

TAWACIN

nr 2[46] lato 1999

ISSN 1232-9207

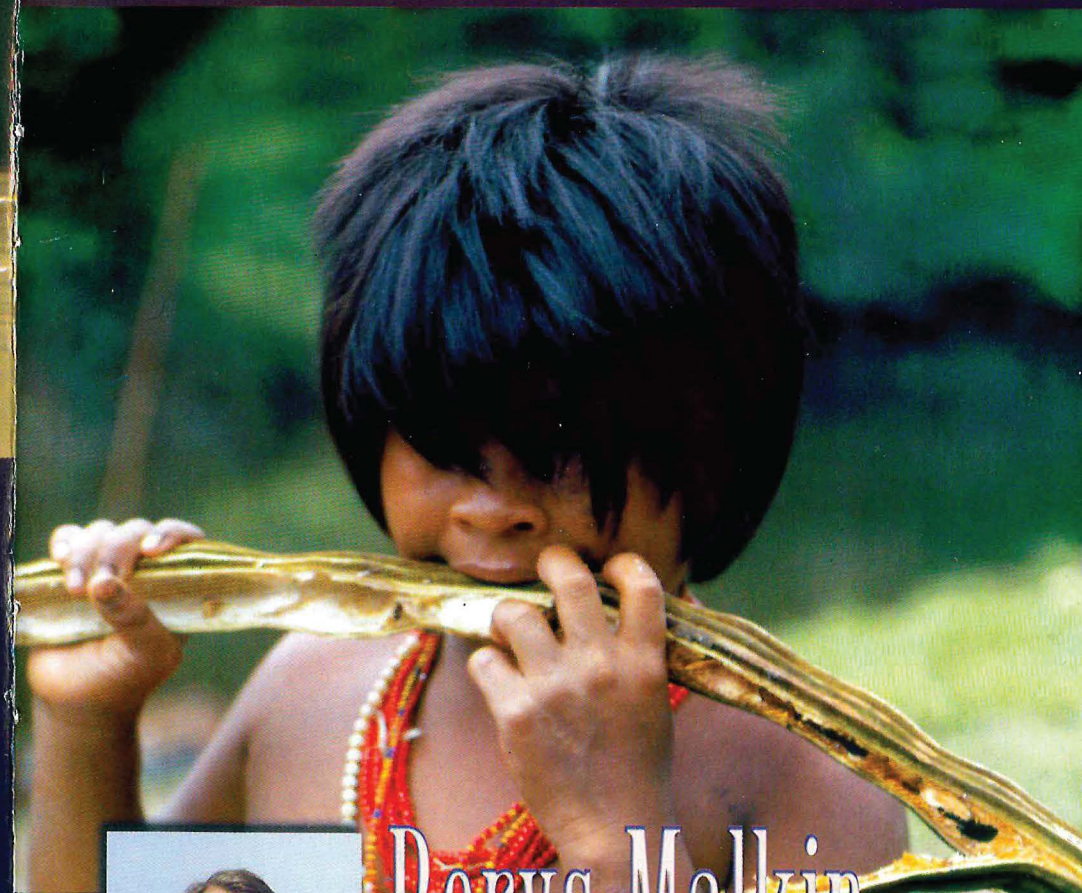
cena 6 zł

www.mundolatino.topnet.pl

Internetowe Centrum Informacji
Polska — Ameryka Łacińska



***polskim oknem na świat
Ameryki Łacińskiej***



Borys Malkin

przyrodnik, antropolog i fotograf
odchodzącego świata

W historii kultury Zachodu wielokrotnie sięgano po „tubylczość” jako kategorię etyczną i estetyczną. Już w XVIII wieku widziano w tubylcach „szlachetnych dzikusów” żyjących w błogiej harmonii, o której na próżno marzyły społeczeństwa oświecone. Odtąd motyw „szlachectwa” i „harmonii” będzie pojawiał się w różnych odmianach. W latach 20. i 30. XX wieku w USA zapanowała swoista moda na „indiańskość”. Do dobrego tonu należało wykazanie się w towarzystwie choćby jednym tubylczym przodkiem. Krew „dzikusów” stała się nagle krwią „szlachetną”. Może do głosu doszły wyrzuty sumienia za wytepienie tej rasy, a może tylko nostalgia za starym, dobrym Dzikim Zachodem.

Czym dziś kierują się ludzie próbujący przywrócić do życia ludy tubylcze, których istnienia od setek lat już nie notowano? Szczegółowo pisze o tym Kacper Świerk w artykule pod proroczym tytułem „Každy może zostać tubylcem”, w myśl starego schematu: im dalej od wojny, tym więcej kombatanów. Zastanawiały mnie ostatnie statystyki wykazujące znaczny przyrost ludności tubylczej w USA, bynajmniej nie naturalny. Okazuje się, że tubylczość zyskuje dziś na wartości, gdyż wiąże się z nią liczne przywileje ekonomiczne (głównie ulgi podatkowe). Proceder ten jest dość żenujący, gdy zestawimy go z gwałtownym znikaniem prawdziwych ludów tubylczych z powierzchni Ziemi, o czym pisze Mariusz Kairski w artykule „Przerwane kultury”.

Świadectwem tego ginącego świata niech będzie mała galeria fotografii wielkiego przyrodnika i antropologa, Borysa Malkina.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Kamabal, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sulgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Arkadiusz J. Kilanowski, 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, e-mail: tawacin@wokiss.wkp.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo

Druk: M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (0-67) 26 20 238

- 3 **A prowadzenie zostawcie nam** – opowiadanie Maurice’a Kenny o nieprzystawalności światów
- 8 **Poetyka straty i odzyskania w prozie tubylczoamerykańskiej** – esej Davida L. Erbena o tradycji i świecie przedstawionym tubylczych powieści
- 12 **Dlaczego Indianie milczą?** – Danuta Stanulewicz omawia językowe i socjologiczne aspekty małomówności Apaczów Zachodnich
- 16 **Každy może zostać tubylcem** – Kacper Świerk analizuje problem powstawania nowych grup pseudotubylczych
- 20 **W oczekiwaniu na mit** – rozważania Jacka Koniecznego o tradycji i tradycjonalizmie indiańskim w życiu współczesnym
- 24 **Borys Malkin** – sylwetka wielkiego przyrodnika, antropologa i fotografa odchodzącego świata Ameryki Południowej przedstawiona przez Janusza Jaskulskiego i Mariusza Kairskiego
- 28 **Przerwane kultury** – Mariusz Kairski omawia przyczyny zmniejszania się liczności tubylców Ameryki Południowej od wieku XV do czasów obecnych
- 34 **Paunisi, nieszczęśliwi ludzie równin** – fragment monografii Aleksandra W. Sudaka

Ponadto: **Z ziemi Indian, z zakurzonej półki, lato indianistów i zwierzenia Cienia**

Okładka: Dziewczynka z plemienia Noanama (zwanego też Waunana) z zapalem wygryza miękki, słodki miąższ z wielkiego strąka w lesie. Pangala, Rio San Juan, Dept. Choco. Kolumbia, 1971. Fot. © Borys Malkin

IV strona: Para młodych Indian Tucuna wiośluje w swej łubance w górnym biegu Rio Ampiyacu, dopływie Amazonki. Dept. Loreto. Peru, 1970. Po obu stronach rzeki widać gęsty las tropikalny. Fot. © Borys Malkin

Podziękowania: Gabriel Kotlowski, Agencja Promocji Kultury Łatynoamerykańskiej

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

Maurice Kenny

A prowadzenie zostawcie nam

— Powie mi pan, jak dojedziemy do San Jose w Kalifornii?

Prośba chłopca zdziwiła nieco starszego mężczyznę na sąsiednim miejscu.

— Powie mi pan?

Mężczyzna mruknął jakieś dziwne OK i skupił się na gazecie, wyteżając błękitne oczy przy lampce nad siedzeniem.

Denver powoli zostawało w tyle, znikając pod ciężkimi chmurami smogu. W oddali ciemne góry garbiły się niczym zwierzęta, ciche i niebezpieczne. Kiedy greyhound pędził przez tę krainę, starszy mężczyzna wpatrywał się w noc. Neony sygnalizowały: POSTÓJ-POSILEK-PALIWO-NOCLEGI. Chłopiec kartkował komiks.

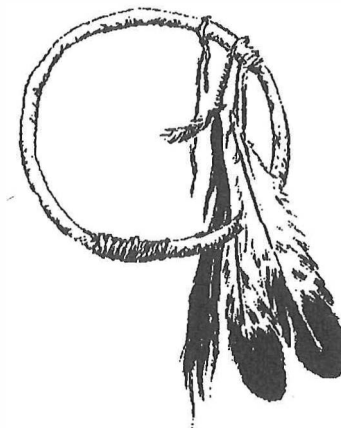
— Daleko jeszcze do San Jose w Kalifornii?

W blasku autostradowych lamp i światła telka przy wyjściu bezpieczeństwa jego ciemny zarys ciała zabarwił się na pomarańczowo, czarne włosy lśniły, w oczach zaś, choć w zasadzie niewiele wyrażających, czaiło się oczekiwanie, błysk zdenerwowania, jakby dreszcz strachu wywołany pierwszą w życiu jazdą diabelską kolejką.

Jego towarzysz podróży śnił na jawie.

— Daleko jeszcze do San Jose w Kalifornii?

Mężczyzna drgnął nagle, myśląc w duchu: „Pewnie, że daleko. Cholernie daleko. Pół świata stąd”. Chłopcu jednak łagodnie odpowiedział: — Tak.



„Na zachód, młody człowieku, na zachód!” — pomyślał, gdy mignęły przydrożne znaki.

W Trinidad, przy granicy z Nowym Meksykiem, zaczynał się długi łańcuch światła i kończył przy wjeździe do Cheyenne w Wyoming. Światła te łączyły miasto ze wsią, kiosk hamburgerowy ze stacją benzynową zupełnie niczym zimne, błękitne światła kostnicy.

— Tak, synu, do San Jose jest jeszcze diablo daleko. Tam jedziesz?

— Tak.

— No to spędzisz w tym autobusie jeszcze parę dni.

— Ooo!

Cisza zaległa między nimi. Jechali na wskroś prairii, której nie uważano już za pustą i jałową, tylko za wieczną.



W Cheyenne podróżni zrobili krótką przerwę na kawę. Sunęli jak mrówki, jedni do łazienki, inni do baru samoobsługowego. Mężczyzna wyszedł, że chłopiec kieruje się do automatu z colą. Sam podszedł do automatu z kawą.

Kierowca zbierał pasażerów jak owce. Wkrótce zagonił wszystkich do autobusu.

— Wciąż jeszcze daleko do San Jose w Kalifornii?

— Tak, synu.
— Bo ja tam jadę. Do San Jose!
— San Jose to bardzo długa trasa. Będzie z tysiąc mil, a może i więcej!
— Ooo!



Greyhound minął Laramie, Rawlins i Rock Springs. Piał się na górskie zbocza i mknął przez rozległe doliny. Noc wisiała tuż nad ziemią.

Zaczęło świtać. Dzień, suchy jak pieprz, powoli wstawał nad górami i wyschniętą ziemią. Jakaś antylopa spojrzała na ryżący autobus, po czym śmignęła za pagórek.

Autobus zatrzymał się w Fort Bridger. Chłopiec zbudził się, usiadł prosto i wyjrzał przez okno.

— Czy to już San Jose?

Jego towarzysz na pół śpiąc, potrząsnął głową „nie”, zanim jeszcze otworzył oczy.

— Nie, synu. To Fort Bridger.

— Fort Bridger? Czy to już Kalifornia?

— Nie, na miłość Boską! Musimy wpierw opuścić Wyoming, przejechać przez Utah... o, to piękny kawałek kraju, potem Nowadę i na koniec jeszcze całą Kalifornię... od gór do morza.

— To chyba dosyć daleko. — W jego słowach brzmiała nuta zawodu.

— Więc jedziesz do San Jose?

— Tak.

Chłopiec sięgnął głęboko za wyściełane siedzenie i wyjął komiks, na którym siedział.

— To tutaj, w Fort Bridger, grupa Donnera zaopatrzyła się w towary. Sam Jim Bridger ostrzegał osadników przed niebezpieczeństwem wyprawy, którą zaplanowali. Jednak nie sposób ich było przekonać. Zapłacili mu i ruszyli w drogę.

— Czy Donnerowie wybierali się do San Jose? — spytał zakłopotany chłopiec.

— Nie, synu, niezupełnie. Nie wiesz, kim byli Donnerowie?

— A byli z Denver?

— To emigranci starej daty, chłopcze. Dawno temu, w latach czterdziestych zeszłego wieku, ruszyli ze Środkowego

Zachodu do Kalifornii. Tak, chyba się nie mylę. Chcieli zbić fortunę, ale posłuchali złej rady człowieka, którego nie znali, i zeszli ze szlaku. No i zabłądzili. Kiedy zima przylapała ich w Sierra Nevada, prawie wszyscy zginęli z głodu i zimna. Trafili na ciężkie śnieżyce. — Spokój chłopca wskazywał na całkowity brak zainteresowania. — Niektórzy stali się kanibalami. Jedni zjadali drugich. Całkiem jak dzikie zwierzęta. Biedacy. Mieli pecha. A tak ich gnało naprzód. Taki był początek tej krainy... tutaj, w Fort Bridger.

— Ale ciągle jeszcze daleko do San Jose?

Mężczyzna skinął głową.



Ciepłe poranne słońce wlewało się przez zielonkawe szyby. Większość pasażerów już się rozbudziła i miała teraz ochotę na śniadanie. Kierowca zapowiedział, że najbliższy postój będzie za jakieś pół godziny w Evanston w Wyoming. Panie czesały włosy, mężczyźni pocierali świeży zarost.

Chłopiec ciągle wpatrywał się w płaskie równiny z purpurowymi górami w oddali. Sprawiały wrażenie gorących, zakurzonych i jałowych, budziły strach. Spojrzał na swego towarzysza. Dopiero teraz zauważył jego strój: kwiecistą koszulę i szare spodnie, a także skórzane buty na wysokim połysk. Gęste, szpakowate włosy układały się w duże plastry po obu stronach głowy, rozdzielone pośrodku. Pomada nadała im przetłuszczony, stalowy wygląd. Jego zmęczona twarz wcale nie była tak stara, jak chłopiec sobie początkowo wyobrażał. Mężczyzna miał może trzydzieści pięć lat, najwyżej czterdzieści. Zresztą, czy to ważne? Był stary i już.

— Właściwie to jestem już głodny — oświadczył starszy współpasażer, zadumawszy się nad swym poprzednim przejazdem przez Evanston. Kawiarnia przy poczcie zatrudniała kelnerkę, która prze-

jawiała — jak mu się zdawało — specjalne zainteresowanie jego osobą.

Chłopiec powstrzymał się od odpowiedzi. Mężczyzna spojrział na niego pytająco.

Chociaż był niewielkiego wzrostu, nie był znowu taki młody, jak mężczyzna z początku sądził. Chłopak musiał mieć jakieś trzynaście-czternaście lat. Niski, szczupły, ale wcale nie wątpliwy, za to gibki. Klatka piersiowa dopiero mu się rozwijała. Bez wątplenia chłopak był Indianinem. Dziwne, że nie zauważył tego wcześniej. Obcy ludzie przy pierwszym spotkaniu natychmiast wyczuwają takie rzeczy. Od razu łatwo poznać, czy to dziewczka, student, marynarz w cywilu, rozwódka. Czasami nawet nie chce się wiedzieć. Jak na indiańskie dziecko, chłopak prezentował się wcale nieźle. W nowych lewisach i kraciastej koszuli wyglądał jak spod igły... nawet podkoszulek pod szyją, niczym białe pióra okalające dziób myszola, miał czysty. „No cóż — pomyślał — niektórzy Indianie są pewnie czyści”. Kruczoczarne włosy sięgały mu nieco poniżej uszu... gęste, ciężkie, ale wypielęgnowane. Ukradkiem rozglądał się za piórem wpłcionym w krucze kosmyki.

— Po co jedziesz do San Jose?

Chłopiec ożywił się.

— Jadę zobaczyć się z ojcem.

Srebrzysty autobus zatrzymał się.

Mężczyzna poszedł do bufetu zamówić jajka na bekonie, ale dziś nie było jego „wielbicielki”.

Przerwa szybko dobiegła końca.

Kiedy pasażerowie ponownie zajęli miejsca, kierowca zapowiedział następny postój: Salt Lake City. Pasażerowie na krótko podnieśli lament, ale zaraz jeli chrząkać i pomrukiwać.

— Tam zrobimy dwugodzinny postój.

Jazda przez pustynie upłynęła pasażerom bez większych wrażeń. Niemowle, które w nocy kwiliło, płakało też przez całą pustynię, denerwując wszystkich w autobusie. Na koniec pokazała się świątynia mormonów i zjazd w dolinę rozpalili ciekawość. Góry Skaliste sterczały na tle błękitnego nieba. Na najwyższych szczy-

tach leżał jeszcze śnieg, ale przy autostradzie nr 80 kwitnęły polne kwiatki. Miasto przedstawiało się wyniośle, czysto i krystalicznie, lodowato. Warczący greyhound kluczył ulicami, aż w końcu zatrzymał się w doku dworcowym.

Pasażerowie wysypywali się wolno. Niektórzy, oczywiście, byli niezadowoleni z tak długiego postoju, inni zaś mieli miny uradowane. Chłopiec zniknął zaraz na zatłoczonym dworcu. Mężczyzna skierował się do baru szybkiej obsługi.

Czas włócił się jak stara kaczka z młodymi. Mimo swego otoczenia — zimnych górskich szczytów pokrytych tu i ówdzie śniegiem — Salt Lake City kipiało żarem. Słoneczny blask oslepił oczy, przyprowadził o młodości, wywoływał zawroty głowy, przeszywał aż do trzewi. Pozamiatane chodniki były rozpalone jak pogrzebac. Nieliczni tylko podróżni odważyli się wyjść z klimatyzowanego dworca.

Towarzysz chłopca pozostał w barze przez całą przerwę. Teraz wstał i powlókł się do męskiej toalety, gdzie zobaczył indiańskiego chłopca stojącego przy pisuarze. W przejściu jakiś mężczyzna w białym garniturze wytrzeszczał oczy na młodzieńca.

Chłopiec odwrócił się i rzucił mu groźne spojrzenie. Jego towarzysz podróży uświadomił sobie, że ten indiański chłopak wcale nie jest taki niski, jak sądził, ani tak szczupły, ani tak młody. Musiał mieć przynajmniej szesnaście lat.



Autobus pędził przez równiny Utah, mijając solanki i teren rozległych odkrywek miedzi. Mgła zasłaniała większość obrazu. Na horyzoncie góry niknęły w skłębionych oparach. Przez pięćdziesiąt mil chłopiec wpatrywał się uparcie w okno. Jego towarzysz zastanawiał się, co on takiego tam widzi.

— Jak daleko jeszcze do San Jose? — spytał w końcu Indianin.

— Przynajmniej jeszcze jeden dzień.

Zanim mężczyzna znów przemówił, za-

wisła między nimi nabrzmiała cisza. Spróbował przedrzeć się przez tę jedną jedyną szczelinę w symbolicznej zasłonie, jaka ich dzieliła.

— Więc jedziesz do ojca?

— Tak. — Kolejna długa przerwa. — Nigdy dotąd nie wyjeżdżałem z Denver.

— Coś takiego! Czyli tam mieszkasz... w Denver?

— Jeszcze nigdy nigdzie nie byłem. Nigdy jeszcze nie jechałem autobusem.

— Co?! Niemożliwe! Ja podróżuję całym krajem... głównie między Denver a Kalifornią. I zawsze autobusem. Zostawiam im prowadzenie — zarechotał.

Młodzieniec nie złapał żartu.

Wjechali do Newady. Dziesięć mil za granicą stanu autobus zjechał przed restaurację, która stała samotnie na odludziu. Mieściło się w niej kasyno zapchane automatami i stołami do gry. Spoceni, nerwowi ludzi w średnim wieku tłoczyli się w kandelabrowym wnętrzu, oczy pałały im chciwością, oblizywali się, oczekując roznoszonych trunków na koszt lokalu.

Chłopiec zignorował automaty do gry, kupił zaś colę. Jego towarzysz przecisnął się szybko przez tłum i znalazł wolny stół przy automacie na pięciocentówki. Wrzucił pojedynczo całą garść monet do szczeliny i pociągał za rączkę: wiśnia, śliwka, cytryna. Niczego nie wygrał.

Dziesięciominutowy postój przeciągnął się do czterdziestu minut. Kierowca zgarniał swych graczy. Dwie starsze panie śmiały się wesoło. Trafiły małą dziesięciocentową pulę. Kierowca zażartował, że muszą mu postawić obiad w Reno.

Już na autostradzie chłopiec zagadnął swego towarzysza, czytającego program wyścigów.

— Nigdy nie widziałem ojca. Dlatego jadę do San Jose.

— Nigdy nie widziałeś ojca? — powtórzył tamten, zaskoczony.

— Nie.

Mężczyzna spieszył się i zaczerwienił. Błądził wzrokiem nad głowami współpasażerów. Cóż mógł powiedzieć. Rozpocząć



banalną pogawędkę? Młodzieniec uciał rozmowę, odwracając się do okna.

— Słuchaj, jestem Dan. Nie przedstawiliśmy się jeszcze sobie.

Bez odpowiedzi.

— Jestem Dan.

— Bardzo mi miło, Dan — odpowiedział chłopiec, nie patrząc na jego wyciągniętą rękę.

— Dan Spires. Jestem pośrednikiem samochodowym. Dostarczam samochody do Denver, a potem wracam autobusem na wybrzeże. Też mi życie, nie? Nudne jak flaki z olejem. Gdyby nie te śliczne kelnereczki w barach, to bym zrezygnował.

Chłopiec zdobył się na nikły uśmiech.

— Dan Spires! — Nie trafił jeszcze w odpowiedni ton. — A ty... jak masz na imię, synu?

Chłopiec spojrzał na niego spode łba.

— Mike Hightower.

— Cześć, Mike, to znaczy, jak się masz.

Ponownie wyciągnął rękę. Ponownie została zignorowana.

— Jedziemy razem już prawie cały dzień i nawet nie poznaliśmy swych imion. Głupio, co? — Chłopiec skrzywił się w uśmiechu. — Wkrótce zaczniemy się piąć w górę i wydostaniemy wreszcie z tej nieznosnej pustyni. Już widać szczyty. Z oddali wygląda to dosyć ponuro. To pewnie kraj ponderosa. Kraina telewizji. Tu kręcili ten serial telewizyjny.

— Ten film o kowbojach?

— Aha! Oglądałeś go? Moim zdaniem, świetny.

— Nie, moja matka nie ma telewizora. Zresztą tak czy inaczej, nie bardzo lubi kowbojów.

— Może twój ojciec będzie miał.

— Może.

Wyczuł obojętność w głosie chłopca. „No, dobra — pomyślał — nie wszystkie dzieciaki są takie same. Czyli to na pewno Indianin. Może Indianie nie lubią westeru. Zawsze to oni dostają kulę”.

Autobus piał się wśród skał i urwisk, parowów i lasów iglastych. Zmierzch powoli osiadał na tej opustoszałej ziemi. Jasność zanikała. Wzgórza ciemniały i nabierały ciemnego wyglądu. Pasażerowie zmierzali na zachód.

Chłopiec, rozluźniony, pokręcił się trochę na siedzeniu i przysunął bliżej okna.

— Dokąd pan... dokąd jedziesz, Dan?

— Ja? Do Richmond.

— W Kalifornii?

— Uhm. Do Richmond w Kalifornii. Tuż koło Oakland.

— To blisko San Jose?

— No, nie za bardzo, ale też znowu nie tak daleko.

— Powiesz mi, jak dojedziemy do San Jose?

— Jasne! No pewno, jeśli będziemy tamtędy przejeżdżać.



Przez głośnik obwieszczono, że zbliżają się do Reno w Nevadzie. Wszyscy pasażerowie mieli przesiadkę. Ci do San Francisco i Wschodniej Zatoki do jednego autobusu, ci do San Jose i Południowej Zatoki — do drugiego.

Na dworcu w Reno Dan zwrócił się do Mike'a stojącego przy automacie z colą.

— Pijesz dużo coli, Mike.

— Lubię colę. Jest lepsza od seven-up.

— Hm... cóż... wiesz... ja tam wolę seven-up.

— Ja nie.

— Dotąd jechaliśmy razem, synu. Teraz musimy się przesiadnąć do oddzielnych autobusów. Czyli ci nie powiem, kiedy będzie San Jose. Ale ojciec będzie tam na ciebie czekał, więc wszystko w porządku.

— Nie, nie będzie.

— Nie będzie?

— Zadzwoń do niego. Nie wiem nawet, jak wygląda. Nigdy go nie widziałem. Mam nadzieję, że chociaż on wie, jak ja wyglądam. Nigdy mnie nie widział.

Dan znowu się spieszył.

— To świetnie, że masz jego telefon. No cóż, trzymaj się, Mike.

Patrzył, jak chłopak odchodzi. Na chwilę jego ciemnowłosa głowa zniknęła w tłumie, ale potem znowu pojawiła się nad morzem rozkołysanych głów.

Dan uśmiechnął się.

— Miły chłopak.

Powiedział to głośno, ale w zasięgu jego głosu nie było nikogo. Wsiadł do swego autobusu do Richmond. Próbował zasnąć w ciemności na autostradzie w Sierra, ale jego myśli krążyły wokół Mike'a. Na tyle greyhounda dwóch hippisów grało na gitarach. Jeden z chłopców śpiewał:

*I'm a wanderin' cowboy with no place to go.
I'm a wanderin' cowpunch with no family.
So I spend my days drinkin' rough whiskey
And lookin' for women who won't say no.*

*I'm a wanderin' loner
with no place in sight.
I'm a wanderin', wanderin',
wanderin' all night...*

[Jestem kowbojem tułaczem
i nie mam się gdzie podziąć.
Jestem pastuchem tułaczem i nie mam rodziny.
Więc dzień w dzień pijam mocną whiskey
I szukam kobiet, co nie powiedzą nie.

Jestem samotnym tułaczem
i nie widzę miejsca dla siebie.
Więc tułam się tak, tułam, tułam całą noc...]

Maurice Kenny

przełożył
Marek Maciołek

Opowiadanie *And Leave the Driving to Us* pochodzi ze zbioru *Rain and Other Fictions* (1985). Pierwodruk polski ukazał się w „Literaturze na świecie” nr 2, 1989, ss. 147–157. Przekład i publikacja za uprzejmą zgodą Autora.

Poetyka straty i odzyskania¹ w prozie tubylczoamerykańskiej

Proza tubylczoamerykańska (*Native American*) jest zjawiskiem stosunkowo młodym. Pierwszą powieścią o tubylczych Amerykanach, napisaną przez Amerykanina o tubylczym pochodzeniu, była *Queen of the Woods* Simona Pokagona z roku 1899. Niejaką renomę za swoją autobiografię (*Moje indiańskie dzieciństwo*², 1902) i opowiadania plemienne zyskał Charles A. Eastman, a Alexander Posey zdobył uznanie za twórczość poetycką i satyry polityczne (*The Fus Fixico Letters*). Pod koniec lat 60. XX wieku doszło do eksplozji tubylczych powieści. Nie tylko znalazły się one w głównym nurcie wydawniczym, ale również cieszyły się uznaniem krytyki. Początek temu zjawisku dała powieść N. Scotta Momadaya *Dom utkany ze świtu*³ z roku 1968, za którą autor w 1969 otrzymał Nagrodę Pulitzera. Po Momadaju kolejnym ważnym pisarzem tubylczym był prawdopodobnie James Welch, któremu przypisuje się zrobienie dla „doliny Milk River i Montany tego, co Faulkner uczynił dla okręgu Jefferson i Missisipi — opisał krajobraz, ludzi i mity funkcjonujące w części kraju nieznannej większości mieszkańców Ameryki, tym niemniej istotnej dla naszej historii”. Momaday i Welch stanowili dopiero początek, jako że w latach 80. i 90. wydano wiele dzieł autorstwa tubylczych pisarzy, takich jak Linda Hogan, Gerald Vizenor, Leslie Marmon Silko, Louise Erdrich czy Sherman Alexie. Wielu z tych pisarzy zdobyło różne nagrody i uznanie za wkład do lite-

ratury tubylczej; pierwsza powieść Louise Erdrich *Leki na miłość*⁴ zdobyła nagrodę krytyków w dziedzinie prozy, a *Mean Spirit* Lindy Hogan otrzymała nominację do Nagrody Pulitzera.

Mimo stosunkowo niedawnego pojawienia się i uznania tubylczych pisarzy, kultury tubylcze, z których wyrastają, posiadają bogate tradycje literackie. Były one jednakże przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie. Pod wieloma względami działalność literacka współczesnych pisarzy tubylczych może być rozpatrywana jako przeniesienie tychże tradycji ustnych na literaturę zachodnią. Różnorodne tradycje poszczególnych ludów tubylczych nie tylko wpłynęły na styl pisarstwa, ale również na jego tematy. Simon Ortiz, poeta i pisarz Acoma, stwierdził: „Nawet obecnie większość Indian mówi właśnie «językiem ustnym», a ten nieustannie wywiera wpływ na dzieła współczesnych pisarzy tubylczych... Tym niemniej wydaje mi się, że nie dotyczy to wyłącznie Indian, ale wszystkich — to znaczy tą właściwą esencją literatury są przeżyte doświadczenia, które wyrażają nas samych”. Współczesna proza tubylcza stanowi jakby pomost między tradycyjnymi formami literackimi a powieścią zachodnią. Forma powieści daje pole do eksperymentowania z różnymi stylami tradycyjnymi w dziedzinie prozy i do łączenia elementów mitycznych i historii w jej nowoczesnej postaci nie tylko po to, by dotrzeć do tubylczego odbiorcy, ale i do pozostałych. James Ruppert określa to mianem mediacji między dwoma światami: „Przez mediację mam na myśli stanowisko artystyczne i konceptualne, nieustannie elastyczne, które pozwala strukturalom epistemologicznym tradycji tubylczoamery-

kańskich i zachodnich wzbogacać się nawzajem i rzucać na siebie światło. Próbuując zrozumieć te utwory, nie należy patrzeć na ich twórców, jak na pisarzy znajdujących się między dwiema odrębnymi kulturami (to perspektywa romantyczna i czyniąca z nich ofiary), ale jak na osoby czerpiące z dwóch bogatych tradycji kulturowych”.

Mediacja między kulturami doprowadziła do raczej wyjątkowego stylu prozatorskiego, charakterystycznego dla tubylczych pisarzy. W niektórych wypadkach, na przykład w tetralogii Louise Erdrich (*Leki na miłość*, *Beet Queen*, *Tracks* i *The Bingo Palace*) styl ten został scharakteryzowany jako realizm magiczny. Określenie to, czyniąc aluzję do mitycznej tematyki tych utworów, nie wyjaśnia jednakże i nie obejmuje elementów tradycji ustnej Chippewa, które w znacznym stopniu występują w jej powieściach.

Paula Gunn Allen, opisując tradycyjną literaturę tubylczą, mówi że „charakteryzują ją pewne cechy strukturalne — różnorodność, skupienie na wydarzeniu, nieliniarny rozwój narracji, formy przejściowe — które stają się coraz mniej zaskakujące, w miarę jak czytelnik zaznajamia się z tradycją w całej jej okazałości”. Te same cechy dostrzegalne są również w tubylczych powieściach. Elementy te wywierają dwójaki wpływ na tubylczą prozę. Po pierwsze, pokazują, jak tubylczy Amerykanie radzą sobie z mediacją między dwiema kulturami i, wykorzystując coś wyraźnie zachodniego w swej formie, przetwarzają to w coś specyficznie tubylczego. Simon Ortiz mówi wręcz o „twórczej zdolności Indian do przyswajania wielu form pochodzących z kolonizacyjnej społeczno-politycznej siły, jaka im zagraża, i do nadawania im własnych wartości”.

Po drugie, styl ten stwarza płaszczyznę, na której można poruszyć współczesne sprawy społeczne i polityczne. W *Solar Storms* Lindy Hogan śledzimy powrót młodej kobiety do tradycyjnego stylu życia, od którego została odsunięta jako dziecko. Tym samym historia ta rozgrywa się w czasach, gdy temu stylowi życia grozi rozpad z powodu budowy zapory wodnej i zalania tradycyjnych terenów. *The Bingo Palace* Louise Erdrich nie tylko kontynuuje opowieść o życiu rodzin Kashpaw i Lamartine, lecz równocześnie zwraca uwagę na

sprawę sukcesu finansowego i trudnych decyzji dotyczących hazardu w rezerwach. Kimberly Blaeser, przyglądając się opowiadaniom Vizenora, które często wykorzystują ustną tradycję opowiadań o *tricksterze* jako satyryczny komentarz do wydarzeń historycznych, stwierdza że: „Przez wywrócenie do góry nogami przechowywanych pieczołowicie relacji historycznych z interwencjami *trickstera*, [opowiadania] budzą w czytelniku świadomość tego, jak historia może być i jest zawłaszczona. Intencją autora jednakże nie jest ani ponowne przywłaszczenie historii, ani też zastąpienie jednej relacji historycznej przez inną, ale pobudzenie czytelnika do twórczego przewartościowania tak relacji, jak i samych procesów historycznych”.

Współczesną prozę tubylczoamerykańską można zatem rozpatrywać zarówno w kategorii metod czerpania z tradycyjnych elementów literatury tubylczej, jak i metod prowokowania czytelników do rozważania spraw ważnych dla tubylczej Ameryki. Oba te czynniki można rozpatrywać na przykładzie prozy Shermana Alexie. Jego dwie powieści, *Reservation Blues* i *Indian Killer*, jak i zbiór opowiadań, *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*, nie tylko zawierają wiele różnych elementów charakterystycznych dla tubylczej prozy, lecz również dotyczą kwestii społecznych i politycznych.

Indian Killer podejmuje problem historycznego doświadczenia tubylczych Amerykanów z punktu widzenia więzi rodzinnych. Tezerwane w przeszłości więzy stanowią główny temat całej powieści; wyrażenie bólu i daleko idących konsekwencji tej sytuacji jest głównym celem utworu. John Smith, wyobcowany ze swej spuścizny kulturowej i rodzinnej bohater powieści, jest zamęczany przez halucynacje. Odebrany matce i zaadoptowany przez białych rodziców, bada świadomość „zagubionych” tubylców, Indian adoptowanych przez białych rodziców. Indianie zwą takich ludzi „zabłąkanymi ptakami”. W wywiadzie udzielonym w 1996 roku Alexie powiedział, że: „Problemy społeczne i zaburzenia [emocjonalne] adoptowanych Indian są ogromne. Wskazniki samobójstw tej grupy wykraczają poza wykresy, tak samo jak procent nadużywania alkoholu i uzależnienia od narkotyków”.

¹ Termin „recovery” w tytule oryginału *The Poetics of Loss and Recovery in Native American Fiction* oznacza zarówno odzyskanie jakiejś zagubionej bądź skradzionej rzeczy, jak i wyzdrowienie, wydobrzeń po jakiejś przebytej chorobie — wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

² Charles A. Eastman (Ohiyesa), *Moje indiańskie dzieciństwo*, przeł. Beata Skwarska, Akcydens-Tipi, Poznań 1999.

³ N. Scott Momaday, *Dom utkany ze świtu*, przeł. Jadwiga Miłnikiel, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

⁴ Louise Erdrich, *Leki na miłość*, przeł. Magdalena Konikowska, PIW, Warszawa 1998.

Alexie podważa perspektywę historyczną, zwracając naszą uwagę na ograniczenia konwencjonalnej historiografii (w powieści *Indian Killer* postacią reprezentującą tradycyjnego historyka jest ironicznie nazwany Clarence Mather³). Wychodząc z założenia, że konwencjonalna historiografia jest wersją doświadczeń grupy zdominowanej z punktu widzenia grupy dominującej, Alexie dostrzega konieczność zbadania tego, co pominięte, stłumione i niedopowiedziane. *Indian Killer* wydobywa na światło dzienne ból tej stłumionej wiedzy. Staje się epitafiem, elegią i świadectwem. Będąc rytualnym przywróceniem utraconej pamięci, tekst ten jakby sam uruchamia proces utraty i niemożność jej odzyskania. Przywołując słowa z niemego krajobrazu smutku, powieść bada i oplakuje utraconą przeszłość i przyszłość. W tej powieści, o ile jednostka ucieleśnia grupę, zdobycie dostępu do zbiorowej przeszłości oznacza wejście w doświadczenie urazu jednostki.

Łącząc elementy prozy, historii, mitu i fikcji, Alexie nie tylko uwypukla charakterystyczne cechy tubylczego stylu pisarstwa, ale stosuje ten styl do badania różnych kwestii społecznych, politycznych i ekonomicznych, z którymi borykają się jego bohaterzy. Na stronach *Indian Killer* pojawiają się trudne pytania i nie znajdujemy na nie łatwych odpowiedzi. Często kwestie te nie stanowią nawet głównego motywu opowiadania, ale to właśnie ono subtelnie je wydobywa. Podczas gdy *Reservation Blues* i *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* mówią głównie o życiu w rezerwacie Spokane, to akcja powieści *Indian Killer* rozgrywa się w Seattle. Seryjny morderca podchodzi podstępnie białych, zabija ich i skalpuje, rozpętując burzę przemocy na tle rasowym. A gdzieś między tym wszystkim John Smith, młody Indianin wychowany przez białych rodziców, walczy o nadanie sensu swemu dzieciństwu i tożsamości. Nie jest to typowa zagadka kryminalna, gdyż nigdy nie dowiadujemy się, kim jest „indiański morderca”. Przeciwnie, tożsamość zabójcy pozostaje sprawą otwartą,

może nim być każdy Indianin. Zamiast tego książka kupia się głównie wokół reakcji na te morderstwa, zarówno społeczności białych, jak i Indian. I gdy każdy próbuje odgadnąć, kim jest morderca, Smith próbuje dojść do tego, kim jest on sam.

Poszczególne postaci tej powieści odzwierciedlają różne aspekty życia obu społeczności. Choć wszyscy mają własne historie i motywy, które wychodzą na jaw w trakcie lektury, tak naprawdę służą one do ukazania różnych postaw. John Smith jest Indianinem zabranym z plemienia i wychowanym przez białych. Jego związki z rodzicami są bardzo ambiwalentne: zamiast rozmawiać z nimi, wymyśla własną wersję tego, jak mogłoby wyglądać jego życie, gdyby został ze swoją prawdziwą matką i nie był oddany do adopcji.

John opowiada najdłuższe historie, z wieloma bohaterami i zmianami scenerii. Jego opowiadania mają charakter epicki. Trwają do późna w nocy. Wymyśla przodków. Mówi prawdę o dziadkach i babciach. Przekonuje swą rodzinę, że Szekspir był Indianką... Jego rodzina wysłuchuje każdego słowa. Matka ziewa raz, drugi raz, przeciera oczy i słucha dalej. Nigdy nie ma dosyć swego syna. (*Indian Killer*)

Mimo życia, jakie Smith wyobraża sobie w rezerwacie, i mimo jego nieudanych prób stania się częścią społeczności indiańskiej w Seattle, nie jest to jednostronny atak na adopcję dzieci indiańskich przez białe rodziny. Rodzice Smitha są pełną rozumną parą, która nie może mieć własnych dzieci. Bardzo kochają swego adoptowanego syna i przez całą powieść próbują bezskutecznie do niego dotrzeć. To że John się od nich odsuwa, w miarę jak coraz bardziej angażuje się w swoje fantazje, wprowadza ich w zakłopotanie.

Oliwia stała w starej sypialni Johna i modliła się. Przypatrywała się swemu synowi, obcemu, gdy pierwszy wzięła go na ręce; teraz znowu stał się obcy. (*Indian Killer*)

Tak rodzice Johna, jak i członkowie społeczności indiańskiej, z którą nawiązuje kontakt, próbują do niego dotrzeć. Okazuje się jednak, że on nie potrafi porozumieć się z nikim.

Marie Polatkin, młoda dziewczątka, którą Smith spotyka na początku powieści, jest Indianką

Spokane, której rodzice nie nauczyli mówić w ich języku, ponieważ, jak pisze Alexie:

czuli, że nie przyda się to jej w kontaktach ze światem poza rezerwat. Jej matka, terapeutka mowy w szkole plemiennej, i jej ojciec, dyrektor, wiedzieli, że ich zdolna córka należy do tego zewnętrznego świata. Zamiast uczyć ją o kulturze Spokane przynosili jej książki z lombardu, antykwariatów i wyprzedazy. Pochłaniała je w wielkich ilościach, nieustannie uczyła się w szkole i znosiła ciągle znęcanie się i drwiny ze strony rówieśników.

Jej kuzyn Reggie, mieszaniec, bity i molestowany przez swego białego ojca Birda Lawrence'a, doświadczył bardziej destrukcyjnej wersji tego samego procesu. Bird nie chciał dopuścić, by Reggie stał się „wrogim” Indianinem (termin który przywołuje niezliczone filmy hollywoodzkie, w których Indianie walczący z kolonizacją amerykańską nazywani byli „wrogimi”) i zmuszał go do uczenia się i recytowania na pamięć wydarzeń z historii:

Bird uderzył Reggie'go w twarz.

— W porządku, teraz drugie pytanie. W którym roku Pielgrzymi przybyli do Massachusetts i jak nazywał się Indianin, który pomógł im przetrwać?

— W tysiąc sześćset dwudziestym — wyszeptał Reggie. — Miał na imię Squanto.

— I co się z nim stało?

— Sprzedano go jako niewolnika do Europy. Uciekł stamtąd i zdołał wrócić do swej wioski. Wszyscy jednak zmarli na ospę.

— A ta ospa, była dobra czy zła?

— Zła.

— Zła — powtórzył Bird i chlasnął Reggie'go ponownie. — Ospa była zemstą Boga. Wybiła wszystkich wrogich Indian. Chcesz być wrogiem Indianinem?

— Nie — powiedział Reggie.

Jak się dowiadujemy, Reggie „dochodzi do przekonania, że sukces zawdzięcza białej krwi swego ojca, zaś indiańska krew jego matki winna była jego porażkom”.

W kategoriach opisowych John Smith może symbolizować fizyczne skutki rządowej polityki „Usuwania Indian” (*Indian Removal*), podczas gdy Marie i Reggie uosabiają proces „odplemienniania” (*detribalization*), za pomo-

cą którego rząd chciał zasymilować tubylczych Amerykanów przez wrzucenie ich, czasami brutalnie, do amerykańskiego tygla (*melting pot*⁶). W 1871 roku rząd federalny wydał pierwsze z serii praw mających na celu asymilację Indian w głównym nurcie kultury amerykańskiej i załamanie systemu plemennego. W 1887 roku Ustawa Dawesa formalnie rozwiązała plemiona jako jednostki prawne i rozparcelowała plemienne ziemie pomiędzy rodziny i osoby żyjące indywidualnie.

Indian Killer przedstawia niemożność uniknięcia przemocy stanowiącej nierozzerwalną część spadku pozostawionego przez historię walk z tubylczymi Amerykanami; walk, które cały czas odżywiają w powieści tubylczoamerykańskiej, ucieleśnione w postaciach, takich jak John Smith. Złapany w pułapkę dialektyki świata Indian i białych, przeszłości i teraźniejszości, *Indian Killer* nie próbuje znaleźć rozwiązania na drodze złożonej syntezy; po prostu podkreśla roszczenia z przeszłości. Powieść oślepią czytelnika powikłaną tożsamością swych bohaterów. Szybkie następstwo rozwijających się tożsamości stawia na plan pierwszy to, co w rezultacie stanowi długi i skomplikowany proces negocjacji kulturalnych dyspozycji, doświadczeń, wyborów i wspomnień. Poprzez skoki w narracji powieść ta cały czas przypomina o gwałtownym pęknięciu w samym jej rdzeniu: rozpamiętywanie i oplakiwanie stają się oznaką zarówno siły napędzającej, jak i niedyspozycji indiańskiego bohatera literackiego. ♦

David L. Erben

przełożyła
Beata Skwarska

6 „Melting pot” — dosłownie tygiel, stadium przemiany i krystalizacji; określenie stosowane do społeczeństwa amerykańskiego, składającego się z przedstawicieli wielu narodowości, którzy poprzez różnorodny proces asymilacji czy przemiany mieli stworzyć nowy naród.



³ Matherowie byli bardzo wpływową rodziną purytańską Nowej Anglii; Cotton Mather (1663–1728) jest autorem pamiętnego historycznego eposu *Magnalia Christi Americana...* o historii osadnictwa na terenie Nowej Anglii do roku 1698. W rozdziale siódmym opisuje on konflikty Puritanów z ich oponentami, między innymi z Indianami.

Dlaczego Indianie milczą?

Milczenie w kulturze Zachodu

W językach europejskich używa się przysłów, będących pochwałą milczenia. Mowa porównywana jest do srebra, natomiast powstrzymywanie się od niej do cenniejszego kruszcu, jakim jest złoto. Dzieciom często każe się milczeć w obecności dorosłych. Nie wypada rozmawiać w kościele i czytelnicy. W kulturze Zachodu milczenie nie jest jednak w cenie. Przestrzeń spotkania musi być wypełniona rozmową, nawet jeżeli miałyby to być rozmowa o niczym. W Polsce milczenie w towarzystwie osób obcych jest jak najbardziej naturalne, lecz podczas spotkania towarzyskiego bywa krępujące. Kiedy przez pewien czas nikt się nie odzywa, uczestnicy spotkania usiłują szybko znaleźć jakiś temat rozmowy, akceptuje się w takiej sytuacji nie mającą dla rozmówców żadnego znaczenia wymianę zdań. W języku angielskim funkcjonuje określenie *small talk*, odnoszące się właśnie do towarzyskiej rozmowy o rzeczach nieważnych¹.

Milczenie w kulturze Apaczów Zachodnich

Biały myśliwy zmierzył Metysa dłuższym i bardzo wnikliwym spojrzeniem, następnie odwrócił się z cichym „hm”, które usłyszał tylko Apacz. Co sobie przy tym myślał, tego nie dało się odczytać z jego twarzy. Apacz natomiast miał widocznie powód, aby nie milczeć, zwrócił się do wywiadowcy:
— Pozwoli mi mój brat, że się do niego odezwę.

Karol May, *Czarny Mustang*

¹ Należy jednak pamiętać o tym, że kultura Zachodu nie jest monolityczna: milczenie jest czymś bardziej naturalnym w krajach skandynawskich niż na południu Europy czy wśród białych mieszkańców Ameryki Północnej.

W przytoczonym fragmencie książki Apacz to oczywiście słynny Winnetou, który musiał mieć powód, aby przerwać milczenie, a nie, aby przemówić. Zanim zabrał głos, poprosił rozmówcę o pozwolenie. Już ten krótki fragment jest ilustracją stereotypu milczącego Indianina. Skąd się wziął ten stereotyp? Czy ma on uzasadnienie? Odpowiedź na te pytania można znaleźć w interesującym artykule autorstwa Keitha Basso, „*To give up on words*”: *Silence in Western Apache culture*², poświęconym milczeniu w kulturze Apaczów Zachodnich³. Znaczenie milczenia w kulturach Indian jest również omawiane w innych źródłach, między innymi przez samych Indian, którzy są świadomi różnic w traktowaniu mowy i milczenia w swojej kulturze i kulturze Zachodu.

W latach sześćdziesiątych Keith Basso spędził z przerwami kilkanaście miesięcy w indiańskiej osadzie Cibecue w Arizonie. Badania, które wtedy przeprowadził, pozwoliły mu między innymi wyodrębnić i opisać sześć sytuacji, w których Apacze powstrzymują się od mówienia: spotkanie nieznanymi osobami (*nda dōhwāá 'iltséda*)⁴, chodzenie ze sobą (*liigo-láá*), przyjazd dzieci do domu ze szkoły z internatem (*čagāše nakāii*), bycie obrażanym przez kogoś (*šilditēé*), przebywanie w towa-

² Tłumaczenie tytułu na język polski: „Zrezygnować ze słów: Milczenie w kulturze Apaczów Zachodnich” (dosłownie: *to give up on words* „zrezygnować z... z powodu braku nadziei”).

³ Po polsku można przeczytać inny ciekawy artykuł Keitha Basso, w którym omawia on metafory używane w dialekcie Apaczów Zachodnich („Słowa mądrości” w dialekcie zachodnich Apaczów: metafora a teoria semantyczna”, tłum. Wojciech Kubiński, w: *Amerykańska antropologia kognitywna: Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, pod. red. Michała Buchowskiego. Instytut Kultury, Warszawa 1993, ss. 213–243).

⁴ W nawiasach podane są określenia omawianych sytuacji w języku Apaczów. Dosłowne tłumaczenie tych wyrazów: *nda dōhwāá 'iltséda* „spotkanie, poznanie nieznanymi”; *liigo-láá* „załoty”; *čagāše nakāii* „dzieci powracające do domu”; *šilditēé* „bycie obrażanym”; *nde dōbīgōzōoda bigāá* „przebywanie z ludźmi, którzy są smutni”; *nde bidá-distááha bigāá* „przebywanie z kimś, dla kogo śpiewają”.

rzystwie osób dotkniętych śmiercią bliskich (*nde dōbīgōzōoda bigāá*) oraz przebywanie w towarzystwie osoby uzdrawianej (*nde bidá-distááha bigāá*). Należy odnotować, że zachowanie milczenia w tych sytuacjach nie jest pozbawione znaczenia.

Jak już wspomniałam, jedną z sytuacji opisanych przez Keitha Basso jest spotkanie nieznanymi osobami. Apacze nie odzywają się do nieznanymi nie tylko w czasie dużych imprez, takich jak rodeo, lecz również podczas spotkań w małych grupach. Nieznajomi nie są sobie przedstawiani. Musi upłynąć trochę czasu, zanim zaczną ze sobą rozmawiać. Basso opisuje je interesujący przykład: dwóch nie znających się wcześniej mężczyzn, pracujących w grupie czterech robotników rolnych, zaczęło się do siebie odzywać pod koniec czwartego dnia wspólnej pracy. Apacze uważają, że nieznanymi, którzy zbyt szybko nawiązują rozmowę, czegoś chcą, na przykład pożyczyc pieniądze. Rozmowność nieznanymi jest również przypisywana działaniu alkoholu. Jeżeli biały zbyt szybko nawiązuje rozmowę, Apacze uważają, że chce ich pouczać, wydawać im rozkazy lub w pośpiechu się zaprzyjaźnić. To ostatnie szczególnie wzbudza podejrzliwość, bowiem według Apaczów zawarcie przyjaźni w krótkim czasie jest niemożliwe.

Druga z sytuacji, opisanych przez Keitha Basso, dotyczy znajomości między młodymi osobami odmiennej płci. W początkowych fazach znajomości, dziewczyna i chłopak prawie wcale ze sobą nie rozmawiają. W czasie ceremonii lub na rodeo można zobaczyć stojące lub siedzące milczące pary, czasami trzymające się za ręce. Apacze uważają, że w takiej sytuacji zachowanie milczenia wpływa z nieśmiałości oraz z obawy, żeby nie powiedzieć czegoś nieładnego. Młodzi jeszcze się dobrze nie znają i dlatego nie wiedzą, o czym rozmawiać. Sytuacja ta przypomina spotkanie nieznanymi. Dziewczętom również radzi się, by nie rozmawiały ze swoimi chłopcami, gdyż rozmowność może być zinterpretowana jako oznaka bogatego doświadczenia w kontaktach z mężczyznami, zaś zachowanie milczenia jest znakiem wysoko cenionej skromności. Dopiero po kilku miesiącach znajomości dziewczyna i chłopak zaczynają prowadzić dłuższe rozmowy.

Trzecim rodzajem sytuacji, w której Apacze powstrzymują się od mówienia, jest powrót

dzieci do domu. Keith Basso opisuje scenę, kiedy w końcu maja lub na początku czerwca, w latach sześćdziesiątych, rodzice zbierali się i czekali na autokar przywożący ich dzieci ze szkoły z internatem. W takiej sytuacji można by się spodziewać wylewnego powitania, wielu pytań i odpowiedzi. Jednak nic takiego nie następowało. Rodzice i dzieci w milczeniu podążali w kierunku domu. Na ogół milczenie przerywało dziecko, a rodzice z uwagą słuchali tego, co ma do powiedzenia. Musiały minąć dwa lub trzy dni, zanim rodzice zaczęli inicjować dłuższe rozmowy z dzieckiem. Z rozmów Basso z Apaczami wynika, że milczenie rodziców związane jest z obawami, jakie żywią w stosunku do swoich dzieci — nie są one już tymi samymi dziećmi, które opuszczały osadę prawie rok wcześniej. Rodzice obawiają się, że w szkole się zmieniły oraz że zaszczerpiono im, jeżeli nie pogardę, to krytyczne spojrzenie na tradycyjny styl życia w indiańskiej osadzie.

Apacze Zachodni zachowują milczenie również w sytuacji, kiedy są sprawiedliwie lub niesprawiedliwie obrażani przez rozżłoszczonych ludzi. Uważają oni, że osoba, która wypowiada lub raczej wykrzykuje obraźliwe słowa, szczególnie pod adresem niewinnego rozmówcy, „zapomina, kim jest”, a tym samym jest niebezpieczna. Apacze boją się takich sytuacji, szczególnie gdy obraża lub napastliwie krytykuje ich ktoś będący pod działaniem alkoholu. Odpowiadanie na obraźliwe słowa i krytykę nie załagodzi sytuacji, a może tylko ją pogorszyć, dlatego też zdecydowanie należy unikać dyskusji z kimś, kto stracił panowanie nad sobą.

Apacze także powstrzymują się od mówienia w towarzystwie osób dotkniętych śmiercią kogoś bliskiego. Osoby po stracie kogoś bliskiego są dotknięte tak przejmującym smutkiem, iż nie należy im przeszkadzać. Ponadto Apacze uważają, że w takiej sytuacji komunikacja werbalna jest w zasadzie niepotrzebna, ponieważ każdy wie, co się stało. Rozmowa może tylko pogłębić smutek, więc grzecznie jest powstrzymywać się od mówienia. Ponadto, głęboki smutek, podobnie jak złość czy zdenerwowanie, może spowodować, że ktoś przez pewien czas nie jest sobą.

Przebywanie w towarzystwie osób uzdrawianych, czyli „bycie z kimś, dla kogo śpiewają”, jest ostatnią z omawianych przez Keitha

Basso sytuacji, w której Apacze powstrzymują się od mówienia. Apacze uważają, że siły uzdrawiające, które wprowadzają pacjenta w inny, święty stan, są potencjalnie niebezpieczne, dlatego właśnie podczas ceremonii uzdrawiania nie należy rozmową zakłócać spokoju. Poza tym, siły te mogą zwrócić się przeciwko osobie, która przeszkadza, sprowadzając na nią chorobę. Keith Basso sam był świadkiem ponad siedemdziesięciu ceremonii uzdrawiania i tylko sześć z nich zostało zakłóconych rozmową — w czterech przypadkach winne były osoby nietrzeźwe, a w dwóch pacjent zasnął i trzeba go było obudzić.

Analizując powstrzymywanie się od mówienia w sześciu przedstawionych sytuacjach, Keith Basso wysnuwa wniosek, że Apacze milczą w sytuacjach nacechowanych niepewnością i nieprzewidywalnością. Nieprzewidywalne jest zachowanie osób nieznanymi i pijanych, jak również dzieci, które długo przebywały poza domem, a także osób pogrążonych w żałobie. Keith Basso twierdzi, że milczenie traktowane jest podobnie przez inne plemiona — Nawaho i Papago. Według badań przeprowadzonych przez Priscillę Mowrer, która sama jest Indianką Nawaho, jej współplemieńcy również powstrzymują się od mówienia podczas początkowej fazy romantycznej znajomości z osobą płci przeciwnej, podczas spotkania z dawno niewidzianymi krewnymi, przy opłakiwaniu zmarłych, a także przy ceremonii uzdrawiania. Podczas takiej ceremonii do pacjenta może się odzywać szaman oraz osoba z rodziny, która przygotowuje pożywienie. Indianie Nawaho nie reagują także na obraźliwe słowa wypowiedziane lub wykrzykiwane przez nietrzeźwą, rozłoszczoną lub zdenerwowaną osobę.

Indianie o milczeniu

Sami Indianie interpretują swoje milczenie w odmienny sposób. Charles Alexander Eastman Ohiyesa (1858–1939) pisze, że u Siuksów milczenie jest znakiem doskonałej równowagi, zaś mowa — niebezpiecznym darem:

Rdzenny Amerykanin łączył swą dumę z pokorą. Duchowa arogancja była obca jego naturze i naukom. Nigdy nie utrzymywał, że jego zdolność artykułowania mowy była dowodem jego wyższości nad „niemymi stworzeniami”;

z drugiej strony, mowa była dla niego niebezpiecznym darem. Wierzy on głęboko w milczenie — znak doskonałej równowagi. Milczenie jest absolutną równowagą, równowagą ciała, umysłu i duszy. [...] Milczenie jest rdzeniem charakteru⁵.

Milczenie zatem jawi się nie tylko jako ogólnie przyjęty sposób zachowania w pewnych sytuacjach, ale także jako pożądana i ceniona cecha charakteru. Natomiast chwile milczenia w rozmowie nie są interpretowane, jak to bywa w kulturze Zachodu, jako oznaka wahania, niewiedzy, niepewności czy też nawet umysłowej ociężałości. Milczenie w takim przypadku traktowane jest jako przejaw szacunku wobec rozmówcy:

Rozmowy nigdy nie zaczynało od razu. Nikt pośpiesznie nie zadawał pytań, bez względu na to jak były ważne, nikt nie zmuszał do odpowiedzi. Przerwa dająca czas myślowi była uprzejmym sposobem rozpoczęcia i prowadzenia rozmowy. Milczenie było znaczące dla Lakota i dawanie przestrzeni milczenia dla mówcy i jego własna chwila milczenia przed rozpoczęciem mowy były praktykowaniem prawdziwej uprzejmości i szacunku dla zasady, że „myśl przychodzi przed słowem”.

Luther Stojący Niedźwiedź (ok. 1868–1939)
Wódz Siuksów Ogłala

Uwagi Indian o samej mowie też są znamienne. Piękne słowa często nic nie znaczą, sprowadzają się do złamanych obietnic. Słowami nie można wynagrodzić wyrządzonego zła. Wódz Nez Perce, Joseph (1840–1904) z goryczą pisze, że:

Słowa nie zapłacą za moich zmarłych ludzi. [...] Dobre słowa nie oddadzą mi moich dzieci. [...] Jestem zmęczony rozmowami, które prowadzą donikąd. Moje serce staje się smutne, gdy przypominam sobie wszystkie dobre słowa i złamane obietnice.

Wódz Joseph również zauważa, że:

Biały człowiek używa wielu słów, aby powiedzieć o tym, co one dla niego znaczą, ale nie potrzeba wielu słów, by powiedzieć prawdę.

Można w tym miejscu zadać ważne pytanie: czy te opinie są sprzeczne z obserwacjami prze-

⁵ Cytaty w tej części artykułu pochodzą z publikacji *Mądrość Indian* w wyborze i przekładzie Marii Głowackiej, wyd. Miniatura, Kraków 1997, ss. 30, 31–32, 63–64 i 67.

prowadzonymi przez Keitha Basso i wyciągniętymi przez niego wnioskami? Wydaje się, że nie. Przytoczone w tej części tekstu wypowiedzi dotyczą innego wymiaru milczenia. Ponadto zgadzają się z niektórymi obserwacjami Keitha Basso — milczenie może być interpretowane jako oznaka szacunku podczas przebywania z osobą, której zmarł ktoś bliski lub w czasie ceremonii uzdrawiania. Dzieciom, które właśnie wróciły ze szkoły, rodzice dają czas na przemyślenie tego, co chcą im powiedzieć. Nie zadają im pośpiesznych pytań i nie wymuszają natychmiastowych odpowiedzi. Brak reakcji na obraźliwe słowa jest nie tylko sposobem na uniknięcie konfliktu, ale może być interpretowany jako próba zachowania własnej godności.

Porównania międzykulturowe

Już z przytoczonych powyżej cytatów i obserwacji przeprowadzonych przez Keitha Basso i Priscillę Mowrer jasno wynika, że różne kultury odmiennie podchodzą do komunikacji językowej. Na swojej stronie internetowej poświęconej kulturze i językowi ojibwa Nancy Vogt przedstawia między innymi kulturowe różnice w traktowaniu mowy przez białych i tubylczych Amerykanów (zob. www.citilink.com/~nancyv/ojibwe). Indianie mówią wolniej i ciszej, akceptują mniej poprawną angielszczyznę, używają mniej wykrzykników, stosują mniej zachęcających znaków (takich jak potakiwanie), nie udzielają natychmiastowych odpowiedzi na pytania i cenią komunikację niewerbalną⁶.

Wracając do milczenia, wypowiedzi Indian pochodzących z różnych plemion oraz badania przeprowadzone przez Keitha Basso i Priscillę Mowrer chyba wyczerpująco odpowiadają na pytanie zawarte w tytule tego artykułu, jak również pozwalają na przeprowadzenie ciekawych porównań międzykulturowych. U nas, w Polsce, milczenie w towarzystwie nieznanym jest rzeczą naturalną, ale nie na spotkaniu towarzyskim czy w pracującej razem niewielkiej grupie. Powitanie kogoś dawno niewidzianego nigdy chyba nie jest milczące — padają liczne pytania i odpowiedzi z obu

stron. Żałoba w milczeniu jest akceptowana — milczenie Apaczów w takiej sytuacji można skojarzyć ze zdaniem niekiedy zamieszczanym w nekrologach: „Prosimy o nieskładanie kondolencji”. Natomiast milczenie w pierwszym okresie znajomości między chłopcem a dziewczyną jest sprawą indywidualną. Niektóre pary milczą, ale na ogół zainteresowani sobą ludzie próbują wzajemnie się oczarować, wywrzeć przy pomocy wypowiedzianych słów jak najlepsze wrażenie. Co ciekawe, w pierwszym okresie znajomości chłopak i dziewczyna dużo rozmawiają, ale z czasem wiele par ma sobie coraz mniej do powiedzenia. Z pijanymi ludźmi też unika się dyskusji, ale czy można sobie wyobrazić brak reakcji na niesłuszne oskarżenie padające z ust osoby zdenerwowanej lecz trzeźwej? Mimo że używamy w języku polskim przysłowia przedkładającego milczenie nad mowę, milczenie nie jest widziane w wielu sytuacjach jako pożądane zachowanie, nie mówiąc już o milczeniu jako pozytywnej cesze charakteru, będącej oznaką doskonałej równowagi. O ile milczenie, jako sposób zachowania, może w pewnych sytuacjach być odbierane pozytywnie, a zbytnia rozmowność negatywnie, to odnoszące się do cechy charakteru słowa *milczek* i *mruk* budzą zdecydowanie negatywne skojarzenia.

Stwierdzenie, które podejście do mowy i milczenia jest rozsądniejsze, nie było moim zamiarem podczas pisania tego tekstu. Ewentualną ocenę pozostawiam Czytelnikom „Tawacina”. Czy istnieje jednak jakaś uniwersalna płaszczyzna, uniwersalny punkt odniesienia, w oparciu o który można wartościować zjawiska kulturowe? ♦

Danuta Stanulewicz

Bibliografia

- Keith H. Basso, „To give up on words”: Silence in Western Apache culture”. W: Pier Paolo Giglioli (red.): *Language and Social Context Selected Readings*. Penguin Books, Harmondsworth 1972, ss. 67–86.
- Karol May, *Czamy Mustang*, tłum. Maria Szematowicz i Marianna Świętek. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1989.
- Mądrość Indian*, wybór i przekład Maria Głowacka. Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1997.
- Priscilla Mowrer, *Notes on Navajo silence behaviour* [tekst niepublikowany]. University of Arizona, Tucson 1970.

⁶ Jako źródło Nancy Vogt podaje materiały opracowane przez dr Sander („Journal of Multicultural Counseling and Development”, April 1987).

Każdy może zostać tubylcem antropologia a grupy pseudotubylcze

W artykule tym chcę pokrótce przedstawić zagadnienie grup określanych przeze mnie jako „pseudotubylcze” czy „pseudoetniczne” oraz jakie zadania stawia fakt ich powstawania przed antropologią. Oba te terminy stosuję dlatego, że członkowie omawianych grup określają się jako tubylcy, choć nimi nie są i przypisują sobie odrębną etniczność, choć nie różnią się w tym względzie od głównych nurtów swych społeczeństw narodowych. Zagadnienie to ujmę w trzech punktach. W pierwszym ukazać ogólnie grupy pseudotubylcze. W drugim podam, według jakich kryteriów można je — moim zdaniem — odróżnić od rzeczywistych grup tubylczych, a w trzecim napiszę, jak według mnie może się do tych spraw ustosunkować antropolog.

Grupy pseudotubylcze

Początków zjawiska, o którym mowa, upatrywać można, jak sądzę, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, kiedy to pojawiło się w USA na fali indiańskiego ruchu Red Power. Rozwinęło się ono znacznie w następnych dziesięcioleciach i dzisiaj osiąga rozkwit, nie ograniczając się bynajmniej do Ameryki Północnej. Wraz z rozwojem nowej świadomości i wzrostem upodmiotowienia tubylców oraz, co nie bez znaczenia, przyznaniem im pewnych przywilejów przez rządy, zaczęły się tworzyć także jakby znikąd grupy ludzi liczące od kilkudziesięciu osób do kilku tysięcy, przedstawiające się jako autochtoniczne grupy etniczne. Takie „ludy” jak: Pekoci w Nowej Anglii, Chinook na pograniczu stanów Oregon i Washington, Taino na Florydzie (?) czy spoza Ameryki chociażby Tasmańczycy — to grupy, które powinny w zasadzie nie istnieć. Czytamy dzisiaj o roszczeniach ziemskich Tasmańczyków, a skądinąd możemy się dokładnie dowiedzieć, jak nazy-

wał się i kiedy umarł ostatni rdzenny mieszkaniec Tasmanii. Podobnie jest z Taino, którzy przestali istnieć w XVII wieku, a przy tym nigdy nie mieszkali na Florydzie, lecz na Bahamach i Wielkich Antylach. Dzisiaj jsi liderzy tej grupy określają martwą od stuleci mowę Taino jako swój język.

Co jeszcze bardziej znamienne: przedstawiciele tych grup zwykle mają aparycję rasy białej, a czasami i czarnej. Powołują się na swe tubylcze pochodzenie i rzeczywiście, o ile daje się to sprawdzić, zwykle mają w swym rodowodzie przodków autochtonów, przeważnie jedną ósmą lub mniej „krwi tubylczej”. Mimo to skłonni są ten element swego pochodzenia dowartościowywać, ignorując przy tym całą pozostałą część swego dziedzictwa. Jeśli chodzi o ich kulturę, to oczywiście nie ma ona nic wspólnego z ludami Chinook czy Powhatan. Jak sądzę, większość przedstawicieli grup pseudotubylczych święcie wierzy w swoją „tubylczość” i autentycznie ją przeżywa. Poczucie bycia autochtonem ma walory dowartościowujące. Nie posądzam ich o cynizm. Niemniej, bez wątpienia ważnym bodźcem do powstawania i organizowania się grup pseudotubylczych są prawne przywileje terytorialne i podatkowe, zapewniane tubylcom przez liberalne, demokratyczne państwa. Na przykład ludzie określający siebie jako Pekoci zarabiają grube pieniądze na swym kasynie. Przy tym prawo zabrania kwestionowania czyjegoś poczucia przynależności etnicznej. Nawet jeśli ktoś nie przypomina Indianina fizycznie, nie włada żadnym z języków indiańskich, a kulturą zasadniczo nie różni się od innych obywateli swego kraju, ma prawo określać się jako Indianin, odwołując się do swej świadomości i poczucia tożsamości. Istnienie takich przepisów ułatwia powstawanie grup, o jakich mowa, i zachęca do ich tworzenia. Zamożne państwa, takie jak

Stany Zjednoczone czy Australia, stać na dofinansowanie i udzielanie przywilejów podatkowych i innych wspólnotom tubylczym (i pseudotubylczym, uznawanym za takie), których członkowie stanowią niewielki odsetek ogółu społeczeństwa.

Zjawisko tworzenia się grup pseudotubylczych, które roszczą sobie pewne prawa, przeniosło się jednak (zwykle wraz z rozwojem umożliwiającego to prawodawstwa) w mniej zamożne rejony świata. Dotyczy to zwłaszcza państw Ameryki Łacińskiej, których części nie stać nawet na zapewnienie odpowiednich przywilejów prawdziwej ludności tubylczej, nie tylko ze względu na relatywne ubóstwo kraju, ale także niekiedy z powodu znacznego procentu ludności tubylczej w społeczeństwie. Nawet zamożnych Stanów Zjednoczonych nie byłoby stać na zapewnienie tubylcom takich praw, jakie im zapewniają, gdyby ludność tubylcza stanowiła tam 50% ogółu mieszkańców (jak na przykład w Gwatemali). Mimo to grupy pseudotubylcze istnieją także w Ameryce Łacińskiej, na przykład Latynosi z Wenezueli podający się za lud Cariña, Czarni ze wschodniej Brazylii, którzy utrzymują, że są Indianami Tupinambá, czy biali Argentynczyści uważający się za Tehuelczów. W Ekwadorze, gdzie od niedawna następuje szybki wzrost upodmiotowienia Indian i zwiększa się ich efektywność w uzyskiwaniu od władz odpowiednich praw dla ludności tubylczej, korzystają też z tego grupy osób, które tubylcami nie są. Na przykład za Indian podają się chłopcy pochodzący od XIX-wiecznych włoskich imigrantów. Sytuację w Ameryce Łacińskiej od północnoamerykańskiej różni jeszcze to, że wielu Latynosów, którzy kulturowo nie są Indianami, łatwo może się powoływać na swój indiański wygląd i pochodzenie rasowe (choć brak tych atrybutów wielu innym zupełnie nie przeszkadza w uważaniu się za Indian). Dotyczy to na przykład blisko 100% Meksykanów czy Paragwajczyków. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że istnieją grupy ludności nie wyglądającej jak Indianie, posiadające jednak kulturę o cechach niewątpliwie indiańskich, z językiem włącznie (jak na przykład Miskito z Nikaragui i Hondurasy). Jak widać, są to sprawy wieloaspektowe. W tym miejscu oprę się głównie na przykładach północnoamerykańskich.

Różnice między tubylcami a pseudotubylcami

Skoro operuję tutaj pojęciami prawdziwych grup tubylczych i grup pseudotubylczych, wypadałoby podać jakieś metody i w miarę obiektywne kryteria, wedle których można je w praktyce i teorii odróżnić. Nie zawsze jest to proste, ponieważ ci prawdziwi tubylcy często są przemieszani rasowo, zakulturowani i nie mówią tubylczym językiem, czego piękny przykład dają nam chociażby Indianie w Stanach Zjednoczonych. Otóż, społeczność, którą można nazwać tubylczą, to taka, która nawet jeśli zatraciła w przeważającym stopniu swą kulturę i uległa częściowemu metysażowi, to stanowi związaną z jakimiś terytorium grupę lokalną, która niegdyś miała swój język i odrębną kulturę i do dziś zachowuje pewną świadomość odrębności. Dzieje takiej grupy i proces zatracania przez nią tradycyjnej kultury tubylczej powinny dać się historycznie prześledzić.

Jako przykład możemy podać Szejenów Północnych z rezerwatu w Montanie i porównać ich z grupami pseudotubylczymi. Nie ulega wątpliwości, że Szejenowie posiadali niegdyś własną kulturę, odrębną od euroamerykańskiej, kulturę bez wątpienia tubylczą, indiańską. Zajmowali kiedyś znacznie rozległe terytorium niż obecnie, ale wydarzenia historyczne związane z kolonizacją amerykańskiego Zachodu i tzw. wojnami indiańskimi doprowadziły do ich przymusowego osiedlenia się w drugiej połowie XIX wieku na niewielkim obszarze w Montanie. Od tego czasu stopniowo zatracali swoją kulturę, częściowo z powodu planowanej działalności akulturacyjnej państwa i misji, częściowo z powodu obiektywnej niemożności realizowania tradycyjnych wzorów kulturowych w nowych warunkach. Język cheyenne został wyparty przez angielski, tak że obecnie nie jest w ogóle używany na co dzień. Populacja plemienia uległa w pewnym stopniu metysyzacji. Jednak nie ulega wątpliwości, że mieszkańcy rezerwatu w linii prostej wywodzą się od dawnych Szejenów. Między tym plemieniem, powiedzmy u progu XIX stulecia, a dzisiejszymi mieszkańcami skrawka ziemi w Montanie istnieje niezaprzeczalna ciągłość, która pozwala tym ludziom niebezzasadnie określać się jako Szejenowie i jako tacy, operując argumen-

tami historycznymi, domagać się od państwa określonych świadczeń.

Przyłóżmy teraz do przedstawionej sytuacji przykłady współczesnych grup pseudotubylczych, jak Chinook czy Pekoci. Tradycyjna kultura Chinook chyliła się ku upadkowi już pod koniec XIX wieku. Kiedy realizacja dawnych wzorców kulturowych stała się nieefektywna, podupadły dawne źródła prestiżu społecznego oraz podstawy utrzymania, w stosunkowo krótkim czasie cała populacja Chinook uległa rozproszeniu w poszukiwaniu pracy, dzięki której mogli zdobyć względny prestiż i utrzymanie w nowych realiach. Część Chinooków zatrudniło się przy wyrębie lasu, część w rybołówstwie, często z dala od rodzinnych stron. Wielu wyemigrowało za zarobkiem do większych ośrodków miejskich, jak Portland, Seattle czy nawet do Kanady. Co rozumiało, jednostki i nieliczne grupy w obcym kulturowo środowisku uległy szybkiej akulturacji, odrzuciły elementy starej kultury (w tym język), które były tu przeszkodą i zasymilowały się. W następnym pokoleniu Indianie Chinook właściwie już całkowicie rozplynęli się kulturowo i rasowo wśród białych robotników.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w wypadku Pekotów z drugiego krańca Ameryki, którzy już w XVII wieku zetknęli się z kulturą anglosaską i zostali przez nią zdominowani. Rozproszone osoby z tej grupy etnicznej, przemieszane z Indianami Mohegan i w niewielkim stopniu rasowo z białymi, a także z czarnymi, żyły jeszcze na prowincji Nowej Anglii na początku naszego stulecia. Język pequot (a może mohegan?) był wówczas znany jedynie pojedynczym osobom, ale brak już było jego transmisji. W krótkim czasie niemal wszyscy młodzi Indianie wyemigrowali do miast, gdzie błyskawicznie mieszała się z białą ludnością, a ich kultura, i tak już w większości utracona, przestała istnieć. W porównaniu z Szejenami różnica jest wyraźna. W przeciwieństwie do nich plemiona Chinook i Pekot uległy nie tylko akulturacji, ale i dezintegracji, czyli przestały istnieć w ogóle jako społeczności. Szejenowie również emigrowali z rezerwatu do miast, ale wspólnota, do której należeli, wciąż istniała. Można się było do niej odwoływać w świadomości jako czegoś swojskiego, czegoś, do czego się należy. Można też zawsze było do niej

wrócić na krótko lub na stałe. Sytuacja ta sprzyjała zachowaniu pewnego rodzaju poczucia odrębnej tożsamości, przynależności do jakiejś realnie istniejącej grupy. Skoro jednak w przeciwieństwie do Szejenów, Indianie Chinook i Pekot zniknęli jako społeczności praktycznie całkowicie, to kim są ludzie, którzy dzisiaj mówią o sobie: jestem Chinook, jestem Pekot? Jak już wspominałem, są to Amerykanie, którzy „przypomnieli sobie”, że ich dziad lub pradziad był Indianinem, i uznali siebie za tubylców — postanowili, jak to się ładnie mówi, wrócić do korzeni. Współcześni Pekoci to plemię, które się reaktywowało. Nie ma dla nich znaczenia, że członkowie grupy to potomkowie w pierwszym, drugim, trzecim itd. pokoleniu tych, którzy opuścili rodzinne strony i że wielu z nich mogłoby się określić Szkotami, Irlandczykami, Polakami czy po prostu Amerykanami z tym samym lub większym uzasadnieniem, co Pekotami. Czy grupę etniczną w ogóle można reaktywować? Jak widać, pomiędzy Szejenem a Pekotem istnieje dziś poważna różnica. Skrajnym przypadkiem grupy pseudotubylczej są wspomniani Taino z Florydy, z których większość, jak mi się wydaje, to imigranci kubańscy (hispanojęzyczne nazwiska), nie mający przeważnie nawet genetycznie nic wspólnego z Indianami Taino. Dodać jeszcze trzeba, że ze względów rasowych oraz z powodu przyswojenia pewnych elementów indiańskich przez kultury niektórych społeczeństw narodowych, w realiach latynoamerykańskich odróżnienie grup jednego typu od drugiego może sprawić niekiedy o wiele większe trudności niż w świecie anglosaskim.

Antropologia a grupy pseudotubylcze

Istnienie i powstawanie grup pseudotubylczych czy pseudoetnicznych jest niewątpliwie problemem, ponieważ wywołuje pewne dylematy natury moralno-społecznej oraz pod względem ścisłości merytorycznej. Zresztą jedno łączy się z drugim. Antropolog musi niewątpliwie jakoś się do tego odnieść. Dylematy pierwszego typu można wyrazić następującym pytaniem: „Czy słuszne jest, by w liberalnym, demokratycznym państwie pewni obywatele mieli większe ulgi i przywileje niż inni, tylko dlatego, że zechcieli się określić jako lud tubylczy?”

Rzeczywiście, Amerykanin z głównego nurtu społeczeństwa może uznać za niesprawiedliwość fakt, że ktoś może czerpać zyski z legalnego, prywatnego kasyna tylko dlatego, że z grupą kolegów stwierdził, iż jest Pekotem. Tego typu rozumowanie jest całkiem zasadne. Co w tej sytuacji powinni robić antropologowie? Moim zdaniem powinni dążyć do uświadamiania różnic pomiędzy dwoma wyróżnionymi w tej pracy kategoriami grup tubylczych. Taka działalność może jednak napotkać pewne trudności także ze strony prawa. Jeśli w USA napiszemy: „Ludzie nazywający siebie Pekotami nie są w zasadzie żadnymi Indianami, lecz grupą białych ludzi, którzy zebrali się z miast Nowej Anglii i stanu Nowy Jork” — to rzeczeni Pekoci mogą nas zaskarżyć do sądu za kwestionowanie ich tożsamości etnicznej i na pewno wygrają sprawę. Antropolog ma więc w pewnym stopniu związane ręce. Można jeszcze przedstawić sprawę mniej radykalnie, na przykład napisać, że współcześni Pekotowie są kimś z gruntu innym niż Apacze czy Siuksowie, nie kwestionując wprost ich indiańskości. W ten sposób można wyrazić swoją opinię, nie obrażając nikich uczuć i nie narażając się na pozew do sądu. Z pewnością jednak antropologia nie powinna lekceważyć tego tematu ani unikać go ze względu na istniejące utrudnienia.

Antropologowie powinni także doradzić tym, którzy są odpowiedzialni za przyznawanie różnym grupom ludzi statusu tubylców. Specjalista powinien takiej grupie się przyrzec i orzec, czy są to tubylcy, czy nie, i czy w związku z tym należy przyznać im ten status i określone prawa. Pomimo politycznej poprawności i poszanowania samookreślenia etnicznego obywateli, muszą być stosowane obiektywne kryteria podziału na tubylców i nietubylców, gdyż w przeciwnym razie właściwie każdy będzie mógł zostać tubylcem i otrzymać związane z tym przywileje. Grupy pseudotubylcze mają jeszcze jedną właściwość. Mianowicie lubią wywierać wrażenie, że ich problemy są równorzędne z problemami prawdziwych ludów tubylczych. W publikacjach często zestawiają swoją sytuację z sytuacją rzeczywistych tubylców, sugerując, że wspólnie znoszą ten sam los. Często bywa to brane za dobrą kartę i bezrefleksyjnie powielane przez dziennikarzy, publicystów itp.

W licznych artykułach Pekotów stawia się za wzór tego, co mogą zrobić Indianie, jeśli wezmą swe sprawy we własne ręce, pozbędą się kompleksu ludzi kolonizowanych itp. Pseudotubylcy uczestniczą też w rozmaitych mitingach i konferencjach poświęconych problemom tubylczym, na których przedstawiają swoją sprawę obok spraw tubylców prawdziwych. Jeśli postulaty Pekotów znajdą się wśród postulatów Siuksów, Szejenów czy Nawahów, to oczywiście sugeruje to, że należą one do tej samej kategorii: problemy ludów tubylczych. By w swoisty sposób legitymizować tubylczość Pekotów i im podobnych, na wymienione spotkania zaprasza się nieraz antropologów. Sama ich obecność dodaje imprezie naukowego prestiżu i niejako potwierdza autochtoniczność pseudotubylców, równając ich z resztą uczestników. Tu znowu pojawia się dylemat. Czy antropolog, będąc tego świadomy, powinien brać udział w takich spotkaniach? A jeśli bierze, czy nie powinien podkreślić różnic między ich uczestnikami? Możliwe są różne odpowiedzi.

Antropolog (jak i każdy zainteresowany) może uważać, że powstawanie i funkcjonowanie grup pseudotubylczych jest czymś naganym i trzeba to krytykować. Może też uznać, że jeśli jakiejś grupie ludzi udało się uzyskać od władz status tubylców i związane z nim przywileje, to ich korzyść i można im tylko pogratulować. Niezależnie jednak od poglądów prywatnych, antropolog ze względu na zawodową rzetelność powinien podkreślać w swych wystąpieniach i publikacjach istotę różnicy między tubylcami a pseudotubylcami. Pomijanie tego milczeniem równa się przekłamaniu. Ponadto, jeśli grupy pseudotubylcze będą powstawać w takim tempie, jak dzisiaj, to rządy państw, w których ma to miejsce, będą musiały jakoś rozwiązać ten problem. Wtedy być może zwrócić się o pomoc właśnie do antropologów.

Na zakończenie powiem, że w zasadzie nie potępiam pseudotubylców i nawet wierzę w szczerą ich pocztę tożsamości. Uważam jednak, że w demokratycznym państwie każdy powinien mieć prawo uznać się, dajmy na to, za Indianina Tutelo i nie powinno się tego kwestionować, ale też nie powinien rościć sobie prawa do specjalnych przywilejów. ♦

Kacper Świerk

W oczekiwaniu na mit

Z dużym zainteresowaniem przeczytałem wywiad z prof. Aleksandrem Posern-Zielińskim (zob. „Tawacín” nr 4 [44], zima 1998). Tematy w nim poruszone zachęciły mnie do kontynuowania tych wątków w nieco innym aspekcie.

Tradycjoniści czy biznesmeni? Oto dylemat, przed którym stoją współcześni Indianie. Która z tych dróg jest właściwa, a która prowadzi na manowce? Chciałbym jednak rozpoznać od pewnego rozróżnienia.

Pomiędzy tradycjonalizmem a tradycją jest taka różnica, jak między pijakiem a wódką. Jak każdy „izm” adoruje on obiekt swego uwielbienia z pewnej perspektywy, jest nie jako poza centrum. Dlatego człowiek „pierwotny”, który żyje w tradycji, nie jest tym samym, co tradycjonalista. Ten bowiem żyje tylko zgodnie z tradycją, równoległe do niej. Przynajmniej ja to tak spostrzegam.

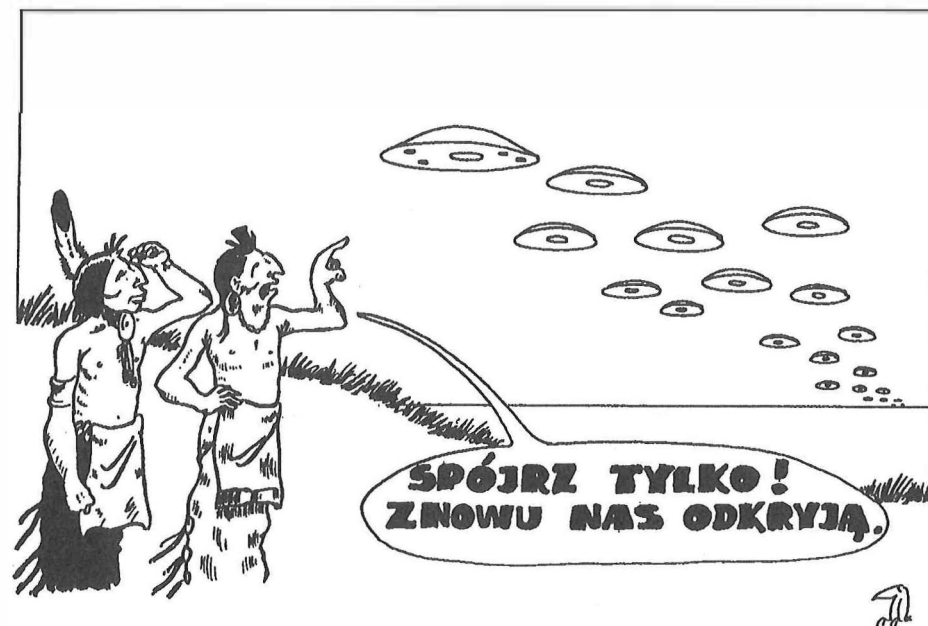
Wracając do tematu, tradycjonalizm ma tę zaletę, że pozwala zachować łączność z przeszłością. Wiadomo, że odcięcie od korzeni powoduje brak sprzężenia zwrotnego z podłożem istnienia, co w konsekwencji prowadzi do powolnego obumierania narodu. Tradycjonalizm jest zatem niezbędnym czynnikiem zasilającym i jednoczącym społeczność. Powodem dużego nim zainteresowania wśród Indian północnoamerykańskich jest — jak myślę — brak zrozumienia, a co za tym idzie akceptacji dla praw rządzących cywilizacją Zachodu. Zbyt duża przepaść kulturowa i cywilizacyjna, a zarazem brak pomostu łączącego te dwa światy spowodowały wykształcenie mechanizmów obronnych, takich jak: bierność, apascełność, alkoholizm i narkomania. Brak sensu, celowości istnienia zachęca do ucieczki w przeszłość, gdzie wszystko było zrozumiałe, potrzebne, akceptowane, gdzie każdy znał swoje miejsce, a cały otaczający świat był rozpoznawalny.

Jednak zbyt totalnie pojmowany tradycjonalizm staje się ślepą uliczką. Pomijając już choćby ograniczenia polityczno-ekonomiczne,

wielką przeszkodą są zmiany w psychice samych Indian. Kilkudziesięcioletnie obcowanie z obcą kulturą musiało odcisnąć swe piętno na sposobie postrzegania rzeczywistości, postawie religijnej i systemie wartości.

Dawne wierzenia również nie spełniają już swych funkcji. Są one dzisiaj raczej osłoną przed zalewem amerykańskiego realizmu, bardziej pojęciami intelektualnymi, które brzmią może dziwnie znajomo, lecz dla Indian wychowanych na Hollywood i Coca Coli są odległe o całą wieczność. Być może poruszają jeszcze nostalgiczną strunę, ale to wszystko, co mogą zdziałać. Duchy, którym przypisywano moc kreowania zjawisk przyrody zostały wyparte przez podręczniki przyrodnicze. Podobnie jak w religii chrześcijańskiej wiarę w Boga zastąpiła wiara w dogmat. Nie będę się już dalej zajmował tą kwestią, ponieważ wszędzie zostało już pewnie nie raz i z większą znajomością tematu opisane. Na koniec chciałbym jednak podkreślić, że życie to droga bez powrotu, obojętnie, czy dotyczy to jednostki czy narodu. Po spirali życia można poruszać się tylko do przodu, nigdy w tył, bo nie sposób wymazać ze świadomości nowych doznań i doświadczeń, które tę świadomość rozszerzyły do rozmiarów daleko przekraczających dawne pojmowanie świata. Tak jak dziecko wyrasta ze starych ubrań, tak świadomości nie da się już wcisnąć w dawne schematy myślenia. Próby zignorowania tych prawideł mogą prowadzić tylko do izolacji, zaskorupienia i fanatyzmu, czego najlepszym przykładem jest islam.

Drugie rozwiązanie, jakim miałoby być wtopienie się społeczności indiańskiej w nurt społeczeństwa amerykańskiego, stwarza jeszcze większe zagrożenie dla przyszłości Indian. Ślepe naśladowanie zawsze będzie tylko zapożyczeniem, „zapachajdziurą”, którą próbuje się zastąpić wewnętrzną pustką. Przyczyni się to niewątpliwie do regresu resztek własnej kultury duchowej i spowoduje rozszczepienie psy-



chiczne, co i tak od dłuższego czasu jest obserwowane. Ostrzeżeniem dla optymistów niech będzie los czarnych Amerykanów, którzy od paruset lat próbują dorównać białym — bez powodzenia.

Trudno jest budować przyszłość, nie mając żadnej myśli przewodniej, opierając się z jednej strony na schematach z innej epoki, a z drugiej — na wzorcach całkowicie sprzecznych z tradycyjnym światopoglądem. Nie sposób porównywać historycznego rozwoju białego człowieka i Indian, ich rodowód jest zupełnie inny. Potrzeba wieków wspólnego obcowania, by te dwa, tak odmienne, światopoglądy, zlały się w jeden, spójny organizm. Oczywiście możliwe jest przejście owoców kultury technicznej, stylu życia, co absolutnie nie jest równoznaczne z integracją duchową. Nie zapominajmy, że te kultury dzieli przepaść tysiąclecia. Nie można bezkarnie dokonać tak wielkiego przeskoku. Nie wystarczy założyć garnitur czy zdobyć dyplom uniwersytecki, by zrozumieć mity białego człowieka, tak samo, jak nie wystarczy — w co niestety nie wierzą niektórzy z moich przyjaciół i znajomych — założyć pióropusz, by stać się Indianinem. W obcej kulturze człowiek będzie się czuł zawsze intruzem, ponie-

waż nie zrozumie fundamentalnych mitów, na których ta kultura powstała. „Amerykański sen” już dawno przestał dawać zadowolenie samym Amerykanom, a cóż dopiero mówić o nacjach kulturowo odmiennych.

Przecież szczęście to sprawa duszy, nie materii; to poczucie wewnętrznej pełni, to przeżycie o zasadności i celowości istnienia. Czy może to zapewnić konsumpcyjny model życia? Ten blichtrawaty, odhumanizowany system jest największym zabójcą duchowości, a ten, kto zostanie weń wciągnięty, przypominać będzie bardziej bezmyślną, choć wydaną, maszynę do przetwarzania dóbr materialnych niż *homo sapiens*.

Czy tak ma za kilka lat wyglądać indiańska rzeczywistość? Czy osiągnięcie statusu dobrego, wzorcowego Amerykanina będzie przepustką do szczęścia? Zmiany rewolucyjne, jeśli nie mają wsparcia w mitologii narodu, rzadko wychodzą ludziom na dobre, bowiem aby jakiegokolwiek poczynania były zrozumiałe, muszą mieć mitologiczne podstawy, muszą być najpierw zakorzenione w duszy.

Lekkomyślni, którzy myślą, że znaleźli drogę na skróty, skazują się na wieczną tułaczkę po bezdrożach obcej kultury. To zaś, co sta-

nowiło ich największy skarb — mądrość wieku pokoleń — zostanie bezpowrotnie stracone.

Oczywiście, z rozmysłem opisałem tylko dwie skrajne drogi. Pomiedzy nimi istnieje cała gama odcieni, z przewagą jednego lub drugiego elementu, jednak w moim odczuciu są to zaledwie zmiany ilościowe. Jest to tylko luźny konglomerat, mieszanina strzępków kulturowych, nie mających z sobą nic wspólnego. Jakże groteskowo jawi się obraz zachodniej ekspansywności w połączeniu z indiańskim introtyzmem lub kult pieniądza w zestawieniu z pojęciem wspólnoty plemiennej. To tak, jakby się chciało połączyć ogień z wodą. Ta dziwna hybryda, pomimo najlepszych chęci z obu stron, musi zakończyć się rozdzieleniem wizji świata lub rezygnacją ze swoich duchowych wartości. A przecież wydaje się, że najistotniejsze jest właśnie zachowanie tych duchowych podstaw, bo już tylko to wyróżnia Indian z masy „kolorowych” Amerykanów.

Właśnie tak rysuje się cały tragiczny paradoks ludzi z pogranicza kultur. Ani się cofnąć, ani iść do przodu. Cokolwiek by uczynili, zawsze będą mieć poczucie straty.

Przeciwnych światów nie da się połączyć na właściwym ich poziomie, potrzeba trzeciego, nadrzędnego elementu, który je zintegruje na wyższym poziomie. Jako przykładu użyję cynku i miedzi. Zwykle mieszanie tych metali nie da żadnych rezultatów, dopiero poddanie ich działaniu ognia, tego wyższego czynnika, utworzy nową jakość — mosiądz.

Bo, jak mawiał Carl G. Jung „Prawdziwych problemów nie dla się pokonać ani obejść, można je tylko przerosnąć”. W odniesieniu do kultury natomiast, czynnikiem scalającym wydaje się IDEA.

Tu słowo wyjaśnienia. W przeciwieństwie do nauk głoszonych przez orędowników przyrodoznawstwa, uważam, że ewolucja od atomu wodoru do człowieka nie jest następstwem przypadkowych mutacji, lecz przyświecał jej z góry określony cel. Celowość wiąże się zaś nierozdzielnie z istnieniem idei, duchowych zarodków potencjalnych zdarzeń. Choć istnieje one od zawsze, dopiero w miarę upływu czasu i rozwoju ludzkiej świadomości dane jest je sobie uprzytomnić. To tak jak z czytaniem książki. Pomimo że cała fabuła jest w niej zawarta od chwili napisania, czytelnicy dopiero wraz z kolejną przewróconą kartką zapoznają

się z jej treścią, a prawdy tam zawarte wydają się im nowe i odkrywcze.

Nie ma na tym świecie wielkich wynalazców, są tylko wielcy odkrywcy. Przecież to nie skrzydła są prawdziwą przyczyną szybowania ludzi w przestworzach, ale idea latania, zajmująca ludzkie serca i umysły od czasów Ikara. To właśnie idea, choć sama pozbawiona materii, za pomocą wizjonerów ma moc jej kształtowania. Oni stanowią pomost między duchem a naturą. Ich wizje są motorem postępu. Wystarczy przeczytać biografie gigantów nauki i sztuki, takich jak Newton, Einstein czy Mozart, by się przekonać, że to właśnie wizje, nazywane współcześnie „wglądem intuicyjnym”, leżały u podstaw ich geniuszu.

Te natchnione myśli nie są w żadnym wypadku wytworem ludzkiego „mędrkowania”. Ludzka świadomość jest zaledwie małym światłem w otchłani mroków nieświadomości (polecam film *Walka o ogień*). Ta mroczna przestrzeń jest siedliskiem idei. Zadaniem człowieka jest tylko, a raczej AŻ, oświecenie tej czeluści i uwypuklenie zawartych w niej kształtów. Oto rola człowieka na tym świecie. By jednak to zadanie zrealizować, trzeba ludzi wrażliwych i wielkich. Wrażliwych, by mogli usłyszeć muzykę sfer, zaś wielkich, by mogli być usłyszani. Im to dane jest unieść się ponad przeciętność. Nowe idee potrzebują wizjonerów, oni zaś, by je przekazać ludowi, potrzebują mitów. Mity pełnią funkcję luster, w których człowiek mógł określić swe położenie względem wzorca oraz ujrzeć kierunek dalszego rozwoju.

Brak wizjonerów — oto bólaczka naszych czasów, brak siewców światła rozjaśniających szarość życia. Świat Zachodu wzgardził nimi na rzecz polityków i ekonomistów. Ich przesłanie wydaje się czymś dziwnym i niezrozumiałym dla współczesnego człowieka. Zatracił on już świadomość tego, jak ważną rolę spełniali i na czym polega istota ich przesłania. Przez swą lekkomyślność stracił duchową więź z przeznaczeniem. Albowiem, jak mówił Czarny Łoś, „nic nie może być dobre samo w sobie, jeśli nie żyje zgodnie ze sposobem, w jaki — dla wypełnienia swego zadania — żyje i porusza się Moc Świata”.

Postać Czarnego Łośa jest znacząca dla omawianego tu tematu ze względu na „prymitywne” — z naszego racjonalnego punktu widzenia — postrzeganie rzeczywistości. A właśnie ta-

kie jej ujmowanie jest najbardziej wiarygodne z punktu widzenia duszy. Pomimo ciągłego ucywilizowania dusza pozostała prymitywna, nadal w niej drzemią archaiczne, odziedziczone po naszych przodkach instynkty, z niej wypływają owe nieświadome impulsy, zwane ideami. Może dlatego tak chętnie, wbrew logice, ulegamy czarowi tajemniczych obrzędów ludów pierwotnych? Może brak nam kontaktu z tą nieświadomą, ale istotną stroną życia? Choć nasz intelekt zakrzyczał jej wołanie, ona jednak żyje w nas i dopomina się swego miejsca w życiu. Jej podszepty sugerują nieraz rozwiązania, może irracjonalne, jednakże przepojone mądrością zaczerpniętą z niezgłębionego oceanu nieświadomości.

Czarny Łoś, ten chyba ostatni z wielkich wizjonerów indiańskich, a zarazem jeden z ostatnich żyjących tradycją plemienną, poprzez swoje przesłanie, a w jeszcze większym stopniu przez pierwotną mądrość uczy nas prawidłowego podejścia do życia. Pozwala uświadomić sobie różnicę między życiem, które ożywione jest przez mit, a życiem mitu pozbawione. Pomaga docenić doniosłość mitu w życiu zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Wiedza ta może być przydatna w tworzeniu nowej mitologii, mitologii globalnej, pozbawionej granic i podziałów, a sięgającej swymi podstawami wspólnych wszystkim ludziom korzeni. W czasach, w których ludzkość zyska-

ła „kosmiczny” punkt widzenia, potrzeba mitu, aby tej nowej sytuacji nadać duchowy sens. Przecież z kosmosu nie widać granic, a nasz glob z tej perspektywy przypomina indiańską Matkę Ziemię. Aby ten obraz mógł być zaakceptowany przez duszę, potrzebuje pożytki w formie mitu. Tworzenie globalnych mitów jest potrzebą chwili, bo piętrzą się pytania, na które nie ma odpowiedzi. Nie potrafi się z nimi uporać ani religia, która jest do tego powołana, ani tym bardziej nauka, której tak zawierzaliśmy.

Idea zawarta w wizji Czarnego Łośa częściowo pozwala znaleźć rozwiązanie. Nakłania ona do odnowy duchowej, do zjednoczenia ludzi w świętym kręgu — symbolu wspólnoty. Jest to możliwe, bowiem „Góra Harneya jest wszędzie...”

Święta góra Czarnego Łośa, podobnie jak góra, z której Mojżesz zniósł kamienne tablice, jest metaforą wzniosłości ducha, jest to mistyczne miejsce kontaktu ze Stwórcą; miejsce, z którego widać „uświęcony porządek”. Nie jest własnością żadnej grupy, może wznosić się wszędzie, bo ma wartości uniwersalne, a widok z niej jednaki. Wierzę, że człowiek, któremu dane będzie się tam wspiąć, wznieci płomień w ludzkich sercach, a ogień tak powstały będzie miał moc trawienia tego, co zbędne, i scalania tego, co wartościowe. ✦

Jacek Konieczny
Bobolin 1999

co napisali inni

Zeszyty „ALBO albo” przeznaczone są dla czytelnika poszukującego, pragnącego wyjść poza sztywne ramy schematycznego myślenia. Podejmują one próby znalezienia wspólnego mianownika jednoczącego ludzi o różnych światopoglądach, wierzeniach i postawach. Niezwykła rozpiętość zagadnień tam poruszanych inspirowana jest myślami C. G. Junga.

Najnowszy zeszyt poświęcony został żywiołom, prapierwiastkom tworzącym budulec Wszechświata. Istnieje one poza Bogiem i Czasem, wykraczają daleko poza życie i śmierć. Nieuporządkowane jawią się jako Chaos, w rękach Boga zaś stały się Kosmosem.

Autorzy w różnorodny sposób przedstawiają ich naturę, nie ograniczając się tylko do kręgu kultury europejskiej, lecz szukają ich odpowiedników w podaniach, mitach i obrzędach ludów całego świata.

Szczególnie godnym polecenia wydają się dwa rozdziały. Pierwszy z nich, zatytułowany „Dialog z Orientem”, prezentuje w bardzo przystępny sposób niektóre aspekty kosmogonii ludów Afryki. Drugi natomiast, „Z poetyki Archetypów”, inspirowany jest współczesną poezją Indian północnoamerykańskich w tłumaczeniu M. Maciolka.

Uważne, pozbawione uprzedzeń studiowanie tego pisma pomoże ujrzeć otaczającą rzeczywistość z mitycznej perspektywy, w pierwotny, czyli bliższy naturze sposób.

Jacek Konieczny

ALBO albo
ul. Zwierzyniecka 2, 00-719 Warszawa
tel. i faks (022) 41 32 76 (do 79) w. 56
e-mail: eneteia@scp.pl

BORYS MALKIN

40 lat badań etnograficznych i przyrodniczych
w Ameryce Południowej

Niezwykle trudno jest pisać o dorobku i zasługach osoby żyjącej, szczególnie wtedy, gdy piszących łączy wieloletnia znajomość z bohaterem artykułu. Pozwoliłmy więc sobie raczej na garść osobistych refleksji, niż w pełni naukowy i wyważony tekst o bliskiej nam pod względem profesji osobie.

BORYS MALKIN — etnolog, przyrodnik, wyśmienity kolekcjoner, fotograf i filmowiec — dokumentalista. Wybitny badacz kultury materialnej tubylczych ludów Ameryki Południowej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyskiego (surowce, technologie, wiedza tubylcza w szczególności etnozoologiczna). Znaczący świat przyrodniczego nie tylko kontynentu południowoamerykańskiego, specjalista w zakresie bezkręgowców, rzędu chrząszczy, rodziny biedronek. Człowiek o niezwykle barwnym i pracowitym życiu.

Urodził się w Witebsku w 1917 roku. W 1918 jego rodzice przenoszą się do Warszawy. Borys uczęszcza do kilku kolejnych gimnazjów. Jego „kariera” edukacyjna kończy się jednak na piątej klasie gimnazjalnej — nasz bohater (jak sam wspomina) sprawiał niejakie kłopoty natury wychowawczej. Już w bardzo młodym wieku wykazuje bardzo duże zainteresowania światem przyrody (szczególnie owadami) oraz geografią. Brak matury skłania rodziców młodego Borysa do decyzji wysłania go do krewnych matki, mieszkających na stałe w USA. Urzeczywistnia się to w roku 1938. Borys Malkin ląduje w Nowym Jorku, gdzie uczy się angielskiego i para dorywczą pracą, a weekendy spędza na krótkich wycieczkach za miasto, polując z wielkim zapałem na owady. Szybko nawiązuje pierwsze kontakty naukowe, głównie z entomologami skupionymi przy Ameri-

can Museum of Natural History w Nowym Jorku. W 1941 roku nasz bohater przenosi się do Eugene, w stanie Oregon, gdzie uczęszcza do szkoły zawodowej. W tym samym roku zostaje warunkowo przyjęty na University of Oregon i otrzymuje stypendium z fundacji udzielającej pomocy młodym emigrantom. Stypendium zostaje przedłużone o 1 rok, ale latem 1942 roku Borys otrzymuje obywatelstwo amerykańskie oraz konkurencyjne „stypendium” podpisane przez prezydenta F. D. Roosevelta — powołanie do wojska. Przydzielony do sił powietrznych USA (obsługa naziemna), spędza w armii ponad trzy lata (1942–1946), około półtora roku w bazach wojskowych na Pacyfiku: na Nowej Gwinei Holenderskiej, w północnej, wschodniej i zachodniej Australii i na Filipinach, urzeczywistniając przy okazji swe marzenia o poznaniu tropików. Cały „wolny” czas Borys poświęca na zbieranie pajaków dla nowojorskiego American Museum of Natural History oraz owadów dla waszyngtońskiego Smithsonian Institution. W rezultacie powstał jeden z trzech największych zbiorów stawonogów, jakie zostały zebrane przez żołnierzy amerykańskich w okresie wojny. Po zakończeniu służby wojskowej wraca na University of Oregon i kontynuuje rozpoczęte przed wojną studia. Po roku udaje się do Anglii, gdzie — zafascynowany Czarnym Lądem — myśli o wyprawie do Afryki Równikowej.

W tym celu — jako weteran II wojny¹ — zapisuje się (będąc stypendystą uniwersytetu

¹ Zaraz po II wojnie rząd federalny USA po raz pierwszy w historii tego kraju, przyznał weteranom — tym, którzy z owej propozycji chcieli skorzystać — stypendia na studia techniczne, zawodowe lub wyższe: każdemu z nich opłacał jeden rok i dodatkowo jeden miesiąc studiów, na wybranej uczelni, za każdy odsłużony miesiąc. Borys Malkin otrzymał w praktyce prawie 5-letnie stypendium.

w Oregonie) na University College w Londynie. Tam uczęszcza na wykłady związane z antropologią, również w Instytucie Archeologii London School of Economics oraz Institute of African Studies. Z California Academy of Sciences w San Francisco otrzymuje fundusze na wyjazd do Afryki, gdzie spędza przeszło rok. Jego trasa wiedzie przez Trypolitanie (obecnie Libia), Tunezję, Algierię, Niger, Nigerię, Wybrzeże Kości Słoniowej, Brytyjski i Francuski Kamerun, wyspę Świętego Tomasza, Angolę i Republikę Południowej Afryki.

Po powrocie z Afryki Borys Malkin wraca do Stanów Zjednoczonych. Decyduje się na kontynuację studiów na University of Washington w Seattle (stan Washington). W roku 1952 odbywa czteromiesięczną podróż po rozległych przestrzeniach zachodnich stanów USA, poznając tereny dotychczas mu nie znane: Góry Skaliste — od Idaho po Kolorado, Arizone, Nowy Meksyk, Teksas i Kalifornię.

W roku 1957 kończy studia uniwersyteckie i rozpoczyna pracę w charakterze wykładowcy na University of Minnesota w Minneapolis (stan Minnesota). Przez dwa lata wykłada antropologię ogólną, po czym decyduje, że... zamiast zajmować się dydaktyką lub pracą w muzeum, będzie podróżować i zbierać kolekcje etnograficzne i zoologiczne dla muzeów i innych instytucji naukowych. W ten sposób rozpoczyna się nowy rozdział w życiu naszego bohatera liczącego wówczas lat czterdzieści! Szczegółowy wykaz² wyjazdów badawczych i kolekcjonerskich oraz miejsc badań może wywołać drżenie serca u niezaangażowanych podróżników i badaczy terenowców!

W latach 1957–1973, przebywając głównie w Ameryce Południowej i prowadząc tam badania, Borys Malkin często odwiedza Europę, w tym Polskę, gdzie ma dalszą rodzinę, kolegów naukowców i przyjaciół. W latach 1973–1983 zamieszkuje na stałe w Szwajcarii, w okolicy miasta Solothurn. W tym czasie wyprawia się często nie tylko do Ameryki Południowej, ale i do Warszawy, w tym kierunku

unoszony głównie porywami duszy. Na początku lat 80. zamieszkuje na stałe w Warszawie, żyjąc w szczęśliwym związku z wybranką swego serca.

Na czym polega wkład Borysa Malkina w poznanie tubylczych kultur Ameryki Południowej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyskiego? Czy tylko na tym, że w ciągu czterdziestu lat odwiedził niedostępne i nieznane zakątki kontynentu oraz zebrał kolekcje etnograficzne liczące w sumie tysiące egzemplarzy, wykonał dziesiątki tysięcy zdjęć, nakręcił kilometry taśmy filmowej, zapełnił notatkami setki stron swego fieldbooku i napisał dziesiątki artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym? Nie, nie tylko! Jak każdy poważny i odpowiedzialny kolekcjoner, Borys Malkin musiał odpowiedzieć sobie na dwa zasadnicze pytania: co zbierać i jak zbierać? Forma odpowiedzi, jakiej udzielił sobie przed czterdziestu laty nasz bohater, sprawiła, że jego zbiory mają dziś wielką wartość dla etnologii południowoamerykańskiej.

Dlaczego zebrane kolekcje i dokumentacja fotograficzna sporządzona przez Borysa Malkina są tak ważne dla nauki?

Po pierwsze dlatego, że zbierał on kolekcje kultury materialnej i dokumentował przede wszystkim te ludy indiańskie, które w latach 50., 60. i 70. naszego stulecia były już na granicy całkowitego wymarcia. W wielu wypadkach był ostatnią, a często jedyną osobą, która taką kulturę dokumentowała. Prawdziwa antropologia nagła!

Ostatni dokument odchodzącego świata! Na 42 kultury, które badał Borys Malkin, aż 33 są dziś tak silnie zakulturowane, iż praktycznie trudno je odróżnić od lokalnego chłopskiego wariantu kultury narodowej danego kraju. Nastąpiła prawie całkowita dysfunkcja starych wzorców kulturowych, a język tubylczy znają tylko osoby w starszym wieku. Często nastąpił też drastyczny spadek populacji takiego ludu. Głębokim przekształceniom uległa też ich kultura materialna, pierwotne formy adaptacji do środowiska naturalnego itp. Jeśli z grupy 42 ludów odejmiemy 5 ludów, które zaliczyć należy do indiańskich chłopskich kultur obszarów górskich (Ika, Kamsa, Inga, Páez, Guambiano), to tylko 4 ludy obszarów nizinnych znajdują się dziś w dobrej kondycji kulturo-

² Dodatkowe informacje o Borysie Malkinie, pełny terminarz jego wypraw badawczych, wykaz zbiorów muzealnych, listę wystaw, bibliografię publikacji książkowych oraz filmów dokumentalnych można uzyskać w redakcji lub znaleźć w internecie pod adresem: http://main.amu.edu.pl/~tarzi/sylwetki/borys_malkin.htm

wej: Guajiro, Noanamá, Embéra i Kuna. Są to ludy liczne, posiadające wysoko rozwiniętą świadomość kulturową, własne organizacje dbające o prawa polityczne, własnościowe, społeczne i kulturowe swego ludu, gdzie większość populacji jest dwujęzyczna, a zmodyfikowane wprawdzie — pod wpływem wieloletnich (czasem wielosetletnich) kontaktów ze światem nieindiańskim — organizacja społeczna, kultura materialna i system wierzeniowy tych ludów oparły się zagładzie i dziś wykazują niespotykane możliwości adaptacyjne. Reszta kultur badanych i dokumentowanych przez bohatera tego artykułu bezpowrotnie odeszła do historii, a zebrane kolekcje i materiały fotograficzne są jedynymi dokumentami ich istnienia.

Wartość zbiorów etnograficznych (kolekcje przyrodnicze, choć często gromadzone równolegle mają odmienny charakter) zgromadzonych przez Borysa Malkina można w dużym skrócie zawrzeć w trzech słowach: *ilość, czas, jakość*. Cóż zawiera ta triada?

ILOŚĆ (szacunkowa) to wymierny, materialny efekt badań i eksploracji w postaci kolekcji, dokumentacji fotograficznej i filmowej, będących w posiadaniu muzeów całego świata i kolekcji prywatnych. Rozpocząć trzeba od najmniejszej liczby.

Wszystko, o czym poniżej, zebrał **jeden** tylko człowiek:

22 dokumentalne filmy etnograficzne, czarno-białe, powstały w ciągu 3 lat (1968–1971) na zlecenie IWF w Getyndze. Stanowią one przekrój podstawowych technik wytwórczych Indian północno-zachodniej Amazonii. Te filmowe etiudy ilustrują takie procesy jak: wyrób napoju z kukurydzy (Noanamá), proces wytwarzania tapy (Tucuna), wyrób dmuchawki i zatrucie strzałek (Cofán, Embérá), wyplatanie wyciskarki do manioku (Cofán), połów ryb przy użyciu „barbasco” (Shuar) czy preparowanie maki maniokowej (Witoto).

Okolo 40 najbardziej znaczących placówek muzealnych w Europie i obu Amerykach posiada zbiory Borysa Malkina.

Ponad 120 kolekcji etnograficznych i zbiorów archeologicznych trafiło do wspomnianych wyżej ośrodków (najbogatsze z nich, liczące powyżej 1.000 sztuk każda, pozyskane

zostały wśród takich grup jak: Kaa’por–Urubú, Tucuna, Karajá, Cofán i Noanamá).

1.500 zabytków sztuki prekolumbijskiej (kamienne posążki, ostrza, naczynia ceramiczne) pochodzących z 10. kultur archeologicznych Wyżu Andyjskiego Ekwadoru i Kolumbii (kultury La Tolita, San Juan, Bahía, Tairona i in.).

15.000 obiektów etnograficznych (od broni przez kosze i gliniane naczynia po ozdoby, instrumenty i akcesoria obrzędowe) dokumentujących rękodzieło ponad 40. grup tubylczych Ameryki Południowej.

Bogata dokumentacja fotograficzna zamyka się liczbą przekraczającą **40.000** slajdów i fotografii czarno-białych.

Dla dopełnienia obrazu warto przytoczyć także szacunkowe dane dotyczące zbiorów zoologicznych: okolo **1 mln** (!) zebranych okazów entomologicznych i herpetologicznych z całego świata, znajdujących się w 10. najważniejszych instytutach naukowych i muzeach świata.

CZAS. Wszystko to zostało zgromadzone przez jednego tylko człowieka, czyli Borysa Malkina na przestrzeni czterdziestu lat.

JAKOŚĆ. Wszystkie wyżej przytoczone liczby mogą budzić respekt czy wręcz niedowierzenie. Ogrom zebranych obiektów jest, w wypadku Borysa Malkina, dodatkowo wzmocniony wysoką jakością zdobytą materiału. Wszelkie studia (przyrodnicze, archeologiczne i antropologiczne) i wrodzony wręcz instynkt badacza terenowego, umożliwiły profesjonalne i kompleksowe kolekcjonowanie materiału badawczego. Nic nie umknęło jego uwadze, wszystko miało sens i znaczenie w powstającej kolekcji, poczynając od kawałka surowej gliny (surowiec do wyrobu ceramiki), zaledwie rozpoczęty koszyk (zatrzymany, jak w kadrze filmu dokumentalnego, etap obróbki), aż po 12-metrową dłubankę (lokalny środek transportu), co w odpowiednim zestawieniu dawało tzw. ciągi technologiczne. Wnikliwa obserwacja i znajomość technik plecionkarskich Indian południowoamerykańskich pozwoliła badaczowi określić 14 różnych rodzajów plecionek wśród Indian Noanamá. Doświadczenia z pobytów w innych grupach tubylczych pozwalały bezbłędnie określić, na przykład znaczenie

i funkcję danego przedmiotu. Dzięki tego typu nastawieniu do badanej rzeczywistości udało się zgromadzić wartościowy materiał naukowy i ekspozycyjny.

Kolekcje Borysa Malkina obejmują:

- zbiory monograficzne jednej kultury, liczące od 100 do 300 obiektów, na przykład kolekcje Chacobo, Chiriguano, Cofán, Galibi, Guajiro, Kaa’por–Urubú, Karajá, Kuna, Noanamá, Oyana, Tapirapé, Tucuna, Witoto, Yuco znajdujące się w różnych muzeach świata, znajdujące się w Glenbow Museum w Calgary (Kanada) oraz w Muzeum Etnograficznym w Bazylei (Szwajcaria),

- przekrojowe kolekcje kultur danego obszaru czy kontynentu, liczące od 500 do 800 przedmiotów codziennego użytku kilku grup etnolingwistycznych (na przykład Muzeum Etnograficzne w Krakowie),

- ciągi technologiczne, czyli zbiory obiektów ilustrujące wybrane aspekty kultury techniczno-użytkowej badanych społeczności (jednej lub kilku); na przykład ceramika z niewypalanej gliny Indian Chacobo (z Boliwii) znajdująca się w American Museum of Natural History i w Muzeum Etnograficznym w Göteborgu,

- kolekcje specjalistyczne, na przykład instrumenty muzyczne (Muzeum Instrumentów Muzycznych w Poznaniu) czy ozdoby z piór (zbiory prywatne),

- pojedyncze obiekty, gromadzone ze względu na unikalną wartość historyczną, na przykład ostatnie używane kościane groty do harpunów oraz koszyki Indian Yaghan z Ziemi Ognistej, znajdujące się m.in. w krakowskim Muzeum Etnograficznym.

Osiągnięcia kolekcjonerskie Borysa Malkina są w kraju nad Wisłą stosunkowo mało znane, nawet w gronie specjalistów. Mimo zaangażowania się w realizację zleceń dla zachodnich ośrodków muzealnych, już w latach 60. można odnotować pierwsze ślady jego kolekcjonerskiej pasji w postaci pojedynczych obiektów czy niewielkich zbiorów, jakie trafiły do osób prywatnych w Polsce (zob.: m.in. *Kultura Indian w polskich zbiorach niemuzealnych*, Warszawa–Kraków 1970, katalog A. Krzanowskiego i R. Mańkowskiej). Miniona epoka nie

ułatwiała nawiązania oficjalnej współpracy placówkom PRL-u z obywatelem „imperialistycznych” Stanów Zjednoczonych. Nieprzerwane związki z Polską zdecydowały o przekazaniu w darze, w połowie lat 70., bogatego, bo liczącego ponad 800 eksponatów, zbioru etnograficznego Muzeum Etnograficznemu w Krakowie. Inne ośrodki, na przykład Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, zaczęły nabywać od B. Malkina broń, ozdoby, ceramikę, plecionkarstwo oraz inne przykłady rękodzieła indiańskiego z Ameryki Południowej.

W połowie lat 90. obszerny zbiór etnograficzno-archeologiczny (blisko 400 sztuk), wraz z dokumentacją fotograficzną, zakupiło poznańskie Muzeum Narodowe.

Stosunkowo duże zbiory Borysa Malkina (ok. 1500 sztuk) oraz ich wyjątkowy charakter, w kontekście stanu posiadania polskich muzeów, nie zostały właściwie docenione przez ich posiadaczy — kolekcjonerski dorobek B. Malkina nie został jeszcze w Polsce w pełni zaprezentowany. Najwięcej dokonało w tym zakresie Muzeum Etnograficzne w Krakowie (wystawa w 1976 i 1992), ale żadnej z tych prób nie towarzyszyło wydanie katalogu z prawdziwego zdarzenia omawiającego całość zbiorów. Mamy nadzieję, że do takiej wystawy wreszcie dojdzie, zwłaszcza, że w tym roku³ Borys Malkin obchodzi swoje 80. urodziny.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, należy stwierdzić, że trudno byłoby znaleźć w czasach współczesnych drugą osobę, której dorobek dokumentacyjny dawałby się choćby w przybliżeniu porównać z dorobkiem Borysa Malkina. Pasuje się on bowiem w kręgu najwybitniejszych kolekcjonerów i dokumentalistów indiańskich kultur Ameryki Południowej drugiej połowy XX wieku, nawiązując tym samym do zaszczytnych tradycji wielkich badaczy i kolekcjonerów XVIII, XIX i pierwszej połowy XX stulecia, takich jak Francis Castelnau, Henri Coudreau, Carl von Martius, Josef Natterer, Johann von Spix, Karl von den Steinen czy Theodor Koch–Grünberg. ✦

Janusz Jaskulski
Mariusz Kairski

³ Artykuł ten został napisany w 1997 roku — red.

PRZERWANE KULTURY

zmiany demograficzne wśród tubylców Ameryki Południowej
od XV wieku do pierwszej połowy wieku XX

Każda kultura istnieje dopóty, dopóki trwa nieustanny proces przekazywania jej treści i wzorców z pokolenia na pokolenie, dopóki owe treści i wzorce są „używane” przez członków – podmioty danej kultury, dopóki są one podstawą i punktem odniesienia w ich społecznych działaniach.

Każda kultura może więc zaniknąć z co najmniej trzech przyczyn:

- ♦ w wyniku fizycznego wymarcia jej członków, i wówczas kulturowe treści i wzorce przestają być przekazywane, gdyż brakuje podmiotów przekazu kulturowego (etnozagłada kulturowa),
- ♦ gdy grupa będąca „depozytariuszem” tych treści ulegnie całkowitej dezintegracji społecznej i kulturowej (na przykład nie mogą zaadaptować się do nowych warunków środowiskowych, społecznych, kulturowych czy politycznych), i wówczas podmioty kultury wprawdzie nadal istnieją fizycznie, lecz nie zachodzi proces przekazu treści kulturowych (dekulturacja), lub wreszcie
- ♦ gdy głębokiej i szybkiej transformacji ulegną same treści — wzorce kulturowe, czyli przedmiot kulturowego przekazu; innymi słowy gdy zaczynają się one tak bardzo różnić od treści i wzorców „wyjściowych”, że w konsekwencji będziemy mieli do czynienia z inną kulturą (akulturacja).

Jednym z największych dramatów tubylców Nowego Świata była ogromna i szybka depopulacja, będąca konsekwencją zetknięcia się tych społeczeństw z przybyszami ze Starego Świata. Porównajmy same tylko liczby. Jeśli przyjęliśmy, że około roku 1492 w regionach zamieszkałych dziś przez współczesne indiańskie kultury niechłopskie populacja tubylcza wynosiła mniej więcej 21 500 000 Indian, to obecnie na tym samym obszarze żyje ich 2 183 548*, co stanowi 10,15% populacji

sprzed pięciuset lat, a zatem liczbowo tubylcza populacja interesujących nas obszarów zmalała w tym okresie aż o 89,85%, choć przecież nie uwzględniono czynnika wzrostu demograficznego, jaki mógłby nastąpić, gdyby do odkrycia Ameryki przez Europejczyków nigdy nie doszło.

Mimo iż procent to ogromny, nie stanowi on wcale jakiegoś odosobnionego faktu w historii demograficznej Nowego Świata. Najnowsze ustalenia dotyczące depopulacji w różnych areałach Ameryki Północnej wskazują na znaczne podobieństwa. Dla przykładu: o ile około roku 1770 (pierwszy etap kontaktów ze światem nieindiańskim) areał Kalifornii zamieszkiwało 310 tysięcy Indian, o tyle około roku 1900 populacja ta wynosiła 20 tysięcy Indian, a więc spadek wyniósł 93,55%. Areał Północno-Zachodni około roku 1774 (pierwszy etap kontaktów ze światem nieindiańskim) zamieszkiwało 200 tysięcy Indian, a około roku 1874 – 40 tysięcy, a więc w tym przypadku spadek wyniósł 80%.

Tego rodzaju zestawienia liczbowe można by mnożyć. Oczywiście spadek populacji tubylczej poszczególnych regionów był różny, lecz jego średnia statystyczna waha się przeważnie w przedziale 85–90% dla wszystkich typów organizacji społeczno-politycznej.

Przyczyny depopulacji

Tubylcza ludność Ameryki Środkowej i Południowej „zniknęła” w wyniku obecności na kontynencie reprezentantów Starego Świata, głównie Hiszpanów i Portugalczyków oraz,

* Zob. zestawienie „Indiańskie ludy Ameryki Środkowej i Południowej”, które zamieściliśmy w numerach 4[44] zima 1998 i 1[45] wiosna 1999 – red.

w mniejszym stopniu, Anglików, Holendrów i Francuzów — z tym, że przyczyny tego procesu należy upatrywać po części w działaniach intencjonalnych, a po części w działaniach nieintencjonalnych.

Depopulacja jako skutek działania intencjonalnego

Przybывая na nowo odkryty kontynent europejscy kolonizatorzy poszukiwali w Nowym Świecie trzech rzeczy: ziemi nadającej się pod uprawę, bogactw naturalnych oraz niewolniczej siły roboczej. Zależnie więc od regionu celem podboju mogło być:

- ♦ terytorium nadające się pod intensywną uprawę lub hodowlę, na którym tworzone wielkie latyfundia typu plantacyjnego lub rolno-hodowlanego, jak na przykład w areałach Wielkich Antyli, północno-wschodniej Brazylii czy Pampy. Ludy indiańskie zamieszkujące te obszary nie były traktowane jako podmiot stosunków z Europejczykami lub Latynosami, lecz jako zbędny element środowiska naturalnego, który należało usunąć. Mordowano więc i wypędzano Indian, tworząc „terytoria oczyszczone” (*territorios limpiados*) — gotowe do skolonizowania. Tego rodzaju czystki etniczne, często planowe i niezwykle brutalne, prowadzono we wszystkich stuleciach: w wieku XVI (na przykład podbój wyspy Haiti), XVII (podbój północno-wschodniej Brazylii), XVIII (podbój wschodniej Wenezueli), XIX (podbój Pampy), sporadycznie też w wieku XX (masakra Indian Cinta Larga w Brazylii czy Kuiva w Kolumbii). W ramach tych działań ginęły tysiące Indian, nie tylko w toku bezpośrednich działań zbrojnych, lecz również w wyniku przymusowych deportacji, złego traktowania i mordów;

- ♦ terytorium, na którym występowały określone bogactwa naturalne (jak fernambuk *Caesalpinia brasiliensis* czy metale lub kamienie szlachetne), jak na przykład w areałach wybrzeża Brazylii czy Goiás. Tu relacje między Indianami a europejskimi lub latynoskimi kolonizatorami układały się dość podobnie. Trwała bezpragmatyczna walka z ludami broniącymi intruzom dostępu do swych bogatych terytoriów, jak na przykład „wojna” Portugalczyków

z ludem Mapaxó o złotonośne obszary Villa Rica de Ouro Preto (stan Minas Gerais, Brazylija) w drugiej połowie XVII wieku. Walczono też z grupami, które wprawdzie zamieszkiwały tereny nie będące przedmiotem bezpośredniego zainteresowania kolonizatorów, lecz utrudniały lub wręcz uniemożliwiały komunikację i swobodny transport na obszarach kolonii, na przykład „wojna” z Kayapó południowymi zamieszkującymi ziemie pomiędzy złotonośnym regionem Cuiabá (południowe Mato Grosso, Brazylija) a wybrzeżem Oceanu Atlantyckiego w drugiej połowie XVIII wieku czy „wojny” z Payaguá o opanowanie środkowego i górnego biegu rzeki Paragwaj toczony w tym samym okresie;

- ♦ grupa (populacja) tubylcza. W tym wypadku Indianie byli traktowani jako tania siła robocza, wprawdzie mniej wydajna i mniej odporna niż czarni niewolnicy, sprowadzani z Afryki, lecz zdecydowanie tańsza. Wyprawy łowców niewolników (port.: *expedições dos bandeirantes*, hiszp.: *correrías*) rozpoczęły się w połowie wieku XVI i trwały nieprzerwanie do końca wieku XVIII oraz w okresie boomeru kauczukowego (1870–1916). Wprawdzie penetrowały one najodleglejsze zakątki kontynentu, lecz największych spustoszeń dokonywały na obszarach łatwo dostępnych drogą wodną i gęsto zaludnionych, na przykład w Ameryce Środkowej, na atlantyckim wybrzeżu Brazylii, w dolinie Amazonki, dolinie Orinoko, dolinie rzeki Paraná, w dorzeczu Caquetá–Vaupés, dorzeczu Caquetá–Putumayo, dorzeczu Tapajós–Madeira czy dorzeczu. W trakcie takich ekspedycji poławiano tysiące Indian. Często w czasie łowów dopuszczano się pospolitych mordów i zbrojnych masakr. Ocenia się, że na każdego złapanego niewolnika, dowiezionego do miejsca przeznaczenia przypadało przeciętnie trzech martwych — zmarłych w trakcie samej akcji pacyfikacyjnej lub podczas wielotygodniowego transportu.

Dziś trudno ocenić, jak wielu Indian zginęło, ilu stało się niewolnikami. Na pewno są to liczby ogromne. Spróbujmy podać jeden tylko przykład. Indiańską populację zachodniej i środkowej Nikaragui na początku XVI wieku oceniano na około 1 miliona mieszkańców. W ciągu niespełna 60. lat zmniejszyła się ona do około 10 tysięcy. Szacuje się, że tylko

w latach 1527–1548 wywieziono z tego regionu, głównie do Panamy, około 450–500 tysięcy indiańskich niewolników. W tym samym czasie około 400–600 tysięcy Indian zmarło w wyniku chorób i wojen, a tylko około 200–250 tysięcy przetrwało na niedostępnych wyżynach centralnej części kraju. Populacja ta została zdziesiątkowana w ciągu następnych dwudziestu, trzydziestu lat. By wywieźć tak znaczną liczbę niewolników w tak krótkim czasie, Hiszpanie musieli zorganizować około 1280 ekspedycji.

W skali kontynentu zjawisko to dotyczyło zapewne milionów Indian. Jedno można jednak stwierdzić z całą pewnością: poławianie indiańskich niewolników spowodowało szybkie wyludnienie olbrzymich połaci kontynentu, także tych, które nie były bezpośrednio zasiedlane przez europejskich lub latynoskich osadników. Ludy indiańskie tych terytoriów jeśli w ogóle przeżyły (niezwykle uszczuplone liczebnie), to tylko dlatego, że zbiegły na obszary niedostępne i odległe, gdzie prowadzenie zbrojnych *correrías* było zbyt ryzykowne lub po prostu finansowo nieopłacalne.

Depopulacja jako skutek działania nieintencjonalnego

Mimo ogromnych spustoszeń wśród ludów tubylczych Nowego Świata spowodowanych poławianiem niewolników, wojnami i złym traktowaniem, głównym powodem wymierania indiańskich populacji kontynentu był brak genetycznej odporności na choroby zakaźne Starego Świata. Trwająca kilkadziesiąt tysięcy lat izolacja populacji Nowego Świata spowodowała, że nie rozwinęły się tam genetyczne mechanizmy odpornościowe niezbędne do zwalczania drobnoustrojów (organizmów jednokomórkowych, bakterii, wirusów) wywołujących nieznane wcześniej choroby. Największe spustoszenia siały: czerwotka amebowa (pełzakowa), dyfteryt, dymienica, dżuma, grypa, koklusz, malaria, odra, ospa, ospa wietrzna, polio, tyfus, świnka, wirusowe zapalenie mózgu i żółta febra. Brak odporności był przyczyną nie tylko wzrostu częstotliwości zachorowań, a co za tym idzie osłabienia organizmu, ale też szybkiego i ostrego przebiegu choroby, najczęściej kończącej się śmiercią chorego.

Inną ważną przyczyną zmniejszenia populacji był też spadek dzietności spowodowany — oprócz zwiększonej zachorowalności — także szokiem kulturowym.

Najbardziej optymistyczne kalkulacje zakładają, że każda z zainfekowanych populacji tubylczych kontynentu malała o około 85% w ciągu jednej generacji po nawiązaniu pierwszych kontaktów ze światem nieindiańskim. Czy depopulacja była aż tak ogromna? Spróbujmy przytoczyć trzy przykłady z czasów współczesnych, gdzie epidemia znalazła się pod częściową kontrolą medyczną, a przebieg i skutki choroby zostały wnikliwie udokumentowane.

Pod koniec lat pięćdziesiątych epidemia odry spowodowała w ciągu dwóch tygodni zgon 34% populacji Kókraymôr (grupa terytorialna Kayapó północnych), w tym prawie wszystkich osób powyżej czterdziestego roku życia.

Seria epidemii w latach 1970–1977 zmniejszyła o 40% populację Araweté liczącą w początkowym okresie kontaktów ze światem nieindiańskim (1970) około 200 osób. Tylko między majem a grudniem 1976 zmarło 60 osób.

Seria epidemii na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zmniejszyła o około 90% populację Tapayúna (grupa regionalna ludu Suyá) liczącą w początkowym okresie kontaktów ze światem nieindiańskim (1968) około 400 osób.

Powyższe przykłady, podobnie jak przypadki Indian Cashinahua, Pakaanówa, Tuparí czy Zoró wskazują wyraźnie, że skoro do tego rodzaju spustoszeń dochodzi w czasach współczesnych, to rozmiary epidemii w epokach wcześniejszych, gdy wiedza medyczna oraz środki efektywnego przeciwstawiania się „pochodowi śmierci” były znikome, musiały być ogromne.

Groźne epidemie chorób przyniesione przez przybyszów z Europy rozprzestrzeniały się z olbrzymią szybkością po całym kontynencie, często wyprzedzając fizyczne pojawienie się samych przybyszów. Dziesiątkowały nie tylko te indiańskie populacje, które pozostawały w stałym i bliskim kontakcie z Europejczykami lub Latynosami, ale też te z rzadka kontaktujące się z reprezentantami innych indiańskich ludów, a często nawet nie wiedzące

o istnieniu Europejczyków. Jak do tego dochodziło?

Drobnoustroje chorób Starego Świata rozprzestrzeniały się na kontynencie amerykańskim na następujący sposób:

- ♦ W wyniku kontaktu niebezpośredniego, czyli sytuacji, w której choroby nie są przenoszone przez ludzi, lecz (a) rozprzestrzeniają się za pośrednictwem różnego rodzaju przedmiotów, na przykład podczas tzw. „cichych wymiany” stosowanej przez wiele ludów, gdzie w tradycyjnie ustalonych miejscach jedna grupa etniczna pozostawiała przedmioty wymiany dla swych nieznanymi partnerów z drugiej grupy etnicznej, oczekując po jakimś czasie rewanżu, (b) są przenoszone przez zwierzęta, głównie owady (na przykład zarazki żółtej febry roznosiły naczelnice Nowego Świata, a dżumy i tyfusu – pchły).

- ♦ W wyniku kontaktu pośredniego, czyli sytuacji, w której choroby są przenoszone przez nieliczne osoby zarazające odwiedzane populacje indiańskie. Dużą rolę odegrały tu: (a) regularna wymiana handlowa z Europejczykami, z potomkami indiańskich lub murzyńskich niewolników oraz z innymi grupami indiańskimi, (b) przypadkowe i sporadyczne kontakty z *regatones/regatões* — obwoźnymi handlarzami i podróżnikami; zbieraczami kauczuku lub orzechów brazylijskich, myśliwymi itp.; zbiegłymi niewolnikami, indiańskimi i murzyńskimi; poszukiwaczami szlachetnych metali i kamieni; (c) konflikty, a więc sporadyczne i ograniczone działania oparte na przemocy; prowadzone przez pojedyncze osoby albo grupy osób pochodzenia europejskiego lub afrykańskiego przeciw grupom indiańskim, m.in. napady w celu zdobycia indiańskich niewolników; prowadzone przez pojedynczych Indian lub ich grupy (na przykład związki wojenne) przeciw społeczeństwu narodowemu lub innym grupom indiańskim, w tym: napady i rabunki w celu zdobycia obiektów materialnych pochodzenia indiańskiego lub nieindiańskiego, napady w celu zdobycia jeńców pochodzenia indiańskiego lub nieindiańskiego, a także wojny z zemsty przeciwko wrogim grupom indiańskim lub społeczeństwu narodowemu.

- ♦ W wyniku kontaktu bezpośredniego, czyli sytuacji, w której choroby przenoszone są poprzez bezpośrednie i intensywne kontaktowa-

nie się całej populacji określonego ludu indiańskiego z dużą populacją nieindiańską. W tym wypadku ważną rolę odegrały (a) w sytuacji konfliktowej: planowe i systematyczne działania oparte na przemocy, prowadzone na dużą skalę przez grupy osób pochodzenia europejskiego lub afrykańskiego przeciw grupom indiańskim, w tym: konflikty zbrojne związane z opanowywaniem przez Europejczyków lub Latynosów określonego terytorium lub jego bogactw, najazdy w celu zdobycia indiańskich niewolników oraz przesiedlenia i koncentracja ludności indiańskiej w celach prozelitycznych; (b) zaś w sytuacji pokojowej — stałe, sąsiedzkie zamieszkiwanie z reprezentantami społeczeństwa narodowego, osadnikami (rolnikami i hodowcami), misjonarzami, pracownikami administracji państwowej lub służb ochrony Indian itp.; okresowe przebywanie pojedynczych osób lub grup osób poza obszarem stałego zamieszkania grupy, związane z pracą zarobkową lub nauką dzieci, na przykład w regionalnych szkołach zbiorczych z internatem.

Wydaje się, że dzieje demograficznego rozwoju i regresu tubylczej Ameryki Środkowej i Południowej można podzielić na kilka etapów, a na wielu obszarach kontynentu widoczne jest zarówno podobieństwo demograficznych mechanizmów transformacji, jak i zbieżność czasowa ich występowania.

Etapy zmian demograficznych

Etap I lata 1492–1650

W tym etapie największe zmiany demograficzne dotknęły populacje indiańskie, które zamieszkiwały obszary kontynentu nadające się do bezpośredniego zasiedlenia przez Europejczyków lub takie, na których można było wprowadzić porządek feudalny oparty na taniej sile roboczej indiańskich lub afrykańskich niewolników, jak Ameryka Środkowa, wybrzeża Ameryki Środkowej i Południowej, pasmo Andów, wschodnia część wschodniej Brazylii, część Wenezueli i Kolumbii (obszary, gdzie nie występowały lasy tropikalne i sawanny), częściowo wschodnia Boliwia i wschodnia Argentyna. Większość grup indiańskich tych re-

gionów szybko wymarła fizycznie lub uległa głębokiej akulturacji i asymilacji. Tylko na obszarach mezoamerykańskich i andyjskich ich populacje odrodziły się w epokach późniejszych, przekształcając się stopniowo w indiańskie kultury chłopskie.

Mimo iż proces depopulacji nie ogarnął większości kontynentu, ocenia się, że objął on około 50% indiańskiej populacji Ameryki Środkowej i Południowej, głównie dlatego, że dotknął obszarów gęsto zaludnionych.

Etap II lata 1650–1800

W tym etapie procesy głębokiej depopulacji dotknęły większość obszarów kontynentu. Stało się to nie tylko za sprawą kontynuacji podbojów kolonialnych, lecz przede wszystkim z powodu niezwykle intensywnej w tym okresie działalności prozelitycznej. Na obszarach dotychczas marginalnych, na przykład na środkowo-wschodnim wybrzeżu Wenezueli, w Wielkiej Amazonii, Gran Chaco, Pampie, powoływano prowincje misyjne — wielkie obszary kontynentu, które odtąd przez blisko półtora wieku pozostawały pod wyłączną jurysdykcją zakonów katolickich. Na terenach prowincji zakładano ośrodki misyjne — redukcje (*reducciones*), gdzie koncentrowano olbrzymie rzesze ludności indiańskiej, poddawanej następnie procesowi katechizacji.

Wciąż wybuchające epidemie chorób pochodzenia europejskiego oraz skoncentrowanie populacji tubylczych w niewielkich przestrzeniach centrach misyjnych powodowały olbrzymie spustoszenia. Umierała w nich tak wielka liczba Indian, że w wielu wypadkach decydowano się na zamknięcie misji z powodu prawie stuprocentowej jej depopulacji — na przykład nad środkowym Orinoko.

Redukcje zakładano praktycznie na wszystkich marginalnych obszarach kontynentu, a głębokie zmiany depopulacyjne widoczne były wszędzie — głównie na terenach wcześniej gęsto zaludnionych, do których łatwo było dotrzeć drogą wodną (na przykład dolina Orinoko, dolina Amazonki). W ten sposób zostały wyludnione olbrzymie połacie wnętrza kontynentu. Na etap II przypada też apogeum poławiania indiańskich niewolników (połowa

XVIII wieku), co również znacznie zmniejszyło ilość obszarów marginalnych, na których procesy depopulacyjne występowały do tej pory z mniejszą intensywnością. Dodatkowo wśród tych społeczności indiańskich, które ocalały z zagłady pierwszego etapu, pogłębiły się zarówno procesy depopulacyjne, jak i akulturacyjne. Powoli zaczęło się tworzyć neoindiańskie społeczeństwo wnętrza kontynentu. Wszystkie wyżej wymienione procesy, które objęły swym zasięgiem ponad ¾ powierzchni kontynentu, doprowadziły do około 30% depopulacji ludów, które przetrwały etap I. W II etapie kontynent przestał być Ameryką Indiańską. Pierwotni mieszkańcy kontynentu wyraźnie znaleźli się w mniejszości.

Etap III lata 1800–1955

Mimo, iż epoka wielkich redukcji misyjnych i masowego poławiania indiańskich niewolników zakończyła się w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, procesy depopulacyjne ulegały pogłębieniu, głównie na obszarach dotychczas marginalnych. Pod koniec XIX wieku można mówić jedynie o marginalnych „wyspach” lub czasem „archipelagach” — małych, nielicznych i nie powiązanych ze sobą obszarach, na których procesy depopulacyjne w dalszym ciągu miały charakter umiarkowany i przebiegały w sposób pośredni. Za ten stan rzeczy odpowiedzialnych jest wiele czynników. Wśród najważniejszych należy wymienić ciągły wzrost latynoskiej populacji kontynentu, a co za tym idzie, systematyczne powiększanie się obszaru zajmowanego przez latynoskie osadnictwo, i włączanie coraz to nowych obszarów w sferę gospodarki narodowej poszczególnych krajów.

Apogeum tego etapu to tzw. boom kauczukowy (1870–1916). W wyniku zapotrzebowania na kauczuk, Wielka Amazonia została włączona w międzynarodową sieć powiązań gospodarczych jako obszar surowcowy. Tylko tu bowiem występowały drzewa kauczukowe — rośliny z rodzaju *Hevea* „produkujące” lateks (m.in. *H. brasiliensis*, *H. bentoniana*, *H. cuneata*, *H. spruceana*, *H. lutea*) — głównie na obszarach południowo-wschodniej Kolumbii, zachodniej Brazylii, północno-wschodniego

Peru i północno-wschodniej Boliwii. Powstałe kompanie kauczukowe zaczęły zatrudniać do zbioru lateksu Indian, czyniąc z nich tym samym tanią najemną siłę roboczą. Zwiększający się popyt na ten surowiec, a w konsekwencji stałe zapotrzebowanie na *seringeiros* — zbieraczy mleczka kauczukowego — doprowadziły nie tylko do ekspansji na terytoria Indian, w celu poszukiwania ciągle nowych *seringales* (obszarów, na których występują drzewa kauczukowe), ale, w związku ze zwiększającym się zapotrzebowaniem na tanią indiańską siłę roboczą, również do masowych napadów na osady „wolnych” jeszcze grup indiańskich. W owym okresie dokonywano nie tylko masowych zabójstw, ale też masowych przesiedleń tych grup, czasem na obszary odległe o setki kilometrów od ich tradycyjnego miejsca zamieszkania. Przeniesieni Indianie, w następstwie niewolniczej pracy, niedożywienia, epidemii i zwykłych mordów ze strony nadzorców, masowo umierali. Skutki gorączki kauczukowej, która zakończyła się około roku 1916, były dla ludności indiańskiej tragiczne. Indianie zniknęli z olbrzymich połaci kontynentu, niektóre grupy wymarły całkowicie, inne zmalały do kilkunastu osób, zanikła ich tradycyjna kultura i odrębność etniczna.

Na obszarach niemarginalnych także trwał proces fizycznego i kulturowego wymierania większości grup. Od połowy XIX wieku tylko w nielicznych wypadkach można odnotować powolny wzrost tych populacji indiańskich, które przeżyły zagładę demograficzną II etapu, i adaptując się do nowych warunków epidemiologicznych i kulturowych, zaczęły się przekształcać w społeczeństwo neoindiańskie. Od połowy XIX wieku wyraźny wzrost demograficzny populacji indiańskich widoczny jest jedynie na obszarach mezoamerykańskich i andyjskich (indiańskie kultury chłopskie). Ocenia się, że procesy wyludnieniowe III etapu doprowadziły do około 15% depopulacji tych ludów, które przetrwały etap II.

Etap IV lata 1956–1995

Pozytywne zmiany demograficzne nastąpiły dopiero w drugiej połowie naszego stulecia. Wprawdzie słabo zauważalny, lecz powolny

wzrost populacji indiańskich kontynentu związany jest z szeregiem procesów. Po pierwsze, wraz z realizacją w ciągu ostatnich trzech dekad programów rozwojowych, mających na celu włączenie poszczególnych obszarów Wielkiej Amazonii w struktury gospodarcze państw Ameryki Południowej, zniknęły prawie całkowicie obszary marginalne. Zmniejszyły się tym samym regiony, na których pojawiające się epidemie miały, z medycznego punktu widzenia, charakter całkowicie niekontrolowany. Po drugie, poszczególne państwa kontynentu rozpoczęły systematyczną i stałą kontrolę administracyjną, wojskową i medyczną wnętrza i obrzeży swych krajów. Po trzecie, na szczeblu regionalnym rozwinęto sieć placówek należących do instytucji z urzędu zajmujących się sprawami Indian, jak na przykład Serviço de Proteção ao Índio (SPI, Służba Ochrony Indian) w Brazylii czy Instituto Nacional Indigenista (INI, Narodowy Instytut do spraw Indian) w Wenezueli, tworząc w terenie *postos indígenas* (PI) — lokalne oddziały tych instytucji. Powołanie placówek tego typu związane było nie tylko z formalnoprawną ochroną mniejszości indiańskich i ich ziem, ale też z programami indiańskiej edukacji i stałej opieki medycznej. Działające przy PI placówki medyczne (z reguły o charakterze ambulatoriów) w wielu wypadkach ograniczyły skutki oraz zasięg epidemii.

Niewielki, choć stały przyrost ludności indiańskiej krajów Ameryki Środkowej i Południowej (obszaru pozaandyjskiego i pozamezoamerykańskiego), zauważalny dopiero w latach 80. i 90., nie może oczywiście spowodować zmiany proporcji między ludnością indiańską a nieindiańską analizowanych regionów. Po pierwsze dlatego, że przyrost populacji indiańskiej związany jest często z procesem prawie całkowitej utraty własnej kultury tubylczej i asymilacją grupy do lokalnego środowiska neoindiańskiego, po drugie, z powodu ogromnego przyrostu populacji latynoskiej, zarówno na obszarach zamieszkałych dotychczas przez Indian (migracje), jak i poza nimi (przyrost naturalny). ✚

Mariusz Kairski

Był to straszliwy widok. Martwi wojownicy z łukami wciąż trzymanymi w kurczowo zaciśniętych palcach, niemowlęta u piersi matek przeszyte strzałami, wnętrzności wyprute szatańskim nożem, oskalpowane głowy, złane czerwoną krwią — wielka cuchnąca masa ciał, z których wiele, upstrzonych muchami, zaczynało się już rozkładać na słońcu.

Aleksander W. Sudak

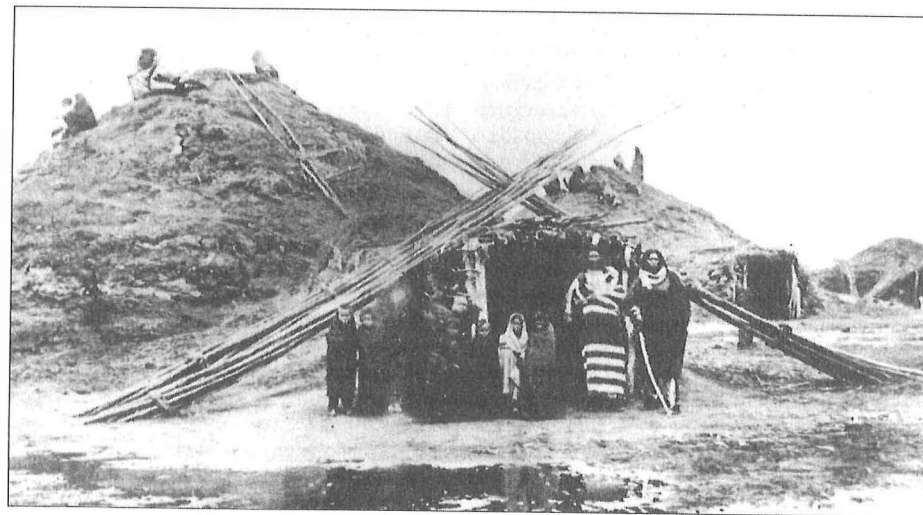
PAUNISI nieszczęśliwi ludzie równin

Tak w liście do „Omaha Herald” chirurg Trzeciego Pułku Kawalerii, David Franklin Powell, opisywał pobojuwisko w Kanionie Masakry, leżącym koło współczesnego miasta Trenton w Nebrasce. Leżały w nim zwłoki blisko siedemdziesięciu Paunisów obojga płci i różnego wieku, ofiar ataku tysiąca wojowników Siuksów, do którego doszło w rannych godzinach 5 sierpnia 1873 roku. Nierówna walka między nimi a 350 polującymi na bizona Paunisami była ostatnią wielką bitwą stoczoną w Stanach Zjednoczonych między indiańskimi plemionami. Stanowiła ukoronowanie, zbrodniczej w swej głupocie, polityki rządu amerykańskiego, który na mocy zawieranych traktatów z wrogimi sobie Siuksami i Czejenami dostarczał im broni i amunicji. Nie potrafił zachować się tak samo wobec Paunisów, których wojownicy zapewniali zwycięstwo białym żołnierzom w dopiero co toczonych wojnach ze wspomnianymi plemionami. Kiedy przestawali już być potrzebni, ich plemię pozostawiało praktycznie bezbronne wobec blisko dwudziestokrotnie liczniejszych Siuksów (w roku 1875 Paunisi liczyli nieco ponad 2 tysiące głów). Obiecywana przez rząd pomoc ze strony wojska nigdy nie była w pełni wystarczająca. Idący nieprzerwanie na zachód osadnicy zabierali im coraz więcej ziemi, tępił zwierzyń, zarabiali nieznanymi przedtem chorobami, zbierającymi straszliwe żniwo. Miary rozgoryczenia

dopełniały nauki misjonarzy, nakazujących im kierować się chrześcijańskimi zasadami, których nie przestrzegali ani zabijający ich Siuksowie, ani rozpijający ich wódką biali.

Dzieje Paunisów to długie pasmo niezaskuszonych cierpień. Doznali ich ludzie, których sąsiadujące z nimi plemiona darzyły zabobonnym wręcz podziwem dla ich przebogatej, niezwykle poetycznej i zrytualizowanej religii. To właśnie Paunisi obdarzyli indiańską rasę uroczystością Fajki Pokoju, walenie przyczyniając się do rozwoju społecznych instytucji i religijnego rytuału, odgrywających tak ważną rolę w życiu Indian Równin. To Paunisi, przemieszczając się powoli ze wschodniej Oklahomy na północ, poprzez Kansas i Nebraskę ku Dakocie, pobudowali, jako pierwsi, wielkie stałe osiedla. Będąc nie zrównanymi rolnikami, zapatrywali w kukurydzę, suszone jarzyny i tytoń wędrownie plemiona, białych handlarzy futer i pierwszych osadników. Jeszcze dzisiaj amerykańscy farmerzy uprawiają szereg roślin, szczególnie tych odpornych na suszę, nie wiedząc nawet, że potrafia to robić dzięki mieszkającym tu przed nimi Paunisom.

Odmienne niż inne plemiona Równin, ludy kaddoańskie, do których zalicza się Paunisów, wywodzą się z Południowego Wschodu, gdzie zamieszkiwali niegdyś z przodkami współczesnych Irokezów. Języki Kaddów i Irokezów są bardzo do siebie podobne, a bezspornym jest



Wioska Paunisów przy Loup Fork w Nebrasce, 1870

faktem, że irokeskich Czirokezów napotkała w południowych Alleghennach wyprawa Hernando de Soto w 1540 roku. Wiele cech wspólnych wykazuje też garncarstwo Paunisów i Irokezów, poza tym archeolodzy odkryli mnóstwo małych trójkątnych i gładkich grotów do strzał w miejscach zamieszkiwanych przez te plemiona. Na całym Południowym Wschodzie zwłoki zmarłych składano w budowanych w tym celu pomieszczeniach i choć takie kostnice nie są znane historycznym Paunisom, to odkryte wykopaliska wskazują na istnienie podobnych budowli. Podobnie prostokątne prehistoryczne ziemianki znad rzeki Republican bardzo przypominają domy odkryte w Arkansas. Nieznane już w czasach, kiedy przybyli biali, są najwyraźniej poprzednikiem kolistych, pokrywanych ziemią domów ze znanej już nam epoki. Paunisów Skidi i Naczezów żyjących w dolnym biegu Missisipi niezwykle zbliża do siebie zwyczaj torturowania jeńca rozciągniętego na szafocie. Wyrwanie ofierze serca z piersi przypomina żywo ceremoniał meksykańskich Azteków, lecz bezpośrednie związki historyczne wskazują raczej na Naczezów. Uznając Kaddów i pozostałych członków ich rodziny za rdzennych mieszkańców Południowego Wschodu, możemy zatem przyjąć, że

Paunisi wywodzą się z terenów nad Zatoką Meksykańską, gdzieś z południowego Teksasu, choć brak na to przekonujących świadectw archeologicznych. Paunisi byli wybitnymi rolnikami, zajmującymi się również polowaniem. Kiedy wyruszyli na zachód i na północ, więcej uwagi — tak jak i inni Kaddowie — poświęcili łowom na bizona. To tłumaczy obfitość bizonich kości, znalezionych w wykopaliskach na ich terytorium. Kiedy stali się konnym narodem, polowanie na bizona zaczęło dominować w ich gospodarce i choć nie zaniechali uprawy ziemi, to zrezygnowali z garncarstwa. W późniejszych czasach wyprawiali się często przeciw plemionom z Południowego Zachodu, ale kultura Pueblów nie objęła ich swym wpływem w jakiś szczególny sposób. Rzadko, na przykład, używali kamiennych żaren, tak charakterystycznych dla wiosek Pueblów; dominował u nich drewniany moździerz, typowy dla plemion ze wschodnich puszcz.

Paunisi nie wytworzyli organizacji klanowej. Cztery ich plemiona dzieliły się na odłamy zamieszkujące osobne wioski. Czasem całe plemię stanowili mieszkańcy jednej wsi, jak to miało miejsce u Czauich; czasem plemię mogło mieszkać w dwudziestu dwóch wioskach, jak Skidi w 1650 roku. Paunisi byli społecz-

nością matrylinealną w tym znaczeniu, że mężczyzna na zawsze należał do wioski matki, a że kobieta nigdy nie opuszczała rodzinnego osiedla, toteż wraz z matką, siostrami, córkami i wnuczkami tworzyła to, co gdzie indziej byłoby trwałą podstawą matrylinealnego klanu. Wioska Paunisów jednak klanem nie była, bowiem wojownik rzadko otrzymywał zgodę na zawarcie małżeństwa gdzie indziej; stanowiła społeczność endogamiczną, czyli zezwalającą na ożenek w swym obrębie, czego nie było w egzogamicznych klanach. Owe małżeństwa były, podobnie jak u innych plemion Równin, głównie monogamiczne, choć zdarzały się przypadki wielożeństwa i, o wiele rzadziej, wielomęstwa, kiedy to zwykle starszy brat miał prawo do żony młodszego. Zdarzało się też, że młody wojownik współżył z żoną swojego wuja.

Paunisi związani byli nie tylko ze swą rodziną, odłamek czy połową, ale należeli również do wielu organizacji, w których członkostwo nie zależało od pokrewieństwa. Były to stowarzyszenia stawiające sobie różnorodne zadania natury wojskowej, społecznej, rekreacyjnej. Tworzyli je głównie mężczyźni, ale i kobiety miały osobliwe stowarzyszenie samotnych kobiet i wdów, noszących zniszczone ubrania i torturujących jeńców. Wszystkie stowarzyszenia, niezależnie od tego, jak świecką prowadziły działalność, posiadały religijną podstawę, albowiem ich założyciele kierowali się wskazówkami płynącymi ze strony sił nadprzyrodzonych.

Religia Paunisów związana była z siłami kosmicznymi i ciałami niebieskimi. Daje się w niej odnaleźć wpływy czcicieli słońca — Naczezów i Tuensów z Luizjany, ich dawnych sąsiadów. Za stwórcę i pana wszechświata uważali Tirawę — Istotę Dokończoną, zamieszkującego w niebie i rządzącego za pośrednictwem pomniejszych bóstw. Żoną jego była Atira, co znaczy Zrodzona z Kukurydzy. Wszystkie bóstwa zajmowały wyznaczone przez niego miejsce, zaś swą wolę objawiał im przez Gwiazdę Wieczorną — Matkę Wszystkich Rzeczy. On nakazał Gwieździe Wieczornej wyjść za Gwiazdę Poranną, zaś Słońcu za Księżyc. Pierwsze małżeństwo wydało na świat córkę, zaś drugie syna; zostali oni wysłani na ziemię, gdzie się pobrali. Inne bóstwa również płodziły ludzi. Ci otrzymali od nich podstawy indiań-

skiej kultury oraz dar w postaci tajemniczych zawiniątek i związanych z nimi rytuałów. Najśłynniejszym z nich było złożenie w ofierze Gwieździe Porannej dorastającej dziewczyny lub chłopca z wrogiego plemienia, co zdaniem Skidich miało zapewnić obfite zbiory i tym samym podtrzymać życie. Ostatni raz Skidi dokonali tego obrzędu 22 kwietnia 1838 roku, a jego ofiarą padła czternastoletnia Haxti z plemienia Siuksów Ogłala.

Jak widzimy, Paunisi stworzyli niezwykle złożoną mitologię, w której główną rolę odgrywały ciała niebieskie, wszystkie podporządkowane Tirawie. Jego sługami były również duchy zwierząt, zwane *nahurac*, żyjące pod ziemią, w pobliżu wiosek Paunisów. Wysyłał je tam, aby przekazywały swą moc i uzdolnienia potrzebującym ich ludziom. Szczególnie słynnymi miejscami pobytu *nahurac* były: wzgórze zwane przez białych Przewodnia Skala na południowym brzegu rzeki Republican, kilka mil od miasta Guide Rock w Kansas oraz źródło bijące ze wzgórza koło współczesnego Glen Elder, również w tym samym stanie.

Po śmierci ludzie udawali się na spotkanie z tymi wszystkimi bóstwami. Dusze jednych wędrowały do nieba, aby zmienić się w gwiazdy. Tchorze i ludzie, którzy zmarli w łóżku łączyli się z duchami przebywającymi po południowej stronie Mlecznej Drogi. Wodzowie i kapłani podążali specjalną drogą do osobnego miejsca zamieszkania, podobnie jak czarownicy, którzy również mieli własną wioskę dusz. Paunisi wierzyli, że dusze ludzi zmarłych własną śmiercią, albowiem ujrzała ich Gwiazda Chorób, odchodzą do domu Gwiazdy Wieczornej, natomiast o losie wszystkich innych postanawia Gwiazda Poranna.

Kończąc ten krótki opis religii Paunisów, zatrzymajmy się jeszcze chwilę przy wspaniałej uroczystości ku czci Fajki Pokoju, zwanej przez nich Hako¹. Trwała ona cztery dni z niekończącymi się paradami i śpiewem. Był to rytuał, w którym główną rolę odgrywały ptaki przedstawiające bogów i ludzi. Jeden z nich spogląda za odlatującym stadem i wzywa je do powrotu, a one szubują po niebie i wracają do miejsca, w którym leżą fajki przystrojone

¹ Zob. HAKO. *Pauniska ceremonia umacniania więzi życia*, „Tawacin”, 4 [32], zima 1995, ss. 21–27 – red.

piórami i głowami ptaków. Ta wspaniała pauniska uroczystość na cześć pokoju i przyjaźni została w takiej czy innej postaci przyswojona przez wszystkie plemiona ze wschodu i północy. Nicolas Perrot, francuski podróżnik z połowy XVII wieku, widział wśród Indian z Wisconsin wielką fajkę pokoju z czerwonego kamienia, o bardzo długim cybuchu, na całej jego długości zdobioną ptasimi głowami oraz długim wachlarzem z czerwonych piór, przytwierdzonym w jego środkowej części.

Podstawę egzystencji Paunisów stanowiło rolnictwo i polowanie na bizona. Ich stałe wioski nad Platte były opustoszałe większą część roku. Wiosną kobiety porządkowały i okopywały swe małe ogrody i ludzie pozostawali w domu do czasu pierwszego zasiewu. Następnie, w czerwcu lub lipcu, całe plemię wyruszało na równiny szukać bizonów. Co kilka dni zwijali obóz, przenosząc się coraz dalej na zachód i południe. W sierpniu lub na początku września wracali do domu z ogromnymi ilościami bizoniego mięsa, tłuszczu i wyprawionych skór. Przystępowali wówczas do zbiorów i suszenia płodów rolnych, a po ukryciu w znanych sobie miejscach zapasów kukurydzy, dyni i fasoli znów wyruszali na równiny, gdzie na łowach i wyprawach wojennych spędzali jesień i większość zimy. Skidi — traktowani przez pozostałe plemiona Paunisów prawie jako obcy — jeszcze w końcu XIX wieku polowali samotnie na zachód i północ od swej wsi, choć ich wojownicy wyruszali na wyprawy aż nad Rzekę Czerwoną na południu. Czaui, Pitahauerat i Kitkehahki zawsze działali wspólnie i tereny na południe od Platte uważali za swój kraj, starając się usunąć stamtąd wszelkie inne plemiona, zaś na północ od tej rzeki udawali się jedynie po to, by prowadzić handel z białymi i plemionami ze wschodniej Nebraski.

Kiedy te trzy plemiona opuszczały latem swe kryte ziemie chaty nad Platte, śpiesznym marszem kierowały się na południe ku rzece Republican, gorączkowo szukając bizonich stad. Nie miały bowiem w tym czasie już żywności, prócz niewielkiego zapasu zeszłorocznej kukurydzy. Bywały lata dobrych i złych zbiorów. Czasami Paunisi wyruszali ze swych wiosek na wpół zagłodzeni i żywili się korzeniami i drobną zwierzyną, nim natrafili na bizona.

Plemiona udawały się w drogę trzema ko-

lumnami. Wędrowce przewodził naczelnny wódz Czauch, jadący na czele środkowej kolumny, w otoczeniu kapłanów i pomniejszych wodzów. Skład tych kolumn zmieniał się z roku na rok, gdyż Paunisi często kłócili się ze sobą i stare sojusze ustępowały miejsca nowym. W 1835 roku na przykład środkową tworzył jeden odłamek Czauch, prowadzony przez naczelnego wodza, lewą kolumnę drugi odłamek Czauch i wszyscy Pitahuerat, zaś prawą Kitkehahki. Nocą ci ostatni rozbijali się zawsze na zachodnim krańcu obozu, Czaui z naczelnym wodzem pośrodku, a pozostali na wschodnim krańcu. W obozach tych znajdowało się blisko cztery tysiące ludzi, mieszkających w 600 szałasach z bizonich skór, przypominających kształtem ściętą kulę, zupełnie różnych od tipi innych Indian równinnych. Prowadzili ze sobą tysiące koni i mułów oraz 7 tysięcy na pół dzikich psów. Za dnia przebywali średnio od 12 do 15 mil. Naczelnny wódz przez cały czas radził się kapłanów i jeśli ci uznali, że wróżby są niepomyślne, wówczas cały obóz musiał stać w miejscu przez kilka dni. Podobnie było z polowaniem. Choć bizona były w zasięgu ręki, Paunisi siedzieli beczynnici, gdyż tego życzyły sobie duchy.

Kiedy już jednak doszło do polowania, przebiegało ono sprawnie i według ustalonych reguł, albowiem od jego wyniku zależał byt plemienia. Czasami dochodziło do niego wprost z marszu, ale o wiele częściej po tym, jak zwiodowcy wytropili stado, a kapłani orzekli, że nie stoi na przeszkodzie. Na dany znak łowcy jednocześnie atakowali bizona z kilku stron, aby nie dopuścić do ich ucieczki. Czuwali nad tym wojownicy pełniący rolę policjantów. Paunisi, tak jak inni Indianie, woleli strzelać do bizona z łuku. Po skończonym polowaniu mężczyźni ściągali skórę ze zwierząt i ćwiartowali mięso, które po załadowaniu na konie, odstawiali do obozu. Tam kobiety cięły je na cienkie pasy i suszyły przez kilka dni, a następnie ładowały do pojemników z niewyprawionej skóry.

Po ukończonym polowaniu Paunisi udawali się na południe, na tereny leżące między Arkansas a Cimarron. Tutaj, na terenie współczesnego hrabstwa Alfalfa w Oklahomie leżała tak zwana Wielka Słona Równina. Bijące tutaj źródła słonej wody zalewały okolice, tworząc pokłady soli, miejscami grubej na 50 centyme-

trów. Tutaj, w cieniu starożytnego czerwonego cedru, któremu składali ofiary i do którego zanosili modły, Paunisi zbierali sól. Kiedy zebrali odpowiedni jej zapas i doczekali się powrotu swych wojowników, przebywających w tym czasie na wyprawach wojennych, wracali z powrotem do swoich osiedli w Nebrasce.

Widok rodzinnych wiosek, po powrocie z dalekich wypraw, zawsze radował i krzepił serca Paunisów. Stały one w zalesionych dolinach, gdzie nie smagał ich surowy wicher otwartych równin. Wielkie, kopulaste, kryte ziemią chaty, z przedsionkami na wprost drzwi, stały tuż obok siebie. Przed nimi lub przy ich ścianach stały zagrody, w których trzymano szczególnie cenne konie i muły. Pomimo takich środków ostrożności często się zdarzało, że wrogowie nocą zakradali się do wioski, otwierali zagrodę i znikali ze zwierzętami. Chaty stawiano bez żadnego planu i przybyszowi trudno było znaleźć drogę, dopóki nie dostrzegł znaków na tarczach wybitnych wodzów i wojowników, wystawianych przed wejściem. Tarcze i wielkie cylindryczne pojemniki z wojennym ekwipunkiem składano troskliwie na drewnianych trójnogach. Na ścianach wielu chat wisiały broń i pioropusze zdobyte w boju; w dachach tkwiły drewniane tyczki z przytwierdzonymi do nich skalpami, powiewającymi na wietrze.

Pauniska chata liczyła sobie od 75 do 150 metrów średnicy. Kształt jej był kolisty, miała podłogę z twardo ubitej ziemi, znajdującą się nieco poniżej gruntu na zewnątrz. Liczne i wielkie drewniane słupy wewnątrz i mniejsze na zewnątrz chaty podtrzymywały tyczki dachu, kryte kilkoma warstwami długiej trawy, a potem grubą darnią. Zamieszkiwało ją pięć rodzin, czyli dwadzieścia osób. Wzdłuż ścian stały łóżka kryte matami plecionymi z sitowia. Chata składała się z szeregu pomieszczeń oddzielonych od siebie zasłonami plecionymi z sitowia i gałązek wierzbowych. Dobytek każdej rodziny mieścił się w tych pokojach, ale wspólne spiżarnie, głębokie na blisko dwa metry, znajdowały się pod podłogą lub na zewnątrz chaty. Przechowywano w nich głównie kukurydzę, fasolę i dynie.

Taką chatę budowano łatwo i szybko. Latem dawała chłód, zimą ciepło, choć biali mówili, że jej wnętrze jest ciemne, zadymione

i ponure. Indianie jednak nie przebywali tam za długo i z pewnością dawała dużo wygód, szczególnie podczas złej pogody. Na dachach siadali starcy, aby wygrzać się na słońcu, a kiedy w wiosce lub w okolicy działo się coś ciekawego, gromadziło się na nich pełno widzów.

Wokół wiosek rozciągały się ogrody, w których kobiety, wspomagane przez nielicznych wojowników, uprawiały ziemię. Paunisi znali piętnaście gatunków kukurydzy, osiem gatunków fasoli, siedem dyni; hodowali też arbuzy i słoneczniki. Ziemię poszczególnym rodzinom przyznawał wódz wioski. Najżyźniejsze grunty znajdowały się koło wylotu parowów i w osadach strumieni. Czasem kobiety musiały udawać się na pola leżące do 13 kilometrów od wioski, padając często ofiarą Siuksów i innych wrogów, czających się w wysokiej na 3 metry kukurydzy.

Wioska zawsze tętniła życiem. Paunisi nie tylko pracowali, ale z zamiłowaniem oddawali się różnego rodzaju zawodom i grom, którym towarzyszyły często bardzo wysokie zakłady. Z gier hazardowych bardzo popularne, zarówno wśród kobiet, jak i mężczyzn, były kości. Kobiety grywały w *shimny* — coś w rodzaju hokeja, gdzie złożone ze sobą dwie piłki z jeleniej skóry należało umieścić na kocu lub między słupkami na wyznaczonej linii. Mężczyźni grywali w kółko i kij: jeden z nich toczył pierścień z niewyprawionej skóry, drugi starał się trafić go rozwidloną strzałką. Często ta gra towarzyszyła obrzędowi przywoływania stad bizonów. Zarówno ona jak *shimny* zwabiały tłumy widzów.

Tak jak wszyscy Indianie z Równin, również i Paunisi byli wielkimi wojownikami. Nie prowadzili jednak tak agresywnych wojen, jak Siuksowie, Czejenowie czy Komancze. Bohaterami, którzy przetrwali w ich pamięci, byli zwykle ci, co ginęli w obronie kobiet i dzieci. A okazji po temu nigdy nie brakowało, gdyż stałe osiedla Paunisów były celem nieustannych najazdów wojowników koczowniczych plemion, szukających łupów i sławy. ♣

Aleksander W. Sudak

Fragment drugiego tomu serii monograficznej „Wielkie plemiona Ameryki”, który wkrótce ukaże się w „Bibliotece Tawacinu”.

Z ZIEMI INDIAN

Kanada Północna

Nowe życie nad Arktyką

„Wielka ciemność” — tak ludzie, którzy od ponad 4 tysięcy lat żyją na wielkiej wyspie lodu w kanadyjskiej Arktyce, nazywają czas, kiedy słońce zanika, a dzień staje się nocą.

Gwiazdy świecą w środku dnia i chociaż fioletowe pasma rozjaśniają na chwilę ogromne niebo w porze, kiedy w odległym o dwa tysiące mil Toronto jest właśnie samo południe, to słońce nie pokazuje się przez 7 tygodni.

Dzień, w którym słońce wreszcie wylaniało się zza horyzontu był niegdyś najważniejszym dniem dla Eskimosów z Igloolik, którzy dziś wolą, żeby ich nazywać Inuit.

— Pierwsza osoba, która ujrzała promyk słońca, biegła do wszystkich igloo lub domów z darni, żeby to rozgłosić — powiedziała za pośrednictwem tłumacza 96-letnia Rosie Iqalliyuq. — Budowało się wtedy wielkie igloo. Ceremonialnie gaszono lampki ze steatytu, które były jedynym źródłem światła przez wszystkie te długie noce. Potem ponownie zapalano je od jednego knota.

Potem jednak przyszli ludzie z daleka, z południa, i przynieśli te swoje krzyże i szkoły, i dziwaczne pomysły, żeby dzień porąbać na małe kawałki zwane minutami. Wtedy skończyły się nasze ceremonie. W końcu, kiedy mieliśmy światło elektryczne, budziki i kalendarze, „wielka ciemność” nie znaczyła już nic. Była to jeszcze jedna strata po zderzeniu się północy z południem, które przez ostatnie sto lat odarło mieszkańców Arktyki z wielu ich tradycji i wartości kultury.

Kilka lat temu jednak tutejsi ludzie zaczęli systematycznie rozmawiać ze starcami, takimi jak Iqalliyuq. Ich wspomnienia spowodowały, że nagle to wszystko, co zostało stracone, ukazało się znowu tak wyraźnie jak blask księżyca na nowym śniegu. Kilku przywódców postanowiło zawrócić ten nurt.

Więc w sobotnią noc, kiedy temperatura na zewnątrz była na tyle niska, że oddech zamie-

niał się w kryształki lodu, zebrało się czterysta osób, żeby być świadkiem, jak trzech starców zapala tradycyjne lampki ze steatytu napełnione foczym tłuszczem. Wtedy, w chwili pocho- dzącej jakby ze starych czasów, przyszły dzieci, które ujrzały nowe słońce, i zdmuchnęły płomienie lamp. Na minutę zapanowała kompletna ciemność. Kiedy kobiety ze starszyny ponownie zapaliły knoty, twarze rzeźbione przez mróz na chwilę zajaśniały w świetle, które symbolizowało nowe życie.

To jedyna naturalna ceremonia słońca przywrócona w Igloolik. Osada ta słynie w całej Arktyce z wyśmienitego peklowanego mięsa morsa oraz ze stylu życia, jaki prowadzą mieszkańcy tej surowej a uduchowionej ziemi. Nie oznacza to jednak, że 1200 mieszkańców wioski leżącej 1200 mil od Bieguna Północnego doskonale zachowało swój tradycyjny styl życia. Na zasypanych śniegiem ulicach słychać ryk pojazdów śnieżnych, a w dwóch sklepikach można kupić sałatę w główkach, mimo że temperatura przeważnie spada do -25°C .

Wartość dawnego stylu życia jest jednak bardziej widoczna tutaj niż w wielu innych odległych miejscach na północy Kanady, po części z powodu izolacji gminy, a po części dzięki silnej osobowości kilku przywódców.

— Przez ostatnie trzydzieści lat byliśmy zajęci uczeniem się innych rzeczy — powiedziała Leah Otak, dzielna kobieta, która łączy obie kultury, gdyż pracuje zarówno w stowarzyszeniu starszyny eskimoskiej, jak i w Instytucie Badawczym Nunavut, programie federalnym w Igloolik. Pod okiem Johna MacDonalda, antropologa społecznego i obserwatora gwiazd, Instytut przeprowadził i spisał ponad czterysta wywiadów ze starcami.

— Tak bardzo byliśmy pochłonięci innymi rzeczami, jak naiwne gry, tańce, że nasza młodzież nie wiedziała już nic o swej kulturze — powiedziała Otak. — To dopiero od paru lat naprawdę próbujemy pokazać naszą kulturę.

Mija siedem lat od przywrócenia ceremonii słońca. Ma to tym większe znaczenie, że 1 kwietnia br. 1,9 mln km² lodu i śniegu we wschodniej części kanadyjskiej Arktyki stanie się nowym, odrębnym terytorium, zwanym Nunavut, którym zarządzić będzie 25 tysięcy zamieszkujących je Inuitów.

Choć przywracane ceremonie, jak ta, powo-

dują wzrost zaufania wśród ludzi w tym przemowlowym momencie, nie można się łudzić, że w Igloolik czy Nunavut wróci dawny styl życia.

— To nie jest rzeczywiste, co oni dzisiaj robią — powiedziała Iqalliyuq. Siedziała na łóżku ze skrzyżowanymi nogami, w turystycznej łódce rozmrażał się pstrąg arktyczny, a w telewizji leciał serial *Simpsonowie*. Ona jednak wierzy, że ceremonia słońca „przypomni ludziom, co to kiedyś oznaczało”.

Tegoroczna ceremonia miała się odbyć wewnątrz wielkiego igloo, okazałej kopuły z jeziornego lodu, jaki jeszcze pamięta Iqalliyuq. Kilku ludzi pracowało, aby zdążyć na to sobotnie wydarzenie, ale gdy doszli do wierzchołka, zabrakło im bloków lodu, które wycinano jesienią, kiedy lód nie był jeszcze taki gruby. Ceremonia więc odbyła się w szkolnej sali gimnastycznej i nie 14 stycznia, w czwartek, kiedy pokazało się znowu słońce, ale w najbliższą sobotę, co było bardziej dogodnie. Trzy kobiety, które przeżyły wiele „wielkich ciemności”, sprawnie ułożyły knoty skręcone z bawełny i mchu na krawędzi trzech czarek ze steatytu, wypełnionych foczym tłuszczem.

Następnie je zapaliły, choć nie kawałkiem krzemienia, jak za dawnych czasów, ale zwykłą zapalniczką do papierosów.

— To przypomina zawody w przeciąganie liny między kulturą tradycyjną a kulturą z południa — powiedział George Qulaut, asystent wiceministra nowego Departamentu Kultury, Języka, Starszyzny i Młodzieży w Nunavut. Wierzy, że Eskimosi mogą wygrać, o ile dowiedzą się więcej o swej kulturze, nie rezygnując jednocześnie z korzyści, jakie daje nowoczesność. Powiedział, że wielkie drewniane sanie do psich zaprzęgów, jakie stosują się doskonałe sanie, to idealny przykład współzycia obu kultur.

— W stu procentach zostały one wyprodukowane z materiałów południa, ale za to sto procent technologii pochodzi od naszych przodków — powiedział Qulaut. — Łącząc jedno z drugim, uzyskuje się doskonałe sanie.

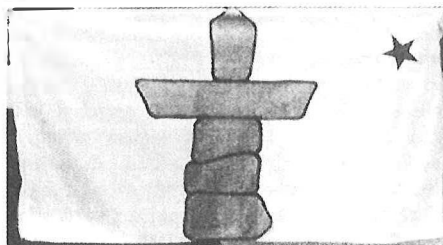
Zmiany następują bardzo szybko. W Igloolik kobiety noszą dzieci w tradycyjny sposób — w kapturach swych kurtek, ale równie chętnie stosują jednorazowe pieluchy. Siadając na śnieżne skutery, mężczyźni zakładają bryczesy ze skóry karibu. I chociaż myśliwi piją foczą krew, żeby się ogrzać w czasie polowań na

krach lodowych, to lubią też pomarańczową oranżadę do ochłody, gdy znajdują się w przegrzanej sali gimnastycznej, gdzie przyszli powitać słońce, śpiewać pieśni przy obrzędowym tańcu bębna, a także gwizdać i pokrzykiwać na zakończenie tej wielkiej nocy, kiedy wszyscy tańczą kontredans.

— Tańczyłem i taniec bębna, i kontredans — powiedział Samuelli Ammaq, łowca karibu, który tańczył zapamiętane. — I oba mi się podobają.

oprac. Jacek Piwowski

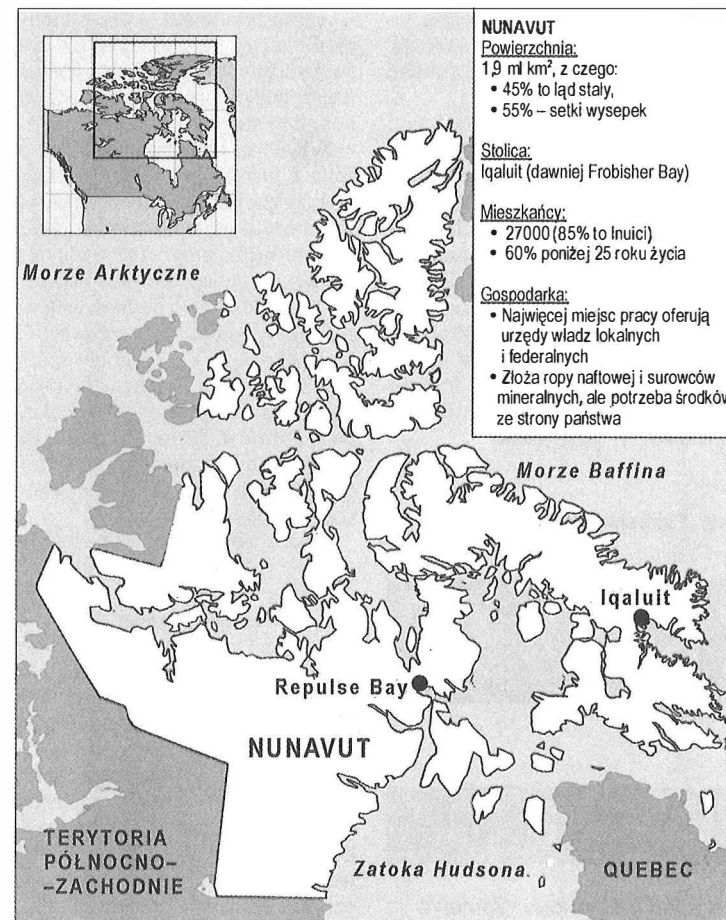
Na podstawie „The New York Times” i „Fairbanks Daily News-Miner”.



Drogowskazy

W samo południe, 1 kwietnia 1999 roku w Iqaluit, odbyła się uroczystość przekazania ogromnego obszaru liczącego blisko 1,9 mln km² ich dotychczasowym mieszkańcom, czyli Inuitom. Nowe terytorium, powstałe z wschodniej części Terytoriów Północno-Zachodnich, nosi nazwę Nunavut, co w języku inuktitut znaczy „nasza ziemia”. Ten historyczny dzień zwieńczył ponad 20 lat nieustannych negocjacji między rządem a Inuitami, którzy w liczbie 25 tysięcy stanowią 85% mieszkańców Nunavut. W rezultacie tych negocjacji spełniono największe jak dotąd roszczenie ziemskie tubylczych mieszkańców Kanady.

— Pokazaliśmy światu, na co nas stać — powiedział Paul Okalik, 34-letni prawnik, wybrany na pierwszego premiera Nunavut. — Osiągnęliśmy to na drodze pokojowych negocjacji, nie okazując obywatelskiego nieposłus-



zeństwa, nie prowadząc sporów — przyznał zebranym na 90-minutowej uroczystości przywódcom politycznym i starszyźnie Inuitów. — My, ludzie z Nunavut, odzyskaliśmy kontrolę nad swym dziedzictwem i znów będziemy mogli sami wytyczać własne ścieżki.

Okalik, który jest weteranem spraw o roszczenia ziemskie, ale bez doświadczenia w polityce, będzie rządził terytorium o wielkości prawie całej Europy Zachodniej. Zdaje sobie sprawę, że społeczność Inuitów cechuje wytrwałość i wielkoduszność, ale zagrożenie stwarzają realne problemy społeczne i wielka zależność od funduszy federalnych. Na pierw-

szej konferencji prasowej zwrócił się do władz Kanady o finansowe wsparcie projektu budowy dróg oraz wyraził ubolewanie z powodu wydania przez rząd amerykański zakazu handlu skórą i mięsem foczym.

W trakcie uroczystości, w której brał udział m.in. premier Kanady Jean Chretien, rozwinęto nową flagę, która powiewać będzie nad siedzibą władz terytorium. W górnym narożniku znajduje się Gwiazda Północna, a pośrodku *inuksuk*, czyli inuicki drogowskaz zbudowany z kamieni.

— Przez stulecia wskazywały wam one wśród śniegów drogę do domu — powiedział

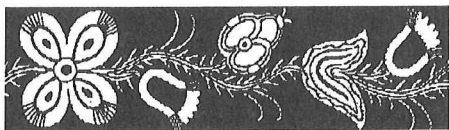
gubernator Romeo LeBlanc. — Jesteście ludem żyjącym najbliżej Gwiazdy Północnej. Wasza odwaga i wasze wartości są światłem i nauką dla innych.

Chretien wspomniał w swym wystąpieniu, że popierał dążenia Inuitów do samorządności już trzydzieści lat temu, kiedy był Ministrem Spraw Indian. Objął to stanowisko krótko po tym, jak rząd federalny podzielił Inuitów, zmuszając ich do zamieszkania na wskazanym obszarze i oddawania dzieci do prowadzonych przez kościół szkół z internatem, gdzie często wyśmiewano ich kulturę.

— Przez następne pięćdziesiąt lat dzieci w szkole będą uczyć się w swych podręcznikach o tym dniu... kiedy, razem, kreśliłiśmy nową mapę Kanady — powiedział.

oprac. MM

Na podstawie „Fairbanks Daily News – Miner”.



„Tawacin” przedstawia

The Canadian Indigenous Women's Resource Institute

Instytut oferuje różnorodne programy oparte na tradycyjnych tubylczych naukach Pierwszych Narodów tak dla jednostek, jak i organizacji. Programy te prezentują unikalną strategię w stawianiu czoła sprawom, które obecnie stanowią rzeczywistość ludów tubylczych na całym świecie. Ich oryginalność opiera się na całościowym, holistycznym podejściu i dbaniu tak o duchową, umysłową, fizyczną, jak i emocjonalną dobrą formę wszystkich ludzi. Owe podejście bierze się z wiary, że dobro przyszłych pokoleń zależy od zdrowego rozwoju wszystkich tych czterech komponentów, tak u poszczególnych ludzi, jak i w całych spo-

łecznościach. Intencją wszystkich programów oferowanych przez Instytut jest przywrócenie, poprzez tradycyjne sposoby, równowagi i zdrowego, pozytywnego rozwoju wszystkim osobom dotkniętym kryzysem.

Do celów, jakie stawiają sobie osoby związane z Instytutem, należy edukacja ludności nietubylczej z tubylczej perspektywy kulturowej z naciskiem na korzyści, jakie tradycyjna wiedza może przynieść społeczeństwu jako całości, promocja zdrowia i całościowo pojętej dobrej kondycji, podnoszenie świadomości ludności nietubylczej w sprawach dotyczących mniejszości, a w szczególności sposobu ludności tubylczej, walka z rasizmem i promocja zdrowych stosunków rasowych, obalanie stereotypów i mitów, które są plagą społeczności tubylczych i wzniecanie poczucia dumy ze wspólnych tradycji i kultur, które od stuleci podtrzymywały całe narody.

By realizować swe wytyczne Instytut proponuje różnego rodzaju usługi, takie jak: warsztaty edukacyjne, seminaria, konferencje, porady duchowe i kręgi lecznicze. Proponowane warsztaty dotyczą między innymi następujących tematów: sprawy kobiet tubylczych, świadomość międzykulturowa, zdrowie, sprawy środowiska, prawa człowieka, edukacja tubylcza, rodzicielstwo, samoocena, duchowość tubylcza, umiejętności życiowe.

„Przywódca” — trudno znaleźć dobre określenie na jej status — jest Doreen Spence, Kri, która od ponad 35 lat żywo zajmuje się sprawami wpływającymi na społeczeństwa tubylcze. Niestrudzenie pracuje na polu praw człowieka i walczy o ochronę podstawowych wolności swoich ludzi. Poza Instytutem Doreen aktywnie działa też w innych organizacjach, takich między innymi, jak Obywatele przeciw Rasizmowi, Fundacja Godności, Stowarzyszenie Wolności Obywatelskich Alberta, od wielu też lat aktywnie uczestniczy na polu międzynarodowym, na przykład przy ONZ. Większość swego czasu poświęca jednak, pracując jako ochotniczka w społecznościach tubylczych i nietubylczych. Jednym z jej celów jest budowanie zrozumienia między wszystkimi narodami, podkreślając, że dzięki temu, iż się różnimy, każdy jest wyjątkowy.

Beata Skwarska

Prawdziwa historia „płaczącego Indianina”

W poprzednim „Tawacinie” — jak większość gazet piszących o sprawach Indian — donieśliśmy, że 4 stycznia zmarł „płaczący Indianin”, znany w świecie mediów jako Iron Eyes Cody. Przytoczyliśmy bogaty dorobek filmowy oraz cytowany zarówno w popularnych biogramach, jak i w autobiografii Cody'ego romantyczny życiorys zmarłego aktora. Określaliśmy go jako „hollywoodzkiego Indianina” i „pierwszego szerzej znanego aktora o indiańskim nazwisku”. Zaznaczając kilkakrotnie, iż przytaczane informacje pochodzą od samego Cody'ego, chcieliśmy zasugerować trudności z rozróżnieniem autentycznych elementów biografii i tego, co było jedynie jego osobistą legendą i aktorską autokreacją Cody'ego. Nie zamierzaliśmy podważać jego życiowego dorobku i niewątpliwych zasług, ale wiedząc o tym, iż część środowisk indiańskich kwestionuje tubylcze pochodzenie aktora i krytycznie ocenia jego działalność, postanowiliśmy dotrzeć do źródeł owych wątpliwości. Dziś wiemy już nieco więcej o jego prawdziwych losach.

Sam Cody utrzymywał, iż urodził się i wychował wśród Czirokezów z Oklahomy. Tymczasem w specjalnym oświadczeniu, opublikowanym wkrótce po śmierci Cody'ego, dr Tony McClure, badacz i znawca dziejów Czirokezów, popularny twórca programów telewizyjnych i należący do plemienia Czirokezów autor genealogicznego leksykonu „Cherokee Proud”, zdementował powtarzaną przez Cody'ego wersję własnej biografii i doniesienia agencji prasowych.

McClure powołał się m.in. na opublikowany w lutym 1997 roku w „Indian Country Today” raport udowadniający, iż Iron Eyes Cody jest białym Amerykaninem włoskiego pochodzenia. Raport cytował m.in. wypowiedź krewnej aktora, którego prawdziwe nazwisko brzmiało Oscar DeCorti i podawał, że jego akt urodzenia przechowywany jest w parafii Vermillion w Luizjanie. Według McClure'a, „czirokeska legenda” była dla młodego Oskara DeCorti sposobem na ucieczkę od życiowych trudności i zrobienie filmowej kariery. Życie

pod dyktando mediów doprowadziło go z kolei do wykreowania stereotypowej postaci, zgodnej z oczekiwaniami białych ludzi, która utrudniła prawdziwym Indianom granie w filmach i przekazywanie w ten sposób prawdy o samych sobie.

Jeszcze wcześniej, bo 24 maja 1996 roku w wydawanej w Nowym Orleanie gazecie „The Times — Picayune” opublikowany został artykuł Angeli Aleiss zatytułowany *Native Son* (Tubylczy syn), przytaczający ze szczegółami ten sam mało znany, lecz autentyczny życiorys „płaczącego Indianina”.

Według May Abshire, pół-siostry Cody'ego, ich matka nazywała się Francesca Salpietra i była śniadą, kruczowłosą Włoszką z Sycylii. Jej rodzice zaaranżowali ślub córki z Antonio DeCortim, włoskim imigrantem, który w 1902 roku sprowadził swoją narzeczoną ze statku na amerykańską ziemię. Młoda para opuściła wkrótce niegościnnie dla włoskich imigrantów Nowy Orlean i wyjechała w poszukiwaniu pracy na plantacjach trzciny cukrowej do Luizjany, gdzie wielu przybyszów z Włoch zastąpiło murzyńskich niewolników.

Oscar urodził się 3 kwietnia 1904 roku w miasteczku Kaplan i został ochrzczony w katolickiej parafii pw. Świętego Krzyża. Był drugim z czworga dzieci włoskiej pary, która z trudem wiązała koniec z końcem, prowadząc sklepik spożywczy w Gueydan. W 1909 roku, według May, Antonio miał dość walki z wymuszającą haracze mafią i wyjechał do Teksasu, a zagrożona utratą sklepu i środków do życia Francesca poślubiła wywodzącego się z Nowej Szkocji Altona Abshire, z którym miała następnie pięcioro dzieci, w tym May.

Już jako młody chłopak Oscar lubił przebierać się za Indianina i przewodzić rówieśnikom w podwórkowych zabawach. Tymczasem jego rodzice wyjechali na pewien czas do Orange w Teksasie, by po roku powrócić do Gueydan. Trzej synowie DeCortiego pozostali jednak ze swoimi biologicznymi ojcem. Antonio zmienił w późniejszych latach nazwisko na Tony Corti, pracował jako kierownik sali bilardowej w Houston i zmarł w 1924 roku w wieku 45 lat.

Po śmierci ojca bracia postanowili rozpocząć nowe życie w Kalifornii. Zmienili nazwisko z Corti na Cody, a Oscar stał się, według May, „stuprocentowym Indianinem”. Zafascynowany

światem filmu młody Iron Eyes uznał Hollywood za wygodne schronienie przed trudami przeszłości. Znał z własnego doświadczenia rozmaite kłopoty życiowe i prześladowania, tym łatwiej więc przyszło mu — w życiu i na ekranie — sympatyzować z uciskanymi.

Swoje nowe życie Iron Eyes postanowił związać z tubylczymi Amerykanami. Poślubił Indiankę (Bertha Parker zmarła w 1978 roku po 42 latach małżeństwa) i adoptował dwóch indiańskich chłopców, Roberta i Arthura. W 1936 roku kupił skromny dom w Los Angeles, który zamienił stopniowo w muzeum indiańskich pamiątek filmowych (sam zagrał ogółem w ponad stu rolach i epizodach) i w którym mieszkał aż do śmierci. Rzadko opuszczał go bez swych nieodłącznych rekwizytów: moka-synów, skórzanej kurtki i włosów splecionych w warkocz. „Wyglądał po prostu jak Indianin” — wspominała May, a swoje filmowe role coraz konsekwentniej przenosił poza plan, w życie prywatne i publiczne. Jego bracia, zanim pochłonęły ich inne zajęcia, także grywali w filmach indiańskie role. Najmłodszy — Frank — zginął w wypadku samochodowym w 1949 roku, siostra Victoria do śmierci w 1965 roku pracowała w Los Angeles, a najstarszy Joseph zmarł w roku 1978.

Stosunek samych Indian do Irona Eyes Cody'ego nigdy nie był jednoznaczny. Choć dostrzegano jego zasługi, a nawet podawano go za przykład do naśladowania, to nierzadko krytykowano też za uleganie naciskom mediów, nadmierne upraszczanie indiańskiej kultury, upiększanie i fałszowanie tubylczego świata. Cody nie należał do żadnej z głównych tubyl-

czych organizacji, swą pracę społeczno-kulturalną prowadził w pojedynkę lub w ramach rozmaitych lokalnych grup i stowarzyszeń, unikał też zazwyczaj — zapewne z wzajemnością — spotkań z uznanymi przywódcami Indian.

W 1995 roku indiańska społeczność Hollywood postanowiła jednak uhonorować Irona Eyes Cody'ego za jego dorobek życiowy i artystyczny. Podkreślono wówczas, że choć nie urodził się Indianinem, to jego działalność popularyzatorska i dobroczynna ważniejsza była od jego nieindiańskich korzeni. Wewnętrzna autentyczność, pozytywne przesłanie, życiowa konsekwencja i niewątpliwa medialna siła budowanego przez całe życie przez Cody'ego wzorca osobowego zrównoważyła tym samym — przynajmniej w opinii części Indian — negatywną wymowę zrodzonego z oszustwa i niezdrowych ambicji, podtrzymywanego wbrew faktom i protestom oraz nierzadko fałszywie i krzywdząco upraszczającego tubylczą rzeczywistość stereotypu.

W jednej z ostatnich przed śmiercią rozmów telefonicznych z dziennikarzami Iron Eyes Cody zaprzeczył, jakoby pochodził z Luizjany. „Nie można tego udowodnić — powiedział. — Wszystko, co wiem, to to, że jestem jeszcze jednym Indianinem”. Dla niego samego zapewne, podobnie jak dla tych wszystkich, których zafascynowała wykreowana przez niego postać, filmowa legenda nierozwielnie spłótła się z życiem. Czy, kiedy i dla kogo był — lub był — Indianinem, pozostanie kwestią indywidualnych przekonań i interpretacji.

Cień

Ludzie tak bardzo pragną duchowości, że pójda za wszystkim, co pojawi się w ich polu widzenia, ale jeśli tego nie rozumieją, to właściwie tylko siebie zranią. Aby praktykować indiańską religię, potrzeba wielkiej szczerości; jest ona zbyt święta, żeby ją sobie lekceważyć.

Ludzie powinni sięgać do własnych korzeni i z nich czerpać wiedzę; powinni poznać swe początki, a następnie odnaleźć je w sobie.

Olivia Pourier
wnuczka Czarnego Łosia (Lakota), 1993

z zakurzonej półki

PRERIE I POTLACZ czyli problemy starej etnografii?

Ostatnio sięgnąłem po naprawdę zakurzone tomisko*. Rzadko kto wypożycza z bibliotecznych zasobów opasłe, bo liczące ponad 600 zaślóconych ze starości stron, dzieło. A szkoda, bo można tu znaleźć kilka perełek.

Ponad 30 lat temu X tom „Etnografii Polskiej”, rocznik ówczesnego Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN, został w dużej mierze poświęcony problematyce indiańskiej. Znajduje się tutaj szereg interesujących tekstów. Maria Frankowska omawia zadania i potrzeby polskiej amerykanistyki, pisząc m.in. o zjeździe poświęconym problematyce dziejów kultury Indian, który odbył się w 1963 roku w Krakowie. Zaprezentowała tam referat „Irokezi — próba analizy powiązań kulturowych”.

To odkrycie, zaskakujące dla mnie, zmusza do przesunięcia w tył o co najmniej kilkanaście lat, w obiegowej opinii, początku poważnych zainteresowań kulturami indiańskimi w powojennej historii Polski.

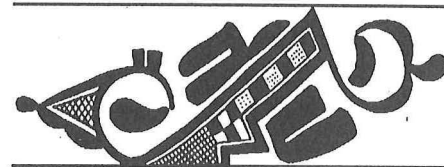
Na kolejnych stronach znajdziemy rozważania Tadeusza Milewskiego o pochodzeniu ludności Ameryki przedkolumbijskiej w odbiciu językowym, które mogą zainteresować przede wszystkim językoznawców.

O Indianach Montanii na podstawie badań w 1948 roku pisze Anna Kowalska-Lewicka, a o powiązaniach kulturowych prekolumbijskiej Ameryki z Oceanią Aleksander Posern-Zieliński.

Naszym czytelnikom warto polecić przede wszystkim cztery artykuły z tego tomu, dotyczące problematyki Indian Ameryki Północnej.

Przegląd ten niech zacznie Barbara Matuszewska-Kohutnicka, która opublikowała rozprawę „Ekonomiczne podstawy kultury Indian Prerii”.

* „Etnografia Polska” tom X, Wrocław – Warszawa – Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1966.



Autorka określa granice terminu „prerie”, rozróżniając część wschodnią — prerię właściwą i część zachodnią — równinę krótkotrawiastą. Omawia koncepcje przynależności poszczególnych plemion do tego obszaru. Według jednych, na przykład Clarka Wisslera, do kultur prerii można zaliczyć 11 plemion, według innych, na przykład R. H. Lowie — 27 plemion. Pojawia się zaraz pytanie, ale z jakiego okresu? Kto w okresie prehistorycznym jako pierwszy zaczął zasiedlać ten bezdrzewny obszar? Alfred Kroeber dowodzi, że byli to Blackfoot. Następnie omawiany jest przewrót, jakim było pojawienie się na tych terenach konia. Pojawiają się tu problemy chronologiczne („Pedestrian Culture” i „Horse Culture”). Wissler dowodzi, że „kultura prerii byłaby taka sama bez konia”. Kolejnym przełomem było wyginiecie bizonów. Z koniem związane zostały zagadnienia polowania, transportu, utrzymania, wojny, stosunków społecznych i wierzeń. Na ile to uległo zmianie właśnie na skutek pojawienia się konia? Tekst ten, wzbogacony o trzy mapki, powinien stanowić lekturę obowiązkową wszystkich zainteresowanych Indianami Równin.

Kolejnym artykułem z „Etnografii Polskiej” jest „Proces akulturacji Indian Pueblo” Bohdana Kohutnickiego, w którym autor udowadnia, że mimo przejścia wielu wzorców kulturowych od białych kultura Pueblo nie zatraciła swego pierwotnego charakteru. W tym samym kręgu obraca się Monika Skazińska, pisząc o widowiskach obrzędowych Indian Zuni w artykule wzbogaconym o wiele rycin i tabel.

Z kolei Krystyna Małkowska zajmuje się szczególnie frapującym i wieloaspektowym zjawiskiem potlachu (potlatch) w kulturze Indian Północno-Zachodniego wybrzeża Kanady.

Potlach to ceremonia rozdawania lub niszczenia własności w celu podniesienia swego statusu społecznego. Małkowska najpierw opi-

suje sam przebieg uroczystości, by przejść do wyjaśnienia, kto i w jakich okolicznościach mógł urządzić potlach oraz, kto i jakie tą drogą osiągał korzyści. Co wreszcie ofiarowywano i jakie miało to konsekwencje dla życia gospodarczego plemion? Mechanizm zdobywania w taki sposób bogactw był radzeniem sobie z nadwyżkami produkcyjnymi, które przechodziły w ręce jednostki, by przez rozdane prezenty stać się środkiem do uzyskania przez nią określonych przywilejów. Jaki jest związek darów potlaczowych z obrzędami totemicznymi? Jaka w tym wszystkim jest rola magii? Jakie konsekwencje dla tej instytucji miało poczucie wspólnoty rodu, klanu, gatunku, klanu, totemu? I wreszcie: „W jaki sposób mogło się to stać, że plemiona zbieracko-łowieckie wytworzyły tak zróżnicowaną kulturę społeczną z dziedziczną elitą, obdarzoną szczególnie przywilejami, z wyraźnie zarysowującą się własnością prywatną oraz uformowanym niewolnictwem?”

Powyższe pytania są tak trudne, a kultura Tlingitów, Kwakiutów, Haida czy Nootka tak złożona i wyjątkowa, że tylko w niewielkim stopniu czytelnicy znajdą tu na nie odpowiedź.

Na zakończenie tego przeglądu można dodać, że XXXVI tom „Etnografii Polskiej” z 1992 roku także został w dużej mierze poświęcony Indianom. Znajdziemy tu teksty naszych przyjaciół z pierwszych zlotów: Witolda Jacorzyńskiego i Dariusza Wołowskiego piszących o Indianach Czinantekach, a także artykuły A. Posern-Zielińskiego i Marii Paradowskiej. Zwracam też szczególną uwagę na artykuł Janusza Muchy o Indianach miejskich na przykładzie Chicago oraz na opracowane przez Ryszarda Tonickiego zestawienie artykułów o pobycie dwudziestu Indian Omaha w Warszawie w 1884 roku¹.

„Etnografia Polska” nie jest jedynym naukowym periodykiem, gdzie można znaleźć interesujące materiały, ale z pewnością jest jednym z najbardziej kompetentnych. ♦

Arkadiusz J. Kilanowski

¹ Dariusz pobytu Indian Omaha w Warszawie w roku pan-
skim tysiąc osiemset osiemdziesiątym czwartym, oparzo-
ny komentarzem Waldemara Kuligowskiego, zamieścimy
w następnych numerze — red.

co napisali inni

Czy wybudowałeś już kasyno?

Okazuje się, że Indianie są obiektem dość dużego zainteresowania mediów komercyjnych, które o ich kulturach i współczesności potrafią pisać (lub prezentować w TV) całkiem przyzwoicie. Takie wnioski wyciągnąłem po obserwacjach licznych publikacji i materiałów filmowych.

Niezwykle cenną ofertę zaprezentowała francuska telewizja PLANETE, która w krajowych — przynajmniej poznańskich — sieciach telewizyjnych jest emitowana w języku polskim. Mam tutaj na myśli serię filmów „Indianie Ameryki Północnej”. Całość omawianego cyklu zamyka się w dwudziestu półgodzinnych odcinkach. Zostały one zmontowane w bardzo przystępnej formie, z pięknymi zdjęciami współczesnego życia w rezerwach. Indianie w swoich sekwencjach są autentycznie oddani prezentacji swoich przekonań i wiedzy. Serial nakręcony w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych zachował — by rzecz bardzo uczennie — walor ponadczasowości. Każdy odcinek wymagałby właściwie oddzielnej prezentacji — może Redakcja się skusi...

Inną „indiańską niespodziankę” sprezentował poznański „Czas Kultury”, który w dwóch numerach (4/98 i 5/98) opublikował artykuł *Onondaga N.Y. — najstarszy parlament Ameryki*. Materiał Włodzimierza Fenrycha prezentuje historię Ligi Pięciu Narodów. Na opis losów tego związku składa się zarówno przekaz historyczny, jak i przekaz mitologiczny: powstania świata i zawiązania Ligi narodów: Seneca, Kayuga, Onondaga, Mohawk i Oneida, do których potem dołączyli Tuscarora.

Autór obszernie opisuje strukturę polityczną i gospodarczą Ligi, jej historię, rozwój, kontakty z białym osadnictwem, udział w konfliktach zbrojnych. Fenrych nie pomija i współczesności — wspomina na przykład o staraniach Irokezów z początku naszego wieku o uznanie ich terenów jako podmiotu prawa międzynarodowego, o słynnym paszporcie irokeskim, o mało znanym fakcie udziału oddziału Iroke-

zów w I wojnie światowej jako sojuszników wojsk sprzymierzonych i innych ciekawych sprawach.

Dwuodcinkowy artykuł kończy się „Mową Czerwonoskórą”, czyli zbiorem fragmentów cytatów przemówień takich osobowości, jak Czarny Łoś (Oglala Dakota), Canasatego (Onondaga), Sagoyewatha (Seneca).

Jest to tym bardziej cenna inicjatywa Redakcji tego kwartalnika, iż nam bliskie sprawy prezentuje nowemu kręgowi Czytelników.

Nie można zapomnieć o dwóch wzmiankach (przynajmniej tyłu się doliczyłem) zapowiadających książkę Adriany Szymańskiej *Dziedzice i barbarzyńcy**, mającej być zbiorem notatek z podróży po Stanach Zjednoczonych. Dwa publikowane fragmenty obejmujące pobyt autorki na ziemiach Nawaho i Hopi (w dzienniku „Rzeczpospolita” — pod koniec 1998 roku — i numerze 2/99 miesięcznika „Nowe Książki”) zdradzają Jej fascynację indiańskimi kulturami. Prócz zapisów czysto, nazwijmy to, etnograficznych, zapowiadana eseistyczna praca — jak można zorientować się po lekturze fragmentów — będzie zawierała sporo osobistych refleksji na temat duchowości zwiędzanych miejsc. W wywiadzie dla „Nowych Książek” autorka stwierdza m.in.: „Tkwi w nich [Indianach] ogromny potencjał duchowy, ich kultura żyje w utajnieniu, w muzeach i skarłatych ruchach plemiennych, ale to oni, ich związki z naturą, pejzażem, energią tamtej przestrzeni decydują o tym, kto jest prawdziwym dziedzicem tej ziemi. I kto wie... mam przeczucie, że nie powiedzieli jeszcze ostatniego słowa”.

Dość szerokim echem odbiły się w „krajowej opinii indianistycznej” dwa artykuły z Magazynu „Gazety Wyborczej”: *Bizony wracają* Witolda Jacorzyńskiego (6-7. XI.1998) i *Kanada* Pawła Smoleńskiego (nr 4, 29-30.I.1999).

Pierwszy z nich utrzymany jest w konwencji opowieści o współczesności i tradycjach Oneida, prowadzonej przez zapoznanego Indianina tego narodu z Green Bay, Matta — Tego Którego Uderza Wiele Razy w Twarz, przeplatanej autorskim opisem historycznym. Nie brakuje przy tym wzmianek o innych narodach indiańskich. Opisana jest (nieco podobnie jak w „Czasie Kultury”) historia Ligi, losy po-

* Zob. omówienie artykułu Adriany Szymańskiej pod takim samym tytułem w „Tawacinie” 1[41], wiosna 1998 — red.

szczególnych narodów tworzących Ligę. Mam tutaj nieodparte wrażenie, że autor zbyt dowolnie pisze, raz o Mohikanach, raz o Mohawkach; inaczej mówiąc, pisząc o Mohikanach w istocie ma chyba na myśli Mohawków.

Znakomitym fragmentem jest wykład filozofii Indian w stosunku do kasyn: „Zatrzymaliśmy się przy luksusowym kasynie i ogromnym motelu. — Zobacz — powiedział z dumą nasz przewodnik — bizona wraca. — Bizony? — Wielki Duch zwrócił nam zmarłe bizona, które zamieniły się w kasyna. Nadszedł czas, kiedy będziemy mogli żyć na nowo i wypędzić białych z naszej ziemi [...] Czy wiesz, jak pozdrawiają się Indianie na ulicy? Zamiast pytać «Jak się miewasz?», pytają: «Czy wybudowałeś już kasyno?»” Okazuje się, że kasyna jednoczą Indian i stają się bronią we współczesnej rywalizacji z cywilizacją białego człowieka. Indiańskie przedsiębiorstwa hazardowe funkcjonują dziś w 25 stanach USA.

Drugi tekst, autorstwa Pawła Smoleńskiego, ze zdjęciami Piotra Janowskiego, to również opowieść o życiu pewnej społeczności z Cochrane, Moosonee i Moose Factory, których uczestnikami są również Indianie Cree. Autorzy przedstawiają nie tylko codzienne życie nad Zatoką Jamesa, ale i mentalność i współczesną duchowość tamtejszych Indian: „Dla białego bogactwo to miara sukcesu. Dla Indianina — samolubstwo, egoizm, lekceważenie prastarych zwyczajów; wszak w indiańskiej społeczności wspólnota rzeczy była oczywistością, a podział na biednych i bogatych nie istniał. Człowiek milczy, więc biały myślał: to mruk, spiskowiec, kombinator. Dla Indianina, milczenie to okazywanie szacunku...” Osobistą opowieść o swoim losie i misji prowadzi szaman Joseph, któremu wiedzę przekazał inny szaman z narodu Wahgoshig. Zaczął on „zbierać pradawne opowieści, stare modlitwy i ceremonie. On, grubas bez żadnego wykształcenia, w potarganej koszuli, wytartych dżinsach i czerwonej opasce na głowie poczuł Moc”.

Duży fragment omawia też obecną batalię polityczną Indian w Kanadzie, o zmianach, jakie w latach 90. zaszły w traktowaniu Pierwszych Narodów, jak się o nich dziś poprawnie tu mówi. Zapis o ich trwaniu we współczesnym, niekiedy wrogim im świecie... ♦

Krzysztof M. Mączkowski



Osobiste posłanie przewodniczącego Międzynarodowego Stowarzyszenia Indian Ameryki Północnej

Jeśli celem tej imprezy było „przybliżenie problemów nękających społeczności tubylcze (inkulturacja, asymilacja) i zaprezentowanie współczesnej sytuacji ludów tubylczych” („Tawacin” nr 1[45], 1999), to został on osiągnięty. Wydaje mi się, że wydarzenie takie jak to jest ważne nawet na skalę polską. Niezbyt często można usłyszeć choćby (co dopiero uczestniczyć) o podobnych imprezach, na których poruszane są tak frapujące dla interesujących się ludami tubylczymi zagadnienia. Głównemu organizatorowi — Kołu Naukowemu katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego — należą się więc słowa uznania.

Konferencja „Ludy tubylcze — wymiary partnerstwa” rozpoczęła się piątkowym popołudniem, a jej program, początkowo mający zajmować tylko część soboty, okazał się tak bogaty, że wypełnił cały dzień. Konferencję otworzyli Sławoj Szynkiewicz, przedstawiając zarys problematyki, oraz Paweł Trzciniński, mówiąc o konstruowaniu współczesnej tubylczości, o tubylczości jako ideologii i obiekcie prawa. Następnie dziewiętnastu prelegentów (głównie pracowników naukowych z UW, UAM i PAN) analizowało sytuację ludów tubylczych z Australii, Melanzji, Polinezji Francuskiej, Afryki, Azji (Indie, Tybet, Syberia) i obu Ameryk (wystąpili: Joanna Lewicka, Przemysław Bartuszek, Mariusz Kairski, Marek Wołodźko, Alicja Pasek i Ewa Prądyńska).

Na niedzielę zaplanowano pokazy przezroczyste z badań terenowych i filmów o tematyce etnograficznej z archiwum warszawskiej etnologii. Pokazy dopełniły obraz zarysowany (każdy z prelegentów miał tylko 15 minut na swe wystąpienie) na konferencji, były więc moim zdaniem, niezbędnym elementem Dni Kultury Ludów Tubylczych Świata.

Na koniec można wyrazić nadzieję, że podobne spotkania będą odbywać się częściej.

Dorota Ligocka

W całej Europie i w niektórych częściach Ameryki Północnej spotyka się wielu nie-Indian, którym się wydaje, że próbując „być” Indianinem, wyrażają w ten sposób swe poparcie dla tubylczych Amerykanów oraz że przez ubieranie elementów stroju, nadawanie sobie „indiańskich” imion, spędzanie weekendów pod tipi, wreszcie przez występy na nieindiańskich pow-wow — okazują wsparcie tubylczym Amerykanom.

Moje twierdzenie brzmi: to jest złe i ośmiesza różne kultury pierwszych mieszkańców „Wyspy Żółwia”.

Osobiście uważam, że wszystkie te działania są po prostu egotyczne i że uczestnicy tych działań biorą w nich udział, by zaspokoić własne pragnienia.

Z pewnością pieniądze wydawane na te poczynania zostałyby lepiej wykorzystane, gdyby wysłano je do różnych tubylczych organizacji charytatywnych i na zapomogi dla tubylczych działaczy walczących o swe prawa sądowe, obywatelskie oraz prawa człowieka. Pieniądze wydawane na autentyczne ubiory, tak, tak, nie na tanie, tekstylne imitacje, ale na prawdziwe skóry, futra i stroje komercyjne nie są znowu tak małe. Pieniądze za jeden strój mogłyby pomóc wykształcić jedno indiańskie dziecko.

Nie-Indianie powinni zauważyć, że to, co robią, to w gruncie rzeczy wyrażanie niezadowolenia z WŁASNEJ KULTURY. Czy ich pochodzenie i kultury są tak bezwartościowe, że można je odrzucić na rzecz innych?

Nie możesz „być” Indianinem, o ile się nim nie urodziłeś. Bardzo łatwo wyjechać na weekend, rozbić tipi i potańczyć, a potem wrócić do domu i żyć po swojemu. W ten sposób nie doświadczysz, co to znaczy być współczesnym Indianinem żyjącym w jakimś rezerwacie czy mieście. Żyjesz w świecie nierzeczywistym. Przebijanie się w strój Indian Równin to odsyłanie indiańskich narodów do lamusa historii, sięgającego przeważnie wieku XIX lub jeszcze dalej. To po prostu sprowadza ludzi tej rasy do miana historycznych ciekawostek. „Miłośnicy” odgrywają swe pozorowane bitwy i oczywiście tym razem Indianie ZWYCIĘŻĄ. To kpina z historii. Ponieważ Indianie przegrali wojny i w konsekwencji stracili ziemię, to udawanie, że wygrali w niczym im nie pomoże. Ponieważ tubylczy Amerykanie ulegli wyższej technologii i zdecydowanej przewadze liczebnej, istotne jest uświadomienie sobie, że oni zostali najechani, a ich ziemię skolonizowano i wyeksploatowano. Nie odwrócimy już karty historii. Rzeczywistość jest oczywista i współcześni tubylczy Amerykanie dzielnie i uczciwie stawiają jej czoła. Nie wszyscy tubylczy Amerykanie żyją w nędzy, zatem nieustanne opisywanie ich jako „przeznaczonych” jest pomysłem chybionym, aczkolwiek istnieje wiele grup, które potrzebują pomocy poprzez akcje zbierania petycji i organizowania kampanii na rzecz należnych im praw. Tu chodzi o kwestie ludzkości, gdyż sprawy tubylczych Amerykanów dotyczą sprawiedliwości, praw człowieka, praw obywatelskich, prawa bycia dumnym i okazywania godności historii i kultury. Tubylczym Amerykanom nie pomoże rozkradanie ich kultur. Bawienie się w Indian jest protekcyjne i pomniejszające. Bawienie się w Indian ma także charakter rasistowski, gdyż pozwala nie-Indianom wybierać „najlepsze kąski”, którzy zresztą sami oceniają, co jest „najlepszym kąskiem” w kulturze kogoś innego. Kultura to odrębna całość, która w miarę czasu podlega zmianom. Jeśli wszyscy uważamy się za Lakotów czy Nawaho, ubieramy się w tradycyjny strój, przybieramy „indiańskie imię”, biwakujemy pod tipi, to gdzie tu szacunek do oryginalności czy niepowtarzalności tych kultur? Mieszkam w Szkocji, ale nie jestem Szkotem. Nie będę zatem obrażał moich znajomych, przyjaciół i sąsiadów, nosząc kilt

czy inne elementy stroju mieszkańców pogórza północnej Szkocji. Nie czuję na sobie kulturowej winy i nie mam zamiaru być kimś innym niż się urodziłem. Nie mogę zmieniać swego pochodzenia, nie jśca urodzenia, kulturowego dziedzictwa. Nie będę znieważał moich przodków przez lekceważenie ich miejsca w historii.

Od Indian i innych ludów tubylczych możemy się nauczyć, że każda historia i kultura ma swoją dumę. Nie wstydzę się swego anglo-walijskiego dziedzictwa, grzechy moich przodków nie mają nic wspólnego ze mną, dzięki nim dowiedziałem się, co jest prawe. Podobnie, niewolnictwo, narzucanie obcych religii należy już do przeszłości. Nie zmienię historii przez udawanie, że było inaczej, ani tym bardziej przez udawanie, że mam inne dziedzictwo.

Co zatem jest rzeczywistym wsparciem i pomocą?

Co powiesz o zbieraniu funduszy dla konkretnej tubylczej organizacji charytatywnej, zamiast biwakowania pod tipi i tańczenia?

Co powiesz o protestowaniu przed ambasadą, zamiast biwakowania pod tipi i tańczenia?

Co powiesz o pisaniu listów poparcia dla Indian oraz listów protestacyjnych do rządów, urzędników, koncernów przemysłowych i handlowych, zamiast biwakowania pod tipi i tańczenia?

Co powiesz o kupowaniu prawdziwych wyrobów tubylczych Amerykanów dla swej kolekcji, zamiast samodzielnego ich wykonywania? To wesprze finansowo indiańskich rzemieślników.

Chętnie poznałbym czyjeś argumenty, które usprawiedliwiałyby takie postępowanie.

Przekonaj mnie, ŻE SIĘ MYŁĘ, a nie będę występował z innym pismem przeciwko zwolennikom New Age, którzy eksploatują duchowość tubylczych Amerykanów.

Kroczy w Pięknie

Barrie Cox

przewodniczący

International

North American Indian Association

Edynburg, Szkocja

tłum. MM

lato indianistów

W tym roku polscy sympatycy Indian będą mieli okazję do wielu spotkań. Poniżej przedstawiamy zaproszenia, które otrzymaliśmy od organizatorów czterech imprez.

Indiańska Feta Sarbiewo–Zwierzyn'99

Informujemy, że w dniach 2–4 lipca 1999 roku w Sarbiewie koło Zwierzynia odbędzie się indiańska feta, na którą zapraszamy wszystkich zainteresowanych. Celem jej zorganizowania jest chęć propagowania kultury, obyczajów i historii Indian obu Ameryk wśród ludzi spoza kręgu polskich indianistów (szczególnie młodzieży).

W ciągu trzech dni trwania imprezy pragniemy zapewnić wszystkim uczestnikom miłą spędzenie czasu.

W programie przewidziane jest:

- ❖ otwarcie fety — piątek, godz. 18⁰⁰
- ❖ występ zespołu muzycznego
- ❖ pogadanki i prelekcje
- ❖ indiańskie gry i zabawy
- ❖ spotkanie z Wojciechem Cejrowskim
- ❖ kiermasz pamiątek i wiele innych atrakcji!

Wszelkie informacje
można uzyskać pod adresem:

Łukasz Drelich
ul. Notecka 5

66-542 ZWIERZYŃ

tel. (095) 76 17 273, 76 17 347, 76 17 248

Indianiści przyjeżdżający na fetę z własnym tipi proszeni są o wcześniejsze powiadomienie.

Dojechać można pociągiem (pospiesznie zatrzymują się na stacji Strzelce Kraj. Wschód — 4 km od miejsca fety; osobowe na stacji Sarbiewo).

Opłata za uczestnictwo, w wysokości 8 zł, młodzież szkolna 5 zł, pobierana będzie na fecie.



XXIII Złot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian

odbędzie się w dniach 23–30 lipca 1999 roku w miejscowości Wiąg. Serdecznie zapraszamy wszystkich chętnych do wzięcia udziału w naszym corocznym spotkaniu. Opłata za Złot wynosi 30 zł, dzieci do lat dziesięciu zwolnione będą od opłat, rodzinom przysługiwać będzie 50 % zniżka. Miejscem Złotu będzie teren Nadwiślańskiego Parku Krajobrazowego, więc wszystkich przybyłych chciałbym prosić, aby miejsce to wyglądem przypominało to, które tam wspólnie zastaniemy. Miejsce Złotu będzie oznaczone, droga do niego również. Dla osób nie posiadających samochodów, najlepszym rozwiązaniem będzie dojechanie do Świecia nad Wisłą, stamtąd autobusem lub pieszo do Wiąga. Od tej miejscowości prowadzić Was będą drogowskazy.

Zapraszam serdecznie,
Kreślę Kręgi Jedności,
Giwey'ol!

Rafał Cieślak

Rafał Cieślak
Plac Piastowski 4/4
85-012 BYDGOSZCZ
Tel. 0603 297 971, czynny 10⁰⁰–24⁰⁰

II Gołuchowska Fiesta Indiańska

odbędzie się w dniach 27–29 sierpnia 1999 roku na terenie Gołuchowskiego Ośrodka Turystyki i Sportu w Gołuchowie (16 km od Kalisza, na trasie Kalisz–Poznań).

Można przyjechać znacznie wcześniej i pomóc w organizowaniu obozowiska (osoby te zwolnione zostaną z wszelkich opłat).

Osoby wybierające się na Festę z tipi proszone są o poinformowanie o tym Marka Cichomskiego (adres na końcu), głównie dlatego, aby nie zabrakło tyczek.

Trochę tyczek już leży w Gołuchowie po ubiegłorocznej Fieście i każdy chętny do spędzenia w tipi wolnego czasu, może śmiało jechać do Gołuchowa w każdej innej porze roku.

Chętni do wynajęcia na okres Fiesty domku letniskowego mogą już zarezerwować, dzwoniąc pod nr (062) 761 70 86 (cena 30–75 zł doba, zależnie od wielkości i standardu domku).

Za rozbicie namiotu płacić będziemy 3–8 zł doba (zależnie od wielkości namiotu).

Za rozbicie tipi zapłacimy 2 zł, bez względu na to, ile w nim będzie mieszkać osób i bez względu na to, ile dni będzie stać.

Osobno płacić będziemy też za samochód, motocykl, przyczepę kempingową itp.

Obozy wakacyjne «Indiańskie Lato»

Organizuję w tym roku obozy wakacyjne pod hasłem INDIAŃSKIE LATO. Młodzież i dzieci, oprócz wypoczynku w otoczeniu przyrody, będą miały okazję zapoznać się ze stylem życia, rzemiosłem i kulturą Indian Ameryki Północnej.

Mam nadzieję, że pobyt w otoczeniu nieskażonej przyrody, wypełniony mnóstwem ciekawych zajęć, pod opieką wykwalifikowanych instruktorów, będzie dla uczestników obozu wyjątkową i niezapomnianą przygodą.

Obóz zostanie rozbity nad jeziorem Bytyn Wielki w lesie, na terenie stancyi harcerskiej w Próchnówku. Miejsce to leży 60 km od Piły,

Plan tegorocznej Fiesty nie odbiega zbyt od planu Fiesty ubiegłorocznej. Być może jednak nie wszystko uda się zrealizować, być może też zorganizowane zostaną inne imprezy towarzyszące. Obecnie (połowa maja) plan ten kształtuje się następująco:

- ❖ konkursy wiedzy
- ❖ gry i zabawy
- ❖ kilka wystaw
- ❖ przegląd filmów wideo
- ❖ targi indiańskie
- ❖ dyskoteka „indiańska”
- ❖ koncerty (kapela latynoamerykańska, Tomahawk, Plebania)
- ❖ Radio Bęben Szamana
- ❖ przegląd pieśni i tańców indiańskich

Uwaga!

Fiesta odbywać się będzie na terenie „cywilizowanym”, więc prosimy już z góry o zachowanie ciszy nocnej.

**STANOWCZO I ZDECYDOWANIE
NIE BĘDZIE SIĘ W ŻADEN SPOSÓB
TOLEROWAĆ UŻYWANIA
NARKOTYKÓW I ALKOHOLU!**

Dodatkowych informacji udziela:

Marek Cichomski
ul. Babina 4/16
62-800 KALISZ
tel. (062) 767 14 27

w obszarze Pojezierza Waleckiego, które jest częścią Pojezierza Drawskiego. Jezioro Bytyn Wielki jest objęte w całości ochroną rezerwatową. Krystalicznie czysta woda, nieskażone powietrze, gęsty mieszany las i rzadkie gatunki roślin i zwierząt — żubry, bobry, wydry i bieliki — wszystko to tworzy wyjątkowe środowisko.

Uczestnicy będą mieszkali w tipi. Obóz jest programowo niezależny od sąsiednich podobozów harcerskich, uczestnicy będą jedynie korzystać z bazy stancyi. Kuchnia zapewni 4 posiłki dziennie, a w łazienkach jest ciepła woda. W razie niepogody potrzebne do zajęć miejsce zapewni stałe zadaszenie z kominkiem, w którym mieści się na raz kilkadziesiąt osób.

Na każdym turnusie będzie około 40 osób. Opiekować się nimi będzie 4 instruktorów.

Wszyscy są długoletnimi uczestnikami Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. W stancy stąle będzie obecny ratownik WOPR i opieka medyczna.

W programie przewidziano codzienne zajęcia rekreacyjne i kulturalne:

- ♦ nad wodą — pływanię (z możliwością nauki), zabawy na plaży, pływanię w kanu oraz wędkowanie
- ♦ w lesie — wycieczki krajoznawcze, gry terenowe, przyrodoznawstwo, ekologia
- ♦ w obozie — gry i zabawy indiańskie, nauka strzelania z łuku, zajęcia z rękodzieła indiańskiego (każdy uczestnik pod okiem wychowawcy będzie miał okazję wykonać dla siebie ozdobę z koralików i skóry), ogniska z legendami, muzyką i tańcem.



Hola!

Niedawno wpadło mi w ręce wasze pismo. Cieszę się, że ktoś interesuje się sprawą Indian.

Słyszac słowo Indianin, od razu myślimy o mieszkańcach rezerwatów z Ameryki Północnej, ale przecież to nie wszyscy. Większość Indian mieszka przecież w Ameryce Południowej i na nich powinno się skupić trochę więcej uwagi niż dotychczas.

Spotykam ludzi, którzy słyszac słowo Peru lub Ekwador, robią dziwne miny i pytają: Gdzie to jest? Smutne, prawda? Ludzie pytają: Po co przyjechaliście? Po co? Jedni po to, aby zarobić, inni po przygody na innym kontynencie. Dla nich Europa to jak dla mieszkańców Europy wolna Ameryka. Mówiąc „Ameryka”, Polacy myślą „USA”, ale przecież Ameryka składa się z wielu państw. Nie wiem, czy wszyscy wiedzą, jaka jest sytuacja polityczna i gospodarcza w Ameryce Południowej.

Jak jest? Oprę się na mniejszych państwach, takich jak Peru, Chile czy Ekwador. Są w nich miasta bogate, ale większość to miasteczka lub wsie składające się z głównego placu, jednej ulicy, kościoła (często pustego), baru (*cantina*) i szeregu domów. Z czego się żyje? Rolnictwo to za mało. Przemysł czy plantacje koki są nielegalne, ale często akceptowane po kryjomu i z przymrużonym okiem przez tamtejszą policję. Łapówka załatwi prawie wszystko.

Odbędzie się pięć 10-dniowych turnusów:

- I 28 czerwca — 7 lipca
- II 8 lipca — 17 lipca
- III 1 sierpnia — 10 sierpnia
- IV 11 sierpnia — 20 sierpnia
- V 21 sierpnia — 30 sierpnia

Uczestnicy zostaną przywiezieni i odwiezieni do Piły autokarem.

Obóz przeznaczony jest dla dzieci od lat 10 i młodzieży starszych klas szkół podstawowych oraz szkół średnich.

Cenę obozu ustalono na 500 zł. Oprócz zakwaterowania, posiłków, opieki i dowozu, potrzebnego sprzętu i materiałów rękodzielniczych, w cenę wliczono również ubezpieczenie uczestników.

Dodatkowych informacji udziela:

Jacek Gawroński
ul. Dąbrowskiego 90/7
64-920 PIŁA
tel (067) 213 80 77
(0602) 70 20 66



W książkach lub encyklopediach podaje się często mylne dane na temat gospodarki, religii itp. Nie wiem tylko, czy to z braku wiedzy.

Latynosi przyjeżdżają do Europy również po to, aby studiować. Studia na tym kontynencie są nadzieją na lepsze wykształcenie i na lepszą przyszłość.

Latynosi nie są źli, chcą tylko przetrwać i żyć godnie. Są dumni — to prawda, ale to jedna „rzecz” z ich mentalności, która różni się od europejskiej — i to nawet bardzo. Latynosi myślą inaczej, mają trochę inne problemy i inaczej żyją. Jak? To sekret, tajemnica, którą znają nie liczni. Aby poznać Latynosa (chodzi równocześnie o kobietę, jak i mężczyznę), trzeba być jego przyjacielem i trzeba przyjąć go jako normalnego człowieka, a nie jako coś gorszego.

Znam kilka osób, które są przychylne Latynosom, w tym moja przyjaciółka, która pisze ten list (tłumaczy).

Mam nadzieję, że stosunek do Latynosów zmieni się kiedyś.

Maria Conchita Morales
[Kraków]

zwierzenia Cienia

77. Większość z nas, przynajmniej od czasu do czasu, lubi być przyjaciółmi Indian. Większość z nas, przynajmniej czasami, lubi też napić się „czegoś mocniejszego”. I nie chcielibyśmy rezygnować z żadnej z tych przyjemności. Ja, oczywiście, też. Nie byłoby w tym nic niepokojącego, gdyby nie fakt, że części z nas zdarza się oddawać obu tym przyjemnościom jednocześnie. I tu zaczynają się kłopoty. Niby nikomu nie trzeba przypominać, jak katastrofalny wpływ miał na Indian rozpowszechniany przez białych alkohol. Wiemy, że alkoholizm i związane z nim tragedie to — obok wojen i chorób — jedna z głównych przyczyn zagłady dawnego indiańskiego świata. Że alkohol zniszczył, zdegenerował lub zdominował całe tubylcze kultury i narody, pokonał wielu sławnych wodzów. Ale od tej ogólnej wiedzy do indywidualnych zachowań i wniosków jakby daleka droga. W większości nie czujemy żadnego moralnego niepokoju, ani żadnej sprzeczności między byciem przyjacielem Indian i byciem osobą pijącą. Nawet wtedy, gdy zdarza nam się robić jedno i drugie jednocześnie.

78. No właśnie, czy w ogóle można robić obie te rzeczy na raz? Czy można być przyjacielem Indian i pić alkohol? Czy wolno pić w gronie przyjaciół Indian? Na publicznej imprezie organizowanej przez indianistów? Na zlocie? Czy pijący — lub co gorsza wręcz pijany — przyjaciel Indian wciąż zasługuje na to miano? Czy jako środowisko jesteśmy skłonni akceptować tego rodzaju zachowania? Czy zaakceptowałyby je nasi indianscy znajomi lub propagujący i nierzadko manifestujący swą własną abstynencję tubylczy przywódca? Czy mamy prawo ustalać reguły dotyczące picia alkoholu przez indianistów? Czy możemy narzucać jakieś zasady, wpływać na indywidualne zachowania, karać? Kto miałby o tym decydować? Jak daleko wolno nam się posunąć? Mam wrażenie, że o proste odpowiedzi tutaj niełatwo. Ale...

79. Na większości naszych spotkań nie obowiązują żadne jednoznaczne, z góry ustalone reguły dotyczące spożywania alkoholu. Bywa, że leje się on obfitym strumieniem. A nawet, że na „indianistycznej” z nazwy imprezie jest on „głównym punktem” programu. Są też oczywiście — choć trudno mi powiedzieć, jak liczne — indianistyczne spotkania, na których picie alkoholu jest zakazane, ograniczone lub chociażby

niemiłe widziane. Dzieje się tak w wyniku niepisanej umowy, lokalnej tradycji, milczącej zgody czy wspólnego przekonania, że w danym miejscu i czasie alkoholu pić nie należy. Obecny po prostu o tym wiadomo. Czasem — mniej lub bardziej dyskretnie — uświadamia się o tym nieorientowanym. Dotyczy to między innymi — choć nie tylko — spotkań o charakterze ceremonialnym czy rytualnym — spotkań w kręgu, w szatach potu, przy ceremonii fajki. Ale także na przykład indiańskich biegów, konferencji czy manifestacji.

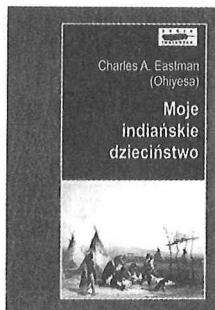
80. Na corocznych letnich zlotach Przyjaciół Indian bywały rozmaite zasady. Gdy byliśmy młodzi i nieliczni, nie było ich właściwie wcale — bo też i sam alkohol pojawiał się sporadycznie. W miarę jak przybywało nam lat — i uczestników zlotów — przybywało też kłopotów. Z jednej strony wzrastała nasza wiedza i świadomość moralnej dwuznaczności picia na zlotach, pojawili się niepijący indiańscy goście i sytuacje wymagające trzeźwości. Z drugiej strony przybywało uczestników, którzy jako ludzie dojrzały i samodzielnicy nie widzieli problemu w wypiciu piwa w upalny letni dzień, puszczaniu w koło wina podczas spotkania z dawno niewidzianymi znajomymi czy osuszeniu z przyjaciółmi butelki wódki przy kolacji w zaiszu własnego tipi czy namiotu. I trudno im się dziwić, że niechętnie akceptowali — mniej lub bardziej rygorystycznie przestrzegane — zakazy i ograniczenia wymierzone głównie przeciwko tym, którym nie starczało umiaru, wyczuć sytuację czy zwykłej ogólnoludzkiej kultury. A gdy na zlocie pojawiły się oficjalne „faktorie” oferujące m.in. piwo — dyskusje i podziały nasiliły się. Mamy więc niezależnych „indywidualistów” i zwolenników nieskrępowanego złotowego wypoczynku. Są „racjonaliści” argumentujący, że skoro indiani i tak piją, to lepiej, by czynili to na uboczu, we własnym gronie, zamiast wzbudzać niezdrową sensację w publicznych „źródłach”. Są też „policjanci” dopuszczający wypicie piwa prywatnie, lecz gotowi zakazać spożywania go publicznie i karać za wszelkie alkoholowe (i nie tylko) ekscesy. I jest wreszcie wcale niemała grupa „abstynentów” sprzeciwiających się picu na zlocie czegokolwiek, co ma procenty. Póki co, choć ton dyskusji zdominowali zwolennicy skrajności, to liczebnie na zlotach wydają się przeważać umiarkowani (lub niezdecydowani) z „grup środka”. Najbliżsi zaś dotarcia do sedna sprawy są zapewne ci, którzy uważają (i pamiętają), że problem picia alkoholu na zlotach zanika tym bardziej, im więcej innych zajęć potrafimy sobie sami wymyślić i zorganizować. I tego, obok racjonalnych ograniczeń, życzyłbym najbardziej sobie i wszystkim złotowiczom.

NOWE KSIĄŻKI

Charles A. Eastman
(Ohiyesa)

MOJE INDIAŃSKIE DZIECIŃSTWO

przełożyła
Beata Skwarska



Pierwsza część autobiografii Charlesa A. Eastmana (Ohiyesa), lekarza i pisarza z plemienia Siuksów Santee. „Książka ta — napisał w dedykacji — stanowi zapis moich chłopięcych wrażeń i doświadczeń do ukończenia piętnastu lat. Wspomnienia o tym fascynującym dzikim życiu spisałem przede wszystkim dla mego syna, który zbyt późno przyszedł na świat, żeby ujrzeć na własne oczy dramat życia dzikich”.

Który chłopiec, na myśl o najbardziej wolnym życiu, nie chciałby choć przez chwilę być Indianinem? A ja właśnie tak żyłem: każdego dnia prawdziwe polowanie, prawdziwa zwierzyna. (...) Indianie Ameryki Północnej zajmowali najwyższą pozycję wśród pogan i ludów niecywilizowanych. Charakteryzowali się nie tylko znakomitymi cechami fizycznymi, ale także nadzwyczajnym umysłem. Jednak ich życie, zgodne z naturą i całkowicie wolne, już się skończyło. Ci, którzy żyją obecnie w rezerwatach, stanowią tylko obraz — fikcyjną kopię przeszłości.

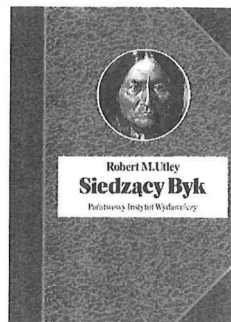
Akcydens-Tipi, format 138x205, stron 160, ilustracje, cena 17 zł.

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

Robert M. Utley
**Włócznia i tarcza
SIEDZĄCY BYK**

przełożył
Aleksander W. Sudak



Najnowsza biografia najslawniejszego Indianina, wodza plemienia Siuksów, żyjącego w latach 1831–1890. Napisana barwnym językiem, wciągająca czytelnika w tok opowieści, wzbogacona o szereg nieznanych dotąd szczegółów z bogatego w doświadczenia życia wodza. Robert M. Utley — autor wielu książek poświęconych historii Indian północnoamerykańskich, którego artykuły zamieszczał także „Tawacin” — koryguje w tej książce wiele nieporozumień narosłych wokół życia Siedzącego Byka. „Siedzący Byk nie uniknął kanonizacji — napisał w Epilogu. — Imię jego wywołuje obraz wszystkich pięknych cech, które ludzie lubią przypisywać Indianom z Równin, bez względu na to, czy są historycznie uzasadnione. W takim ujęciu (...) Siedzący Byk wyłania się jako wzór cnót, których on sam by nie uznawał. Rzeczywistość jest bardziej prozaiczna. Był on prawdziwym Indianinem i prawdziwym człowiekiem bez reszty oddanym swej kulturze. Wielkość osiągnął jako patriota Hunkpawów, niezachwianie wierny wartościom i zasadom kierującym jego plemieniem. W tej to postaci, a nie jakiegoś osobliwego, idealnego Indianina z popularnych wyobrażeń, pamięć o nim zyskuje obecnie na znaczeniu”.

Państwowy Instytut Wydawniczy, seria „Biografie Sławnych Ludzi”, format 143x203, oprawa twarda lakierowana, stron 408+32 (fotografie), cena 39 zł.

ARCHIWALNE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze następujące numery:

1996 nr 1,2,3 i 4 [33–36] po 4 zł/szt.
1997 nr 1,2,3 i 4 [37–40] po 5 zł/szt.
1998 nr 1,2,3 i 4 [41–44] po 5,50 zł/szt.

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

EMPIK

BIALYSTOK 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. Podwałe Grodzkie 1 • GDYNIA
ul. Świętojańska 88 • GLIWICE ul. Rynek 4/5 • GNEZNO ul.
B. Chrobrego 11 • GORZÓW WLKP ul. Sikorskiego 126/128
• KALISZ ul. Rynek Główny 19 • KATOWICE MEGASTORE
ul. P. Skargi 6 • KATOWICE ul. 3 Maja 17 • KIELCE ul. War-
szawska 5 • KOSZALIN ul. Zwycięstwa 106/108 • KRAKÓW
ul. Bora Komorowskiego 37 • LEGNICA ul. Rynek 33 • LU-
BIN ul. Armii Krajowej 25 • LUBLIN ul. Krakowskie Przed-
mieście 59 • ŁÓDŹ ul. Narutowicza 8/10, ul. Piotrkowska 81
• NOWY SĄCZ ul. Rynek 17 • OLSZTYN ul. 1 Maja 18/19
• OPOLE ul. Ozimska 2 • OSTRÓW WLKP ul. Kolejowa 25 B
• PŁOCK Pl. Narutowicza 5 • 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. Malachowskiego 2 • SZCZE-
CIN Al. Wojska Polskiego 2 • ŚWINOUJŚCIE ul. Armii Krajo-
wej 8 • TORUŃ ul. Wielkie Garbary 18 • WAŁBRZYCH Al.
Wyzwolenia 2 • WARSZAWA MEGASTORE ul. Nowy Świat
15/17 • WARSZAWA Al. Zjednoczenia 25, ul. Jagiellońska
15, ul. Marszałkowska 116/122, ul. Mickiewicza 27 • WŁO-
CŁAWEK ul. Warszawska 11/13 • WROCŁAW Pl. Kościusz-
ki 21/23 • ZIELONA GÓRA ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w 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

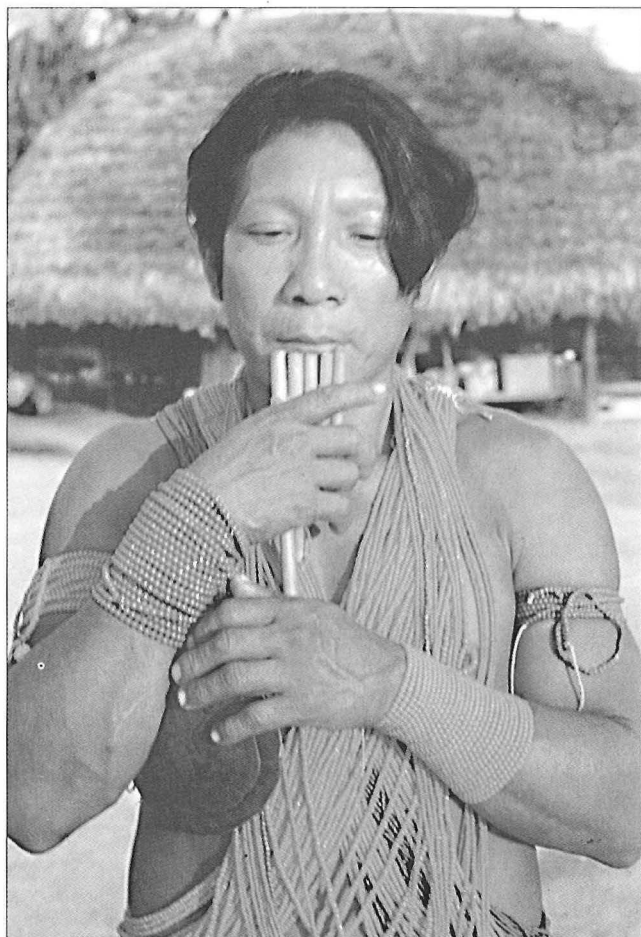
Prenumerata zagraniczna kosztuje 28 zł (Europa), 32 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 36 zł (Azja i Australia).

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.

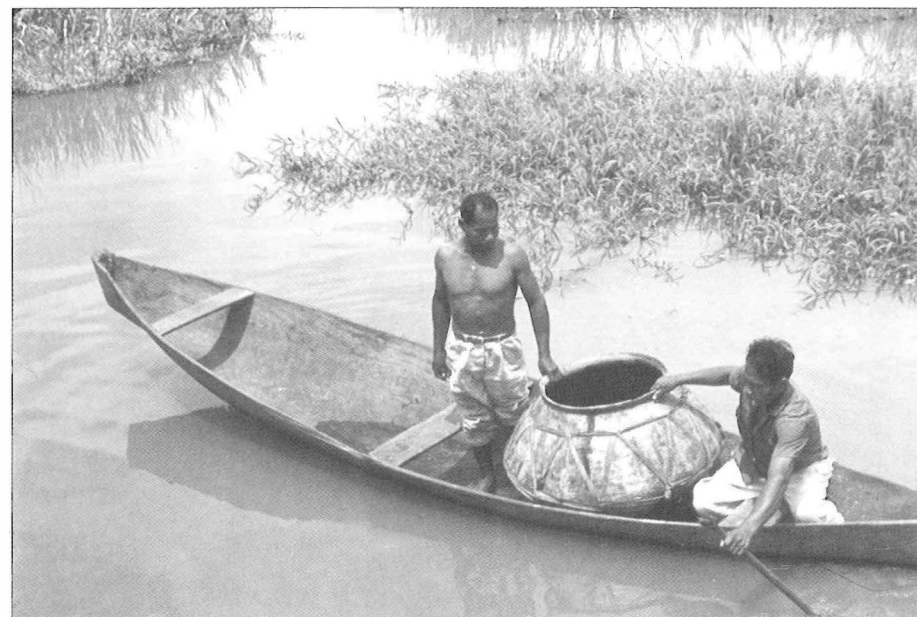




Anapaike, kacyk wioski o tej samej nazwie **Indian Oyana w Surinamie** nad rzeką Marowijne (tak się nazywa po stronie Surinamu, po stronie Gujany Francuskiej nazywa się Maroni. Oyana mieszkają w różnych wioskach nad tą rzeką), 1963.

Anapaike gra na fletni pana własnej roboty.

Oyana szczególnie preferują kolor czerwony. Mężczyźni często, szczególnie w czasie obrzędów, noszą bardzo obfite zwoje czerwonych (rzadziej niebieskich) koralików, a tak oni, jak i kobiety w owym czasie nosili prawie wyłącznie krótki fartuszek z czerwonego płótna, które zwali *camisa*.



Wielki dzban, w którym Indianie Tucuna (lub Ticuna) fermentowali swe Caxiri, czyli piwo z manioku, obficie spożywane w czasie obrzędów, zwłaszcza obrzędu inicjacji dziewczynki. Dzban ładowany do dłubanki Tucuna.

Igarapé Bélem, Amazonas. Brazylia, 1966.

(Dzban i dłubanka znajdują się od przeszło ćwierć wieku w Muzeum Etnograficznym w Krakowie.)

BORYS MALKIN

przyrodnik
antropolog
i fotograf
odchodzącego
świata

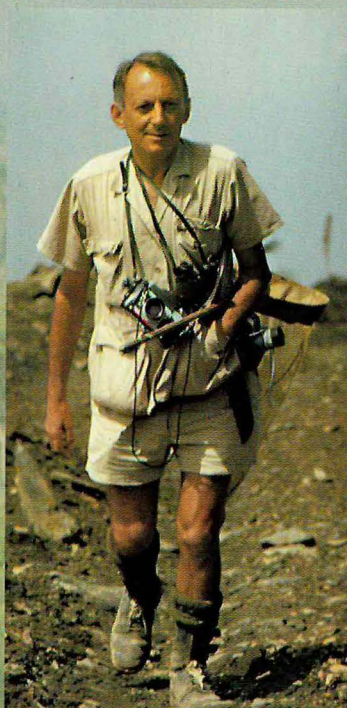
Wkrótce dotarliśmy do Estirion, pierwszej osady indiańskiej. Tam zbiegli się znajomi Indianie z radosnym okrzykiem „Borys przyjechał!” Był stary Horgario, jego żona oraz ich młoda powabna córka Hortensja... Ucieszyli się, że zatrzymam się na tydzień.

Wioska Estirion zmieniła się znacznie. W ciągu minionego dziesięciolecia większość Indian dość dobrze nauczyła się hiszpańskiego, a nawet sztuki czytania i pisania. Starsi między sobą porozumiewali się we własnym języku, ale dzieciarnia — już tylko po hiszpańsku!

A więc jeszcze jedno pokolenie i Witoto zamienią się w Peruwianczyków: tylko wygląd będzie świadczył o indiańskim pochodzeniu.

„Poznaj Świat”, 1970

TAWACIN
GALERIA



Borys Malkin w terenie

Zdjęcie na grzbiecie masywu San Lorenzo w Sierra Nevada de Santa Marta na wysokości około 3200 m. Kolumbia, 1968.

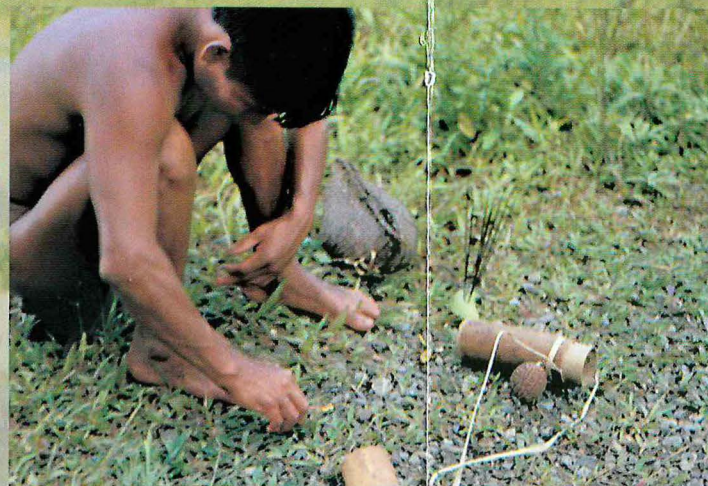


Rio Araguaia w okolicy Barra do Tapirape

Mato Grosso, Brazylia, 1965. Widok na rzekę Araguaia na początku pory deszczowej. Gdy wspaniałe piaszczyste plaże są w znacznej części jeszcze obnażone. W nasileniu się pory deszczowej, przed końcem roku, plaże te w całości zalewa woda. Wokół typowy dla tych stron las galeriowy.

Indianin Manuelito (zwany przez swoich Gocha-Gocha) z plemienia Emberá zatrzuwa strzałki dmuchawki wydzielina z gruczołów skórnych małej zabki *Phyllobates terribilis* przez potarcie zaostrego końca strzały o grzbiet płaza. Zatrute strzałki wbija łepym końcem w zielony banan. Świeżo zatruty ostry koniec musi przez jakiś czas schnąć. Toksyna tej żaby jest jedną z najsilniejszych znanych w przyrodzie.

Okolice Rio Guanguí w dopływie Rio Saija, Dept. Cauca, Kolumbia, 1971.



Indianka z plemienia Cofán rozpoczyna lepienie garnka, w czym żywo pomaga jej ulubiona, oswojona małpka welnista. Santa Rosa de Sucumbios, Rio San Miguel, Terytorium Putomayo, Kolumbia, 1970.

