały się relacje, o tym, że w rezerwach i ośrodkach zamieszkałych przez Indian powstaje nowy ruch, podobny do ruchu klubów kulturalnych, który ogarnął polskich imigrantów w latach dwudziestych, kiedy dostrzegli oni, że trzeba społeczeństwu amerykańskiemu zaprezentować kulturę polską jako kulturę wyższą, ponieważ trzeba polepszyć obraz tej kultury — inny aniżeli obraz człowieka prymitywnego, wykonującego najbrudniejsze prace. Podobnie następuje to dzisiaj w środowisku indiańskim. Indianie sami są inicjatorami organizowania pewnego rodzaju centrów kulturalnych, z myślą o tym, by stały się one takimi świątyniami etnicznymi, które nie tylko byłyby symbolami, ale także

Pojawia się teraz problem, w jaki sposób znaleźć język, za pomocą którego obiekty muzealne zaczęłyby do nas, nie-Indian, przemawiać tak, jakby Indianie sobie tego życzyli.

ośrodkami umożliwiającymi, już poza rodziną, przekaz wartości indiańskich i tożsamości młodemu pokoleniu, które nie zna już języków rodzimych, nie kultuwyje, poza nielicznymi okresami w ciągu roku, elementów kultury tradycyjnej. W związku z tym, świadomość bycia Indianinem musi być oparta o historyczne elementy kulturowe, obecne i wskrzeszane w tych ośrodkach. Taki idealny ośrodek byłby jednocześnie centrum dla turystów, czyli czymś, co kształtowałoby indiańską wersję dziejów kultury Indian dla Amerykanów, przynosiłoby to jednocześnie dochody, a z drugiej strony pobudzały poczucie dumy z bycia Indianinem, z tego, że ludzie przychodzą i interesują się tym. Tam także organizowałoby się rozmaite wystawy, imprezy tubylcze, tam prowadziłoby się zajęcia z rewitalizacji języka tubylczego, czyli przywrócenia go do użytku. Czasami zakrawa to wręcz na szaleństwo, bo próbuje się rewitalizować język, nie mając nawet jego pełnego słownika, jak to się dzieje na przykład z językiem catawba. Wydaje mi się, że tu nie chodzi o pełne wskrzeszenie języka i posługiwanie się nim, ile o to, by ktoś mógł przyjść i dowiedzieć się, jak się mówi „dziękuję” albo „odczep się”, albo jakieś inne potoczne słowo w języku jego przodków. I to mu wystarczy, te kilka słów, których się nauczy, będzie na zawsze tkwiło w jego świadomości, że on miał swój język, tylko go stracił, ale nie jest go całkowicie pozbawiony. Językoznawcy twierdzą, że jest duże zainteresowanie takimi kursami. Niektórzy antropolodzy i językoznawcy wykonują więc podwójną pracę, z jednej strony rekonstruują te języki, a z drugiej — ich nauczają. Z tego, co się zorientowałem jest to praktycznie niemożliwe, ale powtarzam, chodzi o to, by nie zatrzeć śladów tej przeszłości.

Ponadto w ośrodku takim propaguje się działanie tzw. *tribal historian*, *tribal archaeologist* i *tribal anthropologist*. Są to ludzie, którzy po zdobyciu wykształcenia wracają do rezerwatu

czy ośrodka i starają się sami prowadzić badania, zwłaszcza archeologiczne, gdyż istnieją ściśle restrykcje dla archeologów nieindiańskich. Archeolog indiański nie ma najmniejszych kłopotów, aby eksplorować groby, i to nie tylko groby sprzed 1500 lat, ale te sprzed stu-dwustu lat, dzięki którym (przy wsparciu kwerendy archiwalnej) rekonstruuje się historię danej grupy czy poszczególnych rodzin. Ma to bezpośrednie przełożenie na wypełnienie białych plam w świadomości historycznej Indian, którzy ją utracili na skutek życia w rozproszeniu, bez edukacji i ogólnie w fatalnych warunkach. Pojawiła się więc idea tworzenia własnych podstaw działalności naukowej jako alternatywy względem „białej” archeologii, „białej” antropologii czy „białej” historii.

Po drugie, zauważyłem, że w rezerwacie ławtiew jest badać problemy indiańskie antropologom pochodzenia indiańskiego. Istnieje taka tendencja. Indianie doceniają wagę tych badań, ale po prostu chcą mieć tu swoich ludzi, co jest oczywiście całkowicie naturalne. Myślę, że to może być niesłychanie pozytywnym elementem do prowadzenia dalszych badań, bo wyobraźmy sobie antropologa uniwersyteckiego, który ma partnera po drugiej stronie. Jego partnerem nie jest już wódz czy lider radykalnej grupy, tylko kolega po fachu i razem mogą, z aprobatą całej społeczności, prowadzić rozmaite projekty. Nikt nie będzie im zarzucał, że coś jest niezgodne z interesem tejże grupy.

Czy rzeczywiście możliwa jest współpraca między badaczami indiańskimi i nieindiańskimi? Jakie korzyści mogą z tego płynąć, ale i jakie są zagrożenia?

Myślę, że są potencjalne możliwości, choć pojawiają się i zagrożenia, dlatego że nie ulega wątpliwości, iż wielu wybitnych naukowców (na przykład w okresie romantycznym w XIX wieku) oddawało swe umiejętności na rzecz budowania świadomości narodowej, naciągając fakty naukowe. Przykładem mogą być folklorysty polscy, którzy szukali na Słowiańszczyźnie śladu eposów historycznych, takich jak fińska *Kalewala*, czy eposów porównywalnych z celtyckimi. Nie mogli ich znaleźć, choć gorączkowo szukali, a niektórzy chcieli je nawet stworzyć. Archeolodzy fałszowali w XIX wieku posążki bóstw słowiańskich, aby tworzyć

panteony rodzime. Takie więc niebezpieczeństwo istnieje także w Ameryce. Część inicjatyw z pewnością będzie miała taki właśnie charakter, nie rekonstruowania, ale kreowania własnej historii, dogodnej z dzisiejszego punktu widzenia.

Wydaje mi się, że Indianie mogą teraz odczuwać pokusę ubarwienia swojej historii, przedstawienia jej w lepszym świetle aniżeli była.

Podzielał Pana obawę, tylko nie powiedziałbym historia lepsza czy gorsza. Indianie w tej chwili szukają swojej wizji historii i kultury. Na razie nie bardzo wiedzą, jak. Może dobrym przykładem tych poszukiwań będą ekspozycje w Narodowym Muzeum Amerykańskich Indian w Nowym Jorku. Na czym polega novum tego muzeum? Znam stare zbiory i nowe. Są one gigantyczne, kilkadziesiąt tysięcy obiektów. Jego dyrektorem jest obecnie antropolog Szejen, W. Richard West. Razem z kolegami jest on odpowiedzialny za ekspozycję w tym muzeum. Kompletnie odbiega ona od standardów dotychczasowych wystaw indiańskiej sztuki materialnej. Czułem się zagubiony, nie bardzo wiedziałem, o co w tej ekspozycji chodzi. Znajdowały się tam rozmaite obiekty, najróżniejszej proveniencji, różnych grup, z różnych czasów, nie wiem, według jakich kryteriów zestawione. Z napisów wynikało, że Indianom chodzi przede wszystkim o poszukiwanie innej formuły, ale jeszcze jej dotychczas nie odkryli.

Na czym polega to poszukiwanie?

Nie ulega wątpliwości, że muzeum to ma służyć zarówno Indianom, jak i nie-Indianom. Pojawia się teraz problem, w jaki sposób znaleźć język, za pomocą którego obiekty muzealne zaczęłyby do nas, nie-Indian, przemawiać tak, jakby Indianie sobie tego życzyli.

Dla kontrastu zwiedziłem też po raz wtóry inne muzeum, słynne Field Museum of Natural History w Chicago z najlepszą chyba kolekcją indiańską, jaka istnieje. Kiedyś było ono prawie w 80% poświęcone kulturze indiańskiej, sala za salą obejmowała poszczególne areały kulturowe, pokazywane w tradycyjny sposób, na przykład gabloty z tomahawkami, 45 tomahawków; człowiek przechodził, bo nie mógł zatrzymać wzroku na jednym obiekcie, w gablotach obok sto fajek itd. Dzisiaj to muzeum, po pierw-

sze, drastycznie zmniejsza powierzchnię na ekspozycje indiańskie, do około 30%, bo Indian wypierają dinozaury... Po drugie zaś wprowadzono nowy typ ekspozycji, którą byłem oczarowany. Nigdy dotąd nie zetknąłem się z tak wspaniałą wystawą, pod względem estetyki i wrażenia antropologicznego. Ekspozycja dotyczyła Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża. W całkowitych ciemnościach, w ogromnych salach, z muzyką w tle, wyłaniały się setki oryginalnych pali totemicznych i frontonów domów. Mało tego, przy każdym palu czy rzeźbie znajdowały się zdjęcia dużego formatu, pokazujące te same przedmioty w czasach, kiedy tkwiły one w ziemi i spełniały określone funkcje w świątyni, w domu zebrań, na cmentarzu, w porcie itd. Można było skonfrontować oba te obrazy. Pokazano więc nie poszczególne elementy kulturowe, ale jakby całość.

Przychodzą tam tłumy ludzi i nie dowiadują się, co prawda, nic o współczesnym życiu Indian tego regionu, ale przecież, gdy idziemy na wystawę obrazów renesansowych, nie poznajemy całego renesansu, tylko jego malarstwo. Tutaj poznajemy tylko rzeźbę, ale była to wystawa w zupełnie innym stylu niż ekspozycja w Muzeum Amerykańskich Indian w Nowym Jorku. Indiański muzeolodzy w dalszym ciągu są jakby w kłinczu i oby jak najszybciej z tego wyszli, bo do dziś nie zakończyła się debata, jakim celom ma służyć to Muzeum Indiańskie w Waszyngtonie, o którym już wspominałem, i w dalszym ciągu silna jest opcja martyrologiczna, by stworzyć tam jeszcze jedno muzeum holocaustu, tym razem indiańskiego, względnie też, by zrobić muzeum wkładu kulturowego i cywilizacyjnego Indian do wielokulturowej Ameryki. Obie te opcje silnie ze sobą konkurują. Natomiast w muzeum nowojorskim były one całkowicie ze sobą zmieszane, trochę wkładu kulturowego, trochę etnografii tradycyjnej (tu tipi, a tam canoe) i trochę historii walk indiańsko-białych. Nie wiemy, w jakim kierunku koncepcja ekspozycji się rozwinię. Natomiast podoba mi się to, że Indianie po raz pierwszy będą mogli zrobić to sami.

Bardzo dziękujemy za rozmowę.

Ja również dziękuję.

Wywiad przeprowadzono w Poznaniu, 30 września 1998 roku

Wampumy i „zjadacze lizolu”

Kultury Indian w muzeach USA

„Kultura” — to słowo albo jego lokalny odpowiednik jest na ustach wszystkich. Tybetańczycy i mieszkańcy Hawajów, Ojibwa, Kwakiutlowie, Eskimosi, Kazachowie i Mongołowie, tubylcy australijscy, Babilijczycy, ludzie z Kaszmiru i Maorysi: wszyscy odkryli teraz, że mają „kulturę”.

Marshall Sahlins
Goodbye to tristes tropes...

Pierwsze muzeum poświęcone amerykańskim tubylcom na terenie USA powstało w roku 1773 w Charleston (Karolina Pd.); dwanaście lat później podobną placówkę utworzono w Filadelfii¹. Te pionierskie przedsięwzięcia za swój podstawowy cel przyjęły kolekcjonowanie egzotyki, epatowanie widzów niezwykłościami, które najlepiej dawały się opisać w skrajnych terminach: piękne—ohydne czy też cywilizowane—barbarzyńskie. Gromadzono razem ekspozycje składające się na szczególne gabinety osobliwości; przede wszystkim zatem portrety wodzów i księżniczek oraz trofea w postaci przedmiotów należących do znanych Indian. W ramach takich ekspozycji jeden przedmiot reprezentował całą kulturę, maska plemienia Kajugów stawała się metonimem tego plemienia. Kolekcja była mikrokosmosem.

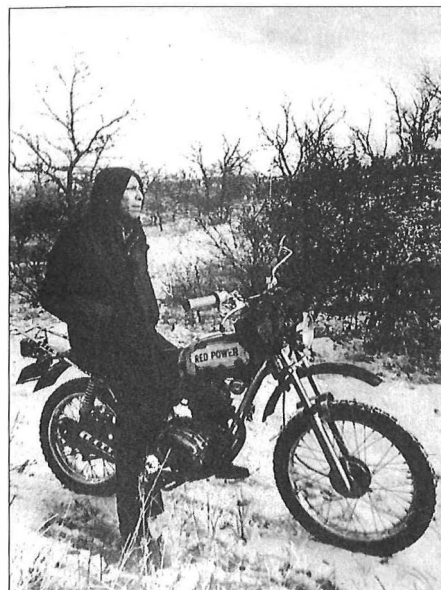
Początek XIX stulecia wpisał tubylczych Amerykanów w projekty wystawiennicze organizowane przez muzea historii naturalnej. Ekspozycje tworzone w zgodzie z doktryną ewolucjonizmu pokazywały Indian jako określony szczebel rozwoju ludzkiej kultury i cywilizacji. Północnoamerykańscy łowcy—zbieracze oraz ludy kopieniackie reprezentowały ten etap w historii, który Europejczycy już przebyli,

a reszta świata, postępując za nimi, miała odrzucić. Stosowane schematy klasyfikacji i przedstawiania przedmiotów niweczyły historię ich powstania oraz przeznaczenia, od których ważniejsze było wówczas nazwisko konkretnego kolekcjonera. To on przedstawiał świat, przetwarzając go na swoją własność.

Instytucjonalny rozwój antropologii kulturowej na przełomie XIX i XX wieku zmienił powyższą sytuację. Louis G. Morgan, który czterdzieści lat poświęcił badaniu plemion Południowego Wschodu, nie tylko zebrał pokazną kolekcję etnograficzną, ale zadbał też o jej rzetelne udokumentowanie i fachowy opis. Najznamienitszy badacz Indian zamieszkujących Północno—Zachodnie Wybrzeże — Franz Boas utworzył w Museum of Natural History w Nowym Jorku oddział poświęcony ludom żyjącym w cieniu totemów. Jedną z sal przemienił we wnętrze budynku mieszkalnego, charakterystycznego dla wspomnianego regionu, i wyposażył ją w wiele przedmiotów codziennego użytku, co u zarania naszego wieku było prawdziwą muzealną rewolucją.

Ekspozycje uzyskały wówczas status cennej źródła informacji, stały się świadectwem konkretnej rzeczywistości kulturowej. Przyznano im wartość jako materiałem źródłowym, cały czas jednak pomijając właściwie ich walory estetyczne. By poznać mechanizmy owego pomijania, trzeba przenieść się na chwilę do Francji.

Przedmioty pochodzenia niezachodniego dzielono podówczas na artefakty kulturowe (kategoria naukowa) i dzieła sztuki (kategoria estetyczna). W muzeum etnograficznym obiekt winien być interesujący, w muzeum sztuki natomiast piękny bądź oryginalny. Dominująca sto lat temu estetyka naturalistyczna uznała artefakty prekolumbijskie za groteskowe i nie-dojrzałe. Cenne dzieła Majów o nieustalonym wtedy statusie wędrowały między Luwrem i Biblioteką Narodową, by trafić w końcu do osławionego Musée d'Ethnographie du Trocadéro. Związani z tą placówką Bataille, Leiris, Métraux, Rivet, Griaule doprowadzili do zmiany optyki. Na zorganizowanej w 1930 roku wystawie sztuki prekolumbijskiej połączono piękno z tym, co odpychające: Tenochtitlan był zarazem rzeźnią i Wenecją, ofiary nosiły perfumowane girlandy, a na strugach ich



świeżej krwi siadały roje much. I choć takie, wywodzące się z surrealizmu, przedstawienia są może odległe od apoteozowania, to Picasso, który odwiedził wspomnianą ekspozycję wyraził zupełnie nieetnograficzny podziw². Pojawiła się kategoria sztuki prymitywnej — artystów plemiennych uznano za zdolnych do wykonywania estetycznych arcydzieł.

Rozwinięta w latach trzydziestych, na gruncie antropologii, idea relatywizmu kulturowego doprowadziła do powstania wielu placówek poświęconych w całości tubylcom z najbliższych okolic, wielkie muzea otwierały z kolei specjalne działy ukazujące kultury Indian, podzielone zazwyczaj na etnograficzne zadekretowane regiony (Eskimosi i Aleuci, strefa lasów, Równiny, Kalifornia itd.).

Kolejne dziesięciolecia to pogłębianie ekspozycyjnych specjalności. W latach dwudziestych pojawiają się pierwsze skanseny, otwiera się wieś—muzeum w San Diego, powstają muzea oparte niemal wyłącznie na bazie znalezisk archeologicznych, udostępnia się zwiedzającym kopce ziemne, opuszczone puebla, a nawet cmentarzyska. Prace coraz liczniejszych

² J. Clifford, *Kolekcjonowanie sztuki i kultury*, przeł. J. Iracka, „Konteksty” 1993, nr 1, s. 15.

specjalistów wywodzących się z rozlicznych dziedzin sprawiają wrażenie dostatecznej opieki naukowej nad tym, co w indiańskim świecie albo już minione, albo co w najbliższej przyszłości odejdzie w zapomnienie. Muzea jawią się w tym procesie szlachetnej ochrony jako instytucje wymarzone: fachowe, życzliwie zainteresowane, otwarte. Pojawiające się tu i ówdzie głosy malkontentów mówiące o tym, że muzealne ekspozycje w przytłaczającej większości sprowadzają się do naiwnej idealizacji życia Indian (piópopusz, tomahawk, koń i kołyska) czy też opinie o manipulacji ich kulturami i religiami, nie były traktowane zbyt poważnie.

Lecz oto na początku lat siedemdziesiątych muzeum w Santa Fe organizuje wystawę poświęconą Indianom Pueblo. Ci zjawiają się na jej otwarciu. Ich spacer pośród gablot trwa jednak bardzo krótko. „To nie o nas” — powiedzieli Indianie i zniknęli³. Był to jeden z tych ciosów, który wprowiła amerykańskich muzealników w osłupienie. „Jak to — zapytywali zapewne — przecie chronimy chwalebna indiańską przeszłość, chronimy przed zniszczeniem korzenie ich kultury. Odkrywamy stare techniki wyrobu łodzi i tkania chilkatów. A wreszcie zapraszamy samych tubylców do pomocy w urządzaniu wystaw!...”

Wszelako ci, którzy długo byli jedynie obserwowani, opisywani i pokazywani na dioramach lub za szkłem gablot, nie uznawali mocy tak sformułowanych argumentów. Przeszłość była dla nich istotna o tyle, o ile kształtowała współczesność: specjaliści od grotów obrabianych techniką wiórową kultur Sandia czy Folsom nie mogli im pomóc w zmaganiach z bolesną teraźniejszością. Mało tego — większość muzeów powieliła obraz Indian ze starych dobrych czasów, wypełnionych tańcami, rozdawnictwem prezentów, uprowadzaniem koni. Ten niezdolny romantyzm dobrze znany jest tym, którzy obserwowali wykrochmalone stroje krajowych zespołów regionalnych i przysłuchiwali się obradom jury oceniającym zgodność scenicznych występów z tym, co etnografowie zapisali w przeszłości.

Nie było rady; muzea musiały wyjść na przeciw żądaniom grup tubylczych, coraz bardziej świadomych swego położenia i własnych war-

¹ H. W. Karpowicz, W. I. Naulko, *Kultura indyjska w muzejach SSZA i Kanady*. „Rasy i narody” 1986, nr 16, s. 191.

³ H. W. Karpowicz, W. I. Naulko, op. cit., s. 199.

tości. Tylko w ten sposób można było uratować prestiż i rację bytu. Rozpoczęły się gorączkowe prace analityków nad wypracowaniem jasnych kategorii dla oznaczenia tego, co jest naprawdę indiańskie, a zatem — godne pokazania i muzealnej konserwacji. Do muzeów zaczęły trafiać artefakty wprowadzone do życia Indian w wyniku kontaktów z Europejczykami, jak i te, które pierwotnie były tubylcze, lecz później uległy modyfikacjom (na przykład, eskimoski kościany harpun z żelaznym grotem miast kamiennego czy drewniana rzeźba Haida przedstawiająca białego kapitana okrętu)⁴. Ale i to rozszerzenie zbiorów nie okazało się wystarczające — zbyt silne piętno we współczesnej kulturze indiańskiej odcisnęły bowiem te przedmioty, które nie tylko nie miały z nimi wcześniej nic wspólnego, ale jednoznacznie przynależały do cywilizacji industrialnej. Pojawił się problem młodych Nawahów jeżdżących na importowanych z Japonii motocyklach. „Jeśli część antropologicznych muzeów odrzuciła możliwość wystawienia dobrze udokumentowanego siodła Nawaho, podkładanego podeń koca i uźdz — zapytywał retorycznie jeden z muzealników — to jak liczne zaakceptują w swoich zbiorach siodło z nawajskiej Jamahy? Lub cały motocykl, na przykład?”⁵

Łamano sobie głowy nad kaczina Hopi wyobrażoną jako Myszka Miki, nad czapkami baseballowymi ozdobionymi koralikami, nad motywem flagi USA wyszywanym na obrzędowych strojach. Doszło w rezultacie do tego, że w ramach wielu ekspozycji te same przedmioty opatruje się komentarzem zarówno muzealnika, jak i tubylca. Widz może samodzielnie dokonać porównania, wybrać jedną z wersji opowieści o świecie.

Szerokie otwarcie muzeów, uwrażliwienie na głosy i opinie Indian, rezygnacja z autorytarnego projektowania świata indiańskiej przeszłości i dnia dzisiejszego, prowokują uparcie postawienie kilku pytań. Pytań, które zasadniczo odwracają perspektywy zarysowanych wcześniej problemów. Wydaje się mianowicie, że po bardzo długim okresie idealizowania In-

dian, przedstawianych w muzeach przez białych, nastąpił okres, w którym to oni usiłują wyczarować swój nieskalany obraz.

Czy Indianie zgodziliby się, aby, wzorem Boasa, pokazać dziś w salach muzealnych rekonstrukcję wnętrza ich przeciętnego domu? Czy chcieliby, żeby zwiedzający ekspozycje zobaczyli przed wejściem wraki porożbianych samochodów? Michael Dorris wspomina o tym, że chłopcy z Rosebud i Pine Ridge przekuwają pojemniki z lizolem i spożywają go na kanapkach, by się odurzyć. Wierzbowy patyk zakończony zaostrzonym gwoździem ozdabiają wzorami z koralików. W tym kierunku ewoluje sztuka jednego z najdumniejszych plemion Stanów Zjednoczonych! Czy zatem „zjadacze lizolu”⁶ — jak nazywają te narzędzia — nie powinny znaleźć się na muzealnych wystawach obok wampumów: po to, by pokazać nie upiększoną prawdę o Indianach, co było ich życzeniem i wymogiem?

Otwarta w październiku 1994 roku w Narodowym Muzeum Amerykańskich Indian w Nowym Jorku wystawa poświęcona krajowcom, wzbogacona została przez czterdziestominutowy film wideo — dowcipny, a jednocześnie pouczający. Jedną z najbardziej interesujących sekwencji pokazywała spotkanie dwóch indiańskich kobiet. Jedną z nich pyta tę drugą, czy noszony przez nią naszyjnik jest indiański. Udowadnianie jego przynależności przemienia się w długą serię pytań o tradycję. Świadomość, wzornictwo. Wszystko na nic. Spór rozstrzyga dopiero ostatnia kwestia: „Siostró, pokaż mi swój dowód tożsamości”.

Susan Steward sugeruje, że we współczesnym muzeum stosunki między przedmiotami zastępują stosunki społeczne⁷. Ani Indianie, ani inni nie są w stanie poznać realności tubylczo-amerykańskich kultur za pośrednictwem tego chimerycznego medium, jakim jest muzealna ekspozycja. Stanowi ona bowiem wynik takiego negocjowania wizji świata, w którym obie strony chcą przeformować własne racje i interesy. Karnawał próżności, udawana rozmowa, turniej kłamców. □

Waldemar Kuligowski

⁴ I. G. Quimby, A. Spoehr, *Acculturation and Material Culture*. „Fieldiana: Anthropology” 1951, nr 36.

⁵ B. L. Fontana, *Artifacts of the Indians of the Southwest*, w: *Material Culture and the Study of American Life*, ed. I. G. Quimby, New York 1978, s. 107.

⁶ M. Dorris, *Zerwana więź*, przeł. M. Kaźmierczak, GWP, Gdańsk 1996, s. 201.

⁷ Cyt. za: J. Clifford, op. cit., s. 13.

PAULA GUNN ALLEN, poetka, powieściopisarka i wykładowca. Profesor Studiów Indiańskich na Uniwersytecie Kalifornijskim. Jej matka pochodziła z ludu Laguna Pueblo, a ojciec był Amerykaninem libańskiego pochodzenia. Wydała kilka tomików wierszy, powieść oraz liczne antologie literatury indiańskiej i feministycznej. W „Tawacinie” (nr 1, 1992) ukazał się jej esej *Mistyryzm Indian Amerykańskich*.

Wiersz pochodzi z opracowanej przez Maurice'a Kenny antologii 15 poetów tubylczej Ameryki *Rany podskórne*, której polskie wydanie ukazało się w Bibliotece „Tawacinu”.

wiersz przełożył Marek Maciołek

PAULA GUNN ALLEN

Wioząc gościa na zwiedzanie ruin

Joe Bruchacowi

Do dziś powtarza jak pojechał na zachód i mnie odwiedził. Wiedziałam, że chce zobaczyć to i owo, jak zresztą każdy kto znajdzie się na tym odludziu w Nowym Meksyku. I kiedy rano po jego przyjeździe piliśmy kawę, spytałam

czy chciałby zobaczyć stare indiańskie ruiny?

Z wrażenia zablęśły mu oczy, pomyślał pewnie o miejscach, które już znał jaskinie Mohawków z maskami fałszywych twarzy, przyjazne brązowe skóry, dawno temu opuszczone ruiny pueblo wykutego w pionowych ścianach piaskowca, związane z ludźmi i odwieczną ziemią. Jasne, odparł. Bardzo bym chciał. To jedziemy, powiedziałam, i wsiedliśmy do mojego samochodu. Minęliśmy kilka przecnic aż do pionowego budynku ze strzeżonymi mieszkaniami, przeszliśmy przez chodnik i nacisnęłam dzwonek. Wpuszczono nas i ruszyliśmy po schodach, mijając basen i salę bankietową w głębi korytarza. „Patrz, basen na świeżym powietrzu”, zauważyłam. Pojechaliliśmy windą pięć pięter, potem w głąb korytarza i pukam do drzwi. „Joe”, powiedziałam kiedy znaleźliśmy się w środku wytwornego apartamentu z widokiem na miasto, „chciałabym ci przedstawić stare indiańskie ruiny, jak obiecałam. Moja matka, pani Francis i moja babka, pani Gottlieb”. Zrobił wielkie oczy i po chwili parsknął śmiechem, patrząc w szoku na uśmiechnięte od ucha do ucha twarze kobiet, które właśnie poznał. I do dziś powtarza opowieść o starych indiańskich ruinach, które odwiedził w Nowym Meksyku, które dalej żyją w stylu pueblo wysoko, gdzie wróg ich nie dosięgnie, jak za dawnych czasów.



Cazenovia, NY
luty 1982

JOSÉ MARÍA wódz Anadarków (2)

[Kiedy José María skończył swą przemowę] wodzowie Kaddów, Bintah i Czerwony Niedźwiedź, poparli jego stanowisko i raz jeszcze zapewnili o swym pokojowym nastawieniu.

Kiedy latem 1845 roku władze teksańskie rozważały wyprawę przeciw Wakom, którzy dopuścili się kradzieży koni, José María poradził im zaczekać do czasu, aż jego wojownicy powrócą z łowów, a wtedy podejmą wspólne działania. Tekszańcy zapewnili go, że zostanie powiadomiony i poproszony o radę, nim dojdzie do wyprawy; w rzeczywistości nie zorganizowano żadnej. Agent L. H. Williams donosił inspektorowi Westernowi, że Indianie José Marii posiadali 150 akrów najpiękniejszej kukurydzy, „jaką kiedykolwiek widziałem w Teksasie oraz mnóstwo arbusów, dyni, fasoli i grochu. José mówi, że postąpił zgodnie z radą Sama Houstona, widzi, że była ona dobra, że wszyscy oni są zadowoleni i cieszą się dobrobytem.”

Na jesieni 1845 roku Tekszańcy zaprosili na naradę nad potokiem Tehuacana przedstawicieli plemion swej republiki. W imieniu prezydenta Teksasu przemówił generał E. Morehouse, raz jeszcze zapewniając o jego dobrej woli i chęci zachowania pokoju. W odpowiedzi zabrali głos różni wodzowie, a wśród nich José María:

Wszyscy jesteście mymi przyjaciółmi, czerwonoskórzy i biali. Dowiedziałem się o tych białych zabitych nad Kolorado, więc posłałem trochę tytoniu Kiczaim, aby wypalili go w pokoju. Chciałem, aby Kiczai powiedzieli mi, kto zabił białych i że jeśli mieli coś z tym wspólnego, to nie wolno już im tak postępować w przyszłości, ani też kraść im koni. Oświadczyli, że nie wiedzą, kto dopuścił się zabójstwa i że nie brali w nim udziału, ale że Wicitzowie mają zwyczaj wracać z wypraw po konie przez ich wioski, to biali ich o to posądzają. Chcą za-

tem, abym zamieszkał między nimi, przekonał się, że myślą o pokoju i powiedział tym białym, którzy mi wierzą. Słyszałem, że Acaquash i dwaj jego kapitanowie oraz Kechi-Karoqua, wódz Tawakonich, są zmęczeni wojną i kradzieżami koni, że odeszli od swych współplemieńców i połączyli się z Kiczai. Nie wiem, czy to prawda, lecz mam taką nadzieję. Byłem tutaj, podczas pierwszej narady, widziałem, że biali pragną pokoju, obiecałem więc, że powstrzymam mych młodych wojowników od kradzieży koni, dotrzymałem tego i nadal będę tak robić. Powiedziałem kilka tylko słów, które są prawdziwe. Niektórzy mówią dużo i obiecują dużo, a potem nie dotrzymują wszystkiego. Nie mam nic więcej do powiedzenia.

Omówiono dokładnie sprawy. Wszyscy wyrazili ubolewanie z powodu rozbojów Waków, Wicitzów i Tawakonich. Pozostali Indianie mogli tylko odżegnać się od stosunków z nimi, obiecać odebrać im skradziony dobytek i zwrócić go rządowym agentom.

Kiedy Samotną Gwiazdę Republiki Teksasu ściągnięto z masztu 19 lutego 1846 roku, stan ten zachował prawa do swych ziem oraz hiszpańską politykę traktowania Indian jako tymczasowych ich mieszkańców, których można w każdej chwili usunąć, natomiast sprawy teksańskich Indian przeszły w ręce rządu Stanów Zjednoczonych.

W celu nawiązania z nimi stosunków rząd wysłał na rokowania Pierce’a M. Butlera i M. G. Lewisa. Nad potokiem Tehuacana doszło do podpisania traktatu, który pozostał w mocy tak długo, jak jego indiańscy sygnatariusze pozostali w Teksasie. W myśl przyjętych warunków tylko licencjonowani handlarze mogli przebywać wśród Indian, Indianie musieli wydać wszystkich białych i murzyńskich jeńców, biali musieli wydać wszystkich indiańskich

jeńców, złoczyńcy wszystkich ras mieli być osądzeni zgodnie z prawem, zabroniono kradzieży koni, założono placówki handlowe, zabroniono handlu wódką, pomiędzy Indian wysłano kowali, nauczycieli i misjonarzy. Senat Stanów Zjednoczonych przeznaczył na podarunki kwotę 10 tysięcy dolarów. Traktat podpisał również José María, wódz Anadarków.

Aby teksańskim Indianom uzmysłowić potęgę Stanów Zjednoczonych i nieco zapoznać z działaniem ich rządu, Butler i Lewis zabrali do Waszyngtonu delegację wodzów oraz ich agenta, Roberta S. Neighborsa. Wśród wodzów był też José María. Zakwaterowano ich na przedmieściach, aby dać im więcej swobody i nieco uchronić przed ciekawskimi tłumami. Wodzowie wkrótce zaczęli się niepokoić i tęsknić za domem, zwłaszcza, że kilku z nich zachorowało, toteż byli niezwykle szczęśliwi, gdy R. S. Neighbors zarządził przygotowania do powrotu. Prezydent James K. Polk wydał następujące oświadczenie dla José Marii:

[25 lipca 1846]

Niniejszym oświadczam wszystkim, że José María, wódz Anadarków (Anadarków), oraz plemię, do którego należy mocą tego traktatu pozostają w Pokoju i Przyjaźni ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki.

José María osobiście odwiedził miasto Waszyngton, siedzibę Rządu Stanów Zjednoczonych, postępując zgodnie z warunkami traktatu, który podpisał.

Dokument ten wydano na znak Przyjaźni istniejącej między dwoma krajami.

Wydano w mieście Waszyngton dwudziestego piątego dnia lipca tysiąc osiemset czterdziestego szóstego roku.

Wm. L. Marcy
Minister wojny

James K. Polk
Prezydent
Stanów Zjednoczonych Ameryki

Po męczącej powrotnej podróży Neighbors zostawił Indianom przydzielone im konie, tak że łatwo dostali się do domu. W tym czasie José María zamieszkiwał w wiosce nad Brazos. Leżała ona 16 mil na zachód od Hillsboro, tam, gdzie później stanął fort Graham. Następnie jej mieszkańcy przenieśli się poniżej Zakola Kimballa (Kimball's Bend).

W maju 1847 roku major Neighbors, po odwołaniu mu przez wojsko eskorty, wyruszył na inspekcję granicy wraz z sześcioma Delaware. W wiosce José Marii otrzymał sześciu dalszych wojowników Anadarko. Sam José chciał z nim jechać, lecz potłukł się boleśnie po upadku z konia. Dzięki jego wojownikom Neighbors ujął indiańskich koniokradów i w najsurowszych słowach upomniał wodzów o zwrot zagrabionych wierzchowców.

W sierpniu Neighbors dowiedział się, że Anadarkowie cierpią z powodu suszy. Kiedy 27 lutego 1848 roku odwiedził José Marię, w hrabstwie Hill, zastał wodza w zdecydowanie złym nastroju. Mimo że agent dostarczył mu ziarno na siew, Indianie obawiali się, że proponowana granica między nimi a białymi przebiegać będzie powyżej ich wioski i stracą w ten sposób swoje pole. Neighbors zapewnił ich, że rząd zawsze potraktuje ich sprawiedliwie.

Wiosną 1848 roku gwałtowne wydarzenia, jakie zaszły nad granicą, uderzyły we współplemieńców José Marii. Rangersi zabili pewnego Wicitzę, a wtedy jego współplemieńcy zabili nad Trinity trzech mierniczych Texas Emigration and Land Company. Rangersi kapitana Middletona Tate Johnsona, po pogrzebaniu mierniczych, zamordowali z zimną krwią chłopca Anadarków. Znali go dobrze, gdyż dostarczał im zwierzyny. José María z trudem powstrzymał swoich, zdając się na podpułkownika P. H. Bella. Ten obiecał oddać zabójców pod sąd i sprawa ucichła, gdyż rodzinie ofiary wypłacono prawdopodobnie jakieś odszkodowanie.

Na wniosek majora Neighborsa plemię José Marii i sprzymierzone z nim odłamy innych ludów osiadły poniżej Zakola De Cordova rzeki Brazos w hrabstwie Hood, w pobliżu Szczytu Komanczów. Również na wniosek Neighborsa Charles Bernard założył tam punkt handlowy. Indianie mieli pozostać tu przez kilka lat.

W czerwcu 1851 roku wioskę José Marii odwiedził Samuel Cooper, zastępca generała adiutanta armii Stanów Zjednoczonych. Eskortowany przez kapitana H. H. Sibleya z Drugiego Pułku Dragonów, z fortu Graham, przeprowadzał kontrolę teksańskiej granicy wzdłuż rzeki Brazos. Po drodze odwiedzał indiańskie wioski, zbierając informacje. Wieś José Marii leżała wówczas w obecnym hrabstwie Palo

Pinto, niedaleko wsi o tej samej nazwie. Podczas, gdy każde plemię posiadało własną wieś i wodza, to zarówno Kaddo, jak i Hainai uznawali José Marię za swego naczelnego wodza. Cooper donosił, że ci Indianie są przyjaźnie nastawieni do białych i że mają wielkie pola znakomitej kukurydzy i warzyw, które uprawiają sfatygowanymi motykami. Uważał, iż rząd Stanów Zjednoczonych nie wywiązał się ze swych zobowiązań z traktatu 1846 roku, kiedy to miał dostarczać narzędzi rolniczych, bydła i świń. Jego zdaniem taka pomoc wzmocniłaby wpływ osiadłych plemion na koczowników z Równin, przybywających do nich nabywać płody ziemi.

W lipcu 1851 roku kapitan H. H. Sibley, w towarzystwie porucznika Newtona C. Givenasa, zjawił się w wiosce José Marii. Indianie wyrażali żywy niepokój, że generał brygady William Goldsmith Belknap z Piątego Pułku Piechoty założył fort Belknap nad Słonym Rozwidleniem (Salt Fork) Brazos w dzisiejszym hrabstwie Young. Mówili, że Belknap wygłosił do nich srogą „mowę”, w której zagroził im najsurowszymi karami, jeśli ślady porwanych koni będą prowadzić do ich wioski. José Maria i Acaquash, wódz Waków, udali się wraz z Sibleyem do fortu Belknap, gdzie jednak nie zastali generała. Ten zaprzeczył później przypisywanym mu groźbom. Powrót wodzów do wioski Anadarków odbył się bez żadnych przeszkód.

José Maria pozyskał sobie oddanych przyjaciół wśród białych znad Brazos. Kiedy John Davis, mieszkający koło Galcondy w hrabstwie Palo Pinto, stracił swą córeczkę Alethę, wielu przyjaciół podażyło za pastorem Slaughterem na cmentarz. Duchowny odczytał:

Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie! W domu Ojca mego jest mieszkań wiele.

Kiedy bliscy składali trumnę w ziemi, zgromadzeni zaśpiewali:

*Och, śpiewajcie mi o Niebie w chwili,
gdy mam umierać
Śpiewajcie pieśni świętego uniesienia,
aby poniosły ma duszę wysoko.
Nie będzie tam smutku. Nie będzie tam
smutku.*

Słyszając odgłos końskich kopyt, zebrani podnieśli głowy i ujrzeni „José Marię pędzącego

ku nim na srokatym pony, w pióropuszu powiewającym na wietrze, z kolorowym kocem spadającym z ramion. Kiedy zbliżył się do żałobników, przywiązał konia do drzewa i usiadł jak posąg, patrząc na ludzi składających do grobu ciało Alethy.”

Po ozdobieniu grobu pięknymi naczyniami, porcelaną, muszlami i barwnymi kamkami, przyjaciele udali się poza rzekę, by przed nocą zdążyć do domów i czekających ich obowiązków.

Gdy przyjaciele i sąsiedzi odeszli, Davis usiadł cicho przy grobie. Poczł wóczas jakąś dłoń na ramieniu i spojrzał w twarz José Marii. „José Maria widzieć wielu ludzi jak przebywać rzekę. Boi się, że coś złego z małutką białą squaw. Przybywa zobaczyć. José Maria żałuje swego białego brata” — powiedział z nieruchomą twarzą wódz, skoczył na konia i popędził zбочem wzgórze, by wkrótce zniknąć w lesie.

José Maria odwiedzał też często dom Reubena Vaughana, z którym tropił zagubione bydło.

Wódz był dobrym przyjacielem i posiadał poczucie humoru. Lubił droczyć się z Shaferem Vaughanem, najmłodszym synem, ale Shaeffer bał się... Indianina. Zawsze ukrywał się, gdy go widział nad jeżdżącym. José Maria postanowił pozyskać sobie chłopca, którego nazywał Shaffo. Pewnego dnia wyciągnął go spod łóżka, posadził przed sobą na konia i popędził galopem na prerię. Wkrótce zjawił się z powrotem, pocytując to, co zrobił, za dobry żart. O dziwo, od tej pory Shaffo przestał się lękać José Marii.

Wiosną 1854 roku dwunastu Tonkawów wyruszyło na wyprawę po konie do środkowego Teksasu. Porwali oni również czterdziestu wierzchowców z wioski José Marii, leżącej osiem mil od rzeki Paluxy, poniżej Zakola De Cordova. Wódz doścignął Tonkawów u ujścia San Saba do Kolorado, gdzie jego wojownicy zabili jednego wroga, ranili innego, a resztę wzięli do niewoli. Odzyskali też wszystkie konie, oprócz dwóch.

Kiedy władze Teksasu w tym samym roku przyznały blisko pięćdziesiąt kilometrów kwadratowych ziemi na rezerwat dla Indian, specjalny agent Stanów Zjednoczonych do Spraw Indian, Robert S. Neighbors poprosił José Marię o jego opinię na temat otrzymanego

przez nich terenu. Wódz bez wahania odparł w następujących słowach:

Wielki Ojciec (prezydent) ma tak wielką władzę, że może ich tam skierować, gdzie zechce. Gdyby jednak było to możliwe, wolałby, aby przyznane im ziemie leżały poniżej fortu Belknap nad Brazos... Do czasu, gdy przybyli nad Brazos, byli wygani z swych domów przez białych. Teraz żywią nadzieję, że ich kłopoty wreszcie się skończą i że w przyszłości znajdą stały dom dla swych rodzin. Dodał, że — o ile to możliwe — chciałby osiąść najbliżej fortu, aby mógł otrzymać ochronę przed najeżdżającymi preryjnych plemion. Dotąd z jednej strony miał jednych wrogów — blade twarze, a z drugiej rozbójniczych, nie objętych żadnymi prawami Komanczów. Z dwójga złego wolałby znajdować się bliżej tych pierwszych, gdyż oni zwykle pozwalali mu zatrzymać część tego, co zebrał, natomiast Komancze zabierali wszystko. Zatem, choć biali w równym stopniu byli skłonni do walki z nimi, to jeśli już mają umierać, to wolą iść do kraju duchów z pełnymi brzuchami i w związku z tym (o ile nie mamy nic przeciw temu) chcieliby zamieszkać nad Brazos, koło fortu.

Kiedy agent Neighbors wyznaczył dwa rezerwaty, jeden w hrabstwie Throckmorton, dla Południowych Komanczów, i drugi w hrabstwie Young, dla Indian ze wschodniego i środkowego Teksasu, niektórzy Anadarkowie, Hainai i Kaddo zaczęli stawiać tam domy jeszcze przed sfinalizowaniem porozumienia. Wiosną 1855 roku major Neighbors polecił agentowi G. W. Hillowi, aby oficjalnie rozmieścił plemiona w rezerwacie. Hill skierował Kaddów nad wschodnią granicę rezerwatu, na północnym brzegu rzeki Brazos; Anadarków w odległości półtoręj mili na zachód od Kaddów na północnym brzegu rzeki Brazos w Zakolu Anadarko albo Salem; Wako i Tawakoni osiedli jedną milę na północ od Brazos i na wschód od Słonego Potoku. Wraz z Kaddami i Anadarkami zamieszkały resztki plemion z wschodniego Teksasu, takich jak Tejas, Hainai i Bidai. Tonkawów umieszczono później w dolinie Tonk. W następnym roku agent Hill zrezygnował i zastąpił go Shapley Prince Ross, ojciec przysięgłego gubernatora Sula Rossa.

Indiancy wodzowie ustanowili radę między-

plemienną dla lepszego współdziałania i karania postępujących wbrew prawu. Przyłapani na kradzieży melonów Tonkawowie zostali puszczeni wolno z surowym upomnieniem, aby nie grzeszyli więcej, ale schwytanych na kradzieży koni Komanczów wyprowadzono za granice rezerwatu i zastrzelono.

Pod kierownictwem Hilla i Rossa Indianie pobudowali domy z trawy lub okraglaków. José Maria zbudował sobie taki dom, jak ci drudzy. Indianie ze wschodniego Teksasu od niepamiętnych czasów uprawiali ziemię motyką. Teraz agenci nauczyli ich używać w tym celu koni lub wółw. Rząd wyposażył ich w zwierzęta, ziarno, wozy i narzędzia. Każde plemię uprawiało swe ziemie wspólnie, ale część stad ludzie posiadali na własność.

Wybitni Teksaszczy, tacy jak Middleton Tate Johnson i John S. Ford, z pełnym uznaniem mówili o postępie, jakiego Indianie dokonali na drodze cywilizacji, i o sielskim życiu trwającym w rezerwacie. Agent Neighbors sprowadził im misjonarza, wielkiego Pleasanta Tackitta, wędrownego metodystę, i założył szkołę, w której indiańskie dzieci nauczyły się wiele pod okiem nauczyciela, pana E. Z. Coombesa. José Maria i inni wodzowie gorąco popierali nauczanie swych dzieci.

Kiedy 22 lipca 1856 roku Ketumse i Bizoni Garb, wodzowie Południowych Komanczów, na czele siedemdziesięciu pięciu wojowników zjawili się w rezerwacie nad Brazos, kobiety i dzieci z innych wiosek pouciekały na ich widok, ale waleczny i dostoyny José Maria zatrzymał przybyszów kilkaset jardów od swego osiedla. Zapytał ich bez ogródek, czy „chcą walczyć, bo jeśli tak, to jego ludzie są gotowi, a on Catemsię postąpi, jak zechce”. Komancze uznali, że „wskazana jest tu przede wszystkim ostrożność” i oświadczyli, że chcą rozmawiać. Kiedy Ketumse zapytał, czy Indianie z rezerwatu nad Brazos nadal będą zwiadowcami dla wojska przeciwko dzikim Komanczom, przybyły na miejsce agent Ross odpowiedział twierdząco i przypomniał, że Komancze z rezerwatu również zgodzili się pełnić tę służbę.

Kiedy wrodzy Indianie na północ od Rzeki Czerwonej nadal najeżdżali pograniczne osiedla oraz mieszkańców rezerwatu, agent Ross wysłał na zwiad swych Indian pod wodzą José Marii, Ah-ha-data z plemienia Wako i Campo

z plemienia Tonkawów. Ponieważ José i Cam-po pozostali dłużej w terenie niż inni, Ross wysłał oddział, aby wrócili bez przeszkód do domu.

Chcąc zaspokoić żądania osadników, gubernator H. R. Runnels wysłał w 1858 roku blisko stu teksańskich żołnierzy pod kapitanem Johnem S. Fordem, aby ponieśli wojnę na terytorium wroga, na północ od Rzeki Czerwonej. Za zgodą Neighborsa i Rosa ruszyli im z pomocą Indianie z rezerwatu nad Brazos. W zacieśnej bitwie z Północnymi Komanczami pod Wzgórzami Antylopy (Antelope Hills) wstawili się José María, Jim Pockmark, Placido O'Quinn, Acaquash, Jim Linney, Midowats, Kaddo John, Chulequah, Jim Logan, Doss i wielu innych. Zginęło siedemdziesięciu sześciu Komanczów, sześćdziesięciu wzięto do niewoli i zagarnięto trzysta koni. Za wstawiennictwem José Maríi nie zniszczono wioski i zapasów żywności wrogów, gdyż wódz oświadczył, że ani on, ani jego wojownicy nie prowadzą wojny z kobietami i dziećmi. Kiedy wracali do swej agencji w triumfie, wśród nie kończących się okrzyków, na powitanie wyszły im kobiety, tańcząc i śpiewając, przybrane w swe najpiękniejsze stroje.

Przez jakiś czas usługi oddane Teksasowi zyskiwały sympatię Indianom z rezerwatu Brazos, ale niektórzy biali utrzymywali, że biorą oni udział w najazdach na osiedla. Kiedy mieszkańcy hrabstwa Erath, prowadzeni przez Petera Garlanda, wymordowali podczas snu kilku spokojnych Indian w ich obozie u ujścia potoku Keechi, tylko dzięki José Maríi wojownicy z rezerwatu nie wywarli zemsty na osadnikach zamieszkujących w pobliżu miejsca masakry. Oświadczył, że nie będzie mścić się na niewinnych i zapewnił Indian, że agent Ross wymierzy sprawiedliwość. Jednak mimo wysiłków majora Neighborsa sprawcy masakry nie stanęli na tym świecie przed żadnym sądem. Zamiast tego ława przysięgłych hrabstwa Palo Pinto zarzuciła José Maríi kradzież muła, choć Neighbors mówił, iż wszyscy wiedzą, że zwierzę należy do pewnego Indianina z rezerwatu.

Kiedy wojownicy z rezerwatu nad Brazos przebywali z dala od domu, towarzysząc majorowi Earlowi Van Dorn z Drugiego Pułku Kawalerii w bitwie z Północnymi Komanczami pod wsią Wicizitów (1858 roku) i na póź-

niejszych wyprawach, dwustu pięćdziesięciu białych pod wodzą Johna R. Baylora, nie mogącego się pogodzić ze swym zwolnieniem z funkcji agenta do spraw Komanczów, napadło na rezerwat w maju 1859 roku. Widząc jednak, że agenci postawili swych Indian pod bronią, a z pomocą ruszył im niewielki oddziałek piechoty, biali zrezygnowali z walki. Odchodząc jednak, zastrzelili dwóch starych Indian.

Na wieść o tym José María, na czele pięćdziesięciu starców i chłopców, uderzył na pięciokrotnie liczniejszych białych bohaterów i po ośmiomilowej pogoni zapędził ich na ranco Williama Marlina, gdzie zdołali się zabarykadować. Indianie zabili siedmiu wrogów, choć nie ostrzeliwali domu Marlinów, aby nie skrzywdzić gospodyni i jej dzieci. Po stronie Indian zginął Kaddo John.

Ponieważ było oczywiste, że biali nie pozostawiają Indian z rezerwatu w spokoju, major Neighbors wystarał się u rządu o umieszczenie ich na obszarze leżącym na północ od Rzeki Czerwonej, dzierzawionym od Czoktawów i Czikasawów na mocy układu z 1855 roku. 26 czerwca 1859 roku Neighbors zabrał tam José Maríę i innych wodzów na rozmowy z Eliasem Rectorem, zarządzającym sprawami Indian z Południowego Okręgu, oraz z wodzami żyjących tam plemion. José María uczestniczył w naradzie w forcie Arbuckle 1 lipca 1859 roku.

Po wyteżonych zabiegach major Neighbors i jego Indianie, eskortowani przez żołnierzy majora George'a H. Thomasa, wyruszyli w męczącą podróż, by dotrzeć na miejsce późnym latem 1859 roku. Pośród 1430 czerwonoskórych znajdowali się José María i 235 Anadarków.

Po wybraniu miejsca na wioski dla Indian w okolicy dzisiejszego Anadarko w Oklahomie, major Neighbors przekazał swych podopiecznych agentowi Samuelowi Blainowi, działającemu w imieniu dyrektora Rectora, i wrócił do Teksasu, gdzie natychmiast zamordował go pewien indianożerca. Indianie zagrozili, że pomszczą jego śmierć.

Kiedy urzędnicy teksańscy próbowali sądzić José Maríę pod wspomnianym wyżej zarzutem kradzieży muła, agent Blain nie zgodził się wydać im wodza.

W swym nowym miejscu zamieszkania José María i Anadarkowie zabrali się do pracy z typową im energią i wkrótce dobrobyt zapa-

nował w ich chatach pod fortem Cobb. Kres temu położył wybuch wojny domowej. Pomimo prześladowań, jakich José i inni południowi Indianie zaznali w odczyźnie, złączyli swój los z Konfederacją. 12 sierpnia 1861 roku zawarto traktat, który w imieniu Skonfederowanych Stanów Ameryki podpisał komisarz Albert Pike. Według Muriel H. Wright José María pozostał wierny Konfederacji do śmierci, która nastąpiła w czasie masakry Tonkawów, dokonanej przez Północnych Indian w 1862 roku.

Tak dobiegło końca życie jednego z najsławniejszych indiańskich wodzów Ameryki Północnej, które przypało na ostatnie lato pobytu jego plemienia w Teksasie i wypędzenia go stamtąd. Jego potomkowie podawali, że życie na prerii podcięło mu zdrowie. Niewiele mu dorównywało, a nikt nie przewyższył go odwagą, szlachetnością i zdrowym rozsądkiem na polu bitwy, w radzie czy w obecności prezydenta. Pozostawił nam w spadku najwyższą wartość. □

Kenneth F. Neighbours

tłumaczenie
Aleksander Sudak

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.



Mamy własne pługi i wozy

Bracia i przyjaciele. Jestem zadowolony, że mogę spotkać was w tej radzie*, na którą przygotowałem swoją mowę. Moja grupa Caddo żyje na południowym brzegu rzeki Canadian. Przybyliśmy znad jeziora Caddo nad rzeką Red. Jest nas 225 osób. Mamy nasze własne zwyczaje. Długo słuchałem mów swojego dziadka. Żyłem w namiotach i byłem myśliwym, kiedy zobaczyłem Cherokee, Creek, Choctaw pracujących na polach, ja także chwyciłem za motykę. W tym czasie nasze kobiety zaczęły zbierać kolby kukurydzy, z której robi się chleb, a młodzi ludzie łowić ryby i strzelać do ptaków zwierzyny. Poznałem kukurydzę, ale nie wiedziałem, jak należy ją uprawiać. Za płytoko skopałem ziemię. Nie wiedziałem, że pieniądz jest w kukurydzy. Kiedy ona urosła, zebrałem ją i sprzedałem białym ludziom za dwa dolary. Nie wiedziałem, do czego służą pieniądze i nie potrzebowałem ich, kiedy byłem myśliwym. Potem postawiłem dom, przygotowałem pole pod uprawy, pracowałem i uprawiałem, a kiedy urosła kukurydza, sprzedałem ją za pieniądze. Sprzedałem kukurydzę za pieniądze i kupiłem wóz i pług. Uprawiałem dwa akry i każdego roku powiększałem swoje pole. Teraz mam 68 akrów kukurydzy, jeden akr pszenicy i dwa akry sadu. Moi młodzi ludzie widząc, że ja pracuję, też zaczęli pracować. Założyli farmy i zakupili bydło i świnie. Ostatniego roku mieliśmy różne ruchy wojenne między żołnierzami a Indianami Prerii. Moi młodzi ludzie nie mogli pracować. Tej wiosny pracują, powiększają farmy, sadzą sady. Teraz będą stawiali domy. Żyjemy w *log cabin* [domu z okrągłaków]. Ja sam mam już porządną dom. Mamy własne pługi i wozy. Popieramy prawo i chcemy, by chroniło nas i naszą własność.

George Washington
Caddo

* Mowa ta została wygłoszona podczas VI Sesji Rady Generalnej Terytorium Indiańskiego w Okmulgee, 3-15 maja 1875 roku.

Cytat za: *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*. Wstęp, wybór, tłumaczenie i opracowanie Ewa Nowicka i Izabella Rusinowa. PWN, Warszawa 1991, s. 199.

Doświadczenie maski

(Indianie Północno-Zachodniego Wybrzeża Ameryki Północnej)

Tu jest Osskil, Kraina Kruków; to nie kraina hardycka: magowie ani nią nie rządzą, ani nie mają o niej wielkiego pojęcia. Zdarzają się tu sprawy, z którymi nie mieli do czynienia uczeni Mistrzowie z Poludnia i istnieją tu rzeczy nie wymienione w spisach Mistrzów Imion. Czego człowiek nie zna, tego się lęka.

Ursula K. Le Guin
Czarnoksiężnik z Archipelagu

Czerń i biel, czerwień i błękit, zieleń i żółć, paleta barw, które czekają tylko, by dać życie — przy pomocy wprawnych rąk artysty — masce.

Barwniki, które ludzie otrzymują dzięki hojności natury, a pozyskują zaś dzięki swej przemysłowości: czarny z kory cedru, węgla kamiennego lub drzewnego, czerwony z czerwonej ochry lub rudy żelaza zmieszanej z rybnią ikrą, niebieski z minerałów zawierających tlenki miedzi, zaś jaskrawożółty z mchu. Kolor działa na zmysł wzroku silniej niż „pusta przestrzeń”, którą pokrywa. Ale to z niej właśnie czerpie swoją moc, ożywiając jednobarwną powierzchnię drewna, ukazując i uwypuklając wyrzeźbione w nim załamania i linie, sam poddaje się owej strukturze, zyskuje możliwość wyboru.

Ale czy sam kawałek drewna, czasem też kości, muszli czy miedzi, mimo iż pracowicie i dokładnie obrobiony, pokryty siecią wyrytych w nim, niczym zmarszczki, linii, a następnie pomalowany, wystarczy?

Być może, ale nie tutaj, nie w kulturze Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża Ameryki Północnej, na granicy Stanów Zjednoczonych i Kanady. Ów kawałek drewna, któremu poświęca się tyle uwagi nie jest dla Indian jedynie ozdobą, a właściwie wcale nią nie jest, względnie czysto estetyczne ustępują religijnym i obrzędowym.

Za maską stoi mit, omawia, umożliwia wręcz odczytanie jej przez obserwatora ceremonii, w której owa maska występuje, co nie

oznacza, iż mit czyni z niej swój rekwizyt, którego kształt jest ustalony raz na zawsze.

Świat masek to świat ludzi i nadprzyrodzonych istot, sił, duchów, które razem istnieją. To jedno z bardzo nielicznych miejsc, które pozwalają na kontakt nie tylko w sferze psychiki, świecie snów, marzeń, wizji — indywidualny i samotny — ale i na ten zupełnie namacalny, fizyczny, a w dodatku dostępny dla wielu. Nic dziwnego zatem, że możliwy jest rzadko — czasy, kiedy nieustannie przybieranie postaci człowieka przez zwierzę i na odwrót, wciąż istnieją, tyle że w mitach.

Maska — sztuka wypukłości i wklęsłości. Sieć wzorów, linii wodzących i kuszących niczym labirynt; można poruszać się ścieżkami nie zamalowanych płaszczyzn i nie spotkać nawet zarysu ust, oczu, brwi. Symetria i powtarzalność doprowadzone niemal do perfekcji. Niczym odbicia w lustrze strony maski odpowiadają sobie wzajemnie, można by je wręcz złożyć wzdłuż pionowej osi i przekonać się, że są takie same.

Maski to zakłete twarze, tylko one się liczą; ciało, mimo iż pomalowane, przyozdobione, jest dodatkiem jedynie.

Dlaczego tak wiele masek ma maleńkie rączki lub skurczony do nieprawdopodobnych rozmiarów tułów? Grymas maski nie podlega zmianie (nawet wtedy, gdy jest to poruszający dziobem Kruk), przez co jej moc oddziaływania jest silniejsza; uświadamia niezmiennność, wieczne trwanie istoty, którą uosabia, a wraz z nią i człowieka. Rzeźbiona w ukryciu i w samotności przez zawodowego artystę na prośbę i wyraźne polecenie przywódcy lub przyszłego jej „właściciela”, czasem także przez tego ostatniego malowana zgodnie z jego własnymi wizjami świata nadprzyrodzonego.

Kim jest ten, który wkłada maskę? Znajduje się w posiadaniu istoty, którą ona wyobraża, czy też sam zdobył prawo do mocy owego du-

cha? W jakim świecie się wówczas znajduje? Czy jest to mu świat obcy czy wręcz przeciwnie, dopiero teraz czuje się w nim naprawdę dobrze, tak jakby maska stanowiła klucz, którego tak długo szukał?

Szeregi masek, korowody tanecznych postaci, nierealnych niemal — wieczorem, zimową porą dom, w którym odbywają się ceremonie, pogrążony jest w ciemnościach. Blask ognia bijący z płonącego ogniska nie dociera wszędzie. Płomienie migoczą, tworząc teatr cieni, postacie, a raczej ich kontury wyłaniają się, by zaraz zniknąć. Dom jest duży, na co dzień mieszka w nim kilkarodzin, wysoki, pozbawiony okien. Zbudowano go z desek cedrowych, przez które być może słychać jednostajny szum morza, dźwięk bijących o brzeg fal. Ustawiony równolegle do plaży dom wraz z innymi, podobnymi mu, których jedyną zewnętrzną ozdobą są pomalowane fasady i słupy totemiczne, pokryte wyobrażeniami mitycznych zwierząt, ptaków, ryb, świadczących o przynależności do określonego klanu lub lineażu, tworzy osadę, a ta z kolei najwyższy stopień organizacji politycznej na tych obszarach.

Indianie Północno-Zachodniego Wybrzeża Ameryki Północnej to ludy, które mieszkają na północ od rzeki Kolumbia, przez całą nadbrzeżną kanadyjską prowincję Kolumbia Brytyjska, aż po Alaskę. Najważniejsze z nich to: wysunięte daleko na północ plemię (termin „plemię” użyto tu dla oznaczenia narodowości, a nie zorganizowanej jednostki politycznej) Tlingit (zamieszkuje długi pas stałego lądu i setki wysp u wybrzeży południowo-wschodniej Alaski), Haida (Wyspy Królowej Charlotty i południowy skrawek Wyspy Księcia Walii), Tsimshian (budujący swe osady wzdłuż rozlewisk rzek Skeena i Nass), Bella Coola (mieszkający w głębi zatoczek Burke i Dean), Kwakiutl (północno-wschodnia część wyspy Vancouver oraz południowe wybrzeże Kolumbii Brytyjskiej), Nootka (Nuu-chah-nulth; zachodnia część wyspy Vancouver), Makah (mieszkający w pięciu stałych osadach na północnym krańcu półwyspu Olympic) oraz lud mówiący językiem salish (tzw. Coast Salish; wybrzeża cieśniny Puget i zatoki Georgia).

Na mapie to tylko wąziutkie, choć długie pasemko, całe wystawione na morze, otwarte na bezmiar jego przestrzeni i głębi. Poszarpa-

ne zatoczki, setki wysp, z których niejedna jest tylko wystająca nad powierzchnię wody skała. Ocean łaskawy jest dla swych dzieci: jego wody pełne są ryb, ssaków morskich, mięczaków i muszli, których połów wraz z tym, co ofiarować mogą lasy (zwierzynę, owoce leśne, korzonki, a przede wszystkim drewno cedru, jodły, olchy, cisu), pozwala na życie, którego jedynym celem nie jest jedynie przeżycie, ale właśnie zaznanie, doświadczenie nadprzyrodzonego, świat mitów, który dany był na równi ludziom (przodkom żyjących), zwierzętom i duchom.

Ta dobrodusznia, miłośniarska i niemal uśmiechnięta twarz morza i ziemi (lasu) to tylko, jak w ruchomej masce, jej pierwsze zewnętrzne oblicze. Nie dajmy się zwieść i pociągnijmy za sznurek. I jeszcze raz, i jeszcze. Oszołomionym, przerażonym oczom ukaże się, jakże odmienna od tej pierwszej, twarz.

Spotkanie z morzem pozornie tak spokojnym, wabiącym obietnicą bogactwa, można przypłacić utratą życia. To miejsce człowiekowi obce, zamieszkane przez istoty nadprzyrodzone, najważniejszą z nich jest władca tego podwodnego świata: Gonaquadet (u Tlingitów), Ginaxcame'tk (Tsimshian), Wasgo lub Su'san (Haida) czy Goomokwey (Kwakiutl). Istota ta może przybierać dowolny kształt, posiada ogromne bogactwa, których część może podarować tym, którzy zyskali sobie jej przychylność. Także wszystkie przynależne przywódcy przedmioty: grzechotka Kruka, uroczysty taneczny strój chilkat, ozdoba na głowę i pudełko, w którym przechowuje wszystkie potrzebne mu w czasie potlachu drobiazgi, swój początek zawdzięczają Gonaquadet.

Dlaczego zatem maska władcy podwodnego świata jest smutna i zimna? Usta wykrzywione w grymasie jak u ryby, która nie może złapać powietrza, na głowie kępki cedrowej kory niczym resztki wodorostów.

To znów tylko jedno „niepełne” oblicze. Aby zrozumieć je w pełni, potrzebujemy mitu, który opowie o potopie, masach wód, które zalały i zniszczyły ziemię, po czym ustępując pozostawiły swe rozplenione potomstwo: lasy wodorostów, czyhające macki ośmiornic, i człowieka bezbronny w świecie mu nieznanym i obcym, pogrążonego w ciemności.

Człowieka uratował Kruk, postać niesłycha-

nie ważna w mitologii Indian tej części świata, zwany Yehl (Tlingit), We-gyet lub Txamsen (Tsimshian), Kwekwaxa 'we (Kwakiutl), a także Nankil'slas (Haida). On — narzędzie w rękach Stwórcy (lub nawet jego syn) — wysłany został, by skończyć dzieło stworzenia: zdobył zrabowane po wielkim potopie przez półboga To'sah (Tsimshian) gwiazdy, Księżyc, Słońce. Dał ludziom światło, bez którego niemożliwe jest życie, wodę niezbędną do picia i ceremonii oczyszczających — istoty nadprzyrodzone lubią bowiem czystość, dźwięk bębna i grzechotki — a także uwolnił zamknięte przez starą kobietę zwierzęta. Za swój postępek zapłacił jednak wysoką cenę: jego pióra straciły swą pierwotną biel, stały się czarne, a wiara i zaufanie, które pokładali w nim ludzie, zamieniły się w nieufność i niechęć.

Kruk wypatruje, ma wielkie obrysowane mocno czernią oczy, długi dziób — jednym tylko kłapinięciem przebił brzuch wielkiej ropuchy, która wypila całą słodką wodę — zakrzywiony i wystający jak łeb drugiego ptaka. Czerni, biel i czerwień grają w skomplikowaną grę: czerni obrysowuje łuki brwi nad wypełnionymi bielą oczyma, czerwień warg wykrzywionych i drapieżnych, umykająca czerni i biel dzioba.

Kruk, mimo swych sukcesów nie wyzwolił człowieka od jednego: od obawy, od strachu. Rzeczywistość ziemską ciągle pełna jest niebezpieczeństw, lasy tak obfite w zwierzęne wciąż mają swoje tajemnice. Tam mieści się dom tajemniczej Tsonoqua (Dzonokwa) — Dzikiej Kobiety Z Lasu — olbrzymki, którą można czasem spotkać podczas zimowych ceremonii z nieodłącznym koszykiem na plecach, do którego wkłada małe dzieci przeznaczone do zjedzenia.

Ciemna, szalona twarz o zapadniętych policzkach, odstających uszach, ustach grubych i nabrzmiałych, czerwonych jak krew, łaknących.

Wielki dwugłowy wąż o ludzkiej twarzy pośrodku ciała — Sisiutl (Kwakiutl). Jego dająca się składać i rozkładać maska pozwala zajrzeć w głąb każdej z jego twarzy: ta najstraszniejsza dla człowieka — dotknięcie lub tylko spojrzenie na niego grozi zamienieniem w kamień, pianę lub śmiercią.

Ale jest jeszcze ta druga, która sama z kolei

wymaga zabicia Sisiutl, aby z jego skóry zrobić chroniący przed śmiercią pas; tę właśnie umiłowali sobie artyści.

Wijący się stwór ma rozwarłe nozdrza i wysuwające się z półotwartych warg języki, cienkie, rozszczepione i długie jak błyskawica.

Całe życie Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża przenika obecność nadprzyrodzonego. Obecność bliska i namacalna: „wizerunki” istot i mocy znajdują się niemal wszędzie, pochwytując od przedmiotów codziennego użytku aż po obrzędowe stroje, naczynia, bębny, grzechotki, maski.

Wytwarzając je i obcując z nimi, człowiek sam staje się nieświadomie jedną z nich, co w pełni znajduje swój wyraz w czasie obrzędu. Maska wyzwala z więzów własnej osobowości, natury, ku istocie wyższej.

Niedoskonałość i ułomność człowieka znikając, jego ciało, bezbronne dotychczas, „zapomina” o swej fizycznej słabości, nabiera mocy.

Maska nie jest rekwizytem, który ma sprawić, by wrażenie estetyczne wypadło jak najkorzystniej. Dziedziczy się ją jako nieodłączny atrybut mocy i „kwalifikacji” szamana (Tlingit), wraz z nabywaniem praw do określonego tytułu, zdobywaniem określonej rangi (Kwakiutl), zawsze z przeszłości. Jest jak cienki łańcuszek, z którym nierozdzielnie spleceni są wszyscy, którzy mieli ją niegdyś, nakładają dzisiaj i otrzymają jutro.

Szaman dla każdego ducha, do którego zwraca się z prośbą o pomoc, ma specjalną maskę. On sam ma własne duchy, którym przynależą specjalne imiona i pieśni. Wkładając maskę jakiegoś zwierzęcia (ducha) w czasie obrzędu, sam się nim staje, zachowuje się dokładnie tak samo, są jednym.

Maski, w których aż się roi we wszelkich zakamarkach od malutkich stworzonek — wyglądają z otwartych ust, czają się gdzieś koło uszu, jak gdyby zastanawiały się, czy już czas, czy wolno im już przemknąć w kierunku zapadniętych policzków, spiętrzone na głowie. Nie ma w nich ani odrobiny obrzydliwości czy dwuznaczności, one są po to, by pomóc, by wzmocnić pacjenta, wspólnymi siłami przezwyciężyć chorobę.

Narodziny dziecka, nadanie mu imienia, inicjacja, uroczystości ślubne, a przede wszystkim przyjęcie tytułu związanego ze zdobyciem



Maska HAZARDYSTY Kwakiutłów, drewno i płótno, zielona, czerwona, biała i czarna farba, wys. 28 cm.

wyższej pozycji w hierarchii świeckiej lub sakralnej wymagało potwierdzenia, wydania uczty, odprawienia ceremonii.

Czas obrzędów zimowych — Tseyka (Kwakiutl) — to okres nieustannego napięcia nie tylko dla uczestników Hamatsa (zwanej też Ceremonią lub Tańcem Ludożercy), którzy mieli zostać przyjęci do tego najważniejszego z tajnych stowarzyszeń, ale i dla wszystkich. Podział na aktorów i obserwatorów jest do pewnego stopnia niemożliwy. Śpiew, to monotony, to wznoszący się, to znowu opadający, rytm podaje bęben, dźwięczy grzechotka, taniec — przeżycie i doświadczenie dane jest wszystkim.

Twarze o nieruchomym spojrzeniu, o wielkich szeroko rozwartych oczach patrzących gdzieś w dal poza człowieka, przenikających. Nie ma twarzy nijakich, bez wyrazu, żadna nie jest taka sama, na każdej maluje się charakterystyczny grymas lekkiego niepokoju, zamyślenia, czasem ironii lub smutku — kąkici ust lekko opadają.

W istotę maski wpisana jest jej podwójna natura i to nie tylko w jej wymiarze magiczno-symbolicznym — maska ma ukryć i zarazem odkryć drugą istotę — ale i tym, jak najbardziej ziemskim, fizycznym: człowiek pozostaje sobą, musi widzieć, słyszeć, czuć i oddychać.

Maska robiona jest na miarę człowieka.

Jako chłopiec Ogion myślał, jak wszyscy chłopcy, że bardzo przyjemną igraszką byłoby przybieranie za pomocą sztuki magicznej dowolnego kształtu, postaci człowieka czy zwierzęcia, drzewa lub chmury, i bawienie się w ten sposób w tysiąc różnych istnień. Lecz jako czarnoksiężnik poznał też cenę tej igraszki, cenę jaką jest ryzyko utraty własnego ja, przegrania prawdziwego istnienia. Im dłużej człowiek pozostaje w cudzej postaci tym większe jest ryzyko. Każdy uczeń czarownika uczy się opowieści o czarnoksiężniku Bordgerze z wyspy Way, który znajdował przyjemność w przybieraniu postaci niedźwiedzia i czynił to coraz częściej, póki niedźwiedź nie urosł w nim, a człowiek nie zanikł; Bordger stał się niedźwiedziem, zabił swego własnego synka, po czym schwytano go i uśmiercono.

Nikt też nie wie, jak wiele delfinów pływających w wodach Morza Najgłębszego było niegdyś ludźmi, mądrymi ludźmi, którzy zapomnieli swej mądrości i swojego imienia, radując się wiecznie niespokojnym morzem.

Ursula K. Le Guin
Czarnoksiężnik z Archipelagu

Małgorzata Rajtar

- Bibliografia
J. Bierhorst, *Czerwony Łabędź*, przeł. L. Marjańska, Warszawa 1984.
O. Bihajli-Merlin, *Masks of the World*, London 1971.
F. J. Dockstader, *Indian Art in America*, Greenwich 1961.
A. Krause, *The Tlingit Indians*, Seattle 1956.
U. K. Le Guin, *Czarnoksiężnik z Archipelagu*, Gdańsk 1991.
C. Levi-Strauss, *Drogi masek*, przeł. M. Dobrowolska, Łódź 1985.
C. Melancon, *Indian Legends of Canada*, Toronto 1974.
R. Ritzenhaller i L. A. Parson (red.), *Masks of the Northwest Coast*, Milwaukee 1966.
C. F. Taylor, *Indianie Ameryki Północnej*, Warszawa 1994.
C. F. Taylor, *Native American Myths and Legends*, London 1994.

Opowieść o nurze

Indianie Północno-Zachodniego Wybrzeża podróżowali przeważnie drogą wodną, gdyż lasy w ich kraju były gęste i nieprzebyte. Poniższa historia opowiada o tym, jak Indianie znajdują w czasie mgły drogę na brzeg.

Pewnego dnia mała dziewczynka poszła głęboko w las. Wędrując, spotkała rodzinę nurów, ptaków wodnych. Przystanęła i zaczęła się z nimi bawić. Została tam przez kilka dni i zaprzyjaźniła się z nurami. Dzięki nim nauczyła się wielu rzeczy. Jednak niebawem dziewczynka stwierdziła, że już pora wracać do rodziców, pożegnała się więc z ptakami i wróciła do wioski.

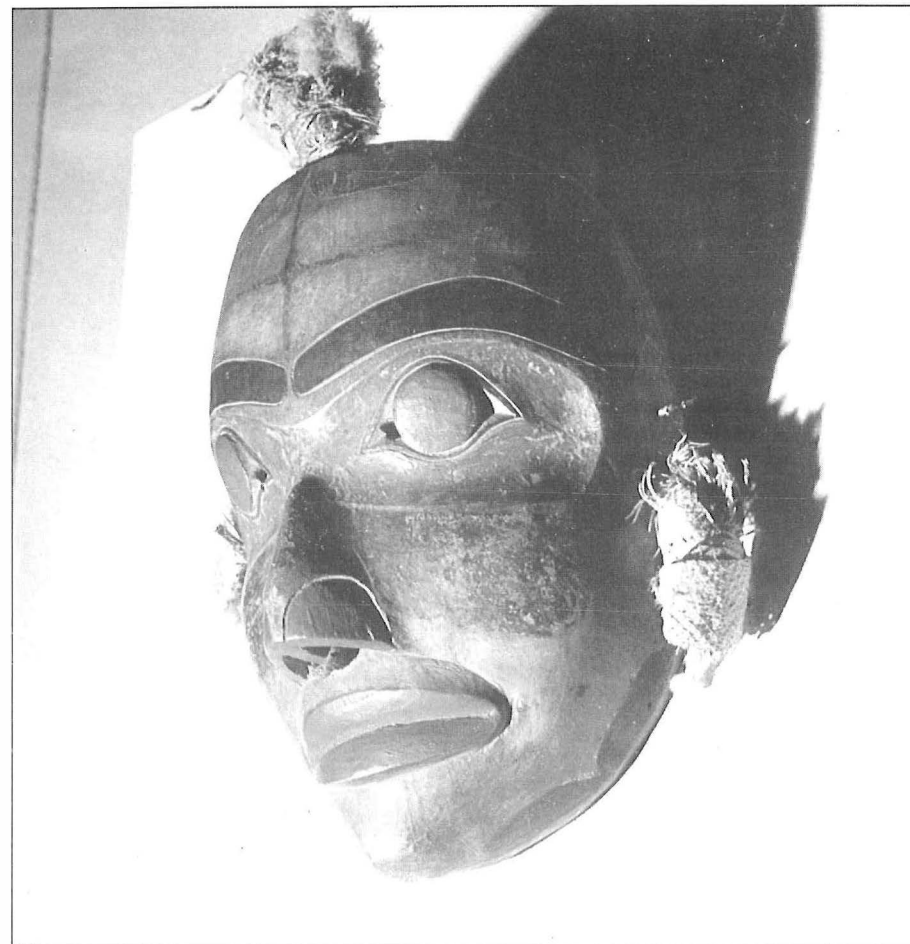
Mijał czas i dziewczynka została Matką, a potem Babcią. Pewnego dnia pływała łódką ze swymi dwoma wnukami. Nagle wszystko dokoła spowiła mgła i Babcia nie wiedziała, w którą stronę płynąć do brzegu. Na dodatek z oddali zaczął dochodzić dziwny plusk. Dzieci myślały, że to jakiś morski potwór, ale Babcia wiedziała, że to coś o wiele gorszego. Byli to myśliwi z wrogiego plemienia, żyjącego na północy. Jeśli ich złapią, wezmą do niewoli i dzieci już nigdy nie zobaczą rodzinnej wioski.

Babcia kazała im położyć się płasko na dnie łodzi i leżeć cicho. Druga łódź właśnie przepływała obok, ale myśliwi nic nie zauważyli. Dzieci ciągle leżały na dnie łodzi. Jak znajdą drogę do domu, martwiły się, jak ominą myśliwych z drugiej łodzi?

Babcia zaczęła śpiewać. Była to dziwna pieśń. Babcia często śpiewała i dzieci znały wszystkie jej pieśni. Tak im się przynajmniej wydawało. Spojrzeli w górę. Zamiast Babci w łodzi siedział ogromny ptak nur. Rozpostarł skrzydła i wzbił się ponad łódź. Zatoczył kółko i poleciał. Dzieci patrzyły, jak znika we mgle. Wkrótce jednak powrócił i znów zatoczył kółko. Kiedy znowu poleciał, dzieci skierowały łódź w tę stronę. Tym sposobem dotarły szczęśliwie do wioski. Bo jest tak, że tylko nur widzi dobrze we mgle.

Kiedy Babcia była dziewczynką i bawiła się z nurami, one podarowały jej pieśń. Kiedy ją zaśpiewa, miała na zawsze zamienić się w nura. Tak więc, kiedy Indianie płyną w czasie mgły, zawsze nasłuchują Babci Nur, by poprowadzić ich na brzeg.

*z dawnej literatury
ludów Północno-Zachodniego Wybrzeża*



Maska drewniana Indian Haida
z Wysp Królowej Charlotty (Kolumbia Brytyjska),
pozyskana w 1879 roku.
Maska ceremonialna z kawałkami kory cedru (oczy, nos)
oraz brzozy przy uszach i na czubku (wys. 27 cm).
Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Ottawie.

Maska robiona jest na miarę człowieka...



Maska drewniana Kwakiutłów
z zatoki Alert (Kolumbia Brytyjska),
pozyskana w 1922 roku.
Maska przedstawia drapieżnego ptaka,
jest malowana i ozdobiona piórami,
wstążkami, zwojami kory i ludzkimi włosami (wys. 30 cm).
Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Ottawie

Maska drewniana Indian Tsimshian
z Kolumbii Brytyjskiej, z około 1870 roku.
Maska pogrzebowa przedstawiająca potwora morskiego.
Zęby wykonano z muszli, a oczy z blachy miedzianej.
Płetwa grzbietowa przedstawia sześć osób (dł. 55 cm).
Ze zbiorów Królewskiego Muzeum Ontario w Toronto.



Sytuacja mniejszości autochtonicznych w Meksyku

Nie ma dokładnych meksykańskich danych o liczbie mniejszości etnicznych w tym kraju. Statystyki oficjalne mówią głównie o liczbie ludności posługującej się określonymi językami indiańskimi, co jednak nie jest kryterium wystarczającym. Zachodzące w ostatnim półwieczu intensywne zmiany ekonomiczno-społeczne zwiększyły migrację ludności in-

diańskiej z terenów wiejskich do dużych miast. Żyją tam przede wszystkim w dzielnicach nędzy, zwiększając liczbę ludności metyskiej. Zachowują wprawdzie swój język, ale ulegają szybko procesowi asymilacji, tracą swoje poczucie tożsamości kulturowej. Stają się Meksykanami indiańskiego pochodzenia.



Indianka Nahua z Acatlán
(stan Guerrero, Meksyk)
w stroju tradycyjnym

© fot. Teresa Walendziak

Trudno w tej sytuacji o wiarygodne dane statystyczne — jedne źródła podają, że Indianie stanowią w Meksyku 10% ogółu ludności¹, w innych, przy zastosowaniu określenia mniejszość etniczna, stwierdza się, iż jest ich znacznie mniej, bo zaledwie 2%². Te ostatnie dane zapewne dotyczą Indian żyjących na wsi, zachowujących swoje poczucie tożsamości kulturowej, zatem z całą pewnością kwalifikujących się do miana mniejszości etnicznej. Zamieszkują w obrębie tzw. *comunidades*, wspólnot dysponujących określonym terytorium.

Większość indiańskich *comunidades* dysponuje ziemią będącą jej własnością i gruntami uzyskanymi do państwa w wyniku reformy rolnej. Implikuje to istnienie dwóch form wspólnotowej własności ziemi. Pierwsza z nich to, wywodząca się z czasów przedhiszpańskich, tradycyjna wspólnota rolna tzw. *comunidad agraria*, w której ziemia należy do wspólnoty. Drugą formą organizacyjną, dominującą zresztą w Meksyku jest wspólnota *ejido*, utworzona z rozparcelowanych latyfundiów. Formalnie, do 1992 roku, ziemia była w nich własnością państwa i została jedynie oddana w użytkowanie wspólnotom. Nie wolno było ich sprzedawać, co zmieniły ustawy z lat 90., przyznające *ejidatarios* prawo swobodnego dysponowania ziemią. W obu wypadkach grunty rolne są dzielone na działki przydzielane poszczególnym rodzinom; pastwiska i lasy użytkuje się wspólnie. Przydzielonej ziemi nie wolno sprzedawać. W *ejidos* działki przyznawano dożywotnio, w *comunidades agrarias* prawo korzystania z ziemi było ściśle związane z wypełnianiem zadań, do których byli zobowiązani wszyscy członkowie wspólnoty.

Comunidad agraria to dość specyficzna jednostka organizacji ekonomiczno-społeczno-religijnej, oparta na systemie obowiązków wobec wspólnoty. Owe obowiązki określa rozbudowany system zhierarchizowanych stanowisk publicznych i funkcji religijnych, związanych z bogatym kalendarzem obrzędowym. Sprawowanie tych ostatnich wiąże się z wydatkami finansowymi, co odgrywa rolę swoistego

regulatora ekonomicznego. Każdy mężczyzna musi w swoim życiu pełnić określoną ilość takich funkcji. Właściwe wywiązanie się przez niego i jego rodzinę z nałożonych przez wspólnotę obowiązków, gwarantuje mu uznanie społeczności i uprawnienia do korzystania z ziem posiadanych przez wspólnotę.

Wspólnotowa własność ziemi została w Meksyku uznana w 1915 roku. Do tego czasu Indian pozbawiono najlepszych ziem uprawnych, zagrabiono także wiele pozostałych gruntów komunalnych — pastwisk i lasów. *Comunidades agrarias* na początku XX wieku dysponowały ziemiami bardzo złej jakości, z których większość stanowiły nieużytki. Pozbawienie Indian środków utrzymania prowadziło do ich pauperyzacji i szybkiej dezintegracji wspólnot. Indiańscy chłopcy stawali się taną siłą roboczą, tak potrzebną właścicielom ziemskim.

Zabranie ziemi wspólnocie zagrażało jej organizacji i prowadziło do zniszczenia świata, w którym żyli Indianie. Traciły sens wspomniane obowiązki, gdyż ich niewykonanie nie pociągało za sobą utraty prawa do korzystania z gruntów ornych *comunidad*, bo takich po prostu już nie było. Indianie z niezwykłym uporem bronili swoich ziem, walcząc jednocześnie o prawo do istnienia swoich tradycyjnych wspólnot. To właśnie liczne buntury i powstania Indian doprowadziły w końcu do uznania tej formy własności. Niewielu jednak wspólnotom udało się odzyskać zagrabione przez latyfundiistów grunty. Ich sytuację zaczęła zmieniać dopiero rozpoczęta w latach późniejszych reforma rolna, w wyniku której pojawiło się *ejido*.

Na wielu obszarach zamieszkałych przez Indian reforma rolna miała jednak dość ograniczony zasięg. Trwające wiele lat starania Indian o odzyskanie zagrabionych ziem oraz petycje o tworzenie *ejidos* nie zawsze kończyły się powodzeniem. Jednocześnie niektórym latyfundystom udało się zachować swoje majątki. Nie zlikwidowano głodu ziemi; wzrastająca liczba ludności przy ograniczonych możliwościach uzyskania innych, pozarolniczych źródeł utrzymania sprawiają, że od lat utrzymują się napięcia społeczne w rejonach zamieszkałych przez Indian. Najwięcej pisano o konfliktach w Chiapas, Oaxaca i Guerrero, nie znaczy to jednak, że nie ma ich także i w innych stanach Meksyku.

¹ *The Cambridge Encyclopedia of Latin America and the Caribbean*, Cambridge University Press 1985

² Frauke Kraas Schneider, *Bevölkerungsgruppen und Minoritäten*, Stuttgart 1989.

Powstawanie *ejidos* to kolejny etap dezintegracji wspólnot tradycyjnych. Te nowe wspólnoty posiadają inną, ustaloną prawem organizację, nie powiązaną z systemem tradycyjnym. Władze *ejido*, wybierane przez jej członków, podlegają bowiem organom administracji państwowej, które w ten sposób sprawują nad nimi kontrolę. Tam, gdzie istnieją oba typy własności ziemi (tradycyjna i ta należąca do *ejido*) wszystko zależy od proporcji. We wspólnotach, w których przeważa ziemia z reformy rolnej, dochodzi do faktycznej likwidacji władz tradycyjnych. Ulegają one stopniowemu ograniczeniu i z czasem w ich gestii pozostają tylko sprawy religijne³. Jest to zrozumiałe, gdyż władze *ejidos* dysponują większą częścią gruntów, a więc i mają więcej władzy. Dezintegracja wspólnot ułatwia akulturację społeczności indiańskich i destrukcję ich tradycyjnej kultury.

W Meksyku od dawna jest prowadzona wobec Indian intensywna polityka asymilacyjna. Jej przejawem było wszakże dążenie do marginalizacji terytorialnej poprzez pozbawianie wspólnot indiańskich ich ziem. W wieku XX zaczęły powstawać wyspecjalizowane organizacje rządowe, działające pod propagandowymi hasłami głoszącymi konieczność integracji ludności autochtonicznej ze społeczeństwem narodowym w imię ekonomicznego rozwoju i cywilizacyjnego postępu.

W 1948 roku powstał Narodowy Instytut Indygenistyczny (INI) — instytucja, która miała się zajmować sprawami Indian. W wielu rejonach powstały ośrodki terenowe INI, które objęły formalną opieką po 20–50 wiosek indiańskich. INI organizowało szkoły dwujęzyczne, miało także nadzorować budowę szpitali, wpływać na rozwój sieci dróg i elektryfikację terenów zamieszkałych przez Indian. Cel jednak był wyraźny — nie chodziło o utrzymanie wspólnot indiańskich, ale o spowodowanie takich zmian, aby stały się one podobne do innych wspólnot w kraju. Wszystko to miało doprowadzić do asymilacji, a przemiany miały odbywać się pod uczynnym okiem doradcy — antropologa. Nie chcą tu negować także i po-

zytywnych zasług części personelu INI, ale była to agenda rządowa powołana przede wszystkim do „włączenia społeczności indiańskich do życia ekonomicznego, społecznego i politycznego narodu”. Jak podają oficjalne wydawnictwa INI⁴ jej celem jest „...wprowadzenie do *comunidades* indiańskich treści kulturowych, uważanych za pozytywne, aby zastąpiły treści kulturowe uważane za negatywne...” Nikt nie pytał się o zgodę Indian na akulturację, uważając ich zapewne za niezdolnych do właściwej oceny swojej kultury i podzytywów, jakie im przyniesie owo włączenie do społeczeństwa narodowego.

Mimo dużych nakładów finansowych polityka asymilacyjna, prowadzona przez INI, zakończyła się niepowodzeniem. Sam rząd wycofał się z niej na początku lat 80. Spowodowały to nie tyle oficjalne protesty przedstawicieli grup etnicznych, co wyjątkowa niepodatność wspólnot tradycyjnych na procesy asymilacyjne. Indianie od początku konkwisty przyjęli pewną postawę, polegającą na przejęciu niektórych treści kulturowych celem lepszej obrony własnego systemu kulturowego. Była to akulturacja, ale miała ona charakter prewencyjny. Te same cechy posiada wszak zjawisko synkretyzmu religijnego czy też adaptacja pewnych cech organizacji społecznej wspólnot wywodzących się z dawnych tradycji iberyjskich. Ukształtowana w efekcie zderzenia się ze sobą indiańskiego i europejskiego świata nowa kultura, okazała się bardzo trwała, choć podlegająca procesowi przemian. Identyfikujący się z lokalnymi tradycjami Indianie z niezwykłym uporem bronili przez stulecia swojej odrębności etnicznej. Niekiedy były to bunt i walka zbrojna, zwłaszcza w wieku XIX. W stuleciu obecnym częściej zastąpił ją bierny opór. Tym niemniej podczas licznych konfliktów agrarnych dość często domagano się zaprzestania polityki asymilacyjnej i poszanowania prawa do zachowania swojej własnej kultury.

Mimo tych niesprzyjających warunków w wielu *comunidades* przetrwały więzi tradycyjne. W tych, gdzie przeważa własność ejidalna, odnoszą się one głównie do sfery ceremonialnej, stanowią jednak ważny czynnik

konsolidujący i identyfikujący grupę. Tendencje integrujące wzmacniały się także podczas konfliktów agrarnych, mobilizując Indian do wspólnych działań.

Współcześnie można mówić o dwóch typach aktywnych postaw wśród indiańskich grup etnicznych. Pierwsza to kontynuacja postawy w wiekach poprzednich, a więc nastawienie się na przetrwanie poparte biernym oporem, umożliwiającym zachowanie status quo. Postawa ta występuje na terenach bardziej izolowanych np. u Indian *Purepecha* (*Tarasco*) ze stanu Michoacán czy też Tarahumara w Chihuahua. Nie oznacza to, że na tych terenach nie występują konflikty, ale mają one charakter lokalny. Druga postawa wyraża się w protestach przeciwko pauperyzacji i przymusowej akulturacji, protestach obejmujących całe grupy etniczne. Towarzyszą im stawiane jednocześnie żądania poprawy warunków życia. Postawę taką reprezentują Indianie z Chiapas, a więc stanu, na obszarze którego nastąpiły w ostatnich kilkunastu latach istotne zmiany⁵. Rozwój dróg zmniejszył izolację społeczności lokalnych. W porównaniu z nędzą okresu poprzedniego nastąpiła istotna poprawa. Indianie mają bliższy bezpośredni kontakt ze światem zewnętrznym. Ich aspiracje wzrastają. Mają jednocześnie świadomość że migracja na stałe do miast nie jest najlepszym rozwiązaniem. Oferuje się im bowiem życie w dzielnicach nędzy i brak akceptacji ich odrębności. W społeczeństwie meksykańskim do tej pory zachowało się kolonialne patrzenie na Indian, jak na istoty niezdolne do samodzielnego decydowania o sobie. Wśród tych, którzy wyemigrowali do miast, bardzo rzadko można spotkać ludzi, którzy przyznają się do swojego indiańskiego pochodzenia. To odrzucenie żywych Indian oraz chęć ograniczenia ich współczesnej kultury do martwego folkloru powoduje tylko wzrost tendencji zachowania swojej tożsamości etnicznej wśród Indian.

Bardzo często nie dostrzega się w tradycyjnej kulturze indiańskiej jej zdolności adaptacyjnych. Oczywiście silne są tendencje zachowawcze, ale od stuleci ta kultura się zmienia i jest bardziej zdolna do innowacji niż się może

wydawać. Nowe treści kulturowe były zmieniane i integrowane z własnym systemem, co z kolei modyfikowało związki występujące wewnątrz systemu, zmieniając powoli także cały system. Współczesna kultura autochtonicznych grup etnicznych Meksyku jest dowodem na takie właśnie jej umiejętności adaptacyjne⁶. Nie należy sądzić, że w nowej sytuacji ekonomicznej nagle ta kultura zatraci te swoje cechy. Oczywiście powinno się działać na rzecz stworzenia społecznościom indiańskim lepszych warunków bytowych. Należy także odstąpić od nieoficjalnej, ale ciągle stosowanej polityki asymilacyjnej oraz zrezygnować z dążeń do marginalizacji indiańskich wspólnot. Zresztą z konieczności przeprowadzenia pewnych reform agrarnych Meksyk zdaje sobie, jak się wydaje, sprawę. Znacznie trudniej zapewne przyjdzie zmienić oficjalne podejście i uznać Indian za mniejszości etniczne. Wolę zachowania swojej tożsamości, języka i kultury ludność autochtoniczna Meksyku prezentowała bowiem w przeszłości wielokrotnie. Należy tylko umożliwić Indianom korzystanie z przyśługujących im z tego tytułu praw, wraz z prawem do uznania za swoje, co zapewne będzie najtrudniejsze, dziedzictwa kulturowego epoki prekolumbijskiej. Proces akulturacji będzie niewątpliwie postępował, ale zachowane tradycyjne więzi, ograniczone choćby tylko do sfery obrzędowej, mogą w przyszłości stać się ważnym czynnikiem odrodzenia się poczucia tożsamości etnicznej wśród meksykańskich Indian. □

Teresa Walendziak
Muzeum Etnograficzne
w Warszawie

³ Heidi Chemin Büssler, *Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí*, México 1984, ss. 168–169. Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad Otomí*, México 1987, ss. 164, 514.

⁴ *Los Centros Coordinadores Indigenistas*. México 1962, ss. 7, 12.

⁵ *Meksyk — 1994*, Dokumenty Robocze CESLA UW, nr 17, Warszawa 1995, ss. 35–36.

⁶ Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*, México 1973, ss. 369–371.

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 pisemna ukazała się pierwotnie w „Kwartalniku Analityczno-Informacyjnym AMERYKA ŁACIŃSKA”, nr 2(12), kwiecień 1996. Przedruk za uprzejmą zgodą Autorów i Wydawcy.

JESZCZE ISTNIEJEMY

indiańska statystyka

Indiańskie ludy Ameryki Środkowej i Południowej

Poniższy wykaz obejmuje wszystkie znane indiańskie ludy zamieszkujące od Hondurasu po Ziemię Ognistą. W wykazie nie uwzględniono populacji indiańskich kultur chłopskich zamieszkujących obszar środkowego Meksyku, Gwatemali i Salwadoru (Mezoameryka) oraz Wyżu Andyjskiego (Andy ekwadorskie, peruwiańskie, boliwijskie i argentyńskie).

Za podstawę liczebności poszczególnych grup przyjęto najnowszą (lata 80. i 90.) lub najbardziej wiarygodną literaturę przedmiotu.

Formy zapisu:	
przykład	wyjaśnienie
Jicaque	nazwa ludu indiańskiego (autoetnonim lub egzotetnonim);
Matipú-Nahukwá	dwuczłonowa nazwa ludu indiańskiego (najczęściej nazwa podgrup ludu);
(Dou)	nazwa uzupełniająca nazwę główną (zastosowana by odróżnić grupę od innej grupy o tej samej nazwie głównej);
(arawá)	nazwa rodziny językowej uzupełniająca nazwę główną (zastosowana by odróżnić grupę od innej grupy o tej samej nazwie głównej);
Kokama/Kokamila	oznacza, że dwie grupy które kiedyś były odrębnymi ludami, tworzą dziś jeden lud — rezultat długich i bliskich związków kulturowych, społecznych i językowych.

Symbole państw:			
Ar	Argentyna	Gu	Gujana
Be	Belize	Ho	Honduras
Bo	Boliwia	Ni	Nikaragua
Br	Brazylia	Pa	Panama
Co	Kolumbia	Pe	Peru
Cr	Kostaryka	Pr	Paragwaj
Ch	Chile	Sa	Salwador
Do	Dominica	Su	Surinam
Ec	Ekwador	Sv	San Vicente
Gf	Gujana Francuska	Tt	Trynidad i Tobago
Gt	Gwatemala	Vz	Wenezuela

Za indiańską uznaje się taką grupę ludzi, której:

♦ członkowie identyfikują się jako należący do określonej tubylczej grupy kulturowo-językowej, określają siebie za pomocą autoetnonimów typu „my ludzie” lub za pomocą etnonimów obcego pochodzenia, nadanych im z zewnątrz;

♦ kultura składa się z bardziej lub mniej przekształconych kulturowych elementów pochodzących sprzed okresu nawiązania przez grupę pierwszych stałych kontaktów ze społeczeństwem nieindiańskim, w różnym stopniu funkcjonalnie powiązanych z elementami kulturowymi pochodzenia nieindiańskiego;

♦ przynajmniej część zna w stopniu co najmniej biernym tubylczy język grupy.

Pojawiające się w poniższych tabelach wielkości populacji indiańskich odnoszą się wyłącznie do grup spełniających powyższe kryteria.

Mariusz Kairski

Wybrana bibliografia

Los Aborígenes de Venezuela, III, 1988. *Los Aborígenes de Venezuela*, ed. Lizot J., vol. III, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía, no. 35, Monte Ávila Editores, Caracas.

Cloux H. O., 1989. *Aspectos Demográficos* (anexo al informe argentino ante el X Congreso Indigenista Interamericano, San Martín de los Andes, Neuquén).

CSV, 1995. *Censo Indígena de Venezuela*, Oficina Central de Estadística e Informática, Caracas (año 1992).

PIB/A, 1987–1990. *Povos Indígenas no Brasil*, Aconteceu especial 18, CEDI, São Paulo.

A			
Achagua	400	Co	
Aché	900	Pr	
Achuar-Shiwar	5 500	Ec,Pe	
Agavotaguerra	100	Br	
Aguano	160	Pe	
Aguaruna	30 000	Ec?,Pe	
Aikaná	90	Br	
Akawaio	5 111	Br,Gu,Vz	
Akuriyó	50	Su	
Alakaluf	28	Ch	
Amahuaca	1 720	Br,Pe	
Amanayé	66	Br	
Amarakaeri	500	Pe	
Amikoana	?	Br	

Amuesha	8 000	Pe	
Amundáwa	50	Br	
Anambé	77	Br	
Andaki	?	Co	
Andoa	5	Pe	
Andoke	260	Co,Pe	
Angaité	4 000	Pr	
Aparai	10	Br	
Apiaká	70	Br	
Apinajé	800	Br	
Apurinã	2 000	Br	
Arabela	300	Pe	
Araona	87	Bo	
Arapaço	268	Br	
Araparaquara	?	Br	
Arawak	17 448	Gf,Gu,Su,Vz	
Araweté	184	Br	
Arára	127	Br	
Arára (Karo)	92	Br	
Arára znad rzeki Aripuanã	?	Br	
Arára znad rzeki Guariba	?	Br	
Arikapú	15	Br	
Arikém	?	Br	
Aruá	?	Br	
Arutani	47	Br?,Vz	
Asuriní znad rzeki Tocantins	191	Br	
Asuriní znad rzeki Xingu	63	Br	
Atikum	3 900	Br	
Awaikii	?	Br	
Awetí	80	Br	
Ayoreo	5 130	Bo,Pr	

B

Bakairí	570	Br	
Balsapuertino	3 000	Pe	
Banawáyafí	80	Br	
Baniva	1 192	Vz	
Banua	?	Br	
Barasana północni	643	Br,Co	
Barasana południowi	350	Co	
Bará	396	Br,Co	
Baré	1 329	Br,Co,Vz	
Barí	2 953	Co,Vz	
Bauré	5 000	Bo	
Betoye	676	Co	
Bora-Miraña	2 333	Br,Co,Pe	
Boróro	923	Bo,Br	
Boruca	1 500	Cr	
Botocudo	120	Br	
Bribri	6 500	Cr,Pa	
Buglere	2 550	Cr,Pa	

C

Cabécar	3 900	Cr	
Cahuaruno	5	Pe	
Caixána	?	Br	
Camba	2 000	Br	
Campa (Ashaninca)	18 000	Pe	
Campa (Caquinte)	300	Pe	
Campa (Nomatsiguenga)	4 000	Pe	
Campa znad rzeki Pichis	5 000	Pe	
Campa znad rzeki Ucayali	5 000	Pe	
Campa znad górnego biegu rzeki Perene	9 000	Pe	
Campa z Brazylii	7 589	Br,Pe	
Campa z Gran Pajonal	4 000	Pe	
Candoshi-Shapra	3 000	Pe	
Canela	1 420	Br	
Canelo	6 000	Ec,Pe	
Canichana	500	Bo	
Canoeiro (Avá)	31	Br	
Capanahua	500	Pe	
Capishto	?	Pe	
Carabajo	200	Co	
Cashibo/Cacataibo	1 500	Pe	
Cashinahua	2 775	Br,Pe	
Cavineña	2 000	Bo	
Cayapa	5 000	Ec	
Cayuvava	900	Bo	
Chamacoco	1 800	Pr	
Chamicuro	150	Pe	
Chané	16 442	Ar,Bo?,Br	
Chayahuita	12 495	Pe	
Chácobo	520	Bo	
Chimane/Mosetene	5 500	Bo	
Chimila	2 000	Co	
Chiquitano	42 000	Bo	
Chiriguano	69 152	Ar,Bo,Pr	
Chiripá	11 900	Br,Pr	
Cholón	2	Pe	
Chorotega	500	Cr	
Choto	?	Vz	
Chulupí	19 100	Ar,Bo,Pr	
Churupa	500	Bo	
Cinta Larga	887	Br	
Coevána	?	Br	
Colorado	1 800	Ec	
Conibo/Shetebo/Shipibo	15 000	Pe	
Coto	300	Pe	
Culina (arawá)	1 265	Br,Pe	

D

Dení	600	Br	
Desana	1 760	Br,Co	

E			
Emberá z dorzecza			
górnego biegu rzek			
Atrato i Baudó	23 000	Co,Pa	
Emberá z dorzecza			
górnego biegu rzek			
San Juan i Andágueda	11 000	Co	
Emberá znad środkowego			
biegu rzeki San Juan	1 000	Co	
Emberá z dorzecza górnego			
biegu rzek Sinú,			
San Jorge i Atrato	20 000	Co	
Emberá południowego			
wybrzeża	3 500	Co	
Emberá ze środkowego			
biegu rzeki Baudó	5 000	Co	
Emerillon	200	Br?,Gf	
Emok	630	Pr	
Ese'ejja	1 300	Bo,Pe	

F			
Fulniô	2 778	Br	

G			
Garífuna	105 474	Be,Gt,Ho,Ni	
Gavião (Kokuiregâtêjê)	9	Br	
Gavião (Parkatêjê)	226	Br	
Gavião (Pykôbjê)	306	Br	
Gavião ze stanu			
Rondônia-Zoró	472	Br	
Guahibo	30 299	Co,Vz	
Guaiqueri	?	Vz	
Guajajára	10 000	Br	
Guajá	370	Br	
Guajiro	303 729	Co,Vz	
Guanano	1 663	Br,Co	
Guaná	600	Pr	
Guaraní zachodni	5 000	Bo	
Guarayú	8 000	Bo	
Guató	382	Br	
Guatuso	350	Cr	
Guayabero	1 345	Co	
Güisnay	8 333	Ar	

H			
Halootesú	52	Br	
Hixkariána	550	Br,Gu	
Hoti	643	Vz	
Huambisa	10 000	Ec?Pe	
Huetar	500	Cr	

I			
Iapama	?	Br	
Ignacianos	4 000	Bo	
Ika	9 349	Co	
Ingano	10 836	Co,Ec	
Ingano leśni	8 000	Co	
Iñapari	25	Pe	
Iquito	150	Pe	
Iránxe	144	Br	
Isconahua	50	Pe	
Issé	?	Br	
Itogapúk	95	Br	
Itonama	5 000	Bo	

J			
Jabutí	5	Br	
Jajaja	?	Vz	
Jamamadí	195	Br	
Japreria	81	Vz	
Jarawára	150	Br	
Jebero	3 000	Pe	
Jicaque	8 000	Ho	
Jora	10	Bo	
Jurúna	159	Br	
Júma	7	Br	

K			
Kabiyari	277	Co	
Kadiwéu	1 800	Br	
Kaimbé	1 400	Br	
Kaingáng	18 000	Br	
Kaingáng			
ze stanu São Paulo	80	Br	
Kaliana	28	Vz	
Kalinago	1 583	Do,Sv	
Kamayurá	279	Br	
Kambiwá	1 108	Br	
Kamsá	2 675	Co	
Kanamari	1 352	Br	
Kankuama	?	Co	
Kanoê	30	Br	
Kantaruré	120	Br	
Kapinawá	354	Br	
Karajá	1 700	Br	
Karapanã	650	Br,Co	
Karijona	299	Co	
Kariña	18 535	Br,Gf,Gu,	
		Su,Vz	
Karipúna	672	Br	
Karipúna (pano)	12	Br	
Kariri	?	Br	

Kariri/Xocó	1 062	Br	
Kariri/Xukuru	1 520	Br	
Karitiána	150	Br	
Katawixí	10	Br	
Katukína (katukína)	253	Br	
Katukína (pano) znad			
rzeki Feijó	196	Br	
Katukína (pano) z dorzecza			
rzek Gregorio i Campinas	?	Br	
Kaxarari	220	Br	
Kaxuyána	134	Br,Gu	
Kayabí	800	Br	
Kayapó północni	4 000	Br	
Kayová	26 512	Ar,Br,Pr	
Kiriri	1 800	Br	
Kitemoka	20	Bo	
Koaiá	7	Br	
Koená	?	Br	
Kofán	1 683	Co,Ec	
Kogi	8 000	Co	
Kokama/Kokamila	18 412	Br,Co,Pe	
Koropati	800	Br	
Korreguaje	1 432	Co	
Krahô	1 200	Br	
Kreenakarôre	122	Br	
Krejé	30	Br	
Krikatí	420	Br	
Kubeo	4 388	Br,Co	
Kuikúru-Kalapálo	526	Br	
Kuiva	2 600	Co,Vz	
Kuna			
z archipelagu San Blas	70 000	Pa	
Kuna pogranicza	1 500	Co,Pa	
Kuruáia	147	Br	
Kusikia	10	Bo	
Kwaiker	21 000	Co,Ec	

L			
Leko	200	Bo	
Lenca	86 858	Ho,Sa	
Lengua	10 000	Pr	
Letuama	128	Co	
M			
Machiguenga	12 000	Pe	
Macuráp	114	Br	
Makaguae	100	Co,Ec?	
Makaguane	248	Co	
Makiritare	4 742	Br,Vz	
Makka	1 000	Pr	
Makuna	574	Br,Co	

Makuxi	22 287	Br,Gu	
Makú (Dou)	83	Br	
Makú (Hupdã)	1 358	Br,Co	
Makú (Kakwa)	217	Co	
Makú (Nadabo)	400	Br	
Makú (Yuhupdã)	600	Br,Co	
Makú znad górnego			
biegu rzeki Curicuriari	?	Br	
Makú znad górnego			
biegu rzeki Marié	?	Br	
Makú z dorzecza rzek			
Guaviare i Vaupés	300	Co	
Makú ze stanu Roraima	4	Br	
Makú znad rzeki Urubaxi	?	Br	
Manitenéri	400	Br	
Mapoyo	178	Vz	
Marimã	40	Br	
Maritsauá	?	Br	
Marúbo	594	Br	
Masco	?	Br,Pe	
Matagalpa	20 000	Ni	
Matapi	222	Co	
Matipú-Nahukwá	102	Br	
Maué/Sateré	9 000	Br	
Maxakalí	728	Br	
Mayorúna (sensu largo)	2 029	Br,Pe	
Mbiá	14 000	Ar,Br,Pr	
Mehináku	121	Br	
Mequém	40	Br	
Metuno	?	Co	
Miarrã	?	Br	
Mirití Tapuya	55	Br,Co	
Misquito	179 000	Ho,Ni	
Mocovi	4 000	Ar	
Moncoca	20	Bo	
Mondé	30	Br	
Morerebi	?	Br	
Moré	100	Bo	
Móvima	2 000	Bo	
Muinane sawanny	275	Co	
Mundurukú	4 677	Br	
Muniche	3	Pe	
Múra	1 500	Br	
Myky	47	Br	

Razem 1 610 286

zestawił
Mariusz Kairski
(dokończenie w następnym numerze)

Do tej pory tylko raz, w pierwszym numerze „Tawacinu” z 1985 roku, zamieściliśmy obszerniejsze dane statystyczne o liczebności współczesnych Indian w USA. By uzupełnić tę lukę i pokazać, jak wiele zmieniło się w ciągu jednej zaledwie dekady lat osiemdziesiątych, publikujemy poniżej najnowsze oficjalne dane na ten temat.

— Cień

Liczby nie kłamią

W 1976 roku rząd USA oficjalnie przyznał, że Indianie są najbardziej upośledzoną grupą etniczną w Ameryce Północnej, żyjącą jako całość w warunkach przypominających niektóre kraje Trzeciego Świata. W Kanadzie warunki były zbliżone, a „bez-

robocie, samobójstwa, problemy szkolne, zdrowotne i mieszkaniowe w większości rezerwatów osiągały poziom epidemii”. Z kolei rząd kanadyjski przyznał w 1979 roku, że „Indianki należą do najbardziej poszkodowanych w kanadyjskim społeczeństwie. Są w gorszej sytuacji ekonomicznej niż indiańscy mężczyźni i kanadyjskie kobiety, i chociaż Indianki żyją dłużej niż Indianie to ich oczekiwana długość życia nie sięga poziomu kanadyjskich kobiet”.

Jeśli chodzi o pracę Indianek w USA, to podczas gdy w 1900 roku 47,2% z nich było zatrudnionych w rolnictwie, to w 1970 tylko 2,1%. Jednocześnie, podczas gdy na przełomie wieków zaledwie 0,1% z nich zajmowała niżej płatne stanowiska biurowe, to w 1970 roku zajmowało je 25,9% pracujących tubylczych kobiet. W zawodach usługowych, takich jak kelnerki, było to odpowiednio 12,1% w 1900 roku i 25,9% w 1970. Dane dla tubylczych mężczyzn były jeszcze bardziej alarmujące, bowiem blisko 65% z nich było całkowicie bezrobotnych. W 1969 roku nawet najbardziej ostrożne statystyki mówiły, że ponad 40% Indian, w porównaniu z 14% wszystkich Amerykanów, żyło poniżej poziomu ubóstwa. Dla równowagi, ilość pracujących tubylczych kobiet wzrosła gwałtownie między 1970 i 1980 rokiem z 35% do 48%. Te, które pracowały przez cały rok na pełen etat zarabiała blisko 89% tego, co białe kobiety.

Pomimo tej poprawy blisko 3/4 amerykańskich Indianek wykonywało w 1980 roku prace podrzędne, podczas gdy takie same prace wykonywało tylko 2/3 Amerykanek europejskiego pochodzenia i 1/3 amerykańskich mężczyzn. Dużą część odpowiedzialności za ten niski status pracowniczy ponosiła represyjna, niedostępna i niewystarczająca oświata, a także dyskryminacja ze strony pracodawców i współpracowników oraz stagnacja gospodarki w rezerwach. Blisko 1/4 wszystkich Indianek nie ukończyła w 1980 roku szkoły średniej, w porównaniu z 16% białych kobiet.

Sytuacja tubylczych mężczyzn była niemal równie trudna. Mężczyźni, którym udało się znaleźć stałą pracę zarabiali tylko 3/4 tego, co biali. Ponadto amerykańscy Indianie cierpieli z powodu najwyższego poziomu bezrobocia (17% w 1980 roku), najwyższego poziomu pracy okresowej (58%) i wysokiego poziomu zatrudnienia nieformalnego (31%). Przeprowadzone przez Biuro do Spraw Indian, w styczniu 1989 roku, badanie statusu pracowniczego 635000 Indian mieszkających w rezerwach lub w ich pobliżu wykazało, że 1/3 z nich była bezrobotna, a 1/3 zarabiała poniżej 7000 dolarów rocznie.

Takie ubóstwo prowadzi do skrócenia życia — w 1980 Indianin z rezerwatu móglóckeciwać, że przeżyje średnio niewiele ponad 44 lata, a Indianka zaledwie dwa lata dłużej. Swoje życie zbiera najwyższa w Ameryce Północnej śmiertelność z powodu niedożywienia, zimna, cukrzycy, gruźlicy, tyfusu, błonicy i odry. Śmiertelność niemowląt wśród Indian z rezerwatów siedmiokrotnie przekracza średnią krajową. Rozpacz Indian płci obojga przejawia się w postaci najczęstszego we wszystkich grupach etnicznych w USA alkoholizmu. Ten z kolei zwiększa śmiertelność nie tylko z powodu marskości wątroby, ale także na skutek wypadków — często, choć nie tylko — samochodowych.

Alkohol powoduje także inne problemy społeczne, nieznanne w tradycyjnych społecznościach tubylczych — liczne przypadki syndromu poalkoholowego uszkodzenia płodu, maltretowania i porzucania dzieci. Intensywność spowodowanej kolonialnymi warunkami rozpacz prowadziła także w latach 80. tubylczą Amerykę do fali samobójstw nastolatków, kilkakrotnie przewyższającej średnią krajową. W 1980 roku blisko 1/4 indiańskich rodzin utrzymywana była przez kobietę (dwa razy częściej niż u Białych i Azjatów), a 47% rodzin pozbawionych ojca uważano, zgodnie z federalnymi normami, za biedne. Wśród kobiet z dziećmi w wieku do sześciu lat poziom ubóstwa sięgał szokującej wartości 82%.

Sytuacja taka rodzi frustrację i gniew, zwłaszcza wśród tubylczych mężczyzn, przed którymi postawiono szereg obowiązków obcych ich tradycji — „głowy rodziny”, „żywiciela rodziny” itp., odbierając im zarazem systemowo możliwość ich spełniania. Prowadzi to do nasilania się spirali gwałtu, kiedy to Indianie angażują się w brutalne (i często śmiertelne) bijatyki w rezerwachowych barach i indiańskich gettach wielkich miast lub zwracają swą złość przeciwko żonom i dzieciom.

W 1974 roku Stowarzyszenie ds. Amerykańskich Indian (AAIA) szacowało, że od 25 do 35% tubylczej młodzieży było adoptowane przez Euroamerykanów, oddane do nieindiańskich domów dziecka lub stale przebywało w różnych instytucjach, podczas gdy kolejne 25% „czasowo” umieszczano co roku w państwowych lub kościelnych internatach. Chociaż silna agitacja, głównie indiańskich kobiet i ich sojuszników, zmusiła Kongres do częściowej poprawy tej sytuacji i uchwalenia Ustawy o pomocy społecznej dla indiańskich dzieci (P.L. 95-608) w 1978 roku, to problem ten pozostaje aktualny. □

Na podstawie M. A. James & T. Halsey
American Indian Women, 1992 opracował Cień

Liczebność Indian w USA w XX wieku

Rok	1900	1910	1920	1930	1940
Liczba Indian w USA	237 196	276 927	244 437	343 352	345 252
Wzrost liczby Indian		16,8%	-11,7%	40,5%	0,6%
Rok	1950	1960	1970	1980	1990
Liczba Indian w USA	357 499	523 591	792 730	1 478 523	1 937 391
Wzrost liczby Indian	3,5%	46,5%	51,4%	86,5%	31,0%

Największe plemiona Indian w USA w 1980 i 1990 r.

Plemię	Rok 1990	% 1990	Rok 1980	% w 1980	Zmiana	% zmian
Indianie w USA	1 937 391	100.0	1 478 523	100.0	458 868	31.0
Cherokee	369 035	19.0	232 080	15.7	136 955	59.0
Navajo	225 298	11.6	158 633	10.7	66 665	42.0
Sioux	107 321	5.5	78 608	5.3	28 713	36.5
Chippewa	105 988	5.5	73 602	5.0	32 386	44.0
Choctaw	86 231	4.5	50 220	3.4	36 011	71.7
Pueblo	55 330	2.9	42 552	2.9	12 778	30.0
Apache	53 330	2.8	35 861	2.4	17 469	48.7
Iroquois	52 557	2.7	38 218	2.6	14 339	37.5
Lumbee	50 888	2.6	28 631	1.9	22 257	77.7
Creek	45 872	2.4	28 278	1.9	17 594	62.2
Blackfoot	37 992	2.0	21 964	1.5	16 028	73.0
z Kanady i Am. Łac.	27 179	1.4	7 804	0.5	19 375	248.3
Chickasaw	21 522	1.1	10 317	0.7	11 205	108.6
Tohono O'Odham	16 876	0.9	13 297	0.9	3 579	26.9
Potawatomi	16 719	0.9	9 715	0.7	7 004	72.1
Seminole	15 564	0.8	10 363	0.7	5 201	50.2
Pima	15 074	0.8	11 722	0.8	3 352	28.6
Tlingit	14 417	0.7	9 509	0.6	4 908	51.6
Alaskan Athabaskans	14 198	0.7	10 136	0.7	4 062	40.1
Cheyenne	11 809	0.6	9 918	0.7	1 891	19.1
Comanche	11 437	0.6	9 037	0.6	2 400	26.6
Palute	11 369	0.6	9 523	0.6	1 846	19.4
Osage	10 430	0.5	6 884	0.5	3 546	51.5
Puget Sound Salish	10 384	0.5	6 591	0.4	3 793	57.5
Yaqui	9 838	0.5	5 197	0.4	4 641	89.3

źródło: US Bureau of the Census, sierpień 1995

JEDNYM ZDANIEM

wieści z Ziemi Indian

○ 11.12.97 w historycznej „sprawie Delgamu-ukw” dotyczącej skargi plemienia Gitskan Wetsuwe'ten z Kolumbii Brytyjskiej, Sąd Najwyższy Kanady zdecydował, że grupy, które nie podpisały traktatów z Kanadą mają prawo do konsultacji lub odszkodowania, zanim władze podejmą jakiegokolwiek decyzje dotyczące ich tradycyjnych ziem. [1/44]

○ 26.05.98 Sąd Najwyższy USA w sprawie dotyczącej Indian Kiowa z Oklahomy zmienił wyrok stanowego Sądu Apelacyjnego i uznał, że zgodnie z historyczną zasadą utrzymywania stosunków międzyrządowych indiańskie plemiona — bez ich zgody lub specjalnej ustawy Kongresu — nie podlegają jurysdykcji sądów stanowych. [2/44]

○ W czerwcu br. koncern górniczy Peabody Coal zniszczył świętą kiew z 28. grobami starożytnego ludu Anasazi, a jego działalność zagraża kolejnym dawnym i współczesnym osiedlom i cmentarzom tubylczym Arizony. [3/44]

○ Sąd Najwyższy Kanady podtrzymał w czerwcu br. kontrowersyjną decyzję rządu prowincji Nowy Brunswik o nakazie płacenia przez Indian prowincjonalnego podatku od sprzedaży za towary kupowane poza terenem rezerwatów, która w 1993 roku wzbudziła gwałtowne protesty tubylców. [4/44]

○ Właściciel sklepu zoologicznego z Nowego Jorku został 25.06.98 pierwszą osobą skazaną na — maksymalną dopuszczalną — karę roku więzienia za sprzeczny z ustawą o ochronie tubylczych grobów z 1990 roku handel ludzkimi szczątkami wydobywanymi z indiańskich grobów oraz za łamanie przepisów o ochronie zwierząt. [5/44]

○ 27.06.98, po czterech tygodniach liczącego 320 mil marszu rozpoczętego w 150. rocznicę powstania stanu Wisconsin w rezerwacie Red Cliff Ojibwe nad Jeziorem Górnym, uczestnicy akcji „Chrońmy Ziemię” dotarli do stolicy stanu, by domagać się wprowadzenia do kon-

stytucji Wisconsinu poprawki o ochronie środowiska. [6/44]

○ Rada Plemienna Siuksów Oglala zezwoliła 28.06.98 na uprawę przemysłowych odmian konopii w rezerwacie mimo opinii federalnej agencji ds. narkotyków, iż jest to niezgodne z obowiązującym w USA zakazem uprawy źródła marihuany bez specjalnego zezwolenia. [7/44]

○ Większość zamieszkanego przez ponad 600 Mushuau Innu osiedla Davis Inlet na północy Labradoru zdecydowała w czerwcu br. w lokalnym referendum o zakazie produkcji i posiadania alkoholu i środków dopingujących w tej głośnej z licznych przypadków alkoholizmu i samobójstw społeczności. [8/44]

○ Po trwającym 3 tygodnie konflikcie drwale z plemienia Mikmaków zyskali 17.07.98 od władz Quebecu i nietubylczych firm dodatkowe miejsca pracy i prawa do wyrębu, załagodzili wewnętrzne spory w rezerwacie Listuguj i usunęli barykady blokujące dostęp do lasów na tradycyjnych terenach plemienia. [9/44]

○ Plemię Coeur d'Alene ze stanu Idaho odzyskało w wyniku decyzji sądu okręgowego z 28.07.98 prawo do jednej trzeciej powierzchni jeziora Coeur d'Alene i 20 mil rzeki St. Joe w Idaho, odebranych plemieniu na początku XX wieku. [10/44]

○ Raymond Stanley, Przewodniczący Apaczów San Carlos, odwołany przez Radę Plemienną w związku z oskarżeniami o nadużycia w maju br., a popierany przez lokalny komitet na rzecz reform „Call to Action” oraz AIM z Południowego Zachodu, otrzymał wotum zaufania członków plemienia w głosowaniu z 28.07.98 i pozostanie na stanowisku do wyborów nowych władz w listopadzie br. [11/44]

○ Przewodcy Narodu Lakotów Oglala uznali, że powinni mieć coś do powiedzenia w sprawie projektu i ostatecznej lokalizacji pomnika Indian poległych w bitwie pod Little Big Horn, planowanego bez ich wiedzy i zgody w pobliżu obecnego pomnika żołnierzy pułku gen. Custer. [12/44]

Na podstawie informacji z Internetu opracował Cień

CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS
INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS
WARSZAWA, 10–14 lipca 2000



50 Międzynarodowy Kongres Amerykanistów odbędzie się w dniach 10–14 lipca 2000 roku w Warszawie na Uniwersytecie Warszawskim. Mottem tego jubileuszowego Kongresu jest „Uniwersalne przesłanie obu Ameryk na XXI wiek”. Organizatorzy Kongresu mają nadzieję, że stanie się on wydarzeniem dla „obu Ameryk”, „całych Ameryk” i skupi się na „problemach wspólnych obu Amerykom”. Wielkim wyzwaniem 50 Kongresu jest zachowanie równowagi i współpracy między danymi dyscyplinami i pobudzanie zainteresowania wielkimi tematami amerykańskimi, zwłaszcza na progu XXI wieku. Kolejnym celem Kongresu jest promocja studiów amerykańistycznych wśród młodego pokolenia. W czasie Kongresu odbędzie się ponad 20 sympozjów tematycznych oraz wiele konferencji, sesji, wystaw itp. Poniżej przedstawiamy wybrane tematy sympozjów:

- X-1 *Religie w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach u progu XXI wieku*
koordynator: Johannes Meier (Uniwersytet w Moguncji, Niemcy)
- X-3 *Przestrzeń w kulturze Ameryki Łacińskiej a interpretacje historii regionalnej*
koordynator: Bogumiła Lisocka-Jaegermann (CESLA UW, Polska)
- X-6 *Prawo do kultury i samorządu: doświadczenia i tendencje ruchów etnicznych i kulturowych w obu Amerykach — Państwo a etniczność*
koordynator: Henri Favre (CNRS CRE-DAL, Francja)
- X-7 *Antropologia fizyczna obu Ameryk*
koordynator: Karol Piasecki (Instytut Archeologii UW, Polska)
- X-8 *Indianie Ameryki Północnej: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość*
koordynator: Izabella Rusinowa (Instytut Historyczny UW, Polska)
- X-18 *Literatura iberoamerykańska: oczekiwania na XXI wiek*
koordynator: Elżbieta Skłodowska (Washington University, St. Louis, USA)

Komitet Organizacyjny
50 Międzynarodowego Kongresu Amerykanistów

Andrzej Dembiczy, przewodniczący
Grażyna Grudzińska, wiceprzewodniczący
Krzysztof Michałek, wiceprzewodniczący
Aleksander Posern-Zieliński, wiceprzewodniczący
Maria Skoczek, wiceprzewodniczący
Mariusz Ziolkowski, sekretarz

Wszelką korespondencję, pytania i uwagi należy kierować pod adresem:

50 ICA — CESLA UW
ul. Żurawia 4
00–503 Warszawa
tel. i faks (022) 62 53 170
tel. (022) 62 53 098
e-mail: 50ica@cesla.ci.uw.edu.pl

20 WARSZTATY INDIAN AMERYKAŃSKICH

odbędą się w dniach 26–28 kwietnia 1999 roku na Uniwersytecie Lund w Szwecji, pod ogólnym tematem „Religie tubylczoamerykańskie”. Spotkania odbywać się będą w 9 grupach tematycznych:

- ◆ Widzenie świata: czas, przestrzeń i miejsce w religiach indiańskich;
- ◆ Rytuał i symbolizm;
- ◆ Mity, prorocтва i gawędziarstwo;
- ◆ Tradycja i kontynuacja;
- ◆ Konfrontacje religii;
- ◆ Religia w tubylczej literaturze pięknej;
- ◆ Piśmienna, wizualna i materialna dokumentacja religii indiańskich;
- ◆ Teoretyczne i metodologiczne kierunki studiów doświadczeń religijnych;
- ◆ Stan badań Studiów Tubylczoamerykańskich.

Organizator:
Profesor Christer Lindberg
Wydział Antropologii Społecznej
Uniwersytetu w Lund

P.O. Box 114
SE-22100 Lund, Sweden
tel. (+46 46) 222 8873
faks (+46 46) 222 4794
e-mail: christer.lindberg@soc.lu.se

Beata Skwarska

Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami* tubylczymi

W 1982 roku Martinez Cobo w swym raporcie „Studium o problemach dyskryminacji ludów tubylczych” podkreślił rolę traktatów i innych porozumień dla społeczności tubylczych z różnych regionów świata, a także wyraził potrzebę przeprowadzenia badań i przygotowania studium o traktatach, w którym przedstawiono punkt widzenia wszystkich zainteresowanych stron; studium, które wyjaśniłoby obecny status tych porozumień międzynarodowych, w których stroną są ludy tubylcze.

W roku 1988 Komisja Praw Człowieka ONZ (rezolucją podjętą na 44. sesji) przyznała Miguelowi Alfonso Martinezowi mandat do przygotowania szkicu możliwych celów, zakresu i źródeł takiego studium o traktatach, a formalny mandat do przeprowadzenia właściwego studium przyznała mu Rada Społeczno-Ekonomiczna (ECOSOC) 24 maja 1989 roku.

Gotowe „Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami tubylczymi” (dalej w skrócie: Studium) Miguel A. Martinez przedstawił podczas XVI sesji Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych Organizacji Narodów Zjednoczonych (Genewa, 27–31 lipca 1998), ale ze względu na brak tłumaczenia z angielskiego na pozostałe oficjalne języki ONZ, jak i brak czasu na zapoznanie się ze Studium przedstawicieli poszczególnych ludów tubylczych, dyskusje nad nim zostały przełożone na sesję następną.

Praca Martineza powstała na drodze studiów

historycznych, społecznych, politycznych i prawnych, badania zeznań przedstawionych w formie ustnej i pisemnej wszystkich zainteresowanych stron, badania dokumentacji i kwestionariuszy wystosowanych do poszczególnych rządów.

Studium składa się z trzech części. Pierwsza omawia źródła praktyki zawierania traktatów, porozumień i innych konstruktywnych umów między państwami a ludami tubylczymi oraz ich rolę w historii zamorskiej ekspansji europejskiej. Część druga omawia status i znaczenie traktatów, porozumień i umów obecnie, a część trzecia dotyczy ich potencjalnej wartości jako podstawy przyszłych regulacji między ludami tubylczymi a społeczeństwami wielokulturowymi, w których żyją.

Ze względu na szeroki zakres geograficzny i prawny Studium, autor musiał dokonać wyboru poszczególnych przypadków w oparciu o trzy sytuacje:

- sytuacja traktatów zawartych między państwami a ludami i narodami tubylczymi;
- sytuacja innych konstruktywnych umów zawartych z udziałem ludów tubylczych;
- sytuacja ludów i narodów tubylczych, które nie zawarły żadnych traktatów i umów.

W swych badaniach Martinez posłużył się konkretnymi przypadkami z różnych regionów geograficznych: Stany Zjednoczone i Kanada (Haudenosaunee, Mikmak, tzw. Pięć Plemion Cywilizowanych, Szoszoni, Lakota, sygnatariusze Traktatu Szóstego, Kri z Zatoki Jamesa i Lubikon, narody tubylcze z Kolumbii Brytyjskiej i Kalifornii), region Pacyfiku (Maorysi), Ameryka Łacińska (Kuna Yala, Mapuche, Yanomami, Majowie), Aborygeni australijscy, Grenlandia, Afryka i Azja (Burma/Myanmar, Ainu z Japonii, ludy tubylcze Syberii).

Dostrzegając różnice w dążeniach i priorytetach, autor uznał też za konieczne przeprowadzenie rozróżnienia między ludami tubylczymi a mniejszościami. Podział ten wynika z dwóch odmiennych procesów historycznych: z ekspansji terytorialnej ludów tubylczych na tereny sąsiednie (gdzie mamy do czynienia obecnie z mniejszościami) oraz z zorganizowanej przez mocarstwa europejskie kolonizacji ludów tubylczych, zamieszkujących od niepamiętnych czasów tereny na innym kontynencie (w tej sytuacji mamy do czynienia z ludami tubylczymi).

Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że ochrona praw mniejszości, stosowana przez ONZ i inne instrumenty międzynarodowe oraz standardy prawne, ogranicza się w znacznym stopniu do praw indywidualnych, podczas gdy ludy tubylcze przywiązują zasadniczą wagę do uznania, promocji i zapewnienia ich praw zbiorowych. Dążą więc do ustanowienia międzynarodowych mechanizmów rozwiązywania konfliktów z władzami państw, szczególnie w związku z prawami uznanymi lub otrzymanymi poprzez instrumenty prawne o statusie międzynarodowym, takie jak traktaty.

Obecna problematyka traktatów tubylczych związana jest, według autora Studium, z procesem regresji (cofania się), na skutek którego ludy tubylcze albo zostały pozbawione, albo też w znacznym stopniu utraciły trzy z czterech podstawowych elementów warunkujących status suwerennych narodów: terytorium, zdolność zawierania porozumień międzynarodowych i specyficzne formy rządu.

Problem traktatów wpływa też w głównej mierze z ich odmiennej interpretacji. Dla ludności tubylczej były to porozumienia o pokoju i przyjaźni, mające określać współżycie na tych samych terenach, a nie poddanie się prawu nietubylczych władz. Inaczej zapatruje się strona nietubylcza, która dzieli je na traktaty o pokoju i przyjaźni (zawarte do XVIII wieku włącznie) i traktaty o zrzeczeniu się praw do ziemi (druga połowa XIX wieku).

Obecnie, ze względu na specyficzny, duchowy i materialny, stosunek tubylców do ziemi, chcąc ustanowić solidniejsze, sprawiedliwsze i trwalsze stosunki między ludami tubylczymi a nietubylczymi sektorami społeczeństw międzynarodowych, podstawową kwestią, według Martineza, jest sprawa uznania praw ludów

tubylczych do ich ziem, zasobów i niezakłóconego prowadzenia tradycyjnym form ekonomicznych.

Nie tylko kwestia praw do ziemi, ale cała problematyka, która jest w swej naturze etyczna, nie może być rozwiązana wyłącznie na drodze postępowania prawnego, konieczna jest tu wola polityczna.

Ludy tubylcze, jak wszyscy, mają prawo do samostanowienia. Wszystkie prawa i wolności, uznane przez instrumenty międzynarodowe i zaakceptowane przez państwa, odnoszą się w równym stopniu do tubylców, którzy zamieszkują w danym państwie. To samo dotyczy praw wewnętrznych, o ile są one zgodne z tubylczymi zwyczajami, instytucjami społecznymi i tradycyjnymi.

W wypadku narodów tubylczych, które w procesie kolonizacji podpisały traktaty z europejskimi osadnikami i ich następcami, nie ma żadnych argumentów prawnych, na mocy których można by uznać, że straciły one swój status prawny jako narody. Większość z nich kwestionuje i odrzuca rzekome prowizje, które według strony nietubylczej mówią o zrzeczeniu się ich atrybutów jako podmiotów prawa międzynarodowego.

Według Miguela A. Martineza traktaty i inne legalne instrumenty, zawarte przez europejskich osadników i ich następców z narodami tubylczymi, w świetle prawa międzynarodowego nieustannie zachowują swój oryginalny, międzynarodowy status prawny i są źródłem praw i zobowiązań dla wszystkich pierwotnych stron i ich następców, którzy winni się do nich stosować. Traktaty bez daty wygaśnięcia są ważne do czasu, gdy wszystkie zainteresowane strony zdecydują się je unieważnić, chyba że inaczej zaznaczono w samym tekście lub uzna się jego nieważność.

Autor Studium powołuje się tu na Deklarację Praw Człowieka, która mówi, że „Ludy Tubylcze mają prawo do uznania, przestrzegania i wykonywania traktatów, porozumień i innych konstruktywnych umów (...) zgodnie z ich pierwotnym duchem i intencjami, i że państwa będą respektować i honorować te traktaty...” Jednostronne zerwanie lub niewywiązanie się z traktatu czy innego legalnie zawartego porozumienia wymaga międzynarodowej odpowiedzialności państwa.

* W tytule użyte jest słowo *population*, które dosłownie oznacza: a) grupę ludzi żyjących na jednym obszarze, w jednym mieście, w jednym kraju; b) szczególną grupę lub typ ludzi zamieszkujących dany obszar, czyli „populacja”, ale w kontekście tubylczym uważałam za stosowniejszy przekład terminem „lud”.

W wypadku narodów tubylczych, które nigdy nie podpisały żadnych traktatów, nie jest to wystarczającym powodem do pozbawienia ich statusu narodów, w przeciwnieństwie do tych, które takie umowy zawarły.

Oto główne wyniki badań „Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami tubylczymi”. W części ostatniej autor skupia się na przyszłym wykorzystaniu swych badań do budowy lepszych stosunków, proponuje wyjścia i formy określonych mechanizmów rozwiązywania problemów. Obecnie Studium jest przedmiotem dyskusji w poszczególnych społecznościach tubylczych na całym świecie, z jakim wynikiem — okaże się prawdopodobnie już w przyszłym roku. □

Beata Skwarska

Światowe Igrzyska Narodów Tubylczych (World Indigenous Nations Games)

Projekt Światowych Igrzysk Narodów Tubylczych został oficjalnie przedstawiony Grupie Roboczej ds. Ludności Tubylczej ONZ w lipcu br., w formie oświadczenia dotyczącego Dekady Ludów Tubylczych 1995–2004 (zob. „Tawacin” nr 1[29], wiosna 1995, ss. 30–34). Oświadczeniem tym J. Wilton Littlechild z Narodu Kri Ermineskin z Hobbemy (Alberta, Kanada) pragnął ponaglić Grupę Roboczą do ponownego uznania WIN Sport Inc. za oficjalnego organizatora planowanych na rok 2003 igrzysk tubylczych oraz uznania tych igrzysk za oficjalne przedsięwzięcie Dekady Ludów Tubylczych i poparcia ich przez Międzynarodowy Komitet Olimpijski.

Obecne plany są bardzo skonkretyzowane i dalekosiężne, choć należy zauważyć, że droga do lipcowego wystąpienia i niewątpliwych już sukcesów w dążeniach do zorganizowania Światowych Igrzysk Narodów Tubylczych była długa i ciężka.

Trudno to sobie wyobrazić, ale pracę nad tym projektem J. W. Littlechild rozpoczął na początku lat siedemdziesiątych. Z biegiem czasu jego projekt zyskiwał coraz większy rozgłos

i poparcie ze strony różnych organizacji i osób prywatnych, sportowców i olimpijczyków.

W 1977 roku w Szwecji jego plany zyskały poparcie Światowej Rady Ludów Tubylczych (World Council of Indigenous People), w 1990 w Gwatemali — Zgromadzenia Parlamentu Tubylczego (Assembly of Indigenous Parliament), w którego skład wchodzi przedstawiciele osiemnastu państw, a w latach 1994 i 1995 w mieście Meksyk jego plany zostały poparte przez Tubylczą Inicjatywę dla Pokoju (Indigenous Initiative for Peace).

Projekt J. W. Littlechilda zdobył też zwolenników wśród przedstawicieli świata sportu, tak indywidualnych, jak organizacji, na przykład Koła Sportu Tubylczego (Aboriginal Sport Circle) — ogólnokrajowej kanadyjskiej organizacji sportowej, Rady Sportu Tubylczoamerykańskiego (Native American Sport Council) wchodzącej w skład Komitetu Olimpijskiego Stanów Zjednoczonych, Rady Północnoamerykańskich Igrzysk Tubylczych (North American Indigenous Games Council), w której skład wchodzi przedstawiciele Kanady i Stanów Zjednoczonych czy wreszcie Międzynarodowej Olimpiady Specjalnej (Special Olympic International).

Po raz pierwszy projekt igrzysk tubylczych pojawił się w ONZ w Komisji Praw Człowieka w 1994 roku, potem był przedmiotem spotkań technicznych związanych z Dekadą Ludów Tubylczych. Po serii wcześniejszych spotkań z prezydentem Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego, Juanem Antonio Samaranchem, na spotkaniu w Calgary w kwietniu 1998 roku, w którym brali udział przedstawiciele Komitetu Olimpijskiego Stanów Zjednoczonych i Stowarzyszenia Olimpijskiego Kanady (Canadian Olympic Association), wydano oświadczenie, że WIN Sport Inc. zostanie wybrane na oficjalnego organizatora Tubylczych Igrzysk Olimpijskich, zapewniając w ten sposób poparcie ze strony Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego.

Sam projekt Światowych Igrzysk Narodów Tubylczych zaprezentowany został przez WIN Sport Inc., Międzynarodową Organizację Rozwoju Zasobów Tubylczych (International Organization for Indigenous Resource Development) i cztery Narody Kri, z założeniem, że będzie to światowa celebrowanie kultur i sportów tubylczych.

Ma to być powrót do pierwotnego ideału olimpijskiego — połączenia sportu i kultury, poszanowania życia i pokoju, stąd plany zorganizowania pierwszych takich igrzysk w Atenach, w Grecji, w kolebce idei olimpijskich. Skąd ta idea? Sport należy do sfery praw człowieka, wnosi znaczny wkład w budowanie narodów, zdrowego stylu życia i pozytywnej samooceny. Sport towarzyszył wszystkim kulturom od zarania dziejów, a wśród narodów tubylczych zawsze stanowił niezwykle istotny element tak w życiu codziennym, jak i kształtowaniu życia społeczno-kulturalnego.

Igrzyska tubylcze poszczególnych regionów świata nie są niczym nowym. Na kontynencie północnoamerykańskim pierwsze odbyły się w Edmonton (Kanada) w 1990 roku i wzięło w nich udział ponad 3 tysiące lekkoatletów z różnych narodów tubylczych. Igrzyska tubylcze organizowane były już także w innych regionach świata.

Cechą charakterystyczną igrzysk tubylczych, zarówno tych należących już do przeszłości, jak i tych planowanych na rok 2003, jest połączenie świętowania sportu, ciężkiej fizycznej z kulturą i harmonią duchową.

Obok konkurencji sportowych równie ważną jest celebrowanie unikalnych kultur poszczególnych narodów tubylczych, ich duchowość i modlitwa, co podnosi świadomość praw człowieka i poczucie własnej tożsamości.

Do planowanych konkurencji olimpiady tubylczej należą: piłka nożna, boks, koszykówka, siatkówka, lekkoatletyka, w tym m.in. trójbój (zapasy, koszykówka i pływanie), oraz maraton. Oprócz nich rozegrane zostaną tradycyjne konkurencje tubylcze, takie jak łucznicstwo, spływ kanu (kajakami), jeździectwo, pnie (gra z Brazylii), gry arktyczne, gry Saami, lacrosse i Tai Kwon Do. Cześć kulturalna ma składać się z pieśni, tańców, pokazów sztuki i rzemiosła, teatru, opowiadania legend i opowieści humorystycznych oraz ceremonii duchowych.

Dodając na koniec, że w igrzyskach tych mają wziąć udział przedstawiciele siedemdziesięciu narodów tubylczych, pozostaje mieć nadzieję, że się odbędą, gdyż takiego wydarzenia świat jeszcze nie widział. I być może uświadomi ono rozwinętemu światu kultury zachodniej, że istnieją jeszcze inne, nie mniej piękne i wartościowe kultury. □

Beata Skwarska

Marek Hyjek

Spojrzeć w oczy całemu światu

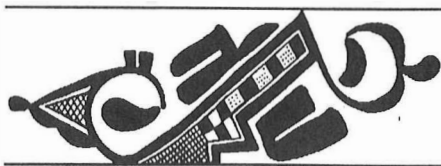
Uczestnictwo Indian amerykańskich
w I wojnie światowej

Latem 1914 roku Europa pogrążyła się w wojnie. Po blisko dwóch latach trwania walk, 6 kwietnia 1917 roku, prezydent USA, Woodrow Wilson ogłosił przystąpienie Stanów Zjednoczonych Ameryki do wojny przeciwko Niemcom.

Taka decyzja pociągała za sobą konieczność natychmiastowego zorganizowania dwumilionowej armii, które to przedsięwzięcie powierzono generałowi J. Pershingowi. Kiedy postanowiono nakłaniać Indian do wyruszenia na wojnę, po obu zainteresowanych stronach pojawili się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy tego pomysłu. Komisarz do Spraw Indian, Cato Sells, entuzjastycznie odniósł się do włączenia tubylców do działań wojennych, jednak zdecydowanie oponował przeciwko tworzeniu oddziałów złożonych z samych Indian, jak sugerowali niektórzy amerykańscy politycy. Podobnie kapitan R.H. Pratt, założyciel indiańskiej szkoły w Carlisle, zachęcał swoich uczniów do wstępowania tylko do zintegrowanych oddziałów. Zarówno Sells, jak i Pratt obawiali się, że utworzenie jednolitych indiańskich jednostek w przyszłości utrudni ich żołnierzom proces asymilacji ze społecznością obywateli amerykańskich. Sami zainteresowani nie chcieli wstępować do mieszaných oddziałów, gdyż woleli walczyć razem, tak jak za dawnych czasów. Natomiast wykształceni Indianie ze wschodu zniechęcali swoich rodaków do udziału w wojnie, argumentując, że nie powinni walczyć za kraj, w którym odmawia się im praw obywatelskich. Przeciwko uczestnictwu Indian w wojnie wypowiadali się również niektórzy wojskowi amerykańscy, obawiając się, że indiański styl walki preferujący indywidualizm będzie utrudniał podporządkowanie się tubylców panującej w amerykańskiej armii dyscyplinie.

Jednak na początku 1917 roku rekrutowanie indiańskich mężczyzn stało się faktem i około 17 tysięcy ochotników z wielu plemion zgłosiło się do wojska. Wielu z nich nie przyjęto, najczęściej z powodu gruźlicy, wykrytej podczas badań poborowych. Ostatecznie na fronty Europy wyjechało około 9 tysięcy Indian, z których trzy czwarte nie było obywatelami USA. Pod koniec wojny około 30% wszystkich dorosłych indiańskich mężczyzn służyło w wojsku, podczas gdy zaledwie 15% męskiej części amerykańskiego społeczeństwa brało udział w wojnie. W całych Stanach Zjednoczonych około 30 tysięcy indiańskich uczniów i 5 tysięcy dorosłych wspierało wysiłki pogrążonego w wojnie kraju, podejmując pracę wolontariuszy w różnych organizacjach skupionych wokół Czerwonego Krzyża. Trzeba w tym miejscu wspomnieć o trudnej do oszacowania liczbie Indian, którzy od 1914 roku przekraczali granicę Kanady, która — jako dominium brytyjskie — od początku wojny wysyłała swoich żołnierzy (również indiańskich) przeciwko państwu Trójkupierza.

Motywacja skłaniająca Indian do uczestnictwa w wojnie była bardzo różnorodna. Czasopismo „American Indian Magazine”, od 1911 roku redagowane przez indiańskich intelektualistów, akcentowało patriotyzm tubylczych Amerykanów oraz ich dziedziczne zdolności jako wojowników i żołnierzy. Joseph Cloud z plemienia Lakota zapytany o przyczynę wstąpienia do armii odpowiedział: „Mężczyźni chcieli iść, kobiety kazały nam iść. Żaden dobry Indianin nie uciekłby od walki. Wiedzieliśmy, że życie Ameryki zależy od jej mężczyzn, a my jesteśmy Amerykanami”. Dla innych wojna była alternatywą wobec gnuśnego rezerwatowego życia, była możliwością ukazania bitewnych zdolności i odwagi, cnót tak cenionych w dawnych czasach. Nie bez znaczenia było także zwiększenie rządowych subwencji na rozwój rezerwatów. Do lutego 1918 roku przyznano Indianom 9 miliardów dolarów, podczas gdy pod koniec wojny nakłady te wzrosły do 25 miliardów dolarów. Komisarz Sells liczył, że te pieniądze nie tylko skłonią większą ilość Indian do udziału w wojnie, ale również przyczynią się do rozwoju cywilizacji na terenie rezerwatów, tym samym ułatwiając asymilację Indian.



Prawie wszyscy indiańscy rekruci przybywający do punktów szkoleniowych byli włączani do oddziałów białych żołnierzy. Mobilizowano ich do różnych jednostek, często do oddziałów związanych z ich kulturą i tradycją. Pod koniec wojny jedna trzecia Siuksów Oglala, znajdujących się na frontach Europy, służyła w kawalerii Stanów Zjednoczonych. Można było także spotkać Indian w powietrznych szwadronach taktycznych, w wojskach inżynierskich, w oddziałach sanitarnych i w wywiadzie.

Zarówno w ojczyźnie, jak i za granicą prasa była zafascynowana wizerunkiem Indianina walczącego z obcą tyranią. „Baltimore Star” pisał: *Są oni doskonałym przykładem męstwa i jeżeli ich zdolności do walki idą w parze ze zdolnościami ich przodków, to trzeba żałować, że nie ma ich w tysiącach tam, gdzie są ich setki.* „New York Evening World” oświadczał, że Indianin pomimo braku piór i barw wojennych nie był mniej odważny. „New York Mail” z 23 lipca 1918 roku zamieścił zdjęcie apackich zwiadowców generała Pershinga z następującym podpisem: *Tak, von Hind, P.A. Indianin jest na twoim tropie. Taka jest prawda i oddział prawdziwych Apaczów służących jako zwiadowcy w armii Pershinga. Hej! Być może właśnie to jest to, co każe Szwabom podkulić ogon i zwiewać do piekła pewnego dnia. Ci czerwonoskórzy (rzeczywiście ufarbowani krwią Indianie!) służyli z Pershingiem w Meksyku, a on wie, co oni mogą zrobić — i robią — podchodząc dzikiego Huna.*

Obawy wojskowych dotyczące ewentualnego braku dyscypliny wśród indiańskich żołnierzy okazały się bezzasadne, a ich indywidualne akcje tylko przysporzyły chwały amerykańskiej armii.

11 listopada 1918 roku wojna dobiegła końca. Ofiary wśród indiańskich żołnierzy były pięciokrotnie większe niż w całym Amerykańskim Korpusie Ekspedycyjnym. Szacunkowo 5% Indian walczących w Europie zginęło na polach

bitewnych. Wśród niektórych plemion z Oklahomy i Dakoty Południowej odsetek ofiar był dwukrotnie wyższy. Epidemie grypy i innych chorób pociągnęły za sobą wiele istnień.

Podczas wojny Indianom często przydzielano najbardziej ryzykowne zadania, z których wywiązywali się wzorowo. Sierżant Otis Leder z plemienia Choctaw obsługujący karabin maszynowy w uznaniu za swoją odwagę podczas walk został wybrany przez rząd francuski, aby posłużyć jako „model archetypu amerykańskiego żołnierza” namalowanego i później wystawionego w Muzeum Wojny w Paryżu. Francis Leguier z plemienia Odżibwa zaatakował gniazdo niemieckich karabinów maszynowych. Wraz z nim było trzech towarzyszy, którzy zginęli w akcji. Pomimo otrzymanych jedenastu ran postrzałowych, zdołał opanować siły wroga, zabijając kilku Niemców, a pozostałych biorąc do niewoli. W październiku 1918 roku inny Odżibwa, kapral Walter Sevalia pod kanonadą niemieckich armat przepląnął Mozę z ciężkim stalowym kablem, niezbędnym do zbudowania mostu pontonowego. Joe Young Hawk z plemienia Arikara, syn jednego ze zwiadowców Custer, podczas patrolu został okrążony i schwytany przez pięciu Niemców. Wkrótce potem rzucił się na wrogi, zabijając trzech z nich gołymi rękoma i biorąc do niewoli dwóch pozostałych. Jednak najwyższe zaszczyty przypadły w udziale pełnej krwi Indianinowi Choctaw. Joseph Oklahombi przebiegł pod nieprzerwanym ostrzałem przez około sto pięćdziesiąt metrów zaskieków z drutu kolczastego, po czym zajął gniazdo niemieckich karabinów maszynowych i wziął do niewoli stu siedemdziesięciu jeden jeńców, przejmując ich broń. Pomimo kanonady z moździerzy i miotaczy pocisków z gazem Oklahombi sam jeden utrzymał pozycję przez cztery dni. Później marszałek Francji Philippe Petain udekorował go Krzyżem Wojny.

Podczas tej wojny po raz pierwszy pojawili się indiańscy żołnierze, określanii jako „mówiący szyfrem” (*code talkers*). W październiku 1918 roku, kiedy wywiad niemiecki rozszyfrował przekazywane przez telefon dane 142 Pułku Piechoty armii amerykańskiej, wówczas wysłano dwóch Indian Choctaw do dwu różnych punktów dyspozycyjnych, gdzie polecono im rozmawiać przez radio w ich ojczystym

języku. Eksperyment zakończył się sukcesem i wkrótce utworzono specjalny oddział Indian, którzy do szyfrowania danych używali 26 różnych tubylczych języków. Później, w latach II wojny światowej doświadczenia te wykorzystano przeciwko Japończykom, którzy nie potrafili złamać szyfrów nadawanych przez Indian Nawaho, posługujących się własnym językiem.

Po zwycięskiej wojnie indiańscy żołnierze powrócili do swojego kraju, w którym nadal większość z nich nie mogła głosować. Dopiero rok później, 6 października 1919 roku Kongres amerykański przyznał prawa obywatelskie weteranom wojny światowej, ale tylko tym, którzy zabiegali o to na drodze sądowej! W tym samym czasie, gdy Indianie walczyli przeciwko Niemcom „zagrożającym” ich krajowi, agenci wyprzedawali stada indiańskiego bydła oraz oddawali w dzierżawę białym farmerom olbrzymie połacie rezerwatów, aby zwiększyć produkcję rolną na potrzeby armii. Spora część tych ziem nigdy nie została zwrócona prawowitym właścicielom. Poza tym indiańscy weterani mieli posłużyć jako narzędzie wspomagające asymilację tradycyjnych tubylców z dominującą społecznością. Na frontach Europy Indianie, odizolowani od swoich rodaków, zdani na kontakt z białymi, używający częściej języka angielskiego, szybciej byli włączani we wzorce gwarantujące późniejsze włączenie ich w nurt życia cywilizacji amerykańskiej. Jednak w swoich społecznościach byli witani jak bohaterzy, na których cześć organizowano ceremonie i uczty. Sami weterani nie żałowali swego uczestnictwa w wojnie, a wręcz byli z tego dumni. Louis Atkins z plemienia Potawatomi powiedział dziennikarzowi z „New York Evening Sun”: *Wojna jest straszną rzeczą, ale ja jestem zadowolony, że tam byłem. Teraz czuję, że mogę spojrzeć w oczy całemu światu, gdyż pojechałem tam i wróciłem z powrotem.* □

Marek Hyjek

Bibliografia:

- Documents of United States Indian Policy.* Ed. F.P. Prucha. University of Nebraska Press, Lincoln 1994.
- J. Starita: *The Dull Knives of Pine Ridge. A Lakota Odyssey.* Berkley Books, New York 1995.

CIEKAWOSTKI Z ALASKI

— KRAJU PÓŁNOCNEGO SŁOŃCA



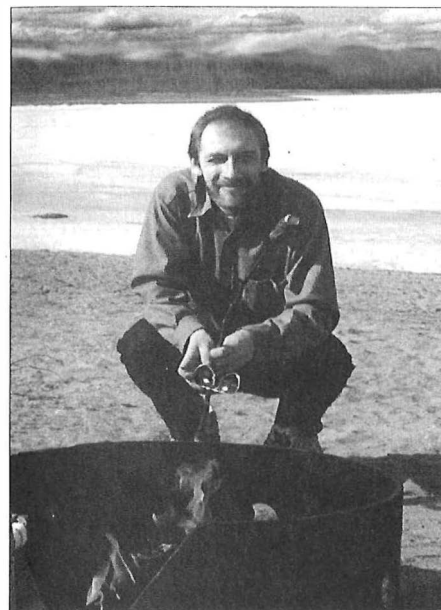
500 mil do Nome

Wczesną wiosną wygrałem na loterii dwa bilety lotnicze (powrotne) na liniach Yute Air. Razem z listem gratulacyjnym dołączony był pakiet informacji o tej kompanii lotniczej, a także rozkład lotów. Po krótkiej lekturze zorientowałem się, że są to eskimoskie linie lotnicze. Brzmiało to zachęcająco. Yute w języku yupik eskimo (*Yuut*) znaczy „ludzie”. *Wings of the People* — często widziałem to hasło na lotnisku. Linia działająca od 1950 roku, dostarczająca pocztę, lekarstwa i inne potrzebne rzeczy do 57 tubylczych wiosek, gdzie inne komercyjne linie nie docierają. Moja wygrana wyprawa miała ten plus, że do mnie należało prawo wyboru daty lotu, a minus ten, że bilet mógł mi być wydany na godzinę przed odlotem — o ile było miejsce, czyli *stand by*.

Razem z Anią wybraliśmy Nome. Jednak trzeba było dojechać do Anchorage i tam się załapać na samolot. Żeby to zrealizować, potrzebowałem 3 dni wolne od pracy. Całe lato minęło mi na pracy 6 dni w tygodniu. W tym czasie zbierałem informacje o Nome i okolicy. Na wielu folderach pojawiało się motto *There's no place like Nome*, co skłaniało mnie do pytania, co się za tym kryje, i czyżby?

W piątek 25 września o 4 nad ranem opuściliśmy Fairbanks. Ciemno. Lekki chłód. Śniegu zero. Przed Nenaną (60 mil od Fbx.) na ciemnym niebie ukazują się błyski. Są tak szybkie, jakby się świeciło reflektorami we mgle i ruszało nimi we wszystkich kierunkach. Ania twierdziła, że to latarnie lotniska wodnego za Nenaną. Ha, błyski są jasne i... zielone. Zatrzymałem samochód. I co... zorze polarne w wydaniu niespotykanym. Zmieniające się frany kolorów, jednak w tempie przyspieszonego filmu. Wyglądało to wręcz groźnie. Wcześniej dwa łosie poboczem, a później arktyczna biała

sowa prawie wpadła na przednią szybę. Do Anchorage dotarliśmy na czas. Lecz nasz samolot nie był na czas. W poczekalni sami Eskimosi, może 8 osób, prawie nikt nie ma bagażu. W końcu wsiadamy do samolotu, wchodząc po drabinie do małej przestrzeni (jaskini lub okrętu podwodnego). 9 małych okienek dostarczało światła we wnętrzu (jak to Ania określiła) naboju. Rozmiar szerokości samolotu był w zasięgu „znaku Chrystusowego”, czyli rozpostartymi rękami można było dotknąć ścian. Nie ma stewardesowej obsługi i miejsca do palenia, nie ma ubikacji i — co najważniejsze dla nieszczęsnych podróżników choroby samolotowej — ...torebek na zwrot żywności. Przed odlotem pilot nas poprosił o przeniesienie swoich ciał bardziej do przodu, by samolot miał więcej równowagi! Przy starcie wszystko wibrowało, drżało, dźwięczało i bipało. Czy się zaraz nie rozlecimy od nadmiaru prędkości? Po chwili mała metalowa maszyna poszybowała w kierunku chmur. Przekraczając obłoki, wkroczyliśmy w błękitne czyste niebo i gorące słońce. W oddali widniał śnieżny szczyt McKinleya, a pod nami świeciły lodowce. Wkraczając w wyższą partię gór, chmury przysłoniły wszystko pod nami. Lornetka i aparat zawędrowały do plecaka. Zaczęłem się wsłuchiwać w monotonne buzowanie silników — patrz dźwięki Klausa Schulze z płyty *Cyborg*. Zasnąłem. Następnym widok to płaszczyna wody oceanu i już byliśmy w Nome. Wychodząc z samolotu puszczamy parę z ust — jest zimno. Terminal jest wielkości wiejskiego dworca PKP, a nasze bagaże jadą z innymi na stosie ułożonym na palecie, która jest dostarczana na podnośniku przed drzwi wejściowe. Egzotyka. Taxi to van, do którego wchodzi wszystkie osoby jadące w stronę „miasta”. Taksjarski nie ma licznika i ceny są ustalane przez niego i liczone od osoby. Jedziemy do miejsca noclegu (jest wciąż jasno), które jest położone po drugiej stronie Nome. I teraz wy-



obraż sobie, Czytelniku miejsce *most frontier*, więc to, co widzieliśmy było daleko poza naszą wyobraźnię o *frontier*.

Przez trzy dni mieszkaliśmy w domu nad samym oceanem. Fale grzmociły o falochron z wału kamieni. Nasza „wyprawa” ograniczyła się do pieszych wypadów wszecz i wokół Nome. Nie było możliwości wyrentowania pojazdu, a tak na to liczyliśmy. Naczytałem się, że jest system dróg, które docierają do innych wsi, na przykład w okolicach Teller w tundrze przebywa 25 tysięcy reniferów, a na drodze do Council można spotkać *Last Train to Nowhere* — rdzewiejący wrak pociągu pozostawiony w 1907 roku po gorączce złota. Kiedy się zbliżamy do Council, ukazują się... drzewa. Wielu mieszkańców Nome zbiera gwiazdkowe drzewka jesienią (!) przed zamknięciem drogi z pierwszym śniegiem...

Bezdrzewne Nome z jego gettowym wyglądem bardzo mi przypominało rezerwatowe Browning. Jeszcze bardziej surowe w wyglądzie, bo nie ma tu trawników. Dom przy domu, strzechy przy ruderze — tych ostatnich jest prze-

waga. To kształtuje opinię o miejscu. Porządne budynki to szkoła, szpital, kościoły, a także kilka pięknych domów; inne są w budowie, a reszta rozpada się od sztormowych wiatrów. Drogi w większości są bezasfaltowe, zaś ulice nie mają tabliczek z nazwami, choć na planie miasta one istnieją.

Pani z obsługi lotniska powiedziała, że nie można oceniać tej krainy po wyglądzie Nome. To prawda. Dlaczego jednak wybrałem to miejsce spośród tylu innych? Nie dlatego, że przy większości domów (które stoją na metalowych palach — ze względu na *permafrost*) spoczywają sanie do psiego zaprzęgu. Nie dlatego, że na *square* znajduje się największa na świecie, kilkumetrowa micha do płukania złota, a i cały plac jest „ogrodzony” szczękami rdzewiejących koparek. Nie dlatego, że w całym Nome i jego obrzeżu widnieją wraki maszyn do wydobywania złota (jak one tutaj dotarły?). Lecz dlatego, że miejsce samo w sobie jest niesamowite...

Nome zaczęło swój żywot w roku 1898 jako miejsce, gdzie odkryto złoto. Dziś turysta, który słyszy o Nome, słyszy *GOLD*. To nie dziwi, bo do dziś *gold mining* jest podstawowym zajęciem Nomeńczyków. W 1901 roku w Nome znalazło się nagle 20 tysięcy ludzi, którzy szukając szczęścia, przybyli z Seattle, San Francisco i Los Angeles. Złoto leżało na plaży. Nie trzeba było wysadzać skał. Dotychczas słyszałem o Klondike czy Yukonie, lecz tak naprawdę w Nome była największa gorączka złota, która trwała do 1905 roku.

Dziś Nome liczy 4 tysiące mieszkańców, z czego 60% to Eskimosi. Miejsce ułożone 102 mile od kręgu arktycznego, a 539 od Anchorage (stąd mój tytuł). Nie ma dróg dojazdowych, a statki pasażerskie nie cumują. Docierają tylko barki, na których są dostarczane niezbędne produkty do życia, i samoloty — małe, bo lotnisko jest do wielkich nieprzystosowane. I tak gazety z Anchorage są tu dostarczane, ale z półdniową zwłoką.

Nome położone jest w rejonie Cieśniny Beringa, 161 mil od byłego Związku Radzieckiego, gdzie leży miasto Prowidenja. Pasażerowie lecący samolotem z Nome przekraczają międzynarodową linię dnia, dosłownie lecąc w jutro.

W 1925 roku wybuchła epidemia błonnicy. Żeby zapobiec wymarciu miasta, grupa ludzi z saniami i psimi zaprzęgami wyruszyła zimą przez góry do Nenany po niezbędną szczepionkę. Bieg się powiódł. I Nome nie znikło z ziemi Alaski. W upamiętnieniu tego czynu dziś, jak i co roku, w marcu odbywa się Iditarod Trail Sled Dog Race i — jak go nazywają — *The Last Great Race on Earth*, obejmujący ponad tysiąc mil z Anchorage do Nome przez tundrę, rzeki, góry i zamrożone brzegi oceanu. Inną atrakcją jest *Bering sea ice golf classic* — gdzie gra się w golfa na zamrożonym morzu, pośród brył lodu. Piłeczka jest jaskrawo pomarańczowa, a dołek zastępuje puszcza po kawie. Nie jeździ się wózkami, ale saniami z husky lub *iron dogs*.



Nasza wizyta dobiega końca, jutro po południu odleciemy. Jeszcze z Anią idziemy na wieczorny spacer wzdłuż linii brzegowej. Fale uderzają o kamienny falochron, w dźwięku odnajduję grzmot pioruna. Później idziemy plażą i zbieramy świecące (lecz nie złote) kamienie. Zaczęło się ściemniać. Odczułem czarodziejskość. Ciszę. Spokój kompletny. Żadnego pośpiechu, donikąd. Powietrze wolne od fabrycznych kominów. I... wtedy zrozumiałem, że *there's no place like Nome*. Pod koniec spaceru Ani kręciło się w głowie od czystego powietrza i jodu.

Naszą pamiątką z Nome były kubki z malowidłami typowymi dla tego miejsca: niedźwiadki polarne, psi zaprzęg, a także poszukiwacz złota. Temu na kubku chyba się powiodło, nam niestety złote szczęście nie dopisało... □

Jacek Piwowski
12 października 1998

Chena River

Mokry trzask
bobrego ogona
sprowadził okrągłe zmarszczenia na wodzie,
które podryfowały
z rzečním prądem
i przekształciły się
w wodne wiry.

Dziś nocne powietrze było chłodniejsze
lecz dla bobra woda była tak sama mokra...
9 sierpnia 1998

Z zakurzonej półki

KANADA

• czyli dlaczego nie opowiada się
żartów o Indianach*

Czy książki dotyczące choć w części współczesnych Indian mogą być zakurzone? Przecież opisują indiańskie „dziś”? Okazuje się, że tak. Książki, na których chciałbym się dziś skupić mają ponad dziesięć lat i dotyczą współczesnej Kanady (gwoździ ścisłości: Kanady sprzed kilkunastu lat). Warstwa kurzu na nich nie jest może jeszcze zbyt gruba, ale ponieważ nie dotyczą w całości problematyki indiańskiej, umknęły chyba uwadze wielu indianistom.

Pierwszą napisała Aleksandra Ziółkowska podczas dwuletniego pobytu w Kanadzie. Książka ta ukazała się w 1984 roku w Toronto pod tytułem *Dreams and Reality*, a dwa lata później ukazało się jej polskie tłumaczenie *Kanada, Kanada...* Przede wszystkim jest to książka o Kanadyjczykach polskiego pochodzenia, zamieszkających głównie w prowincji Ontario.

Jeden rozdział (*Dzikie gęsi i zachody słońca w Kenorze*, ss. 119–131) poświęcony został Polce, której przyszło żyć przez krótki czas wśród wielu Indian. W 1979 roku Grace wyjechała jako szef biblioteki miejskiej do Kenory, miasteczka na dalekim północno-zachodnim Ontario, gdzie kiedyś w 1974 roku Indianie Ojibway okupowali park miejski, żądając zapłaty za swe ziemie. Zachwycić się tu można i krajobrazem, i zwierzyzną, i ptactwem, jak i obfitością owoców. Wokół Kenory jest sporo rezerwatów, więc do miejskiej biblioteki przyjeżdża wielu Indian. Pożyczają głównie książki przygodowe o Indianach i opowieści z Dzikiego Zachodu. Często są na lekkim gazie...

W Kenorze można zobaczyć leżących na chodniku pijanych Indian, śpiących na schodach, bijących się czy „uprawiających” miłość na odkrytej ciężarówce. Te obrazki były i są przyczyną niechęci białych do Indian, choć

i widok podbitego białego nie należy do rzadkich.

O tym, jak trudno być Indianinem w świecie białego człowieka, pisze w sarkastycznych opowiadaniach kanadyjski pisarz W. P. Kinsella, do którego odwołuje się A. Ziółkowska. Nie mówi on o Indianach ze współczuciem, raczej śmiesznie: na przykład, gdy trzech Indian wybrało się z Kanady na wycieczkę do Las Vegas bez bagaży, celnikowi na pytanie „czy nie mają zamiaru się przebrać” odpowiedzieli: „Po co? Jedziemy przecież tylko na dwa tygodnie.”

Inne opowiadanie Kinselli mówi o Indianie z rezerwatu Hobbema, która wyszła za białego. Indianie upijają więc jej męża, po czym jej były chłopak — Indianin — gwałci przy aprobacie miejscowej społeczności młodą mężatkę. Cel bowiem jest nadrzędny, ma urodzić się indiańskie dziecko...

Biali mówią wiele żartów o Ukraińcach, Polakach, nie opowiada się jednak anegdot o Indianach... Kinsella pokazuje okrucieństwo i bezmyślność Indian.

Grace, bohaterka reportażu, odwiedziła Polskę, kraj swego dzieciństwa, i miała wówczas bardzo mieszane uczucia. Opryskliwość, malikontenctwo, pijaństwo to było to, co zobaczyła oprócz Wawelu. Może dlatego Polacy tak lubią Indian, że mają tyle cech wspólnych?

Mniej emocjonalnie o Indianach kanadyjskich pisze Jan Zakrzewski w książce *Ameryka kanadyjska*. Autor ze swadą opowiada kanadyjską historię, realia współczesności, konflikt dwóch nacji, a także przedstawia poszczególne prowincje językiem żywym i barwnym. Rozdział *Dawni właściciele kontynentu* (ss. 100–114) zwraca uwagę na odmienną losów Indian Stanów Zjednoczonych i Kanady. „Kanadyjczycy nie mają dziś ani w swej literaturze, ani w prasie zbyt wielu wyrzutów sumienia, nie dostrzegają też ostro problemu Indian” — jak pisze autor. Kanadyjskie rezerwy nie dotyczą miast białych, są na pustkowiu, poza obszarami cywilizowanymi. Indianie żyją przede wszystkim w „bandach” — grupkach posiadających związki rodzinne, uwikłani w setki procesów o odszkodowania za utracone ziemie.

Jan Zakrzewski opisuje Yellowknife, stolicę Terytoriów Północno-Zachodnich, dokąd przybywają Indianie po federalny zasiłek dla bezrobotnych po to, by go przepić. Firmy zachęcają

Indian do pracy jak tylko mogą, oferując na przykład kilkanaście dni pracy i dwa tygodnie urlopu. Dużo miejsca poświęca problematyce Eskimosów, których byt i kulturę rząd kanadyjski ratuje wszelkimi sposobami. Ich pozycji wielu mogłoby teraz pozazdrościć, ale i ich niszczy marazm i „tęsknota za igloo”. Wydaje się, że nie tylko dla nich życie było kiedyś prostsze, składało się z pelowań, widoku płatków śniegu i śmiechu w igloo.

Rząd kanadyjski wybudował w latach 50. nawet miasto dla Indian i Inuitów — Inuvik (po eskimosku „miasto człowieka”), miało to być centrum dalekiej północy. Były tam szpitale, pizzerie, stacje telewizyjne, domki z telefonami... Indianie uciekli do lasu, Inuici w delcie rzeki Mackenzie...

„Inuvik jest półpuste, pijani wandalizują miejscie urzędnicy, wyrывая z domów rynnę i łamią sztachety.”

Turyści zaś przybywają tu tylko na godzinę... po zaświadczenie o przekroczeniu kręgu polarnego.

Studolarówka z 1980 roku uczciła kanadyjską Arktykę i ginący lud eskimoski — przedstawiała człowieka w kajaku, człowieka zmagającego się z naturą mającego w tle lodowe góry.

Jan Zakrzewski przedstawia różnicę między Terytoriami Północno-Zachodnimi a Yukonem, dwoma zdawałoby się bardzo podobnymi regionami dalekiej północy Kanady. Rozdzielające je Góry Skaliste spowodowały jednak, że nieco odmiennie potoczyły się losy obu terytoriów i inne są dziś ich problemy.

Najmocniejszą stroną *Ameryki kanadyjskiej* jest jej część historyczna, napisana z dużym znawstwem zagadnień. Książkę tę śmiało można określić mianem „świetnego dziennikarstwa”.

Odmiennym stylem małuje Kanadę Aleksandra Ziółkowska, niemniej ciekawym i intrygującym. Obie warte są przeczytania i to nie tylko dla wymienionych fragmentów dotyczących tubylczych Kanadyjczyków. Tzw. „pierwsze narody” (tak mówi się o Indianach w Kanadzie) nie żyją w próżni i by poznać i zrozumieć, na czym polegają różnice między nimi a ich pobratymcami z USA, należy choćby po bieźnie poznać historię i specyfikę Kanady. □

Arkadiusz J. Kilanowski

* Aleksandra Ziółkowska, *Kanada, Kanada...*, Wydawnictwo Polonia, Warszawa 1986. Jan Zakrzewski, *Ameryka kanadyjska*, Wydawnictwo Radia i Telewizji, Warszawa 1988.



Cała prawda o Indianach

O zlocie dowiedziałam się z Waszego pisma. Muszę przyznać, że do Uniejowa przyjechałam z czystej ciekawości. Nigdy dotąd nie spotkałam ludzi tak żywo zainteresowanych kulturą Indian. Kiedy więc przeczytałam o XXII zlocie PRPI, postanowiłam przyjechać.

Był to mój pierwszy zlot i może dlatego wywarł na mnie tak ogromne wrażenie. Nie chodzi mi tutaj o tańce i pieśni śpiewane do późnej nocy (choć przyznaję — były to piękne chwile). Nie chodzi również o pięknie wyszywane koralikami indiańskie stroje. Najbardziej zadziwił mnie Wy sami. Patrząc, jak tańczycie i śpiewacie przy ogniu myślałam: „no dobrze, wszystko to jest naprawdę wspaniałe, tylko dlaczego akurat kultura Indian tak bardzo ich fascynuje?” Ten zlot skłonił mnie (po raz pierwszy) do refleksji nad tym, dlaczego ludzie w Polsce tak bardzo interesują się Indianami, dlaczego tak chętnie o nich czytają.

Otóż myślę, że Polacy darzą Indian sympatią, ponieważ żal im biednego, skrzywdzonego narodu, a jednocześnie rozumieją i bardzo sobie cenią ich desperacką walkę o wolność. Wielu ludzi, myśląc o Indianach, ma przed oczyma wizerunek szlachetnych i mężnych wojowników, żyjących w harmonii z naturą, zawsze walczących w słusznej sprawie. Wielu stawia sobie za wzór do naśladowania prawdomównego Indianina, gotowego w każdej chwili bronić swej ziemi. W gruncie rzeczy jest to stereotypowy obraz tubylczego Amerykanina. Najgorsze jednak jest to, że ludzie ci nie chcą poznać całej prawdy o Indianach. Kiedy o nich mowa zaczynają mówić o masakrach, niesprawiedliwości bądź o wojennych wyczynach „czerwonoskórych”. Ja przynajmniej się z tym spotkałam. W ogóle nie interesują się aktualnymi problemami zaistniałymi w rezerwatach. Wystarczy im mit o XIX-wiecznych bohaterach z Dzikiego Zachodu. Szanują tych ludzi, ponieważ umieli umrzeć za swą ojczyzną. Kiedyś usłyszałam bardzo mądre zdanie o Polakach, które doskonale określa ich stosunek (także) do Indian: „Polacy kochają tylko martwych bohaterów”.

Oczywiście, zdaję sobie sprawę z tego, że z Wami jest inaczej. Podziwiam was za ogromny wysiłek, jaki wkładacie w redagowanie „Tawacina”. Wówczas, na zlocie, siedząc przy ognisku i patrząc na przesuwające się sylwetki Siuksa-bizona i „polujących” nań wojowników, zastanawiałam się, co sprawiło, że tak bardzo zafascynowała Was akurat kultura Indian. Co Was skłoniło do noszenia ich strojów, śpiewania ich pieśni? Jeśli możecie — napiszcie!

Jedną rzecz pozostaje dla mnie niejasna. Powołałam się tutaj na tekst „Zwierzenia Cienia” z zimowego numeru „Tawacina” (1997): „Takie używanie indiańskich nazw, symboli i wyobrażeń umacnia stereotypy. Dlatego wielu ludzi z USA sądzi, że Indianie już nie istnieją, lub że są tylko karykaturalnymi cieniami szlachetnych dzikusów z przeszłości” (Gary Sandefur, Chickasaw).

Po przeczytaniu całego tego artykułu, a właściwie nie artykułu, tylko przytoczonych cytatów, przestałam rozumieć stanowisko polskich indianistów i ich zachowanie. Z jednej strony mówią, że chcą obalić stereotyp Indianina, z drugiej natomiast zachowują się tak, jakby myśleli o nich jak o „szlachetnym dzikusie”.

Po pierwsze, mieszkają w tipi, ubierają się w indiańskie stroje; dalej: przejmują wiele z indiańskich zwyczajów, a nawet niektóre z obrzędów religijnych. Nie rozumiem, czemu ma to służyć. Według mnie, przyczynia się to faktycznie do podtrzymania, nie zaś obalenia mitu o Indianach.

Na zlocie przysłuchiwałam się dyskusji na ten właśnie temat. Jedyną odpowiedzią na pytanie: „Dlaczego nosicie indiańskie stroje?” były słowa Siuksa: „Nie po to je robię, żeby ich nie nosić”. Z tego wnioskuję, iż dla części indianistów jest to tylko zabawa w Indian.

Myślę, że trzeba umieć wytłumaczyć, co oznaczają stroje noszone przez „przyjaciół Indian”. Jeśli się nie potrafi, lepiej ich nie nosić.

Agnieszka Judzińska, Gdańsk

W tym numerze nie zmieściła się, niestety, trzecia (ostatnia) część rozmów E. K. Caldwell z działaczem AIM Dino Butlerem. Ukaze się ona w numerze następnym. Czytelników bardzo przepraszam — Red.



Świerszcz w tipi

Gdy wróciłem do domu z tegorocznego zlotu, jedną z pierwszych rzeczy, jaką miałem do wykonania było wysuszenie mego tipi. Tak się złożyło, że w dniu naszego wyjazdu z Uniejowa padało i mój wakacyjny dom wrócił do kamiennego caly zawilgocony. Gdy rozpostarałem go, spostrzegłem, że w faldach tipi ledwie żyje świerszcz, który mieszkał z nami kilka ostatnich, zlotowych dni. W ferworze pakowania na śmierć o nim zapomniałem, „zwinąłem” go i przywiozłem do miasta. Świerszcza wypuściłem na wolność, ale jego kondycja nie rokowała mu zbyt dobrze...

Przez przypadek zniszczyłem drobną część Natury, bo gdyby na zlocie mnie nie było, świerszcz żyłby i umarłby w swym naturalnym środowisku. Przed oczami stanęły mi jednak zaraz inne gwałty na Naturze, zaobserwowane na zlocie.

W tym roku umiejscowiono obozowisko na terenach prawie bezleśnych. Większości indianistów nie chciało się dokonywać dalekich wypraw po suchy chrust, więc wycinano żywe drzewka i krzaki rosnące nad Wartą, jednocześnie pozostawiając tam po sobie jeszcze inne niemiłe ślady...

Nie byłoby może w tym nic dziwnego, gdyby było to obozowisko, jakich pełno w całym kraju. Dziwi tylko, że tak wygląda teren wokół obozu ludzi, którzy lubują się w mówieniu o życiu w harmonii z Naturą...

Co roku mamy coraz liczniejsze grono uczestników Ogólnopolskich Zlotów Dewastatorów Przyrody.

Muszę przyznać, iż bardzo lubię Bory Tucholskie i już w tej chwili bardzo mi żal tego ich kawałka, gdzie przyszłego lata będą obozować polscy indianiści...

Czy nie warto się zastanowić, jaki sens mają tak ogromne spędy ludzi, częstokroć przypadkowych, na łono przyrody?

Może trzeba by było się zastanowić, czy w zmienionych warunkach idea Ogólnopolskich Zlotów PRPI się nie przeżyła? Jeśli ilość uczestników będzie rosła w takim tempie, to niedługo okaże się, że na zloty będzie przyjeżdżać kilka tysięcy ludzi. Gdzie znaleźć taki teren i jaki kawałek naszej planety przeżyje tak ogromną dewastację? Ile lat będzie potrzeba, by zagoić rany tygodniowego pobytu setek indianistów?

Szukam innych plusów takich spotkań, bo może jest coś innego, ważniejszego, co rekompensuje tamte straty. Po ostatnim zlocie nie znajduję ich jednak. Na zlocie specjalnie nie działa się nic. Świetnie bawiła się jedynie grupa około dwudziestu ludzi, którzy zbierali

się na naradach trwających kilka godzin. Przechodziłem raz koło takiego tipi i przystanąłem na kilkanaście minut. Może podsłuchiwanie nie jest zbyt eleganckie, ale jako uczestnik kilkunastu już zlotów chciałem się dowiedzieć, nad czym zastanawiają się osławione Rady.

Akurat mówiono o tym, jakie to zaszczytne funkcje proponuje się uczestnikom zlotu. Obwoływaczy i członków Stowarzyszenia Kościanego Gwizdka powinna przepełniać duma z zajmowanych stanowisk...

Nie wiem, czy ich przepełnia, wiem, że ci ostatni nie radzą sobie z sytuacjami, do których zostali powołani. Potrafią wyznaczać miejsca parkingowe dla samochodów, nie panują jednak nad parkowaniem się na teren zlotu miejscowych, którzy bezkarnie łamią nie tylko obozowe prawa, ale i szczyki...

Pytałem jednego z uczestników Rady, co dają im takie „ustalenia”, bo na zlocie nadal nie dzieje się nic. Dowiedziałem się wówczas, że to nie dzieje się automatycznie. To, co wtedy ustalono, będzie „procentować” w następnych latach. Jak sięgam pamięcią Rady Zlotu corocznie „opracowują” nowe formuły, z których niewiele wyniknęło przez owe lata. Idea zlotów pozostała niezmienna i w ogóle nie przystaje do faktu, że nie mamy już końcówki lat 70. Najlepszy tego dowód stanowi fakt, że ten sam organizator przed pięć laty zorganizował o wiele bardziej udany zlot. W tym roku jego skromną osobę całkowicie pochłonęły sprawy tyczące do setki tipi, sanitariatów dla kilkuset ludzi, dowóz beczkowozów etc. Na program zlotu po prostu nie starczyło mu już sił, bo zloty w Uniejowie dzieli nie tylko 5 lat różnicy, ale i 5 razy więcej uczestników. Tak więc nad koncepcją Zlotu Rada pracowała tak długo, że zlot niespodziewanie dobiegł końca — nie było można więc wcielić w życie jej ustaleń. Uczestnicy zaś w spokoju oddawali się nudzie i dewastacji przyrody.

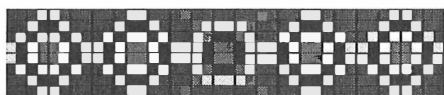
Za rok kolejny zlot, zapowiada się większy. □

Arkadiusz J. Kilanowski

IV PRZEGLĄD FILMÓW O TEMATYCE INDIAŃSKIEJ

odbędzie się w dniach 9-10 stycznia 1999 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie, przy ul. Kredytowej 1. Bliższe informacje:

Przemysław Bartuszek
ul. Bobrowskiego 10 m. 32 • 02-378 Warszawa
tel. (022) 624 53 35, 822 39 37
e-mail: bartex@plearn.edu.pl



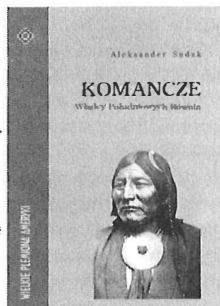
WIELKIE PLEMIONA AMERYKI zarys monograficzny

Aleksander Sudak

KOMANCZE

Władcy Południowych
Równin

Biblioteka „Tawacinu” nr 25,
format 145×205, stron 80
fotografie, mapy
cena 9 zł



Pierwszy tom nowej serii Biblioteki „Tawacinu” mającej wypełnić lukę w polskiej literaturze indiańskiej, w której dominują powierzchowne syntetyzmy dzieł wszystkich plemion i ogólne ujęcia ich historii, bez uwzględnienia specyfiki i oryginalności poszczególnych plemion.

Seria monografii, rzetelnie opracowanych przez Aleksandra Sudaka, autora *Leksykonu 300 najsłynniejszych Indian* i stałego współpracownika „Tawacinu”, ma zapewnić dostęp do niezbędnych informacji o różnorodnych aspektach życia społecznego, kultury i historii (w tym wędrówek po rozległym kontynencie) plemion indiańskich, które często obierały własną drogę rozwoju, jakże odmienną od sąsiadów.

Komancze uważali się za ludzi nieskończenie lepszych od białych i innych plemion. Biali obserwatorzy nie mogli wyjść z podziwu, jak ci niscy, krótkonodzy, mocno zbudowani, niezgrabni ludzie zmieniają się nie do poznania, kiedy dosiada koni, tworząc wraz z nimi jakby jedną całość. Słynny amerykański malarz, George Catlin, pisze wręcz, że Komancz bez konia jest niczym małpa bez gałęzi, ale kiedy znajdzie się w siodle, ruchy jego nabierają nieopisanego wdzięku, a nawet twarz staje się niezwykle blaskiem.

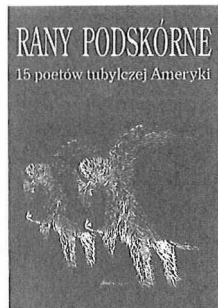
fragment

w przygotowaniu tom drugi
PAUNISI

RANY PODSKÓRNE

15 poetów
tubylczej Ameryki

oprac. Maurice Kenny
przeł. Marek Maciołek



Biblioteka „Tawacinu” nr 26
format 145×205, stron 72
ilustr., cena 8 zł

Jedyna, jak dotąd, po polsku tak obszerna prezentacja współczesnej poezji tubylczych Amerykanów, opracowana przez znanego poetę Mohawków Maurice'a Kenny. Antologia zawiera po dwa–trzy wiersze 15 tubylczych poetów, których nazwiska są już w dużej mierze znane wytrwałym czytelnikom „Tawacinu”.

Paula Gunn Allen (Laguna–Sioux), Peter Blue Cloud (Mohawk), Joseph Bruchac (Abenaki), Diane Burns (Anishnawbe), Gladys Cardiff (Cherokee), Elizabeth Cook–Lynn (Crow Creek Sioux), Joy Harjo (Creek), Lance Henson (Cheyenne), Linda Hogan (Chickasaw), Duane Niatum (Klallam), Simon J. Ortiz (Acoma), Rokwaho (Mohawk), Wendy Rose (Hopi–Miwok), Leslie Marmon Silko (Laguna) i Roberta Hill Whiteman (Oneida).

Tomik wzbogacają ponadto grafiki czwórki tubylczych artystów: Salli Benedict (Mohawk), Petera Jemisona (Seneca), Kahionhesa (Mohawk) i Jaune Quick To See Smith (Flathead)

Czy jest coś takiego, jak tubylcza, „indiańska” poezja? Oczywiście nie. Jest poezja napisana przez osobę, która akurat jest Czipewem albo Siuksem. (...) Nie, nie ma indiańskiej poezji, ale jest indiańska wrażliwość w brzmieniu ciszy, szacunku do chmury, jastrzębia i jałowca podczas wędrówki przez czas. Tubylcza wrażliwość oznacza jedność we wszystkim i poszanowanie tej jedności...

ze wstępu

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

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

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

„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 •GNIEZNO ul.
B. Chrobrego 11 •GORZÓW WLK 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 WLK ul. Kolejowa 25 B
•PŁOCK Pl. Narutowicza 5 •POZNAŃ MEGASTORE ul. Ra-
tajczaka 44 •RACIBÓRZ ul. Rynek 5 •RYBNIK ul. Sobie-
skiego 18 •SŁUPSK ul. Stary Rynek 6 •SOPOT ul. Boh. M.
Cassino 57/59 •SOSNOWIEC ul. Małachowskiego 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 1999 wynosi 20 zł za 4 numery [45–48] i można ją rozpocząć w dowolnym 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 1999 r.
1	5,00	20,00
2–3	4,60	18,40
4–8	4,20	16,80
od 9	3,80	15,20

Prenumerata zagraniczna kosztuje 28 zł (Europa), 32 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 36 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.

