

Zderzenie kultur

Pewnie wielu Europejczyków wyobraża sobie, że Indianie do tej pory chodzą na co dzień w tradycyjnych strojach i mieszkają w tipi lub wigwamach. Niestety to tylko stereotyp. Ten Indianin Kri z Edmonton w Kanadzie wyskoczył jedynie po coś do picia w trakcie przerwy w pokazach tańców, nie zdejmując żmudnego w nakładaniu stroju.



fot. Ilona Goryńska

*Stworzenia rysują i ścierają
Jego twarz z czarnej tablicy snu;
Uwalniają go
Aby mógł włączyć się całą noc nago i bez maski,
Zaś ulica rozbrzmiewa śmiechem.*

Duane Niatum (Klallam)

TAWACIN

Nr 3 [47] jesień 1999

ISSN 1232-9207

Cena 6 zł

INDIANIE TWARZE KOŃCA XX WIEKU



JAK TO Z NAMI JEST

Podczas składania każdego numeru „Tawacinu” towarzyszy nam troska o to, jaki obraz tubylczych kultur przedstawiamy naszym czytelnikom. Indian-ska Ameryka gwałtownie się zmienia. Szereg do-tychczasowych poglądów, ustaleń i ocen, musimy odesłać do lamusa.

Jesteśmy właśnie świadkami, jak Indianie coraz częściej stają się partnerami władz lokalnych w roz-wiązywaniu nurtujących obie strony problemów. Oto Mohawkowie z Kahnawake i władze Quebecu wspólnie próbują ukrócić proceder nielegalnego handlu towarami pochodzącymi z przemytu. Oto tubylcza starszyzna wspiera władze więzienne Ka-nady w procesie resocjalizacji indiańskich więźniów. Oto legendarni przywódcy AIM — Russell Means, Dennis Banks i Clyde Bellecourt — przybywają znów (po ponad ćwierćwieczu) na wezwanie starszyny Oglalów do Pine Ridge, by przeciwdziałać plądze alkoholizmu. Oto dwie największe organizacje in-diańskie Kanady i Stanów Zjednoczonych — Zgro-madzenie Pierwszych Narodów i Krajowy Kongres Amerykańskich Indian — zawierają porozumienie o wspólnej reprezentacji i działaniu na rzecz tubyl-czych społeczności w obu krajach...

Nie sposób ująć całości tych zmian w jednym numerze naszego kwartalnika. Do wielu spraw bę-dziemy jeszcze wracać, na pewno też pojawią się zjawiska nowe.

Galeria fotografii Ilony Goryńskiej „INDIANIE Twa-rze końca XX wieku” jest dobrą ilustracją zmian, za-chodzących w stylu życia współczesnych Nawahów, Lakotów, Atapasków czy Ojibwa.

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

W TYM NUMERZE

- 3 **Moje życie to mój Taniec Słońca** — fragment wydanej niedawno autobio-grafii Leonarda Peltiera
- 6 **Pokój, sojusz i handel** — esej Eliza-beth A. H. John o wczesnej historii Kiowów i ich ekonomicznym sojuszu z Hiszpanami
- 14 **Ten, Który Zawraca Tłum** — Daniel La France opowiada o latach swej młodości, spędzonych w indiańskich szkołach, i perspektywach rozwoju Mohawków u schyłku XIX wieku
- 20 **Utrzymać wszechświat w harmonii** — Ilona Goryńska omawia typy i zna-czenie piaskowych obrazów (*sand-painting*) Nawahów
- 29 **Prawa ludności tubylczej w regio-nie andyjskim** — Aleksander Posern—Zieliński analizuje narodziny nowej tożsamości etnicznej tubylców
- 39 **Chodzi o ból** — Stephanie Simon pi-sze o kolejnej spektakularnej akcji sta-rych członków AIM w celu przeciw-działania pijaństwu w Pine Ridge
- 28 **HOKSILA Mały przewodnik po in-diańskim świecie** — nowy dział zawie-rający hasła z różnych dziedzin doty-czących tubylców obu Ameryk
- 34 **Diariusz pobytu Indian Omaha** — relacja z pobytu grupy Indian Omaha w cyrku Cinisello, w Warszawie w 1884 roku

Ponadto: **Ziemi Indian, „Tawacin” przedsta-wia, z zakurzonej półki i zwierzenia Cienia**

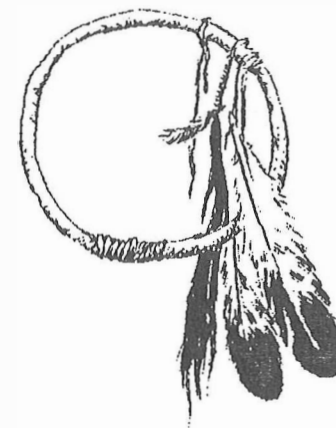
Okladka: Ta dziewczyna Nawaho jest przykła-dem bezkonfliktowego połączenia navajskiej tradycji i nowoczesności (tj. wyższego wykształ-cenia, podróży i kariery zawodowej, z obrzędo-wością, wierzeniami i ceremoniami Nawaho), dzięki któremu Nawahowie są bodaj jedynym ludem w USA, w którym dzieci uczą się angiel-skiego dopiero w szkole. Fot. © Ilona Goryńska

Podziękowania: Mariusz Sołtysiak

Redakcja nie zwraca tekstów nie zamówionych oraz zastrze-ga sobie prawo ich redagowania i skracania.

Leonard Peltier

Moje życie to mój Taniec Słońca



PRZYSZEDŁ CZAS, bym wyraził w słowach swój osobisty testament — nie dla-tego, bym planował umrzeć, ale dlatego, że planuję żyć.

Mija dwudziesty trzeci rok mojego uwię-zienia za zbrodnię, której nie popełniłem. Mam pięćdziesiąt cztery lata. Jestem tu od trzydziestego pierwszego roku życia. Po-wiedziano mi, że muszę przeżyć dwa wy-roki dożywotniego więzienia i jeszcze siedem lat, zanim wyjdę na wolność w roku dwa tysiące czterdziestym pierwszym. Będę miał wówczas dziewięćdziesiąt sie-dem lat. Nie sądzę, by mi się to udało.

Moje życie jest ciągnącą się agonią. Czu-ję się tak, jakbym już po stokroć odsiedział w więzieniu dożywocie. Ale za swój lud gotów jestem odsiedzieć ich jeszcze tysiąc. Jeśli nawet moje uwięzienie nie da nic poza uświadomieniem nieświadomej i nieczu-łej opinii publicznej o strasznych warun-kach, w jakich nadal żyją Indianie, to moje cierpienie miało — i nadal ma — cel. Wal-ka o przetrwanie mojego ludu inspirowa moją własną walkę o przetrwanie. Wszy-scy musimy przetrwać.

WIEM, ŻE NIE JESTEM doskonałym mówcą i że jako człowiek mam wiele nie-doskonałości. A jednak, jak uczyli mnie Starcy, mówienie jest moim podstawowym

obowiązkiem, moim głównym zobowiąza-niem wobec siebie i mojego ludu. Mówić to, co ma się w rozumie i w sercu — to Indiańska Droga. Po indiańsku to, co poli-tyczne i duchowe jest jednym i tym sa-mym. Nie można wierzyć w jedno, a czynić drugie. To, w co wierzysz, i to, co robisz, jest tym samym. Po indiańsku, jeśli wi-dzisz, jak cierpi twój lud, to pomaganie mu jest absolutną koniecznością. Nie jest to akt dobroczynności czy pomocy społecznej; to akt duchowy, święty uczynek.

NIE MAM PRZEPROSIN, tylko smutek. Nie mogę przeproszać za coś, czego nie zrobiłem. Ale mogę się smucić — i smuć się. Każdego dnia, każdej godziny smuć się z powodu tych, którzy zginęli w strze-lanie w Oglala w 1975 roku i z powodu ich rodzin — z powodu rodzin agentów FBI, Jacka Colera i Ronalda Williamsa, oraz — tak — z powodu rodziny Joego Killwright Stuntza — 21-letniego dzieł-nego Indianina, którego śmierć od kuli w Oglala tego samego dnia, podobnie jak śmierć setek Indian w Pine Ridge w tam-tym strasznym okresie, nie stała się nigdy przedmiotem śledztwa. Moje serce boleje, wspominając cierpienie i strach, na które narażonych było wówczas tak wielu mo-ich ludzi, to samo cierpienie i strach, które

tamtego dnia sprowadziły mnie wraz z innymi do Oglala — po to, żeby bronić bezbronných.

Przepelnia mnie takze bolesny smutek z powodu tego, co utracila moja własna rodzina, poniewaz, w bardzo realny sposob, jak takze umarłem tamtego dnia. Umarłem dla mojej rodziny, dla moich dzieci, moich wnuków, dla siebie samego. I już od blisko ćwierć wieku żyję ze swoją śmiercią.

Ci, którzy mnie tu umieścili i którzy mnie tu trzymają, wiedząc o mojej niewinności, mogą mieć ponurą satysfakcję z oczekiwanej nagrody — tego, kim i czym są. To najstraszliwsza nagroda, jaką mógłbym sobie wyobrazić.

Ja wiem, kim i czym sam jestem. Jestem Indianinem — Indianinem, który odważył się stanąć w obronie swego ludu. Jestem niewinnym człowiekiem, który nigdy nikogo nie zamordował ani tego nie pragnął. I — tak — jestem Tancerzem Słońca. To także jest moja tożsamość. Jeśli mam cierpieć jako symbol mego ludu, to cierpię z dumą. Nigdy nie ustąpię.

JEŚLI WY, UKOCHANI agentów, którzy zginęli tamtego dnia na posiadłości Jumping Bulla, odczuwacie odrobinę satysfakcji z powodu tego, że tu jestem, to przynajmniej tyle mogę wam ofiarować, choć nie jestem winien ich krwi. Odczuwam waszą stratę jak swoją własną. Podobnie jak wy, codziennie, każdej godziny cierpię z powodu tej straty. Podobnie jak moja rodzina. Znamy ten niepocieszony smutek. My, Indianie, rodzimy się, żyjemy i umieramy z niepocieszonym smutkiem. Od dwudziestu trzech lat wasze rodziny i moja dzielimy wspólny żal, więc jak moglibyśmy być nadal wrogami? Być może to od was i od nas rozpocznie się uzdrawianie? Wy, rodziny agentów, z pewnością nie byliście winni tamtego dnia 1975 roku, podobnie jak moja rodzina, a jednak i wy, i oni cierpieliście podobnie, bardziej nawet niż ktokolwiek inny. Wygląda na to, że to niewinni płacą zawsze najwyższą

Jestem Indianinem, który odważył się stanąć w obronie swego ludu.
Jestem niewinnym człowiekiem.

cenę za niesprawiedliwość. Tak było przez całe moje życie.

Do pogrążonych wciąż w żalu rodzin Colera i Williamsa ślę moje modlitwy, jeśli je odbieriecie. Mam nadzieję, że tak. To modlitwy całego ludu, nie tylko moje własne. Mamy wielu własnych zmarłych, za których powinniśmy się modlić i dołączamy nasze modlitwy żałobne do waszych. Niech nasz wspólny żal stanie się naszą więzią. Oświadczam wam z pełnym przekonaniem, że gdybym mógł zapobiec temu, co wydarzyło się tamtego dnia, wasi bliscy by nie zginęli. Sam bym zginął, zanim pozwoliłbym, aby to się stało. I oczywiście nie ja pociągnęłam za spust, który to spowodował. Niech Stwórca zglądzi mnie w tej chwili, jeśli kłamię. Nie wiem, jak moja obecność tutaj, oderwanego od moich wnuków, mogłaby wynagrodzić waszą stratę. Przysięgam wam, jestem winien jedynie bycia Indianinem. I dlatego tu jestem.

Bycie tym, kim jestem, bycie tym, kim wy jesteście — to Grzech Pierwotny.

BEZ WĄTPIENIA moje imię znajdzie się już wkrótce na liście naszych indiańskich zmarłych. Znajdę się przynajmniej w dobrym towarzystwie — bo nie było lepszych, miłszych, dzielniejszych, mądrzejszych i bardziej wartościowych mężczyzn i kobiet na tej ziemi od tych, którzy zginęli dlatego, że byli Indianami.

Nasi zmarli wciąż do nas przychodzą, długi rząd zmarłych, wciąż rosnący, nigdy nie kończący się. Wymienienie wszystkich ich imion byłoby niemożliwe, bowiem ogromna większość zginęła nieznana, niezidentyfikowana. Tak, apel poległych Indian winien zostać wykrzyczany, winien

być obwołany ze szczytu każdego wzgórza, by przerwać straszliwą ciszę, która usiłuje wyznaczyć fakt, że kiedykolwiek istnieliśmy.

Chciałbym zobaczyć czerwoną ścianę, podobną do czarnej ściany Pomnika Wojny Wietnamskiej. Tak, w samym centrum Waszyngtonu. A na tej czerwonej ścianie — zabarwionej żywą krwią naszych ludzi (a z chęcią byłbym pierwszym, który ofiarowałby swoją krew) — winny znaleźć się imiona wszystkich Indian, którzy zginęli dlatego, że byli Indianami. Pomnik ten byłby wielokrotnie dłuższy od Pomnika Wietnamskiego, który upamiętnia śmierć mniej niż 60 tysięcy dzielnych zagubionych dusz. Liczba naszych dzielnych zagubionych dusz sięga wielu milionów, a każda z nich pozostaje niespokojna po dziś dzień.

Tak, głosy Sitting Bulla i Crazy Horse'a, Buddy'ego Lamonta i Franka Clearwatera, Joego Stuntza i Dallasa Thundershilda, Wesleya Bad Heart Bulla i Raymonda Yellow Thunder, Bobby Garcii i Anny Mae Aquash... tych i wielu jeszcze innych. Ich ciche głosy wołają nas i domagają się wysłuchania.

LUDZIE CZĘSTO mnie pytają, kim byłem lub kim jestem w AIM — Ruchu Indian Amerykańskich. Wymaga to wyjaśnienia.

AIM nie jest organizacją. AIM, o czym wyraźnie mówi jego nazwa, jest ruchem. W ramach tego ruchu organizacje przychodzą i odchodzą. Żadna osoba ani szczególnie grupa osób nie kieruje Ruchem. Nie należy mieszać AIM z żadną konkretną osobą lub osobami kroczącymi pod jego sztandarem — niezależnie od tego, jak bardzo na to zasługiwały lub nie zasługiwały. AIM to Ludzie. AIM będzie tu, kiedy nie będzie już żył nikt z nas. AIM w każdym pokoleniu wyłoni nowych liderów. Crazy Horse należał do AIM. Sitting Bull należał do AIM. Wciąż do nas należą, a my należymy do nich. Oni są z nami.

Jeszcze jedna rzecz na temat AIM. W AIM nie ma zwolenników. Wszyscy jesteśmy przywódcami. Każdy z nas jest jednoosobową armią działającą na rzecz przetrwania naszych ludzi i Ziemi, naszej Matki. To nie jest retoryka. To zobowiązanie. Oto, kim jesteśmy.

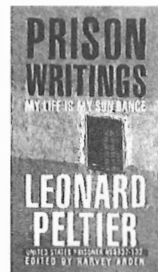
Tak, każdy z nas może być jednoosobową armią. Jeden dobry mężczyzna lub jedna dobra kobieta mogą zmienić świat, mogą odepchnąć zło, a ich praca może być znakiem dla milionów, dla miliardów. Czy jesteś tym mężczyzną lub tą kobietą? Jeśli tak, niech Wielki Duch cię błogosławi. Jeśli nie, dlaczego nie? Każdy z nas musi być taką osobą. To zmieni świat z dnia na dzień. To byłby cud, tak, ale cud w naszej mocy, w naszej uzdrawiającej mocy. ✚

Leonard Peltier

przełożył Marek Nowocień

Fragment książki Leonarda Peltiera *Prison Writings: My Life Is My Sun Dance* (Zapiski więzienne: moje życie to mój Taniec Słońca) St. Martin's Press 1999, 256 stron, ISBN 0-31220-354-3.

Książka ukazała się w Stanach Zjednoczonych w czerwcu br. i od razu spotkała się z dużym zainteresowaniem. Prawa na przekład sprzedano już we Francji i w Niemczech. Francuskie wydanie *Prison Writings* ma się ukazać 6 lutego 2000 roku, w rocznicę aresztowania Leonarda.



Książka jest do nabycia m.in. w internetowej księgarni Amazon.com (cena wraz wysyłką do Polski — ok. 22 USD) lub w Komitecie Obrony Leonarda Peltiera (Leonard Peltier Defense Committee, P.O. Box 583, Lawrence, KS 66044, tel. 785-842-5774, fax 785-842-5796, e-mail: lpdc@idir.net). Dochody ze sprzedaży książki za pośrednictwem LPDC przeznaczone są na Fundację Obrony Leonarda Peltiera. Osoby zainteresowane nabyciem książki poprzez redakcję (ok. 85 zł) prosimy o kontakt.

Pokój, sojusz i handel pierwsze rozdziały historii Kiowów

Kiowowie ciągle wracają pamięcią do tych mitycznych czasów, kiedy to ich plemię wyłoniło się z potężnych gór leżących w górnym biegu Missouri i Yellowstone. Stamtąd udało się w długą, pełną heroicznych wydarzeń, wędrówkę, która zawiadła je na wschód, w Góry Czarne (Black Hills), a w końcu na południowe równiny, w okolice gór Wichita. Legendarnie wymiary tej epopei zachowały się starannie w pamięci pokoleń. Ostatnio troska plemienia o trwałe zachowanie swych tradycji doprowadziła do powstania pięknej, dwutomowej książki *Kiowa Voices*, w której każdy może zapoznać się z tożsamością Kiowów¹.

Nie zachowały się natomiast z tamtych lat, w zadowalającej ilości, pisemne dokumenty, jakich poszukuje historyk. Bezcenne plemienne kroniki, jakimi są kalendarze Kiowów, mówią o wydarzeniach z lat trzydziestych XIX wieku, wtedy gdy Kiowowie nawiązali bezpośredni kontakt z przedstawicielami Stanów Zjednoczonych. W owym czasie już dały znać o sobie procesy, wskutek których runął cały ich świat, a oni za czterdzieści lat mieli zostać osadzeni w rezerwacie, w dzisiejszej Oklahomie. Jeżeli więc chodzi o wydarzenia, jakie miały miejsce w okresie między kalendarzami Kiowów (zachowywanymi dla potomności przez antropologa Jamesa Mooneya w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku) a nielicznymi dawnymi dokumentami amerykańskimi, meksykańskimi i teksańskimi, to możemy się jedynie pokusić o w miarę przekonujące domysły. Wszelka dokumentacja zwiększa się obficie dopiero po przejściu Kiowów do rezerwatu i ta tragiczna epoka jest zasadniczym źródłem ich historii.

¹ Autorem tej książki jest Maurice Boyd, a wydana została przez Texas Christian University Press z Fort Worth w latach 1981–1983. (Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza).

Wcześniejszych jednak jej rozdziałów można doszukać się w hiszpańskich dokumentach dotyczących północnej granicy Nowej Hiszpanii, a szczególnie tych, które mówią o dobrowolnych kontaktach Kiowów z mieszkańcami Nowego Meksyku. Wtedy to, „na samym początku”, wychodzący z cienia historii Kiowowie mieli o wiele większą swobodę stanowienia o swym losie w porównaniu z tym, co los zgłotał ich następnym pokoleniom. Sposób, w jaki kierowali się swym wyborem, różni się zdecydowanie od stereotypu ich zachowania, który rozwinął się na amerykańskich granicach.

Ten najwcześniejszy zapisany rozdział historii Kiowów jest szczególnie złożony, albowiem ich losy w nader zawiły sposób spletały się z losami licznych narodów znad górnej Missouri. Pewne nazwy w dokumentach można śmiało utożsamić z zachowanymi nazwami plemion; inne stanowią nierozwiązaną zagadkę. Hiszpanie z Nowego Meksyku określali je wspólną nazwą Narodów Północy, czyli Norteños².

Francuscy handlarze futer z Illinois w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku znali Kiowów jako sojuszników Czejenów wędrujących nad dopływami górnej Missouri. Wzmianki o przyjaźni Kiowów i Czejenów zachowały się również w dokumentach nowomeksykańskich i teksańskich z końca XVIII i początku XIX wieku, co przeczy zapisowi Mooneya, że Czejenowie byli odwiecznymi wrogami, którzy pomogli Siuksom usunąć Kiowów z Czarnych Wzgórz. Jednak Kiowa oraz ich sąsiedzi mu-

² Określenie Norteños jest bardzo nieprecyzyjne i pod tą nazwą Hiszpanie uwzględniali plemiona żyjące na północnych granicach ich terytoriów. Na przykład mieszkańcy Teksasu Norteniami nazywali Wicizitów, Kaddów i Tonkawów. Tym mianem określano też wspomnianych później w tekście, a nie zidentyfikowanych Orejones, Flechas Rayadas, Piernas Delgaditas i Barrigones.

sieli sobie radzić nie tylko z zaborczymi Siuksami, ale i z Anglo-Amerykanami, którzy już od zarania swej państwowości zagrażali Indianom północnych równin.

Szukając jakiejś przeciwwagi albo i schronienia, Kiowowie i ich sprzymierzeńcy zwrócili się najpierw bezpośrednio w stronę hiszpańskiego Teksasu. W roli ich wysłanników wystąpili Paunisi Skidi, którzy mieli tam dostęp przez swych przyjaciół Wicizitów i Taovay znad Rzeki Czerwonej, od dawna handlujących z Hiszpanami z Teksasu. W lutym 1795 roku kilkunastu Skidich, pod opieką Wicizitów i Taovay, złożyło wizytę gubernatorowi Manuelowi Muñozowi w San Antonio. Powiedzieli mu, że krzywdy, jakich doznali od Amerykanów sprawiły, że opuścili swą ojczyznę i że mówią w imieniu trzydziestu trzech innych narodów, które chcą przyjaźni Hiszpanów. Wśród tych narodów znajdowali się też Kiowowie.

Pedro de Nava, zarządzający sprawami wewnętrzными Nowej Hiszpanii, z entuzjazmem odniósł się do perspektywy sojuszu tak wielu indiańskich narodów z Hiszpanami, wymierzono przeciw Amerykanom. Niestety niedołężny, stary gubernator Teksasu nie potrafił nawet odpowiednio przedstawić sytuacji swym zwierzchnikom, a tym bardziej odpowiedzieć w zadowalający sposób na propozycję Indian. Widząc jego bezradność, Skidi przerwali rozmowy w San Antonio, lecz nie porzucili planów sojuszu z Hiszpanami. Ich wódz Yrisac zaprowadził przedstawicieli tych trzydziestu trzech narodów do Laredo, a potem do stolicy Nuevo Santander (obecnego stanu Tamaulipas) na rozmowy z o wiele zdolniejszym gubernatorem tej prowincji. Jednak hrabia de Sierra Gorda, zupełnie zaskoczony i nie posiadający tłumaczy biegle mówiących językami północnych ludów, nie był w stanie dać im zadowalającej odpowiedzi. Goście, rozczarowani, odjechali do domu i Pedro de Nava mógł tylko opłakiwać straconą przez swych podwładnych sposobność zawarcia strategicznych sojuszków z Indianami.

Pięć lat później Kiowowie i ich przyjaciele znów postanowili odwiedzić Hiszpanów z Nowego Meksyku, choć o mężczyznach i kobietach tego plemienia słychać tam było przynajmniej od 1727 roku. Kroniki kościelne z 1800 roku podają, że w Nowym Meksyku ochrzczono

no trzydziestu pięciu Kiowów i pochowano sześciu. Byli to najpewniej jeńcy z walk toczonych nieprzerwanie na północnej i wschodniej granicy prowincji.

Wczesną jesienią 1800 roku Kiowowie po raz pierwszy przekroczyli północną granicę Nowego Meksyku. Uczynili to z własnej inicjatywy i w nieco groźny sposób. Zjawili się wraz z Północnymi Apaczami (Apaches del Norte), Paunisami Skidi w sile blisko siedmiuset wojowników i stadem dwóch tysięcy koni. Nie była to z pewnością zwykła wyprawa wojenna. Niemniej wypuszczając się ze swej bazy u podnóża Gór Skalistych, narobili wystarczająco dużo szkód w okolicy Abiquiu, aby rozświecić Jicarillów i Ute. Przybyli oni ze skargą do władz hiszpańskich proponując wspólną wyprawę przeciw intruzom. Zanim jednak *genizaros* i hiszpańscy żołnierze odkryli ich obóz, odeszli spokojnie na północ³.

Komancze podejrzewali, że najeźdźców z północy prowadził ich jeniec z plemienia Paunisów Skidi, którego wychowywali od dzieciństwa, a który przy pierwszej okazji wydał w ręce Skidi sześciu wojowników Komanczów i uciekł do swoich. Mieszkańcy Nowego Meksyku i ich indiańscy sprzymierzeńcy zachodzili w głowę, kiedy Narody Północy znów uderzą i przygotowywali się na najgorsze.

Norteños rzeczywiście pojawili się następnej wiosny. Podobno dziewięć ich plemion zgromadziło się nad granicą, skąd Północni Apacze wysłali posłów do Jicarillów i Nawahów. Oświadczyli, że pragną przyjaźni z tymi narodami, bowiem są ich braćmi i mówią jednym językiem, lecz dawno temu rozdzielili ich Komancze, wbijając się klinem we wschodnią Apaczerię. Byli to z pewnością Indianie znani później jako Kiowa Apacze — niewielki zagubiony lud apacki, który w burzliwych osiemnastowiecznych czasach znalazł schronienie w obozowym kręgu Kiowów.

Jicarillowie odpowiedzieli przychylnie na te słowa, posłali do górskiego obozowiska przynależnych wórczek z tytoniem i jęli się gotować do spotkania z Narodami Północy. Oprócz nich

³ *Genizaros*, czyli janczarzy, byli potomkami Hiszpanów i Indian z Równin, pojmanych, kupionych lub wykupionych przez Hiszpanów. Po roku 1800 zamieszkiwali w kilkunastu wioskach na północy Nowego Meksyku.

jeszcze inni wschodni Apacze zapragnęli ujrzeć utraconych pobratymców. Po raz pierwszy od wielu lat na wschodniej granicy Nowego Meksyku pojawili się Lipanowie, mówiąc że chcą się złączyć ze swymi krewniakami Jicarillami i Apaczami Północy, aby zemścić się na Komanczach. Wieść o tym zaalarmowała Hiszpanów, których panowanie na północnej granicy zależało głównie od ich sojuszu z Komanczami z Nowego Meksyku i Teksasu. Od razu zatem nakazali zawrócić Lipanom do Teksasu i Coahuila, gdzie w sojuszu z Hiszpanami zamieszkiwali oni od półwiecza.

Narody Północy, mimo grózb rzucanych przez swoich apackich sprzymierzeńców, nie mieli zamiaru grozić Hiszpanom. Wręcz przeciwnie, latem 1801 roku, z obozu wodza Jicarillów, Pajarito, wysłali do Taos trzy krzyże na znak, że pragną przyjaźni i handlu; oświadczyli przy tym, że wkrótce ich przedstawiciele pojawiają się w Taos, niosąc ten sam znak. Dwudziestu trzech Norteños, w tym pięciu wodzów, przybyło do Taos na początku października, skąd pod eskortą udali się do Santa Fe, do gubernatora Fernando Chacona. Chcieli oni osiąść nad rzeką Arkansas i handlować w Taos. Gubernator zapewnił ich, że będą takimi samymi przyjaciółmi i sojusznikami, jak i inne sprzymierzone narody.

W takim razie, co z Komanczami, najważniejszymi sprzymierzeńcami Hiszpanów, panującymi nad górną Arkansas od pięćdziesięciu lat? Narody Północy postanowiły pozbyć się ich stamtąd. W niecały miesiąc po ich wizycie w Santa Fe, silny oddział Norteños uderzył na obóz Komanczów Kuczantika nad Arkansas. Komanczów, którzy stracili prawie cały dobytek, choć żaden z nich nie zginął, ostrzegli nowomeksykańskich łowców bizonów, że na ich łowiskach przebywa ponad tysiąc Norteños. Ci, przestraszeni, zawrócili do Santa Fe. Jednocześnie Komancze donieśli o napadzie Chaconowi, nie kryjąc oburzenia, że zaproponował Norteños sojusz na takich samych warunkach, co im.

Wiosna 1802 roku nie przyniosła ulgi północnej Komanczerii. W marcu Paunisi zabili czterech Komanczów i porwali wiele koni, zaś Ute zabili ich sześciu i zagarnęli ponad trzydzieści wierzchowców. Zemsta ich obróciła się jednak głównie przeciwko Norteños, których

postanowili wyprzeć z powrotem do ich starego kraju. W połowie lata Komancze Jupe wymierzili silny cios, zabijając 24 Kiowów i pozbawiając ich większości dobytku, co skłoniło ich do odejścia znad Arkansas. W tym samym niemal czasie piętnastu wodzów Narodów Północy odwiedziło Santa Fe, ponawiając prośbę o nawiązanie przyjaznych stosunków i o pozwolenie na przebywanie w Nowym Meksyku. Gubernator Chacon ponownie odpowiedział pozytywnie, ale kiedy dowiedział się o zwycięstwie Komanczów nad Kiowami i o przygotowaniach Norteños do zemsty, stwierdził że wrogość panująca między Kiowami a Komanczami nigdy nie pozwoli im zamieszkać spokojnie obok siebie.

Nieliczni Norteños odwiedzili Nowy Meksyk w ciągu najbliższych dwóch lat. Blisko czterdziestu spośród ich mężczyzn i kobiet, przybyło w lipcu 1803 roku do Taos, aby szybko nabyć koce, siekiery i tytoń, nie troszcząc się jednak o wysłanie poselstwa do Santa Fe. Zaledwie w tydzień później przywódcy zachodnich Komanczów zatrzymali się w Santa Fe, wracając do domu po trwającej dziewięćdziesiąt sześć dni, niepomyślną wyprawie przeciw Kiowom i Paunisom Skidi, których nie mogli znaleźć. Spotkali się tutaj z delegacją Paunisów, lecz ci śmiertelnie wrogowie traktowali się z wyszukaną uprzejmością, wymagającą od wszystkich odwiedzających hiszpańską stolicę. Odjeżdżających do domu Paunisów nowomeksykanie odprowadzili aż po rzekę Arkansas, aby żaden gwałt nie spotkał ich na obszarze prowincji. Jeszcze jedna niewielka delegacja Paunisów przybyła następnego lata do Santa Fe odnowić traktat o przyjaźni, lecz reszta Narodów Północy trzymała się stamtąd z daleka.

Ta powściągliwość martwiła Hiszpanów, którzy wiedzieli, że Lewis i Clark idą w górę Missouri, intensywnie badając tamte obszary i kaptując Indian dla sprawy amerykańskiej. Nowy Meksyk odpowiedział na to wysłaniem małej wyprawy nad rzekę Platte, mającej nawiązać stosunki z Paunisami i Apaczami Północy, a przede wszystkim utrzymać pokój między plemionami przyjaznymi Hiszpanii. Jej przywódca, doświadczony tłumacz Pedro Vial, doprowadził do rozmów między Paunisami i Komanczami, a później sprowadził

wodzów tych pierwszych do Santa Fe, aby potwierdzili swą lojalność wobec Hiszpanii.

Może dobra wola nowomeksykanów i ich zainteresowanie narodami znad Platte skłoniły Norteńców do wznowienia rozmów. Może zaniepokoiło ich kokietowanie wrogich im Siuksów przez Lewisa i Clarka. Niezależnie od przyczyn, w czerwcu 1805 roku, dwóch wodzów Arapahów przybyło do Santa Fe postarać się o pokój, sojusz i handel z Nowym Meksykiem nie tylko dla siebie, ale i dla Czejenów i Paunisów Skidi — swych sojuszników.

Spotkali się w Santa Fe z większą niż zwykle gościnnością oraz ofertą trwałego sojuszu i handlu na tych samych warunkach, jakie obowiązywały z innymi zaprzyjaźnionymi narodami. Wodzowie każdego plemienia mieli wkrótce pojawić się tam, aby potwierdzić traktat. Obaj Arapahowie pospieшили z powrotem do domu, w czym nie przeszkodziła im nawet epidemia odry, jaka wybuchła w Taos. Po miesiącu sześciu dalszych wodzów Arapaho przybyło do Taos na czele 130 współplemieńców, niosąc czerwoną chorągiew z białym krzyżem i prosząc o pokój. Mogli zabawić tutaj tylko trzy dni, wymienić skóry na proch i konie, lecz obiecali, że ich lud powróci na jesieni złożyć uszanowanie gubernatorowi i podpisać wieczny już pokój.

Norteños wydawali się zawsze spieszyć, w przeciwieństwie do Komanczów, którzy zwykle uprzedzali o swym przybyciu, a później spędzali kilka dni na uroczystych wizytach i handlowaniu. Wynikało to chyba z tego, że nie darzyli Hiszpanów zbyt dużym zaufaniem, a także że spieszyli do domu, do rodzin wystawionych na ataki wrogów w czasie, gdy wojownicy odbywali niebezpieczną podróż do Nowego Meksyku. Jak mogła być ona niebezpieczna, okazało się na jesieni 1805 roku, kiedy gubernator wysłał Viala z transportem towarów, by spędził zimę wśród Norteńców i zwalczał wpływy Amerykanów. Silny oddział konnych Indian znakomicie uzbrojonych w strzelby, zaskoczył wyprawę Viala nad Arkansas i, po zrabowaniu mu większości dobytku, zmusił do powrotu do Santa Fe.

Tożsamość napastników pozostaje niewiadomą. Vial był pewien, że nie byli Paunisami, albowiem ci nie walczyli konno, a poza tym wówczas nie było powodów, aby wątpić w ich

przyjaźń. Nie byli też Kiowami, albowiem nosili białe, czerwone i niebieskie stroje oraz opaski we włosach, zaś wojownicy Kiowa nigdy nie zakładali do bitwy zbędnej odzieży. Poza tym wszystko wskazywało na to, że Kiowowie szczerze chcą pokoju z Nowym Meksykiem, chociaż toczyli ciężkie walki z Timpagnego Ute.

Kiowa wydawali się najlepszymi pośrednikami w dostępie do Norteños. Jeden z najzdolniejszych tłumaczy w Santa Fe, Juan Lucero, zgłosił się poprowadzić wyprawę z Taos, aby odnaleźć Kiowów, a poprzez nich dotrzeć do tych Norteńców, których Vial spodziewał się znaleźć poprzez Paunisów. Opuścił Taos 27 listopada 1805 roku na czele 25 wybranych osadników i po jedenastu dniach znalazł gorące przyjęcie w zimowych obozach Kiowów. Ich wodzowie spodziewali się wielu korzyści z dobrych stosunków z Hiszpanami, od których oczekiwali pośrednictwa w zawarciu pokoju z Komanczami. W powrotnej drodze towarzyszył Lucero wódz El Ronco, aby rozmówić się z gubernatorem.

W dniu Bożego Narodzenia El Ronco dopełnił swej misji w Santa Fe. Zażyczył sobie dwóch hiszpańskich flag i podarunków wysokiej jakości. Kiowowie chcieli przede wszystkim właściwie wygrawerowanych medali dla swoich wodzów, a nie tandetnie przerobionych w tym celu pesos. Najważniejsze jednak, że El Ronco poprosił gubernatora Joaquina del Real Alencastera, aby posłał gońców do Komanczów i zaprosił ich do Santa Fe w celu zawarcia pokoju z Kiowami. Proponował, aby po uroczystości, jej uczestnicy, pod hiszpańską eskortą, udali się do wioski obydwu plemion przekonać wszystkich o zaszłym wydarzeniu. Następnie podał czas, kiedy Kiowa ze swym naczelnym wodzem Bule przybędą do Santa Fe zatwierdzić z gubernatorem traktat o przyjaźni⁴. Wyruszył do swoich 26 grudnia, znów w towarzystwie Lucero, który powrócił do Santa Fe 18 stycznia 1806 roku.

Czy traktat między Komanczami i Kiowami mógłby doprowadzić do powstania sojuszu zdolnego zagrozić Hiszpanom? Pomimo pozornej szczerości Kiowów i sprawdzonej już solidności Komanczów gubernator Alencaster

⁴ Bule'ego nazywano też Bole lub Dientecito.

obawiał się ich połączenia. Na szczęście jednak, kiedy zastanawiał się, jak uniknąć wiążącej decyzji, Kiowa i Komancze zawarli traktat bez jego pomocy. Może skorzystali z pośrednictwa Juana Lucero, który od dawna pozostawał w doskonałych stosunkach z Komanczami, a od niedawna był też przyjacielem Kiowów. Stąd bierze się podanie Kiowów o tym, że hiszpański handlarz doprowadził do ich pokoju z Komanczami.

Niezależnie od szczegółów rokowań, w pierwszej połowie 1806 roku doszło do świętowania przez Kiowów i Komanczów zawarcia pokoju, wiecznego jak się okazało, pomiędzy tak różnymi od siebie narodami. Kiowowie rozmawiali z naczelnym wodzem Komanczów Yamparika, imieniem Somiguaso, a przez hiszpańskich urzędników nazywanym Generał Carlos. Podanie przekazane przez Mooneya mówi, że drugiego do znaczenia wódz Kiowów Guik'ate wyruszył zawrzeć pokój w obozach Komanczów nad Double Mountain Fork, dopływu Brazos⁵. Hiszpańskie kroniki podają, że zwolennicy Somiguaso z pięciu ranczerii opuścili przed rokiem swe dawne łowiska na północy (najpewniej nad Arkansas) i przenieśli się nad górą Kolorado, koło jej zbiegu z rzeką Concho. Przybliżyło ich to do wschodnich Kuczantików, którzy zadawali się głównie z teksańczykami, ale Somiguaso obiecywał co roku zachodzić do Nowego Meksyku, co jego współplemięcy czynili od zawarcia pokoju w Pecos w 1786 roku. Wszystko wskazuje na to, że Guik'ate z poddań Kiowów był tym samym wodzem, którego Hiszpanie nazywali El Ronco. Sojusz z 1806 roku przypieczętował on małżeństwem z córką Somiguaso i od tej pory zamieszkał wśród Yamparików.

O wiele wolniej natomiast toczyły się rozmowy w sprawie sojuszu Kiowów z Hiszpanami. Na wiosnę 1806 roku Kiowowie zaplanowali spotkanie z pięcioma innymi plemionami, które w tym celu chcieli sprowadzić do Santa Fe. Jednak niespodziewanie ataki ze strony Paunisów Skidi, z którymi nie prowadzili one

wojny, tak zakłóciły ich bytowanie, że musieli odłożyć naradę z Kiowami do końca lata. Naczelną wódz tych ostatnich, Bule, musiał w związku z tym odłożyć swój przyjazd do Santa Fe. Lucero dowiedział się o tej decyzji, kiedy wczesnym latem wyruszył na poszukiwanie Kiowów i znalazł ich w okolicy współczesnego Salida w Kolorado. Wraz z nimi obozowało trzynastu jakichś Orejones, pochodzących znad Missouri. Przybyli oni do Kiowów naradzić się nad pójściem do Santa Fe, mimo hojnych darów od Francuzów, pragnących zatrzymać ich w dolinie Missouri.

Lucero obiecał powrócić we wrześniu i zabrać ich przedstawicieli do Santa Fe, ale gdy zjawił się na jesieni, nie zastał już żadnego Kiowy, a tylko tropy wodzące w stronę Missouri. Uznał, że przepłoszyły ich pogłoski (a może i sam widok) o wyprawie Fucundo Melgaresa, która w sile 600 żołnierzy wyruszyła latem z Nowego Meksyku przeciwdziałać zabiegom Lewisa i Clarka oraz Pike'a. Rozczarowani Hiszpanie mogli tylko czekać z nadzieją, że Kiowowie w miarę szybko pokażą się w Santa Fe.

Wiosną 1807 roku wielu Kiowów i innych Norteños zgromadziło się w górnym biegu Fountain Creek i nad Arkansas, koło dzisiejszego Pueblo. W połowie maja gromada znakomicie uzbrojonych Arapahów i Flechas Rayadas napotkała hiszpański patrol z Taos. Oświadczyli, że zamierzają odwiedzić gubernatora i utwierdzić go w swych przyjaznych zamiarach, że teraz polują i wkrótce przybędą do Taos wymienić skóry na potrzebne im rzeczy. Gubernator Real Alencaster bez zwłoki posłał na północ Lucero z flagą i skromnymi podarunkami. Miały one zachęcić czołowych przywódców każdego plemienia, aby przybyli zatwierdzić w Santa Fe pokój i otrzymać odpowiednie oznaki władzy oraz dary.

W tym samym czasie zwiadowcy donieśli, że zgromadzeni Norteños mają zamiar połączyć się z Komanczami i wydać wojnę Paunisom. Pewne jest, że Kiowowie w tym celu porozumieli się z Yamparikami. Ich wodzowie podczas wzajemnej wymiany wizyt zatrzymywali się po drodze, w czerwcu, w Santa Fe, by złożyć swe uszanowanie gubernatorowi; Kiowowie zapewnili go wtedy, że wkrótce może oczekiwać u siebie Bule, naczelnego ich wodza.

Tak też się stało. 3 sierpnia 1807 roku czternastu Kiowów wzięło udział w zawarciu traktatu w pałacu gubernatorskim. Real Alencaster zawiesił na szyi Bule wielki srebrny medal z podobizną króla i wręczył mu laskę ze srebrną rękojęcią — tradycyjne symbole obustronnych powinności lennika i korony hiszpańskiej. Dwaj pomniejsi wodzowie, stosownie do swej rangi, otrzymali mniejsze medale. Trzej wodzowie Arapahów przyjęli jeden wielki i dwa małe medale oraz symboliczną laskę dla swego narodu. Wszyscy dostali dary w postaci tkanin, tytoniu, luster i narzędzi, a z tej hojności nowego władcy mieli korzystać każdego roku, co zapewniał im zawarty traktat.

Jego warunki były takie same, jak te w traktacie z Pecos zawartym przez Hiszpanów i Komanczów w 1786 roku. Kiowowie przyrzekali nie krzywdzić poddanych hiszpańskiego władcy i korzystać z jego opieki. Mogli osiedlać się koło hiszpańskich osiedli i swobodnie w nich handlować. Ich wodzom wolno było za jeźdźców do Santa Fe i domagać się rozmowy z gubernatorem. Mieli oni również co roku składać mu oficjalną wizytę, aby odnowić przyznanie i otrzymać dary. Warunki traktatu odpowiadały całkowicie zainteresowanym od ponad dwudziestu lat, a teraz Kiowowie chętnie przyjęli ten wzorzec przyjaznego współdziałania między koczowniczymi Indianami a mieszkańcami Nowego Meksyku.

Jedną z powinności lenników hiszpańskiej korony, a mianowicie utrzymywanie pokoju z innymi poddanymi króla i zwalczanie tylko tych, których uzna on za wrogów, przysporzyła wiele kłopotów. Chociaż Komancze, Nawahowie, Ute i Jicarilla z powodzeniem nawiązali stosunki handlowe z Nowym Meksykiem, to jednak niezmiernie trudno było wyzbyć im się głęboko zakorzenionych wzajemnych uprzedzeń. Hiszpanie zdawali sobie sprawę z tego stanu rzeczy. Mogli jedynie wymagać, aby wrodzy sobie Indianie zachowywali się spokojnie, gdy spotkali się w nowomeksykańskich osiedlach, a zwłaszcza na ulicach Santa Fe. Chcąc do minimum sprowadzić możliwość starcia między nimi, władze zawsze zapewniały eskortę swym gościom, odprowadzającą ich na granicę prowincji.

Kiowowie od razu zapoznali się z tym postępowaniem. Kiedy wraz z Arapahami zawie-

rali w Santa Fe traktat, zjawili się tam czterdziestu Paunisów, aby — jak co roku — oczywiście odnowić podpisany kiedyś pokój. Przypuszczalnie przedstawiciele tych trzech narodów zamieszkałi w kwaterach przeznaczonych przez władze dla indiańskich sprzymierzeńców. Razem też następnego miesiąca znaleźli się w Taos, kiedy to tamtejszy burmistrz kazał zabić dwie krowy, aby mieli się czym żywić w drodze do domu. Ich spotkanie nie miało jednak na celu załagodzenia sporów, które sprawiły, że rok wcześniej Kiowa i Arapahowie chcieli namówić Komanczów do wspólnej wyprawy na Paunisów.

Niezależnie od sporów panujących między plemionami, Kiowowie po 1807 roku figurują w kronikach Nowego Meksyku jako jeden ze sprzymierzonych narodów żyjących w pełnej harmonii z mieszkańcami prowincji. W Santa Fe zasiadali przy gubernatorskim stole i zamieszkiwali w utrzymywanych przez rząd kwaterach dla sprzymierzonych plemion, mieszczących się w koszarach. Dostarczano im tam żywności i opału. Służba piekła im *tortillas* i sprzątała pokoje, a nad ich bezpieczeństwem czuwała straż. Posiadali również wstęp do specjalnego sklepu, gdzie mogli nabyć o wiele więcej różnorodnych i lepszych towarów niż w nadgranicznym handlu. Ze wszystkiego jednak lubili najbardziej *piloncillos* — główki ciemnego cukru, które, choć sprowadzane w tysiącach sztuk, nigdy nie znudziły się podniebieniu Indian, niesytemu słodocy.

Sojusz spełniał całkowicie swe zadanie. Pod koniec 1808 roku dwaj przywódcy Kiowów przybyli do Santa Fe potwierdzić chęć dotrzymania warunków traktatu i zabrać do domu należne im dary. Komendant garnizonu w Taos przydzielił im eskortę sześciu żołnierzy oraz czternastu osadników i Indian, aby bezpiecznie wrócili do swoich.

Zaledwie w dwa miesiące później, w lutym 1809 roku Dos Hachas (Dwie Siekiery), wódz Kiowów pojawił się w Santa Fe wraz z najliczniejszą delegacją przywódców Norteños, jaką oglądano tam do tej pory. Wódz Arapahów Lobo Blanco (Biały Wilk) zażądał, aby go uznać przywódcą wszystkich narodów tutaj reprezentowanych — Kiowów, Apaczów Północy, Piernas Delgaditas i Barrigones, a także nieobecnych. Ponieważ poparli go pozosta-

⁵ Obecnie Kiowowie nazywają go Kooy-skaw-day, ale obydwa imiona tłumaczą jako Śpiący Wilk; wspomnianym wodzem Komanczów był Pareiya, czyli Bojący się Wody. Ostatnie badania obalają obowiązującą, ustaloną przez Mooneya, datę zawarcia pokoju między Kiowami i Komanczami w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku.

li wodzowie, więc gubernator Jose Manrique obdarzył go hiszpańską chorągwią, wielkim medalem i łaską. Lobo Blanco wyrażał się z entuzjazmem o sojuszu z Hiszpanami i obiecał powrócić do Taos na handel wraz z wielu Norteños. Prosił przy tym, żeby nowomeksykańskie mogły odprowadzić ich do swego terytorium. Manrique i na to wyraził zgodę, pozwalając licznej grupie Taosańczyków handlować z Norteños.

Tym samym Kiowa oraz ich sprzymierzeńcy włączyli się do handlu między osiedleńcami z Nowego Meksyku i ich wędrownymi indiańskimi sąsiadami; handlu, który swymi korzeniami sięgał czasów przedkolumbijskich, a rozkwitł na początku XIX wieku. Później uznany został przez Anglo-Amerykanów za szczególnie zło, jakiego było im dane zaznać od Meksykanów, i nazwany „handlem z Komanczerów”. Była to jednak niezwykle pożyteczna i żywotna wymiana przemysłowych i rolnych artykułów nowomeksykanów na skóry, mięso i tłuszcz, dostarczane przez wędrownych myśliwych.

Chociaż Kiowowie zabiegali usilnie o prawo handlowania w Taos, nie było to jednak tak konieczne, gdyż dziesiątki, a nawet setki handlarzy z Nowego Meksyku regularnie nawiedzały ich obozy. Z całą pewnością najwięcej handlowali z Komanczami, najliczniejszym spośród sprzymierzonych plemion, ale też Kiowowie i inni Norteños, Ute, Jicarilla i Nawaho przyjmowali u siebie coraz częściej wyprawy z północnych osiedli i pueblów prowincji. Hiszpańskie prawo wymagało, aby handlarze posiadali po temu zezwolenie, ale gubernator Manrique nie czynił im specjalnych trudności. Przyniosło to wzajemne korzyści jego współobywatelom i sprzymierzonym plemionom, a poza tym było najpewniejszym sposobem zapewnienia sobie przyjaźni Indian, nic przy tym nie kosztując. Stanowiło również niezastąpione źródło informacji o wydarzeniach z najbliższych rubieży hiszpańskich posiadłości. Wszyscy handlarze musieli donosić władzom o wszystkim, co zwróciło ich uwagę, podobnie jak i indiańscy sprzymierzeńcy, którzy to polecenie potraktowali nader serio. Nowy Meksyk zbudował sobie dzięki temu niezwykle skuteczną siatkę wywiadowczą, pomocną w zwalczaniu obcych wpływów.

A wieści nigdy nie brakowało, i nie tylko o coraz częściej pojawiających się anglo-amerykańskich handlarzach i traperach, ale i o walkach między plemionami. Latem 1809 roku Komancze donieśli, że Paunisi opuścili swą wieś, aby uniknąć najazdu Kiowów i Arapahów. Jesienią Ute i Jicarilla pozostawili swe rodziny w bezpiecznym miejscu na granicy Nowego Meksyku i udali się polować na bizony — o ile nadarzy się sposobność — napaść na Kiowów. Niestety, nad Arkansas natknęli się na wielkie obozowisko Kiowów, Komanczów i Arapahów, którzy zadali im ciężką klęskę.

Wśród licznych zabitych Ute znalazł się też ich naczelny wódz, wypróbowany sojusznik Hiszpanów. Ute byli tak rozgoryczeni, że oni, starzy przyjaciele Hiszpanii, zostali tak zlekceważeni przez jej nowych sprzymierzeńców, iż postanowili wyrzucić zemstę na Nowym Meksyku. Szczęście pokój na granicy nie uległ zakłóceniu, gdyż pewien ciesząc się ich zaufaniem handlarz zdołał przekonać ich o szczerych intencjach gubernatora. Zapewniał on Ute, że o ile potrafi utrzymać spokój między zwaśnionymi plemionami na terenie swej prowincji, to nie jest w stanie zapobiec rozlewowi krwi daleko poza jej granicami.

Stosunki między poszczególnymi plemionami przez cały czas różnie się układały, ale pokój między Kiowami i Komanczami przetrwał na zawsze. Równie zadowolający okazał się sojusz Kiowów z nowomeksykanami, ale za to coraz więcej kłopotów zaczęło brać się z zewnątrz. Napływający w południowe Góry Skaliste anglo-amerykańscy handlarze i trapezy zagnieźdździ się w Taos, handlując destylowanym alkoholem, tak szkodliwym dla Indian. Wkrótce po nich przybyli handlarze z Santa Fe, którzy od razu uczynili równiny miejscem starć z Indianami, nie wierząc w to, że ci pragną przede wszystkim handlować.

Burzliwe dziesięć lat walk o niepodległość Meksyku również wpłynęło na losy Kiowów. Władza Hiszpanów utrzymała się w Nowym Meksyku, ale w Teksasie wspólne działania rewolucjonistów i amerykańskich wyrotowców doprowadziły latem 1813 roku do jej upadku, przez co sojusz tej prowincji z Komanczami ustał na lat dziesięć. Kiedy wojska królewskie ponownie załadowały San Antonio w sierpniu

1813 roku, wielu rewolucjonistów uciekło na północ i na zachód do indiańskich wsi i obozów, podburzając ich mieszkańców do najazdów na Teksas i Coahuilę. Celem ich było wypędzenie rojalistów z tych prowincji i niewiele brakowało, aby go osiągnęli.

W 1816 roku rewolucjoniści doprowadzili do pokoju między Komanczami i Lipanami, choć od dziesięcioleci dzieliła te ludy głęboka nienawiść. Po raz pierwszy od lat dwudziestych XVIII wieku Lipanowie mogli bezpiecznie przemierzać rozległą Komanczerię w drodze do swych północnych pobratymców. Od razu wysłali zaproszenie do Apaczów Północy i ich przyjaciół, aby zawitali do ich pięknych wzgórz i dolin w górnym biegu rzek Kolorado i Guadalupe. Latem 1818 roku blisko sześćset rodzin Apaczów Północy, Kiowów i Arapahów udało się na południe, prowadzone przez lipańskich wysłanników.

Tak to Kiowowie, w ostatnich latach krwawych walk wewnętrznych w Nowej Hiszpanii, zawędrowali do Teksasu jako towarzysze Lipanów i Komanczów, w których obozach hiszpańscy zbiegowie podburzali do najazdów na Teksas i Coahuilę. Niepodległy Meksyk od razu, w 1812 roku, odnowił przymierze z teksańskimi Komanczami i Lipanami, lecz Kiowowie nie przejawiali tym szczególnego zainteresowania. O ile ich stosunki z Nowym Meksykiem pozostały na ogół pokojowe, to nie widzieli powodu ani też się nie starali o porozumienie z meksykańskim Teksasem, a potem z kolejnymi rządami Anglo-Amerykanów. Podejmowane raz po raz odwetowe wyprawy doprowadziły w końcu do otwartych wojen, które w latach siedemdziesiątych XIX wieku położyły kres wolności Kiowów i ich przyjaciół na południowych równinach. Ponieważ najwięcej wiadomości o Kiowach pochodzi z tamtych czasów, więc w pamięci ludzkiej zachowali się przede wszystkim jako straszliwi, nieublagani wojownicy.

W tej sytuacji widzimy, jak wielkie znaczenie posiadają zachowane hiszpańskie kroniki Nowego Meksyku. Nie tylko wskazują wyraźnie na rolę, jaką nowomeksykanie — indiańscy i hiszpańscy — odegrali jako rzecznicy zbliżenia do siebie całkowicie różnych kultur, ale też mówią o tym, jak Kiowowie konsekwentnie starali się o zapewnienie sobie bez-

pieczeństwa i możliwości handlu, zanim wciągnął ich wir wojny z Anglo-Amerykanami. Pozwalają lepiej zrozumieć Kiowów — ludu, którego sztuka i tradycja stawiają go w rzędzie najciekawszych kultur Indian Równin. ❖

Elizabeth A. H. John

tłumaczenie
Aleksander Sudak

Profesor Elizabeth A. H. John jest wybitnym znawcą historii Indian Południowego Zachodu z czasów kolonialnych. Wykładała historię na Uniwersytecie Oklahomy i Uniwersytecie Sacramento. Wśród jej rozlicznych prac znajdują się *Jose Crotes' Views from the Apache Frontier: Report on the Northern Provinces of New Spain, 1799 i Storms Brewed in Other Men's Worlds: The Confrontation of Indians, Spanish and French in the Southwest, 1540–1795*. Artykuł *An Earlier Chapter in Kiowa History* ukazał się pierwotnie w „New Mexico Historical Review”, October 1985, vol. 60, no. 4. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki.



Zimą 1848–49 bizony odeszły daleko i trudno je było upolować. Brakowało pożywienia. W pobliżu fortu Bent, w stanie Kolorado, znajdowała się zabłąkana antylopa. Zgodnie ze starym zwyczajem sporządzono lek antylopy i wszyscy Kiowa — mężczyźni, kobiety i dzieci — pieszo lub konno wyruszyli na polowanie. Utworzyli wielki krąg, obejmując olbrzymią połą równiny. Powoli zaczęli schodzić się do środka. W ten sposób antylopa i inne zwierzęta znalazły się w pułapce, i wszystkie je zabito, niektóre pałkami, a inne nawet gołymi rękami. To z konieczności Kiowa przypomnieli sobie ten stary zwyczaj.

z plemiennej kroniki

Ten, Który Zawraca Tłum

opowieść indiańskiego chłopca

Urodziłem się w Gouverneur Village, w stanie Nowy Jork, w kwietniu 1879 roku, podczas sezonowych wędrówek, jakie odbywała moja rodzina. Pierwsze wspomnienia dotyczą jednak domu w Toronto, w którym mieszkalem z ojcem, matką, bratem i babcią. Mogłem mieć wtedy nie więcej niż 3 lata.

Ojciec był czystej krwi Mohawkim i nasz dom znajdował się na terenie rezerwatu St. Regis w hrabstwie Franklin, w stanie Nowy Jork. Często przebywaliśmy poza domem, gdyż ojciec był indiańskim lekarzem (*medicine man*) i często podróżował, zabierając ze sobą rodzinę. W różnych miastach wzdłuż granicy Stanów Zjednoczonych z Kanadą sprzedawał swoje medykamenty.

Dom w Toronto był dla nas mieszkaniem na zimę. Latem żyliśmy pod namiotem. W mieście zajmowaliśmy mieszkanie na piętrze, a na dole mieszkała grupa Cyganów.

Różni ludzie przychodzili po radę do „indiańskiego lekarza” i Cyganie kierowali ich na górę. Mama wpuszczała ich do środka i wycofywała się do innego pokoju, zabierając ze sobą mnie i brata. Nie znała się na lekach ojca i sprawiała wrażenie, że nie śmie ich nawet dotykać. Gdy ojca nie było w domu, często prosiła matkę, żeby sprzedała lekarstwa, ale ona odmawiała, tłumacząc pacjentom, że muszą poczekać, aż wróci doktor. Matka nie była pełnej krwi Indianką, gdyż jej matka — czyli babcia, która z nami mieszkała — wyszła za francuskiego Kanadyjczyka.

Fakt, że matka nie chciała mieć nic wspólnego z lekarstwami i w ogóle z leczeniem, wydawał się o tyle dziwniejszy, że jej matka była lekarką, choć innego rodzaju niż mój ojciec. Lekarstwa miała pewnie takie same, tyle że w postaci bardziej naturalnej. Mogłem się dużo nauczyć, gdybym jej pilnie słuchał, bo w miarę jak dorastałem, zabierała mnie z sobą do lasu, gdzie chodziła zbierać zioła, i mówiła, które korzenie i liście zbierać, jak je suszyć i przechowywać, jak sporządzać z nich napary, i na jaką chorobę pomagały. Mnie jednak szybko męczyły te sprawy i wołałem sa-

motnie włączyć się po lesie, zbierać owoce — jeżyny, poziomki i jagody, zależnie od pory — czy strzelać z łuku do ptaków i małych zwierząt. Stąd nie nauczyłem się zbyt wiele.

Ojciec był postacią dość imponującą. Miał długie, czarne włosy, zimą nosił długi płaszcz jak książę Albert, a latem chodził w indiańskim stroju z frędzlami i paciorkami. Lekarstwa przechowywał w różnych pudełkach i buteleczkach z etykietami. Jego wiedza była mądrością wielu pokoleń naszego plemienia.

Razem z bratem także nosiliśmy długie włosy i wyróżnialiśmy się na tyle, aby zwracać na siebie uwagę białych, chociaż matka trzymała nas od nich najdalej jak było to możliwe.

Rezerwat w hrabstwie Franklin to piękne miejsce graniczące z rzeką Św. Wawrzyńca. Liczne dopływy tej rzeki przecinają nasz rezerwat, a lasy ciągle zachowują swe naturalne, dzikie piękno. W tym rezerwacie mieliśmy dom stojący pośrodku pól uprawnych, na których sadziliśmy kukurydzę, ziemniaki i inne warzywa. Dom miał już ponad pięćdziesiąt lat.

W lesie ojciec i babka zaopatrywali się w zioła i korzenie. Jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX wieku w lesie można było polować na bobry, piżmoszczury i norki, a w potokach łowić płocie, łososie i białe okonie. Te ostatnie źródła dochodu dla Indian już nie istnieją: bobry, piżmoszczury i norki wyginęły, a tartaki białych ludzi, którzy nieustannie wdzierają się na te tereny, wypelniły strumienie trocinami, odstrasząc ryby.

W rezerwacie mieszkaliśmy właściwie wczesną wiosną, uprawiając pole, łowiąc ryby, wypłatając koszyki, zbierając zioła i sporządzając leki, a jesienią, po zebraniu skromnych zbiorów, udawaliśmy się w podróż do miast i miasteczek białego człowieka, żyjąc pod namiotem na ich obrzeżach, sprzedając swe towary, w tym wyroby z paciorków, które wykonywały matka z babką, i wędrując tam, dokąd powiodły nas oczy, aż do nadejścia chłodów. Wtedy ojciec przeważnie stawiał w lesie niewielki domek z bali, zalepiając szczeliny mchem zmieszanim z gliną. Tam,

w cieple, spędzaliśmy mroźną i śnieżną zimę, aż nadchodził czas na powrót do rezerwatu.

Mozna by pomyśleć, że przy takim natłoku zajęć, wkrótce staliśmy się bogaci, tym bardziej, że nie musieliśmy kupować jedzenia i przeważnie nie płaciliśmy też komornego — ale to nie było tak. Nie wiem dokładnie, jaką opłatę pobierał ojciec za leczenie chorych, ale jego ceny były pewnie niewygórowane, a jeśli chodzi o handel koszykami, futrami i wyrobami z paciorków — nie zarabialiśmy więcej niż inni Indianie.

Mimo to prowadziliśmy szczęśliwe życie i nie martwił nas zbyt braki pieniędzy. Byliśmy zdrowi i mieliśmy niewielkie potrzeby.

Ojciec nie zawsze zabierał nas ze sobą i w miarę dorastania coraz więcej czasu spędzałem w rezerwacie. Tutaj — mimo że ludzie uprawiali ziemię i ubierali się jak biali — nadal odprawiano plemienne ceremonie, przestrzegano praw i zwyczajów, zachowywano język. Władza spoczywała w rękach dwunastu wodzów wybieranych na całe życie, ze względu na swe umiejętności i zasługi.

W rezerwacie były cztery szkoły dzienne, w których uczyły białe kobiety. Czasami chodziłem do jednej z nich, ale praktycznie niczego się nie nauczyłem. Nauczycielki nie rozumiały naszego języka, a my nie znaliśmy angielskiego, zatem niemożliwe były duże postępy.

Lekcje polegały na nieustannym powtarzaniu angielskich słów z książek, które nam dano. W ten sposób, po jakimś czasie, niektórzy z nas, łącznie ze mną, potrafili wymówić wszystkie słowa z czytanek do klasy piątej i szóstej. Byliśmy z tego dumni, ale nie wiedzieliśmy, co te słowa znaczą. Nasza wiedza arytmetyczna pozostała na poziomie prostego liczenia, a jedynym ćwiczeniem, jakie mieliśmy, było pisanie, które z czasem przerodziło się w zawody szybkości, a wtedy nie zawracaliśmy sobie głowy wyglądem liter.

Indiańscy rodzice odnosili się do szkoły z rezerwą i nie namawiali swych dzieci do chodzenia na lekcje. Jeśli chłopcy i dziewczęta z własnej woli szli do szkoły, chodziło raczej o względy towarzyskie i ciekawość aniżeli chęć zdobycia wiedzy. Dzieci były często tak duże, że nauczyciele nie potrafili utrzymać dyscypliny i większość czasu spędzaliśmy na rysowaniu karykatur nas samych, jak i nauczycieli, a także na nieustannym rozmawianiu we własnym języku, co powodziło do wielu bójek, gdy tylko opuściliśmy mury szkoły. Chłopcy niejednokrotnie wracali do domu w podartych ubraniach z powodu bijatyk.

Nic więc dziwnego, że frekwencja na lekcjach była kiepska i niesystematyczna, i że niekiedy

nauczycielki siedziały w szkole same, gdyż nie przyszło żadne dziecko. Od tamtego czasu zaszły wielkie zmiany i obecnie w rezerwacie są dobre szkoły.

W jednej z nich nawet pracowałem, robiąc drewno na opał, ale za to rzadko bywałem na lekcjach, toteż gdy skończyłem 13 lat i miałem za sobą formalnie 6 lat nauki w tej szkole, byłem tak słaby z angielskiego, że umiałem powiedzieć poprawnie tylko jedno zdanie, które znaleźliśmy wszyscy: „Proszę pani, czy mogę wyjść?”, wymawiane jako: „pszepanimogewyjs?”

Gdy miałem 13 lat nastąpiła wielka zmiana, ponieważ w naszym rezerwacie pojawił się wygadany agent nowej rządowej szkoły dla Indian, prowadząc zapisy chłopców i dziewcząt. Robił wielkie wrażenie, chodząc od domu do domu i opisując, przez tłumacza, wszystkie wspaniałości i zalety nowej szkoły, wysmienite jedzenie i wysoki poziom nauczania, ładne mundurki, boisko szkolne, sporty itd.

Od nieokreślanego indiańskiego chłopca wymagano, zdaniem agenta, tylko chodzenia do szkoły przez rok lub dwa, a na pewno opuści jej mury, posiadłszy całą wiedzę i umiejętności białego człowieka.

W czasie wizyty agenta ojca nie było w rezerwacie, ale matka i babka słuchały go z rosnącym zainteresowaniem i zdumieniem, podobnie jak ja, i w końcu zdecydowaliśmy, że powinienem pojechać do tej cudownej szkoły i zostać wielkim człowiekiem — kto wie, może i wodzem naszego plemienia. Matka powiedziała, że to dobrze, aby Indianie byli wykształceni, ponieważ biali ludzie są „cwani przy sporządzaniu dokumentów”.

Aż dotąd prowadziłem bardzo szczęśliwe życie, pomagając w pracach na polu, w zastawianiu sidła, łowieniu ryb, wypłataniu koszyków, a także bawiąc się we wszystkie gry i zabawy naszego plemienia, które słynie z *lacrosse*. Jednakże chęć podróżowania i zobaczenia nowych rzeczy oraz nadzieja na znalezienie łatwiejszej drogi do szerokiej wiedzy w tej cudownej szkole przeważały moje obawy związane z domem i jego radościami. W ten sposób zostałem jednym z dwunastu chłopców, którzy w 1892 roku opuścili nasz rezerwat, żeby udać się do rządowej szkoły dla Indian, położonej w dużym mieście w Pensylwanii.

Aż do przyjazdu do szkoły, nigdy nie słyszałem, żeby w kraju byli jacyś inni Indianie poza tymi w naszym rezerwacie. Nie wiedziałem też, że nasze plemię nazywało się Mohawk. Moi ludzie mówili o sobie Ganiengehaga, co znaczyło

„Ludzie Krzesiwa”, zaś Indian ogólnie określali mianem Ongivehonwe, co z kolei znaczyło „Prawdziwi Ludzie” albo „Lud prymitywny”.

Stąd ogromne było moje zdziwienie, gdy znalazłem się na boisku szkolnym otoczony przez dziwnych indiańskich chłopców należących do plemion, o których nigdy nie słyszałem, i gdy mówiono, że moi ludzie są jedynymi „cywilizowanymi Mohawkami”, myślałem z początku, że „Mohawkowie” to było przezwisko i bitem się z każdym chłopcem, który mnie tak nazywał.

Wyjechałem do szkoły z ogromną nadzieją. „Nie martw się — uspokajałem matkę. — Wkrótce wrócę do Ciebie jako lepszy człowiek, z dobrym wykształceniem”. Nawet mi na myśl nie przyszło, że oto po raz ostatni widzę jej drobną twarz. Umarła dwa lata później, a mnie nie pozwolono jechać na jej pogrzeb.

Podróż do Filadelfii była bardzo przyjemna i interesująca. Była to moja pierwsza jazda „wielkim stalowym koniem”, jak Indianie nazywali pociąg, ale straciłem humor, gdy tylko dotarłem do swego nowego domu.

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

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

Po zadziwiającej kąpieli przybysz odziewany był w świeże ubranie od stóp do głów, a odzież, w której przyjechał z rezerwatu, zakopywano lub palono. Wreszcie nadchodził kres tortur i można było go ujrzeć przemijającego chyłkiem niczym rak samotnik, cichy, posępny, nieskazitelnie czysty i wielce strapiiony.

Po kąpieli, ubraniu i wpisaniu w rejestr, przydzielono mnie do sali, w której miałem spać. Tak oto rozpocząłem życie szkolne, ku memu wielkiemu niezadowoleniu. Wpisaniu nazwiska towarzyszyła zmiana, która dla nauczycieli była

może trywialna, dla mnie jednak miała ogromne znaczenie. Wśród moich ludzi moje imię brzmiało Ahnenladen, co znaczy „Zawracający Tłum” lub „Ten, Który Zawraca Tłum”, ale ponieważ na kilka pokoleń przed moim urodzeniem Francuzi nadali mojej rodzinie nazwisko La France, to i w szkole pominięto moje indiańskie imię i zostałem poinformowany, że odtąd będę się nazywał Daniel La France.

Poczułem się jakby zagubiony. Przedtem byłem dumny z siebie i swoich możliwości jako Ten, Który Odwraca Tłum, ponieważ — mimo cywilizowanego otoczenia — Indianie w naszym rezerwacie ciągle jeszcze pamiętali czasy, gdy Mohawkowie byli wspaniałym narodem. Jednak teraz Daniel La France był dla mnie kimś obcym, kimś bez szans. Wydawało mi się, że możliwość zostania wodzem przepadła. Przez długi czas strasznie tęskniłem za domem.

W sali, do której mnie przydzielono, stało dwadzieścia łóżek i podlegaliśmy kapitanowi, którym był jeden ze starszych uczniów. Jego obowiązkiem było uczenie nas zasad i egzekwowanie wypełniania regulaminu, a także zgłaszanie białym przełożonym wszelkich przypadków łamania dyscypliny.

Nadzór stosowano także na szkolnym dziedzińcu. W pracy, podczas zabawy — nieustannie nas obserwowano, i ciągle czuliśmy władzę nad sobą. Nie podobało się to nam, Mohawkom, którzy już w wieku 14 lat stawali się wojownikami.

Prawie całkowita wolność życia w rezerwacie spowodowała, że zatłoczone kwatery i nudna rutyna szkoły doprowadzały nas wszystkich do szału. Musieliśmy uczyć się i przestrzegać niezliczonych punktów regulaminu, z których najgorszy był zakaz rozmawiania w ojczystym języku. Mogliśmy albo mówić po angielsku, albo milczeć. Ci, którzy nie znali angielskiego, nie mogli rozmawiać, toteż chcąc pogadać z kolegami, musieli to robić w tajemnicy. Zdarzało się to powszechnie i gdy kogoś przylapano, winowajców karano, stawiając ich na długo „do kąta” lub każąc maszerować wokół dziedzińca, podczas gdy inni mogli się bawić.

W szkole było 115 chłopców, a trzy mile dalej znajdowała się podobna szkoła rządowa dla indiańskich dziewczynek, w której było prawie tyle samo uczennic.

Gdy przyjechałem do szkoły, wszyscy Indianie byli zadowoleni ze zdobywania zawodu i wykształcenia na poziomie szkoły podstawowej. Do szkoły chodziliśmy rano, a do pracy popołudniem lub odwrotnie.

Byli wśród nas szewcy, kowale, blacharze, rolnicy, drukarze i różnego rodzaju mechanicy. Mnie wysłano do warsztatu krawieckiego, w którym wytrwałem dwa i pół roku, dokonując takiego postępu, że miałem uczyć się robienia wykrojów, ale zacząłem kaszleć i stwierdzono, że lepsza będzie dla mnie praca na świeżym powietrzu. Latem 1895 roku pojechałem więc do hrabstwa Bucks w Pensylwanii i pracowałem na farmie, z korzyścią dla zdrowia, ale nie zrobiłem kariery jako farmer — metody uprawy ziemi stosowane przez ludzi, którzy mnie zatrudniali, różniły się znacznie od tych w naszym rezerwacie.

Mimo że po przyjeździe do szkoły tęskniłem za domem, w krótkim czasie doszedłem do siebie i nie zależało mi, aby jechać do rezerwatu na wakacje, chociaż początkowo miałem taką możliwość. Wakacje spędziłem, pracując dla kwakerskich rolników. Wszystkie pieniądze, które zarobiłem w tej i innej pracy, wpłacano do banku szkolnego na mój rachunek i stamtąd je wyciągałem na codzienne wydatki czy z okazji świąt, takich jak Boże Narodzenie i Święto Niepodległości Czwartego Lipca.

Gdy wróciłem z hrabstwa Bucks, stwierdziłem, że niektórzy chłopcy z mojej klasy zaczęli uczęszczać do innej państwowej szkoły publicznej. Po napisaniu podania pozwolono mi dołączyć do nich i ukończyłem szkołę w zakresie podstawowym, chociaż zatrzymano mnie, gdyż większość czasu spędzałem w warsztacie. Nigdy nie wróciłem do krawiectwa, z wyjątkiem wykończenia paru garniturów, które zostały po zamknięciu szkolnego sklepu, i pracowałem przez pewien czas w drukarni, a następnie w wytwórni naczyń kuchennych.

Po ukończeniu szkoły podstawowej otrzymałem posadę w biurze prawniczym, ale dalej mieszkalem w internacie. Odbylem również kurs stenografii i maszynopisania w filadelfijskim Związku Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej (YMCA). Praktycznie więc przez drugą połowę mego ośmioletniego pobytu w tej szkole tylko tam mieszkalem. Z pewnych względów byłem jednak cenny dla władz szkoły i kiedy chciałem ją opuścić, żeby udać się do szkoły w Carlisle, o której słyszałem, że była bardzo dobra, nie otrzymałem zezwolenia.

Jak już powiedziałem, była to rządowa szkoła kontraktowa dla Indian. Silna presja wywierana przez agenta, który po raz pierwszy przyjechał do naszego rezerwatu, miała na celu zwerbowanie odpowiedniej liczby indiańskich dzieci, aby można było otworzyć tę szkołę. Nie sądzę, aby

nasi rodzice podpisywali jakieś dokumenty, ale my musieliśmy pozostać w szkole przez 5 lat. Po tym okresie, jak rozumiałem, byliśmy wolni od jakichkolwiek zobowiązań.

Powodem, dla którego trzymano nas w szkole, było to, że wykorzystywano nas w celach pokazowych, jako owoce systemu i dowód dobrej roboty, jaką wykonywała szkoła.

Kiedy przyjechałem do szkoły, jej kierownikiem był pastor, człowiek uczciwy i prawy. Przez pięć lat administracja była uczciwa, ale gdy pastor odszedł, zaczął się okres szybko zmieniających się zarządów i ogólnej demoralizacji. Przechodzili coraz to nowi kierownicy, których po paru miesiącach zastępowali inni. Niektórzy z nich byli okrutni i niepomahomani. Według nas, chłopców, byli na wskroś nieuczciwi.

Chłopców, którzy przebywali w szkole od 8 lat, pokazywano wizytatorom, mówiąc, że to wynik dwuletniej nauki. W Filadelfii kupowano buty i inne wyroby, które potem zawieszano na ścianach lub pokazywano na publicznych pokazach czy koncertach, mówiąc, że to nasze dzieła.

Któregoś dnia dowiedziałem się o możliwości zostania pielęgniarzem i nauce w nowym mieście. Pragnąłem tam pojechać i złożyłem podanie u kierownika, który od początku zachęcał mnie do tej specjalizacji i wystawił mi dobrą opinię. Kiedy jednak sprawę przedstawiła pani Dyrektor, ta stanowczo odmówiła rozpatrzenia podania, nie podając żadnej przyczyny swego postępowania.

Popelniła jednakże błąd i oddała mi podanie, które zostało później poprawione i wysłane do Szkoły Pielęgniarskiej na Manhattanie. Poszło tajnym kanałem, ponieważ wszystkie listy wychowanków szkoły, przychodzące lub wychodzące, były otwierane i czytane w sekretariacie.

Na kilka dni przed 4 lipca 1899 roku nadeszło zawiadomienie, abym się stawił w szkole na egzaminy wstępne. Informacja ta dotarła do mnie, gdy przebywałem w szkolnym areszcie, gdzie umieszczono mnie po raz pierwszy w czasie całego pobytu w szkole.

Oskarżono mnie o wyrzucenie koszuli nocnej z okna internatu i faktycznie moja koszula leżała na dziedzińcu szkolnym, ponieważ widniał na niej mój numer, ale to nie ja ją wyrzuciłem. Myślałem, że zrobił to jeden z donosicieli, żeby mieć przeciwko mnie zarzut, ponieważ władze szkoły odkryły, że ja i inni chłopcy ze szkoły udaliśmy się do przedstawicieli Związku Praw Indiańskich złożyć skargę na warunki panujące w szkole, i że dochodzenie jest w toku. W ten sposób chcia-

no mnie zniesławić i ukarać jako jednego z przywódców tych, którzy ich zdemaskowali.

Dowiedziałem się o tym piśmie ze Szkoły Pielęgniarskiej i zależało mi, żeby się stąd wydostać, ale zwolnienie z aresztu wydawało się mało realne. Mijał dzień za dniem i gdy nadszedł 4 lipca, ja nadal siedziałem w areszcie, położonym w tylnej części stajni.

Po południu wartownik wyznaczony do pilnowania mnie, przyniósł obiad składający się z chleba i wody. Potem wyszedł, zostawiając drzwi otwarte. Został jednak w pobliżu. Jedyne okno w stajni było bardzo małe i wysoko na ścianie, ponadto zabezpieczone żelaznymi kratami — ale oto drzwi były otwarte.

Uciekłem, a co najdziwniejsze — wartownik stał do mnie plecami i cały czas wpatrywał się w pobliski las. Gdy tylko wydostałem się za ogrodzenie, puściłem się biegiem za jadącym pociągiem, wskoczyłem do niego i parę godzin później byłem już w Nowym Jorku.

Wtedy po raz ostatni widziałem szkołę, którą i tak wkrótce zamknęto. Słyszałem, że w wyniku żądań przeprowadzenia dochodzenia, w szkole zjawiała się nadinspektor szkół indiańskich i stwierdziła, że wszystko jest w należytym porządku — jej wizyta była bowiem wcześniej zapowiedziana. Następnego dnia jednak — gdy uważano, że już wyjechała — wróciła i wtedy odkryła większość spraw, o których mówiliśmy.

Kiedy uciekłem, miałem 15 dolarów w szkolnym oddziale Banku Lincolna, ale wiedziałem, że nie było szans na ich odzyskanie i cała moja nadzieja spoczywała w 3 dolarach, które miałem w kieszeni i za które kupiłem bilet kolejowy do Nowego Jorku.

W ucieczce pomógł mi przyjaciel, toteż miałem stosunkowo miękkie lądowanie. Z łatwością zdałem egzaminy i zostałem przyjęty do Szkoły Pielęgniarskiej na okres próbny.

Władze szkolne wysyłały za mną listy, ale nie udało im się sprowadzić mnie z powrotem ani też zmusić Szkoły Pielęgniarskiej do wydalenia mnie. Wkrótce zresztą musieli się zająć własnymi problemami. Szkołę zamknęto w 1900 roku, ponieważ rząd cofnął wszystkie dotacje.

Gdy rozpocząłem Szkołę Pielęgniarską, wysłano mnie na oddział chirurgii ogólnej i tam odbyłem pierwsze zajęcia pielęgniarskie. Uczono mnie, jak przyjmuje się pacjenta do szpitala, jak go rozebrać i ułożyć na łóżku, jak sporządzić listę jego rzeczy, jak je poskładać i zapakować, jak prawidłowo wpisać jego nazwisko i dane do akt osobowych, jak wypisywać pacjentów, zwracać

cać i m odzież i rzeczy osobiste. Nauczyłem się słać łóżka, sprzątać oddział, robić opatrunki i wiele innych rzeczy. Przeczytałem wszystkie książki na temat pielęgniarstwa i chodziłem na wykłady. Słanie łóżek, jak się wkrótce przekonałem, było sztuką samą w sobie, najważniejszą w odniesieniu do innych spraw, z których wszystkie mogą wydawać się trywialne dla człowieka z zewnątrz, ale w szpitalu są one bardzo ważne.

To nowe życie bardzo mi przypadło do gustu. Byłem wolny, a ponadto pracowałem dla siebie w nadziei, że coś osiągnę.

Po skończeniu pracy, wieczory należały do nas i chociaż musieliśmy wrócić do kwatery najpóźniej o 10³⁰ wieczorem, nie było to niewygodne, mogliśmy więc korzystać z niektórych przyjemności dużego miasta. Studiując, otrzymywałem mieszkanie i miesięczną pensję w wysokości 10 dolarów, co stanowiło zdecydowaną przewagę nad poprzednią szkołą. Poza tym wyżywienie i mieszkanie były o wiele lepsze.

Po rocznym pobycie w Szkole Pielęgniarskiej pozwolono mi pojechać na 10-dniowe wakacje do rezerwatu. Po raz pierwszy po dziewięciu latach zobaczyłem mój stary dom i stwierdziłem, że wiele rzeczy się zmieniło. Babcia i mama nie żyły, zmarła również moja siostrzyczka, której nie znalazłem. Ojciec żył i wdrował, jak za dawnych czasów. Wielu moich towarzyszy zabrakło, rozproszyło się i poczułem się jak ktoś obcy. Miło było jednak odnowić znajomość z miejscami, które pamiętałem z przeszłości: z lasami, strumykami, mostem, który kiedyś wydawał się olbrzymi, a teraz był taki mały — z dołem do kąpielni, a także z przyjaciółmi, którzy tu zostali.

Stwierdziłem, że nasz naród zrobił postęp. Przeszłość i jej tradycje tracą na znaczeniu, a zyskiwały zwyczaj białego człowieka.

Podczas tych odwiedzin mieszkałem w domu mego brata, który jest ode mnie dziesięć lat starszy i prowadzi gospodarstwo. Jest też producentem nart śnieżnych i kijów do gry *lacrosse*. Te dziesięć dni minęło zbyt szybko.

Od tamtego czasu złożyłem jeszcze jedną dłuższą wizytę w rezerwacie i odnowiłem kontakt ze współplemioncami, którzy zawsze witają mnie z radością i wyrażają zdziwienie z powodu mej biegłości w ojczystym języku. Większość chłopców, którzy przebywają poza rezerwatem trzy-cztery lata, zapomina język, ale jak już powiedziałem, w szkole było nas kilku takich, którzy w tajemnicy mówiliśmy w swoim języku.

To, co zobaczyłem w rezerwacie, przekonało mnie, że moi współplemieńcy nie są jeszcze go-

towi do otrzymania obywatelstwa, że pragną zachować swój rezerwat, i powinno im się na to zezwolić. Ludzie zmieniają się i gdy zmiany posuną się trochę dalej, nastanie czas na otwarcie bram rezerwatów i wpuszczenie całego świata.

Oczywiście, jeśli chodzi o starych Indian — oni nie chcą i nie potrafią się zmienić. Pożegnali się z nadzieją, że Mohawkowie kiedykolwiek jeszcze staną się wielkim narodem, ale nie potrafią zmienić swych zwyczajów, więc pozostało im jedynie odejść. Chcą tylko dokończyć żywota w wygodzie i spokoju, jak kot na zapiecku — to wszystko.

Ci starcy mogą wydawać się białym nieistotni, mało ważni, ale dla nas, Indian, mają oni duże znaczenie. U Indian więzy rodzinne są silne. Biali denerwują się, ponieważ tylu młodych Indian po ukończeniu szkół wraca do swoich rezerwatów. Ale oni muszą wrócić, jeśli chcą utrzymać kontakt z innymi współplemioncami.

Przypuśćmy, że młody Indianin nie wrócił po szkole do domu swego ojca, ale został wśród białych. Starsi powiedzieliby: „On teraz na nas nie spojrzysz. Uważa się za kogoś lepszego”. A wszyscy rodzice patrzący na to dodaliby: „Nie będziemy już posyłać dzieci do szkół, bo one nigdy do nas nie wrócą”.

Młodzi Indianie mają rację, wracając do rezerwatu i mają rację, ubierając się i zachowując jak inni, szanując starszyznę i żyjąc wygodnie, nie zapominając jednak o swym plemieniu. Błędem jest myślenie, że tracą wszystko, czego nauczili się w szkole. Gdy porówna się Indian, którzy chodzili do szkoły, z tymi, co nie chodzili, zauważy się znaczną różnicę. W gospodarstwach Indian wykształconych stosuje się ulepszone metody, a w domach spotyka się pianina, na których grają ich, również wykształcone, żony. Wszyscy ci chłopcy i dziewczęta, którzy chodzili do szkoły, są w rezerwacie niczym misjonarze.

Szkoły robią dużo dobrego dla Indian, szybko ich zmieniają i w ten sposób napędzają proces przemian. We wszystkich rezerwach coraz rzadziej można spotkać pełnej krwi Indian, a powszechnie zaczynają się pojawiać Indianie półkrwi i Indianie ¼ — technicznie są oni Indianami. Zatem, mimo że plemię powiększa się, prawdziwych Indian ubywa. Coraz bardziej stają się białymi. W naszym rezerwacie można zobaczyć chłopców i dziewczęta o jasnych włosach i niebieskich oczach, dzieci z białych ojców i indiańskich matek. Mają one różowe policzki i dzieci angielskich, ale nie znają słowa po angielsku.

Po powrocie do Szkoły Pielęgniarskiej ukoń-

czyłem 2-letni kurs, a następnie zrobiłem specjalistyczny kurs masażu leczniczego, wykonywanego na pacjentach dotkniętych paraliżem.

Od tego czasu byłem zatrudniony głównie w prywatnych klinikach. Podobą mi się praca i placą, choć ta pierwsza jest bardzo wyężona. Pielęgniarski musi być czysty i mieć stały tryb życia. Musi być stanowczy, a jednocześnie łagodny — w razie potrzeby musi umieć zapanować nad pacjentem. Musi mieć życzliwe usposobienie i postawę wobec pacjenta, który często jest rozdrażniony i skory do kłótni. Musi być czuły, nie dając po sobie poznać, że obserwuje. Musi być silny i zdrowy. Bycie pielęgniarskim jest męczące i zobowiązujące. Niemniej jednak pocieszam się, patrząc na korzyści w postaci pensji i wykształcenia, i pocieszam się myślą, że mój obecny zawód — pomoc w ratowaniu życia — jest postępowym w stosunku do moich przodków zdzierających skóry.

Pytano mnie o uprzedzenia do Indian wśród białych. Owszem, są trochę uprzedzeni, ale nie sądzę, aby to urastało do wielkiego problemu. Być może było kilku białych w Szkole Pielęgniarskiej, którzy buntowali się, że mają Indianina za kolegę, ale nigdy tego nie odczułem i nie sądzę, abym gdziekolwiek cierpiał z powodu uprzedzeń rasowych.

Za to wielokrotnie cierpiałem, gdy brano mnie za Japończyka.

Niektórzy ludzie, dowiadując się, że jestem Indianinem, mają mi wiele do powiedzenia, ale jest to głównie ciekawość, a ja ich nie zachęcam. Z drugiej strony mam dobrych, długoletnich przyjaciół wśród białych.

Gdy rozpoczynałem naukę, myślałem, że kiedy nauczę się angielskiego i będę czytał i pisał — to mi wystarczy. Im wyżej się jednak piałem, tym wyższe góry wyrastały przede mną.

Parę lat temu osiągnąłem punkt, który wydawał mi się bardzo wysoki. Dziś jednak wydaje mi się bardzo niski, toteż w wolnym czasie dużo się uczę. Nie wiem, jaki będzie tego rezultat.

Niektórzy pytają mnie, czy kiedyś wrócę do swego plemienia. Skąd mogę wiedzieć? Głos wołający z lasów i pól jest bardzo wyraźny i tęskny, szczególnie w te przyjemne letnie dni. ♣

Daniel La France

tłumaczenie Maja Fenrych-Majewska

Pierwodruk: „The Independent” (New York City), z dnia 30 lipca 1903, tom 55.

Utrzymać wszechświat w harmonii piaskowe obrazy Nawahów

Nie damy wam tego obrazu;
Ludzie nie są tak dobrzy jak my;
Mogą pokłócić się o ten obraz i zniszczyć go
a to przyniosłoby nieszczęście;
Nie nadejdzie wtedy czarna chmura
i nie spadnie deszcz,
nie będzie rosła kukurydza.
Ale możecie malować je na piasku
kolorami ziemi.

Sandpainting (czasem także *drypainting*) to amerykańskie określenie ceremonialnych obrazów tworzonych z piasku i będących częścią tradycji niektórych plemion zamieszkujących Południowy Zachód Stanów Zjednoczonych. Z braku polskiego odpowiednika będę się posługiwać terminem „piaskowy obraz”, zamieniając go z innymi określeniami opisowymi.

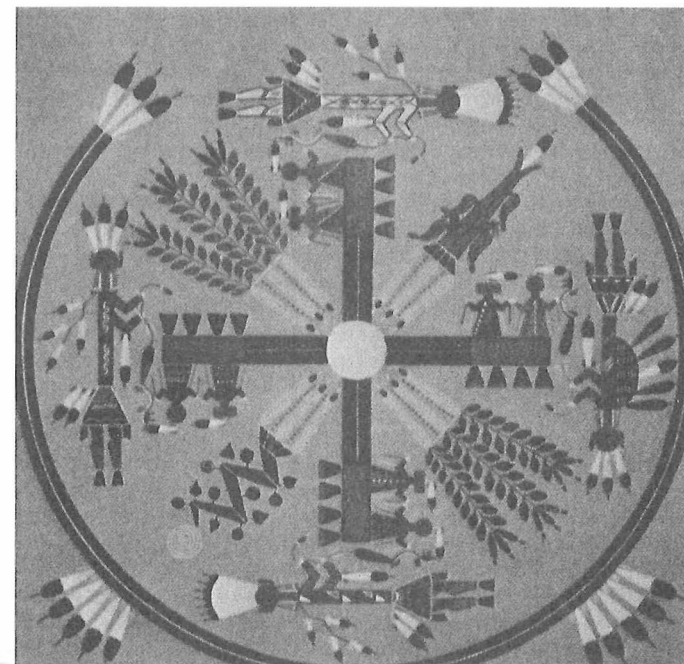
Piaskowe obrazy stanowią najbardziej spektakularną część długotrwałych ceremonii leczniczych i są stosowane przez większość plemion Południowego Zachodu. W największym stopniu rozwinęły je jednakże Nawahowie, którzy rozróżniają około 600–1000 odrębnych wzorów. Większość etnologów uważa, że Nawahowie nauczyli się tej sztuki od Indian Pueblo, którzy zamieszkali wśród nich, szukając schronienia przed represjami ze strony Hiszpanów po Wielkim Powstaniu w 1680 roku. Na nowym gruncie piaskowe obrazy nabrały subtelności i rozwinęły się w daleko bardziej złożony system, stanowiący główny filar wierzeń i obrzędów Nawahów.

Obecnie sztuka wykonywania piaskowych obrazów kojarzona jest głównie z plemieniem Nawaho, dlatego też niniejsze opracowanie będzie dotyczyło wyłącznie tego ludu. Zanim przejdziemy dalej, kilka informacji wprowadzających o ludziach, którzy doprowadzili sztukę malowania różnobarwnym piaskiem niemalże do perfekcji.

Termin *Navajo* (na'–väh'–ho) pochodzi z języka Indian Tewa od słowa *navahu* oznaczającego „uprawne pola”. Sami Nawahowie określają się jako Diné (Dinneh), czyli „ludzie”. Obecnie zamieszkują na terenie Arizony (rezerwat Navajo) i Nowego Meksyku (Alamo, Canoncito i Ramah). Dzisiaj lud ten liczy ponad 220 tysięcy osób, z czego ponad 150 tysięcy zamieszkuje rezerwat (dane z roku 1992) i jest to najliczniejsze plemię na kontynencie północnoamerykańskim. Językowo Nawahowie są związani z atabaskanskimi plemionami z północno-zachodniej Kanady.

Diné mają wspólnych przodków z sąsiadującymi z nimi Apaczami, którzy to przodkowie krótko po 1000 roku naszej ery przybyli z północy jako niewielkie nomadyczne grupy łowiecko-zbierackie. Kontakt z innymi plemionami zmodyfikował życie każdej z tych grup. Szczególny wpływ na Diné wywarła kultura Indian Pueblo, od których przejęli tkactwo, rolnictwo, sztukę wykonywania piaskowych obrazów, rytuały i ceremonie, a także klany matrylinearne. Z czasem, gdy rolnictwo nabrało ekonomicznego znaczenia, Nawahowie porzucili nomadyczny tryb życia i zaczęli się osiedlać w małych wioskach wokół swych pól.

Jak już wspomniano sztuka wykonywania piaskowych obrazów wywodzi się od Indian Pueblo. Jednakże według wierzeń Nawahów ową wiedzę otrzymali oni od niewidzialnych Świętych (*Holy Ones*) łącznie z wszystkimi pozostałymi ceremoniami — jako ich integralną część. Ponieważ Świętych nie mogły oglądać ludzkie oczy, wszelkie instrukcje i znajomość ceremonialnych pieśni zostały przekazane Diné przez różne duchy, jak na przykład Wietrznych Ludzi. Wśród świętej wiedzy, którą otrzymali pierwsi uczniowie podczas trwającej siedem dni i siedem nocy nauki powiązanej z ceremonią oczyszczania, znalazły się zarówno pieśni



Wirująca Belka
(Whirling Log)

i modlitwy, jak i różnorakie narzędzia rytualne — przedmioty i rośliny posiadające ochraniającą lub leczniczą moc. Wówczas też Diné dostali wzory świętych obrazów, namalowane na zwojach skór owiec górskich, razem z poleceniem, aby wykonywali je piaskiem na „łonie Matki Ziemi”, żeby nie dopuścić do zagrabienia i ukrycia świętej wiedzy przez jednostki lub grupy uprzywilejowane, oraz aby każdy, kto posiada odpowiednie predyspozycje i cierpliwość, mógł się tej sztuki nauczyć.

Piaskowe obrazy stanowią symboliczną reprezentację mitologii i wierzeń Nawahów, a tradycyjnie wykorzystywane były w celach leczniczych (współcześnie — o czym będzie jeszcze mowa — sztuka malowania piaskiem została w znacznym stopniu skomercjalizowana, a destrukcyjny na wszelkie etniczne tradycje wpływ kultury euro-amerykańskiej — w tym przypadku szczególnie sposób pojmowania medycyny — znacznie ograniczył rytualne zastosowanie piaskowych obrazów). Nie sposób jednak ich omawiać bez wyprowadzenia ich genezy, co z kolei nie jest możliwe

bez uprzedniego przedstawienia filozofii i teorii choroby według Diné. Otóż, Nawahowie wierzą, iż wszechświat znajduje się w stanie idealnej harmonii, którą jednak łatwo zburzyć, czego efektem są różne katastrofy i nieszczęścia dotykające cały lud — jak na przykład susze — albo poszczególne rodziny i jednostki. Ład wszechświata może zostać zniszczony umyślnie przez duchy lub czarownice, bądź też niechcący przez osoby, które złamały któryś z rozlicznych religijnych zakazów albo przypadkowo weszły w kontakt z węzami, niedźwiedziami lub piorunem. Wystarczy na przykład wejść na ścieżkę, którą przeszedł niedźwiedź albo dotknąć kawałka drewna pochodzącego z drzewa, w które uderzył piorun. Choroba, tak fizyczna, jak i psychiczna, jest wynikiem zachwiania owej równowagi. Tym samym Nawahowie nie leczą widocznych znaków choroby, jej skutków — jak w medycynie euro-amerykańskiej — lecz próbują zlikwidować jej przyczyny, to znaczy odbudować harmonię, z której chory się w jakiś sposób wyłamał. Tak też celem ceremonii leczniczych u Diné

jest utrzymanie lub przywrócenie równowagi w samym człowieku, jak i pomiędzy nim a innymi ludźmi, naturą i kosmosem.

Nawahowie rozróżniają dwa typy choroby: *naalniih* („choroba”), czyli wszelkie zaraźliwe infekcje, typu świnka, ospa czy syfilis, oraz *tah honeesgai* (tłumaczone jako „gorączka ciała” lub „ból ciała”) będące pojęciem ogólniejszym. Konkretną przyczynę choroby określa *ndilniihii*, czyli „trzęsący rękoma”. Modlitwa, koncentracja oraz posypanie chorego poświęconym pyłkiem wywołuje drżenie rąk u badającego, z których to drgań odczytuje się prawdziwe źródło choroby. Przyczyna choroby określa rodzaj ceremonii, zwanej też „śpiewem” lub „drogą” (*chant* lub *way*), którą należy przeprowadzić (na przykład Bead Chant leczy choroby skóry, Night Chant — choroby umysłowe i paralizę, Windways leczy słaby wzrok, bezsenność, problemy z sercem, gruźlicę, a nawet alkoholizm, itd.). Owe śpiewy bazują na mitologii Diné, a ich właściwości lecznicze polegają na rytualnej identyfikacji pacjenta z mitycznym bohaterem, którego ostateczny triumf przeniesiony jest na chorego, faktycznie wzmacniając go i przywracając do harmonii. Śpiewy składają się ze skomplikowanych ceremonii trwających od jednej do ośmiu nocy, obejmujących monotonne śpiewy, pieśni, tańce, laski modlitewne (*prayer sticks*), stosowanie ziół, środków wymiotnych, kąpieli parowych oraz obrazów malowanych piaskiem. Wszystkie ceremonie, składające się na daną drogę, wykonywane są pod nadzorem pieśniarza lub kapłana, zwanego *hatathli*. Istnie je sześć głównych grup śpiewów, choć niektóre wyszły już z użycia. Ogółem można naliczyć około 50 śpiewów, nie licząc ich wariacji. Większość pieśniarzy i *hatathli* zna i specjalizuje się w dwóch-trzech śpiewach, ponieważ jeden człowiek nie zdoła zapamiętać wszystkich skomplikowanych rytuałów.

Obrazy z piasku stanowią więc tylko jedną, ale za to najbardziej spektakularną część ceremonii leczniczych. Tworzy się je pomiędzy wschodem a zachodem słońca tego samego dnia. Ich długość w przekroju waha się od 30 do 650 cm, a ich wykonanie może wymagać pracy dwunastu i więcej osób.

Zanim jednak można do tego przystąpić, trzeba poczynić długie i dokładne przygotowa-

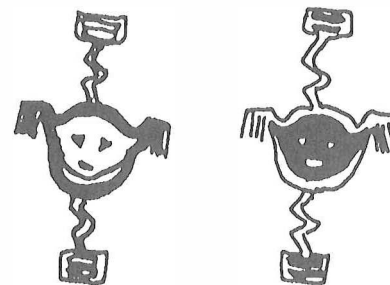
nia. Najpierw należy zebrać skały, które według Yo-he (Bead Chant) są pozostałościami po zwycięstwie nad Skalnymi Ludźmi. Większość skał pozyskiwana jest w obrębie granic tradycyjnej ojczyzny Nawahów (w odróżnieniu od współczesnych rezerwatów). Większość twórców zachowuje miejsce, w którym uzyskuje potrzebne minerały, w ścisłej tajemnicy. Tradycyjnie wykorzystuje się pięć kolorów. Białą otrzymuje się z gipsu, niebieski — z turkmenitu, czarny — z magnetytu, żółty — z piaskowca, siarki lub tlenku uranu, oraz czerwony — z piaskowca lub gliny. Często miesza się kolory, aby uzyskać różnorodność barw i odcieni. (Obecnie niektórzy artyści używają sztucznie barwionego piasku lub sami go barwią, używając farb olejnych. Takie obrazy łatwo jednak odróżnić, nawet niewprawnemu oku, gdyż mają bardzo żywe i połyskliwe kolory). Po odłupaniu większych kawałków od macierzystej skały, minerały transportuje się do domu. Tam kruszy się je na drobne kamyki i pozostawia do całkowitego wyschnięcia, by je później zmieścić za pomocą *mano* i *metate*, czyli moździerza i tłuczka, albo — ostatnio — ręcznego młynka do kawy. Ważne jest, aby uzyskany proszek był całkowicie suchy, gdyż faktyczny kolor ujawnia się dopiero po usunięciu wszelkiej wilgoci. W procesie przesiewania i usuwania zanieczyszczeń uzyskuje się pożądaną grubości piasek, który następnie dzieli się na trzy kategorie, zależnie od jego jakości. Z reguły unika się minerału zmielonego na pył, gdyż bardzo trudno go potem stosować.

Gdy wszystkie składniki są już przygotowane, *hatathli* udaje się do hoganu chorego. Uzdrawianie zaczyna się od monotonnych śpiewów przy wtórze grzechotek oraz przytaczania przysłów mitologicznych herosów. Obraz tworzy się na podłożu z białego piasku rozsypanego na klepisku wewnątrz hoganu. Otwartą (to jest nie ograniczoną wzorem ochronnym) stroną obrazu kieruje się ku wschodzącemu słońcu — tym samym, co i wejście do hoganu — aby uniemożliwić wtargnięcie złym siłom. Pozostałe strony są chronione przez tęczę Yei. Każdy wzór i postać muszą być wykonane ze szczególną precyzją i dokładnością oraz w tradycyjny sposób, gdyż jakiegokolwiek odstępstwo lub pomyłka mogą spowodować, że harmonia nie zostanie odbudowana albo

wręcz pogłębi się efekty jej zachwiania. Na obrzeżach można dołączyć elementy dekoracyjne, których jednak w żadnym wypadku nie wolno wprowadzać do samego wzoru. Niektóre wzory posiadają dodatkową moc, jak na przykład rogi bizona, które można dodać w celu wzmocnienia działania „leku”. Kiedy obraz jest już ukończony, sadza się chorego w jego centrum, w strumieniu światła wpadającego przez otwór dymny w dachu hoganu. Wówczas *hatathli* dotyka poszczególnych części obrazu, a następnie analogicznych miejsc na ciele pacjenta, w ten sposób przenosząc na niego siłę i zdrowie — choroba opuszcza cierpiącego i powraca harmonia. Następnie obraz jest niszczone i zgarniany na koc. Przed zachodem słońca wynosi się go na zewnątrz i rozsypuje na wietrze, zwracając piasek Matce Ziemi, aby uwięzione w ziarenkach złe moce nie mogły się ponownie uwolnić. Analogicznie, obrazy wykonywane nocą niszczy się przed wschodem słońca.

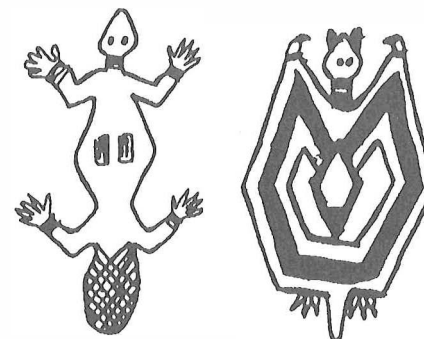
Piaskowe obrazy należy szczególnie ochraniać, gdyż — według Diné — narażone są one na ataki zła, które mogą zniweczyć całą ceremonię, a nawet pogorszyć aktualny stan chorego. Wejście lub otwarta strona obrazu zawsze jest skierowana ku wschodowi, co uniemożliwia złym siłom wtargnięcie do wnętrza świętego wzoru. Pozostałe strony muszą być w jakiś sposób zabezpieczone. Z reguły robi się to przez obramowanie zachodniej, północnej i południowej strony wzorem ochronnym. Najczęściej wykorzystywanym motywem jest Na'a-tse-elit, czyli Tęczowe Yei, hermafrodytyczna postać, ani męska, ani żeńska. Inne wzory ochronne to między innymi girlandy mirażowe, będące wstęgą różnokolorowych kropek, tęcza zakończona z obu stron piórami reprezentującymi pióra modlitewne, wzajemnie połączone strzały lub po prostu trzy tęczone pasy lub belki. Niektóre obrazy, te należące do Blessingway, nie wykorzystują girland ochronnych.

Jako dodatkowe zabezpieczenie do głównego wzoru wprowadza się tzw. strażników. Zazwyczaj pojawiają się oni parami u wejścia lub wschodniej strony malunku. Ich zadaniem jest wzmocnienie ochrony otwartej strony piaskowego obrazu. Poniżej zilustrowane są niektóre z częściej spotykanych postaci strażników.



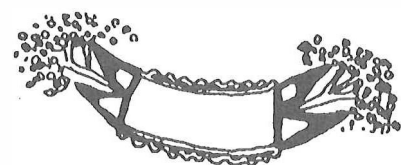
księżyc — *klay-nah-ay*

słońce — *jo-nah-ay*

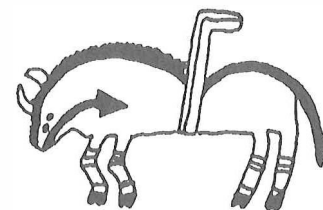


bóbr — *tchah*

nietoperz — *yah-bun-nah*



sakiewka z lekami — *ah-jeesh*



bizon — *ah-ya-neh*



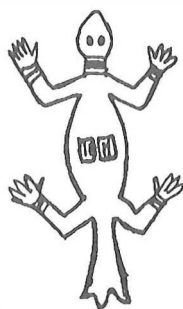
wielki wąż — klish-tso



luk
ash-tin



strzala
ka'a



wydra
tah-bah-stin

Wszyscy strażnicy są ważnymi postaciami z legend Nawahów. Na przykład wydra i bóbr pożyczili swoje skóry bliźniaczym bogom wojny, aby ochronić ich, gdy Słońce, ojciec chłopców, próbował ich zamordować. Inny strażnik, Don-tso, zazwyczaj podróżuje na ramieniu lub za uchem bohatera, ostrzegając go o niebezpieczeństwie lub w razie potrzeby używając pomocy bogów.

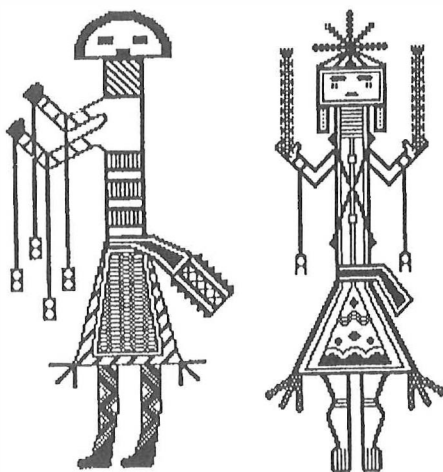
Kolejne rysunki przedstawiają najczęściej pojawiające się w obrazach postacie. Są to Yei-bih-chai, tancerze symbolizujący Yei, nadnaturalne istoty, często określane jako „bogowie”. Z reguły okrągła głowa wyobraża męskie Yei, natomiast kwadratowa lub lekko prostokątna wskazuje na żeńskie Yei. Wszystkie przedstawione tu obrazy są wyrobami komercyjnymi, dlatego też znacznie różnią się od tradycyjnych wzorów. Zazwyczaj błędy lub wariacje, które są niedopuszczalne w pierwotnych, prawie zawsze — szczególnie w większych obrazach — pojawiają się w tego typu dziełach. Doświadczeni twórcy bardzo często świadomie wprowadzają „pomyłki” do swoich obrazów, aby nie dopuścić do dokładnego kopiowania ceremonialnych wzorów. Niektórzy też chętnie dodają różne elementy zdobnicze.

Yei

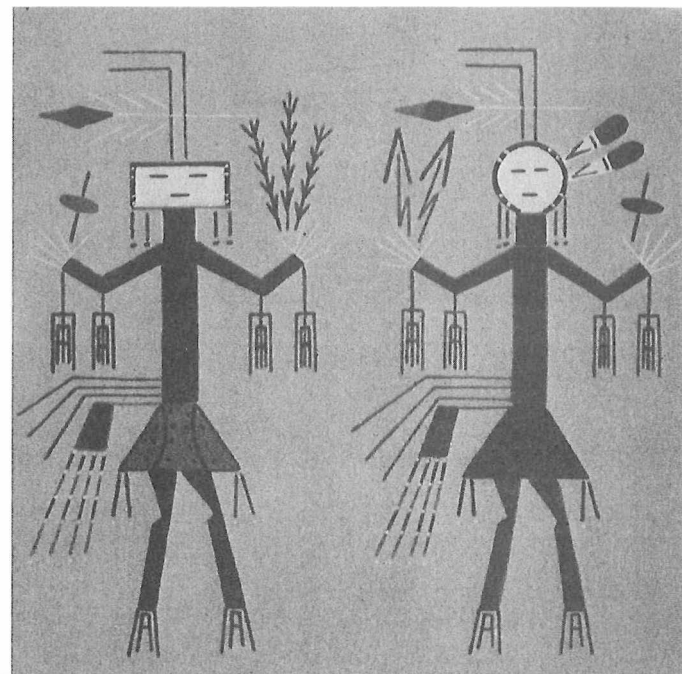
Rysunek na stronie obok przedstawia dwie — męską i żeńską — Yei. On trzyma w ręku grzechotkę i złamaną błyskawicę, natomiast ona — grzechotkę i ostrokrzew. Z ich nadgarstków i łokci zwisają kolorowe wstążki. Tradycyjnie oboje powinni trzymać grzechotkę w prawej, a ostrokrzew w lewej ręce. Spódniczka oraz torba, znajdująca się po lewej stronie każdego Yei, są jedynymi obszarami, gdzie tradycyjnie pozostawia się malarzowi wolną rękę.

Yaah-diklith beh-hasteen

Ojciec Niebo Yaah-diklith beh-hasteen i zazwyczaj towarzysząca mu Matka Ziemia, Nahas-tsan beh-assun, pojawiają się w licznych wzorach w większości dróg czy śpiewów, jak na przykład w Mountain Way, Shooting Way czy Blessingway. Przywołuje się je nie ze względu na ich szczególnie udział w mitologicznych wydarzeniach, ale z powodu ich niezwyklej mocy i wszechobecności. Rysunek na stronie obok przedstawia uproszczoną wersję Ojca Niebo. Tradycyjnie powinien on posiadać prostokątną głowę zwieńczoną rogami symbolizującymi jego moc. W ciele Yaah-diklith beh-hasteen znajdują się konstelacje gwiazd, droga mleczna, wyrażona w formie przecina-



Tancerze Yei



Yei-bih-chai

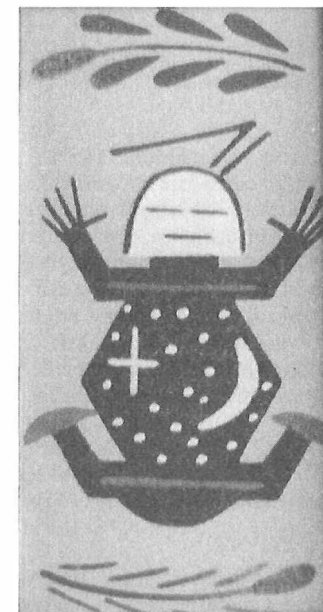
jących się zygzakowatych linii, oraz księżyc. Dwie ograniczające rysunek z dołu i z góry gałązki mają charakter ozdobny, choć wywodzą się z występujących zazwyczaj w tym miejscu tęczowych pasów ochronnych.

Ikne'etso

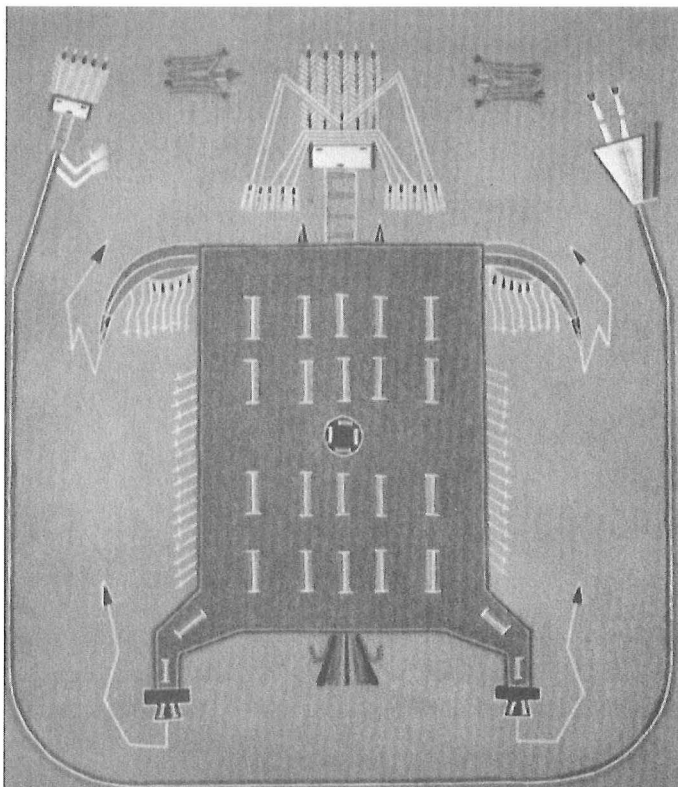
Kolejny rysunek przedstawia Ludzi Grzmotu, którzy według Diné stanowią bardzo potężnych i dlatego potencjalnie niebezpiecznych bogów. Ikne'etso, czyli Wielki Grzmot, trzymający *ikne'eka'a*, błyskawicę. Nie należy go mylić z powszechnym wśród plemion prerii ptakiem grzmotu, który nie występuje w mitologii Nawahów. Wiele tęczowych belek pokrywających mu ciało wskazuje na jego wielką moc. Nad głową znajdują się dwa nietoperze — strażnicy, posłańcy Nocy.

Potwór z Wydm

Ostatni z omawianych tutaj obrazów przedstawia Potwora z Wydm (Sand Dune Monster),



Yaah-diklith beh-hasteen

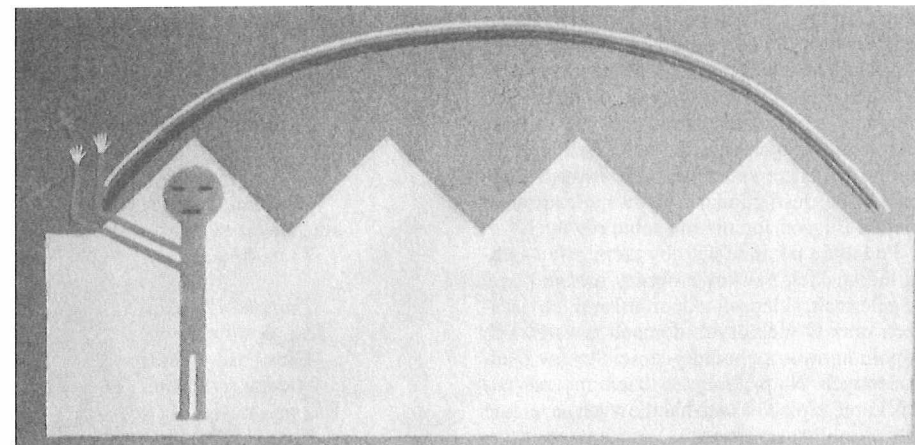


Ikne'etso

pochodzącego z ceremonii zwanej „Dwóch, którzy poszli odwiedzić swego ojca”, i jest kroniką wyprawy bliźniaczych bogów wojny do siedziby ich ojca, Słońca, oraz licznych testów, które musieli przejść, zanim otrzymali od niego broń potrzebną do pokonania zamieszkującego wówczas ziemię potwora Yei-tso. Obraz przedstawia Potwora z Wydm, który za pomocą ruchomych piasków podstępnie chwycił i zabijał nieostrożnych podróżników. Bliźniaczy bogowie wojny, przedstawieni za pomocą dwóch krzyży w lewym górnym rogu, ominęli niebezpieczeństwo, podróżując po tęczyci, którą otrzymali od Kobiety Pajaka (Spider Woman).

Wszystkie omawiane obrazy, choć wywodzą się z ceremonialnych obrazów, należą do ich wersji komercyjnej. Jeden z pierwszych przy-

kładów nietradycyjnego wykorzystania świętych wzorów zanotowano pod koniec lat 90. zeszłego stulecia, w pobliżu Shiprock w stanie Nowy Meksyk, gdy do jednej z placówek handlowych przyszła kobieta Nawaho z dywanikiem niepodobnym do żadnego, jaki handlarz do tej pory oglądał: w jego centralnej części znajdowała się postać tancerza Yei-bih-chai. Handlarz, prawdopodobnie chcąc uzyskać ich większą ilość, dobrze go u siebie wyeksponował. Czyn ten wywołał silne poruszenie wśród nieprzyjemnie zaskoczonych Nawahów, mieszkających w pobliżu. Wkrótce u handlarza zjawiała się delegacja żądająca natychmiastowego usunięcia z wystawy kontrowersyjnego dywanika. Ten, pod wpływem presji, niezwłocznie to uczynił, ale wkrótce sprzedał go kolekcjonerowi ze Wschodu za znaczną sumę pieniędzy. Mimo powszechnego oburzenia, możliwości



Potwór z Wydm

korzyści ekonomicznych, jakie się w związku z tym otworzyły, prędko złagodziły ściśle tabu zabraniające ujawniania świętych wzorów. Nawet jeden z *hatathli*, Hosteen Klah, próbując ratować wiedzę ceremonialną przed zapomnieniem, utkał znaczną ilość dywaników zawierających niemalże kompletne wzory piaskowych obrazów. Ciągłe jeszcze jednak wielu *hatathli* potępia podobne wykorzystanie sandpaintingów, choć publicznie nie zabrania się już ich wykonywania. Przez następne 50 lat, do około 1940 roku, jedyne reprodukcje piaskowych obrazów były związane z pracą mającą na celu zachowanie ceremonialnej wiedzy Nawahów przed zaginięciem. Wzory utrwalane były zarówno przez euro-amerykańskich etnologów i handlarzy, jak i samych Nawahów, za pomocą akwarelek i kolorowych kredek. Także niektóre hotele wzdłuż słynnych kolei Santa Fe miały na korytarzach olejne lub mozaikowe reprodukcje piaskowych obrazów. Przełom nastąpił w latach 50. i 60., gdy niejaki David Villaseñor wynalazł prosty zestaw do utrwalania obrazków malowanych piaskiem, z przeznaczeniem dla dzieci szkolnych. Uważa się, że pierwszym Nawahem, który wykorzystał metodę Villaseñora do utrwalania tradycyjnych obrazów, był Fred Stevens. Metoda ta polegała na pokrywaniu odpowiednio przyciętych płytek pilśniowych cienką warstwą kleju,

którego receptura jest pilnie strzeżoną tajemnicą każdego z twórców, i pozostawieniu ich na słońcu do całkowitego wyschnięcia. Następnie, gdy powierzchnia jest już wygładzona, opiaszczona i przygotowana do pracy, zaczyna się właściwy proces przygotowywania malunku. Kolory nakłada się warstwami, za każdym razem jeden kolor na wcześniej wyrysowany klejem wzór. Techniki nakładania piasku różnią się w zależności od artysty, lecz z reguły twórca piaskiem z garści posypuje zaznaczone klejem linie, kciukiem regulując strumień piasku.

Mniej więcej do roku 1975 większość piaskowych obrazów była w wyglądzie dość toporna i nieatrakcyjna, dysponując ograniczoną liczbą prostych wzorów. Współcześnie sztuka malowania piaskiem bardzo się rozwinęła i w doborze motywów wyszła poza ramy tradycyjnych wzorów, sięgając po tematy właściwe sztuce europejskiej. Przy użyciu starannie dobranego i barwionego piasku, artyści tworzą portrety, pejzaże, martwe natury. Technika ta wykorzystywana jest też w zdobnictwie ceramiki, tarcz zegarów, a nawet blatów stołów.

Na rynku piaskowe obrazy dostępne są już od około 25 lat i choć obecnie ich wyrobem parają się setki Nawahów, najlepsi i najslawniejsi artyści skupiają się wokół Shiprock w Nowym Meksyku. Według opinii miejsco-

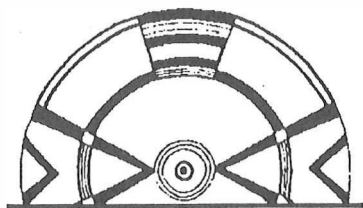
wego handlarza, Jeda Foutza, najbardziej utalentowani artyści pochodzą z położonego 45 mil na południe Sheep Springs. Zdaniem Foutza w zakresie tworzenia tradycyjnych piaskowych obrazów najbardziej uznawana jest rodzina Meyersonów: ojciec Cecil, matka Jean oraz syn Sammy, a także spora liczba krewnych z rodziny Ben. Jeśli chodzi o styl współczesny, to niejaki Eugene Joe nie ma sobie równych.

Podobnie jak inne wyroby rzemiosła i sztuki indiańskiej, piaskowe obrazy można kupić w galeriach, sklepach z upominkami, na bazarach oraz w niektórych domach towarowych w południowo-zachodniej części Stanów Zjednoczonych. Najpiękniejsze dzieła można jednak kupić w placówkach handlowych na terenie lub w pobliżu rezerwatów Nawahów. ♦

Ilona Goryńska

BIBLIOGRAFIA

- Mark Bahti i Eugene Baatsoslanii Joe, *Nawaho Sandpainting Art*. Treasure Chest Publications, Inc., Tucson 1992.
- Tom Bahti, *Southwestern Indian Ceremonials*. K.C. Publications, Las Vegas 1992.
- Tom Bahti, *Southwestern Indian Tribes*. K. C. Publications, Las Vegas 1992.
- Vince Ferrari i Helen Ferrari, *An Introduction to Sandpaintings*. Indian Arts & Crafts Association, Albuquerque 1992.
- John Gattuso, *Native America*. Hoffer Press Pte. Ltd, Singapore 1993.
- Ilona Goryńska, *Functions of Stories as Presented in Selected Novels by Native American Authors*. praca magisterska, Wrocław 1995.
- Clyde Kluckhohn i Dorothea Leighton, *The Navajo*. wydanie poprawione. Harvard University Press, Cambridge 1974.
- Leslie Marmon Silko, *Ceremony*. Penguin Books, London 1986.



z cyklu „Mountain Chant”

Pierwsza pieśń grzmotu

Thonah! Thonah!
Jest głos nade mną,
Głos grzmotu.
W czarnej chmurze,
Raz po raz słyhać go,
Thonah! Thonah!

Thonah! Thonah!
Jest głos pode mną,
Głos pasikonika.
Między roślinami
Raz po raz słyhać go,
Thonah! Thonah!

Dwudziesta pieśń grzmotu

Głos, który upiększa ziemię!
Głos nade mną,
Głos grzmotu.
W czarnej chmurze
Raz po raz słyhać go,
Głos, który upiększa ziemię.

Głos, który upiększa ziemię!
Głos pode mną,
Głos pasikonika.
Między roślinami
Raz po raz słyhać go,
Głos, który upiększa ziemię.

z cyklu „Beauty Way”

Ścieżka Piękna

Shitsijii hozio naasha,
Shikéédéé hozio naasha,
Shiyaagi hozio naasha
Shik'igi hozio naasha,
Yaago hozio naasha,
Atingóó hozio naasha.

Przedemną, idę w pięknie,
Za mną, idę w pięknie,
Pode mną, idę w pięknie,
Nade mną, idę w pięknie,
Idę dostojnie po ścieżce piękna.

Aleksander Posern-Zieliński

Prawa ludności tubylczej w regionie andyjskim

Region andyjski to w sensie kulturowym znacznie mniejszy obszar aniżeli zespół państw tzw. grupy andyjskiej. Ogranicza się on w zasadzie do wysokogórskiej strefy Boliwii, Peru, Ekwadoru, obejmując także po części Kolumbię, Chile i Argentynę na jego północnych i południowych krańcach. Kulturowa jedność andyjskiego obszaru ma nie tylko swoje podstawy ekologiczne, ale także i historyczne uwarunkowania sięgające wspólnoty cywilizacyjnej z czasów imperium Inków, jak i doby kolonialnego władztwa Hiszpanii w tej części Ameryki. Główne grupy ludności tubylczej strefy andyjskiej tworzą dziś Mapucze (Araukanie) w Chile i w zachodniej Argentynie (ok. 800 tys.), Keczua (Kiczia) zamieszkali na całym obszarze byłego Tawantinsuyu (ok. 11 mln) oraz Ajmara w Boliwii, Chile i w pld. Peru (2,2 mln). W sumie więc w tym rejonie spotykamy się z największym skupiskiem ludności indiańskiej w całej Ameryce Łacińskiej (ok. 13 mln).

Status prawny tej ludności zmieniał się wielokrotnie w toku nowożytnych dziejów Nowego Świata, a jego kolejne formy miały duży wpływ na przebieg procesów etnokulturowych zachodzących wśród tej ludności. W okresie kolonialnym dominowała zasada separacji Indian od kolonizatorów. Skupieni w *pueblos de indios* i poddani jurysdykcji *corregidores* Indianie jako trybutariusze Korony (wicekrolestwa) zobligowani zostali do świadczenia daniny w postaci darmowej pracy oraz produktów rolnych i rzemieślniczych otrzymując w zamian prawne gwarancje swej ograniczonej autonomii i co najważniejsze kolektywnego władania ziemią wspólnot. Choć zasady te nie zawsze były przestrzegane to jednak umożliwiały one przez kilka stuleci przetrwanie kultury tubylczej, szczególnie na obszarach niezbyt atrakcyjnych dla iberyjskiej ekspansji osadniczej.

W okresie republikańskim sytuacja prawna Indian uległa drastycznej zmianie. Indianin stał

się *de iure* obywatelem nowopowstałych państw zajmując w ich strukturze najniższą pozycję eksploatowanego wieśniaka. Do tego dodajmy, iż zgodnie z zasadą liberalizmu ekonomicznego wspólnota tubylcza przestała być gwarantowanym podmiotem gospodarczym, co w konsekwencji doprowadziło do znacznego zmniejszenia stanu posiadania ziem przez Indian, do dalszej ich społecznej marginalizacji, wreszcie do utraty ich własności pod byle formalnym pretekstem. Wielkie latyfundiary wypierać zaczęły wspólnoty tubylcze, a Indianie coraz częściej stawali się folwarcznymi robotnikami czy też dzierżawcami z trudem odpłacającymi wysokie czynsze za skrawki gruntu wykrojone z ich dawnych ziem. Dopiero w początkach tego stulecia rozpoczął się proces ponownego prawnego uznawania wspólnot i respektowania praw Indian do władanych przez nich od wieków obszarów.

Druga połowa XX wieku przyniosła dopiero w tej kwestii istotniejsze zmiany. W ślad za serią reform agrarnych przeprowadzanych od lat 50. do 70. pojawiło się ustawodawstwo indigenistyczne, które choć po części miało charakter paternalistyczny, to jednak przyniosło sporo pozytywnych rezultatów w postaci uznania wspólnot indiańskich (*comunidades reconocidas*), respektowania ich prawa do lokalnej samorządności oraz promowania w tym środowisku nowych form aktywizacji gospodarczej (na przykład kooperatywy w rzemiołnictwie). Przedsięwzięciom tym patronowały różnorodne agendy rządowe, które kierując się panamerykańskimi programami indigenistycznymi próbowały polepszyć sytuację ekonomiczną, edukacyjną i materialną chłopskiej ludności indiańskiej.

Współczesny status tej ludności, a co za tym idzie i jej prawa, nie jest jednoznaczny i łatwy do określenia. Często Indianie traktowani są jako zmarginalizowana terytorialnie i ekono-



micznie klasa chłopska (*campesinos*). Tego rodzaju stosunek do kwestii tubylczej sprawiał często, iż grupie tej odmawiano praw do odmienności kulturowej i odrębnej tożsamości. Odmienność wizja kwestii tubylczej to traktowanie Indian andyjskich jako spadkobierców dziedzictwa Tawantinsuyu i żywe relikty minionej świetności Inków. Taka interpretacja ograniczała świat autochtoniczny do mieszkańców wspólnot (*comuneros*), a więc tylko do tej grupy, która posiadała własną ziemię, rządziła się odrębnymi regułami, kultywowała swe dawne tradycje i posługiwała się na codzień indiańskim językiem. Jeszcze inne definicje prowadzą Indian do wielkiej grupy etnolingwistycznej (*macroetnia campesina*), która na skutek wzrastającej dwujęzyczności kurczy się pod naporem procesów modernizacji i ogólnonarodowej integracji. Są i takie poglądy, według których Indianie to swoisty etnoregionalny segment andyjskich narodów (*poblacion indigena*) systematycznie absorbowany przez główny nurt narodowego społeczeństwa. Wreszcie coraz częściej mówi się dzisiaj o Indianach jako mniejszości narodowej lub etnicznej (*minorias etnicas, minorias linguisticas*), choć nadal w wielu krajach andyjskich ludność ta nie jest w ten sposób postrzegana i traktowana. W pewnych przypadkach pojawiają się także i radykalne głosy, w myśl których Indianie to odrębne narodowości (*nacionalidades indigenas, etnicas*) lub odrębne ludy (*pueblos*), powoli formujące się w nowoczesne jednostki etniczne, coraz częściej świadome swej odrębności i niezbędności jej zachowania oraz konieczności zajęcia równoprawnego miejsca w strukturze poszczególnych państw–narodów Ameryki andyjskiej.

Na tle tej kontrowersji wokół identyfikacji Indianina można stwierdzić, iż w istocie rzeczy są oni po trosze i chłopami, i członkami wspólnot, i strażnikami tradycji i grupami językowymi, a także kształtującymi się na naszych oczach nowymi formacjami etnicznymi z własną, jeszcze słabą ale już znaczącą, warstwą inteligencji i drobnych przedsiębiorców, które starają się zmienić swój prawny status, zarówno w ramach obowiązującego porządku prawnego, jak i próbując oddziaływać tak na jego zmianę, aby w nowej respektowanej pluralistycznej strukturze móc zająć równoprawne miejsce i mieć zagwarantowane prawo do odrębności etnokulturowego rozwoju.

Poszukiwanie adekwatnych dla tego programu rozwiązań możliwe jest tylko przez realizację i respektowanie wszystkich najważniejszych praw człowieka i obywatela, ale także i takich praw, które gwarantowałyby całym grupom etnicznym, mniejszościowym czy narodowym odrębność kulturową. Pełne prawne gwarancje tego rodzaju to dopiero kwestia przyszłości. Kształtują się one dopiero w toku dialogu, w którym coraz częściej aktywny udział biorą nie tyle dawni obrońcy Indian (indigeniści, misjonarze, antropologowie), co sami reprezentanci środowisk indiańskich, przede wszystkim przywódcy nowopowstałych organizacji tubylczych. W trakcie tych dyskusji formułowane są nowe strategie postępowania w środowisku indiańskim, zmienia się polityka etniczna władz centralnych i regionalnych, ulegają transformacji stosunki międzyetniczne, a wszystko to razem wzięwszy odzwierciedla się stopniowo w ustawodawstwie, które coraz częściej (nawet na poziomie ustaw zasadniczych) stara się zagwarantować mniejszościowym grupom ich prawa do odmienności przy pełnym udziale w życiu kraju.

Gwarancjom prawnym towarzyszyć jednak muszą konkretne programy działania na rzecz pełnej partycypacji grup mniejszościowych we wszystkich istotnych sferach egzystencji. Programy te określa się obecnie mianem — etnorozwoju. Są one jedyną sensowną alternatywą wobec postępującego procesu kulturowej asymilacji (de-etniczacji). Istotą etnorozwoju nie jest petryfikacja tradycji i ochrona kulturowej osobliwości grupy ale przede wszystkim zagwarantowanie jej warunków swobodnego roz-

woju kulturowego i zajęcia w społeczeństwie obywatelskim swojego kraju należnego mu miejsca.

Etnorozwój sprowadzany jest najczęściej do następujących postulatów: po pierwsze, do samodzielnego decydowania o własnej przyszłości; po drugie, do form polityczno-administracyjnej autonomii na szczeblu lokalnym; po trzecie, do kontroli grupy nad swoim terytorium i jego rozwojem, wreszcie po czwarte do prawa do kultywowania własnego stylu życia i ochrony tubylczego dziedzictwa. Dla indiańskich społeczności andyjskich najważniejszy jest dzisiaj etnorozwój w sferze gospodarczej, w obrębie indiańskiej zagrożonej kultury, a także w życiu religijnym oraz *last but not least* w działaniach zmierzających do tworzenia reprezentacji środowisk indiańskich wyrażających interesy tubylcze na forum lokalnym, regionalnym i państwowym.

Jeśli chodzi o etnorozwój gospodarczy to w tym zakresie zarówno bardzo ważne są gwarancje i reformy prawne jak i aktywność modernizacyjna samych Indian. Od wielu już lat trwa proces uznawania tradycyjnej własności wspólnotowej, połączony z różnymi formami rewindykacji zagrabionych niegdyś gruntów. Działania te, zaawansowane w różnej mierze w zależności od sytuacji w poszczególnych krajach, wspierają kroki zmierzające do równouprawnienia sektora komunalnego (indiańskiego) względem sektora prywatnego a także różnorodne programy modernizacji cywilizacyjno-technologicznej życia indiańskich wieśniaków. Z drugiej strony pojawiają się także procesy wprowadzające ludność tubylczą na wolny rynek i przekształcające to dość jednolite środowisko, zmarginalizowane do pozycji biednego chłopstwa, w zróżnicowane klasowo i warstwowo grupy ludności indiańskiej z miejskim proletariatem, rzemieślnikami, studentami, inteligencją, a także i z wyłaniającą się gdzieś tam (na przykład w Ekwadorze) klasą średnią. Pojawienie się tych nowych grup społecznych w obrębie ludności tubylczej stało się jedną z głównych przyczyn powstania i upodmiotowienia współczesnego ruchu indiańskiego na rzecz walki o własne prawa.

W zakresie rozwoju kulturowego w programach etnorozwoju chodzi głównie o zagwarantowanie Indianom edukacji dwujęzycznej

i dwukulturowej, która z jednej strony zahamowałaby procesy asymilacji i utraty własnego dziedzictwa, z drugiej jednak strony umożliwiłaby wzrost wykształcenia młodzieży indiańskiej i w konsekwencji przyczyniłaby się do jej awansu cywilizacyjnego bez utraty tożsamości. Ważną rolę w tym procesie odgrywają ośrodki szkolenia nauczycieli tubylczych, pojawiające się mass media indiańskie oraz kursy kształcenia zawodowego rdzennej ludności. W ten sposób powstają nowe kadry ludzi świadomych współczesnych wyzwań cywilizacyjnych a jednocześnie wrażliwych na własną odrębność kulturową.

W odniesieniu do sfery etnorozwoju religijnego zauważyć można silną tendencję do poszerzania wolności wiary i praktyk religijnych. Indianie dopominają się o swoje prawa do własnej tradycji religijnej i do respektowania tej odrębności. Przejawia się to, po pierwsze, przez rozliczne i coraz częstsze próby instytucjonalizacji tradycyjnych kultów indiańskich i próby ich legalizacji na zasadzie tworzenia odrębnych kongregacji wyznaniowych (szczególnie w Boliwii). Po drugie, przez powstawanie w środowisku indiańskim denominacji (sekt) protestanckich całkowicie autonomicznych, mających więc w gruncie rzeczy charakter indiańskich tubylczych kościołów, wyzwolonych od kontroli katolickiego (a więc nieindiańskiego) kleru. Wreszcie po trzecie, przez obopólne działania inkulturacyjne polegające na andynizacji katolicyzmu i próbach dostosowania go do tubylczego sposobu postrzegania świata. Ważną rolę, podobnie jak w wielu innych krajach z ludnością tubylczą, odgrywać także zaczyna ochrona prawna miejsc kultowych, cmentarzy i pochówków jak i obiektów sakralnych, o co dopominają się organizacje indiańskie i ich rzecznicy.

Najważniejszym jednak przejawem tego procesu walki Indian o swe prawa do odrębności jest uformowanie się wielu znaczących organizacji tubylczych takich jak na przykład CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), które zdecydowanym głosem zaczynają przemawiać na forum ogólnopaństwowym we własnej sprawie. Organizacje te zastępują dawniejsze grupy obrońców Indian tzw. indigenistów, a tubylczy liderzy wyręczają antropologów i socjologów sami

formułując zadania czy programy rozwoju swych grup. W ten sposób dochodzi stopniowo do wielkiej metamorfozy środowisk indiańskich, które z biernej, manipulowanej czy też sterowanej masy chłopstwa stają się lub aspirują do zajęcia pozycji korzystających w pełni ze swych praw obywateli, ale jednocześnie — etników, to jest odmiennej kulturowo od głównego nurtu społeczeństwa grupy. W tej roli domagają się w coraz bardziej zdecydowany sposób gwarancji dla swej odmienności i akceptacji kulturowej pluralizmu. Chodzi im przede wszystkim o to, aby w ustawach zasadniczych poszczególnych państw andyjskich znalazły się zapisy podkreślające, iż społeczeństwa te mają charakter wielokulturowy i wielonarodowościowy. Dopiero z takich zapisów, jak powszechnie się sądzi, będzie można wypracować nowe ustawodawstwo w pełni respektujące nie tylko prawa obywatelskie poszczególnych osób tubylczego pochodzenia ale także prawa całych grup mniejszościowych do decydowania o własnym losie i do współzrzedzenia w krajach czy regionach w których stanowią one znaczącą grupę.

Te zadania i postulaty są przejawem narodzin nowej tożsamości etnicznej, której pojawienie się w Ameryce Łacińskiej stanowi istotne wyzwanie nie tylko dla Indian, ale także i dla całych narodowych społeczności zmuszonych dziś do wypracowania nowych wzorów ustrojowych, które rdzennej ludności zapewniłyby satysfakcjonujące dla nich miejsce. Narodzinom tej tożsamości sprzyjają wszelkie poczynania zmierzające do silniejszego zaakcentowania w ustawodawstwie narodowym i międzynarodowym praw ludności tubylczej do nieskrępowanego rozwoju zapewniającego jej jednocześnie kontynuację tradycji kulturowej i pełny udział w życiu nowoczesnych społeczeństw. W tym kierunku szły historyczne już dziś deklaracje z konferencji na Barbados (1977), a ostatnio ogłoszenie przez ONZ, OPA i Instituto Indigenista Interamericano, okresu lat 1994–2004 „Decenio de los pueblos indigenas del mundo” (Dekadą ludów tubylczych świata). Zadaniem na to dziesięciolecie byłoby zagwarantowanie praw ludności tubylczej, w tym oczywiście także Indianom andyjskim, po to by nowe prawne regulacje mogły przyczynić się do stworzenia jej dobrych



warunków samorealizacji etnicznych celów. Zadanie to jest niezwykle palące w obliczu coraz wyraźniej widocznych zagrożeń i nasilającej się asymilacji wielu, szczególnie małych grup. Fakt ten dobitnie przypominał w październiku 1995 roku Jan Paweł II w trakcie swego wystąpienia na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku. Apelowal on raz jeszcze o uchwalenie Karty Praw Narodów i stwierdził, że „nie ma wątpliwości, iż pośród tych praw jedno z poczesnych miejsc zajmuje prawo narodu do własnej kultury i jej rozwoju. Historia bowiem uczy, iż niszczyć kulturę danego narodu, niszczy się sam naród w punkcie najbardziej dla jego egzystencji niewralgicznym”. Prawda ta od lat dobrze znana antropologom, i nie tylko im, winna odzwierciedlić się w ustawodawstwie, a poprzez prawne gwarancje oraz kreowanie społecznej atmosfery akceptacji dla odmienności powinna tworzyć nowe stosunki interetniczne rozwijane w duchu demokratycznej koegzystencji, tolerancji i międzykulturowego porozumienia, wzbogacającego wszystkich partnerów tego nowego dialogu. +

Aleksander Posern–Zieliński

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

Tawacin przedstawia

Polsko–Amerykańskie
Towarzystwo Etnograficzne
im. Bronisława Malinowskiego

Polonijni przyjaciele Indian

Wśród wielu organizacji powołanych przez Polonię amerykańską jest jedna, która sporo uwagi poświęca losowi, dziejom i kulturze tubylczej ludności Nowego Świata. Jest nią Polsko–Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne im. Bronisława Malinowskiego (Polish–American Ethnological Society — PAES), którego siedziba znajduje się w Atlantic City, w stanie New Jersey. Stowarzyszenie to powstało w 1985 roku, skupiając w swych szeregach grono polskich emigrantów zainteresowanych etnologią, antropologią kulturową, dziejami Indian i losom Polonii amerykańskiej. Dzięki powołaniu tej organizacji, mającej za patrona jednego z najwybitniejszych antropologów XX wieku, a u kresu swego życia także badacza Indian meksykańskich, wszyscy, którym bliskie były sprawy kultury, społeczeństwa i współczesnej sytuacji rdzennej ludności Stanów Zjednoczonych mogli zjednoczyć swoje wysiłki i znaleźć się w gronie ludzi o podobnych zainteresowaniach, aby wspólnie dzielić się swymi doświadczeniami i pogłębiać znajomość problematyki indiańskiej.

Towarzystwo nawiązało od samego początku żywy kontakt z badaczami polonijnymi i amerykańskimi oraz specjalistami z Polski. Wielu z nich w trakcie swych pobytów w USA odwiedzało Atlantic City, wygłaszając tam odczyty na zebraniach towarzystwa. Jednym z ważniejszych osiągnięć PAES są zwoływane co lat kilka seminaria antropologiczne (do 1997 roku odbyło się sześć takich spotkań), które w dużej mierze poświęcone były kulturze Indian USA, a sporadycznie także i Ameryki Łacińskiej. Referaty wygłaszali na nich nie tylko zaproszeni specjaliści, ale także i członkowie towarzystwa, którzy przedstawiali rezultaty swych penetracji terenowych, dzieli-

li się dokonanymi obserwacjami etnograficznymi oraz przekazywali efekty swych poszukiwań etnohistorycznych. Większość tych wystąpień została opublikowanych w formie „zeszytów naukowych” Towarzystwa (w języku polskim), których do 1998 roku wydano już osiemnaście. Są wśród nich rozważania na temat Tańca Słońca w Północnych Arapahów K. Kopczyńskiego (z. 1), prezentacje dziejów Lenni Lenape A. Wali (z. 3), refleksje E. Dzurak na temat indiańskich pisarzy i stereotypu Indianina w filmie amerykańskim (z. 5) i wykorzystywania tradycyjnych wątków w powieści tubylczej (z. 6 i 9), charakterystyka muzyki Indian Ameryki Północnej A. M. Dobrowolskiej (z. 11), zarys dziejów pierwszych kontaktów tubylców z Manhattanu z Europejczykami K. Kopczyńskiego (z. 12), omówienie stosunku Indian do spraw płci i seksu A. Wali (z. 15), oraz tegoż autora rozważania na temat podboju i kolonizacji Ameryki (z. 4 i 8), czy przemilczeń i półprawd obecnych w historiografii poświęconej Indianom (z. 17), a także obserwacje antropologiczne z pobytu autora w Belize poświęcone kulturze dawnych Majów (z. 7) oraz wyniki badań nad relacjami indiańsko–metyskimi w Ekwadorze A. Posern–Zielińskiego (z. 18).

W planach towarzystwa, którego jednym z najważniejszych animatorów od początku jego istnienia jest historyk Andrzej Wala, niegdyś aktywny członek środowiska krakowskich amerykanistów, jest skupienie większej uwagi na dziejach i współczesności grup indiańskich wschodniego Wybrzeża, które przeżywają dzisiaj swój renesans i dzięki temu coraz bardziej widoczne są na tamtejszej arenie publicznej, mimo ich niewielkiej liczebności. Pierwsze kroki w tym kierunku zostały już zrealizowane w odniesieniu do grupy Nanticoke. Wszyscy polscy przyjaciele Indian, zainteresowani nawiązaniem kontaktu z towarzystwem mogą pisać pod adresem:

Andrew J. R. Wala, Director
Polish American Ethnological Society
P.O. Box 5105
Atlantic City, N.J. 08404
USA

Aleksander Posern–Zieliński

Brazylijscy Indianie, nie mający kontaktu z cywilizacją, stoją przed kolejnymi atakami

Żądamy wytyczenia granic naszej ziemi, bo to jedyny sposób zapewnienia nam przetrwania. Nasza ziemia jest naszym domem i to jest wszystko, co mamy.

Tubylcza Rada Doliny Javarí

Dolina Javarí leży przy granicy z Peru i jest jednym z największych tubylczych obszarów w Brazylii. Obejmuje powierzchnię ponad 8 mln hektarów. Zamieszkuje tam sześć tubylczych ludów: Marubo, Matis, Matsés, Kanamari, Kulina oraz Korubo, którzy jako ostatnio weszli w kontakt z cywilizacją Białych. Ponadto występuje tam co najmniej osiem grup Indian, którzy żyją w pełnej izolacji od świata nieindiańskiego, tworzących największe skupisko tego typu ludów w Amazonii. Ich ogólna liczebność wynosi około 4 tysięcy.

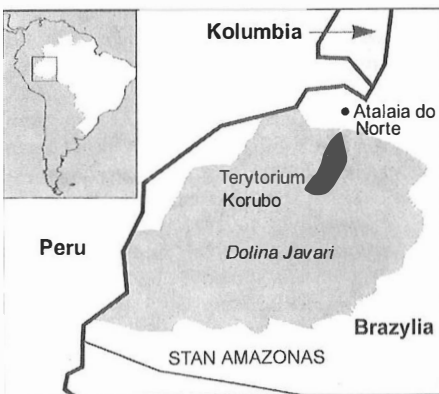
Ziemie Indian podlegają nieustannym zagrożeniom ze strony polityków powiązanych z potężnym przemysłem drzewnym i kartelami kokainowymi. Pobliskie miasta Atalaia do Norte i Benjamin Constant są głównymi siedzibami przedsiębiorstw drzewnych i handlarzy narkotyków, którzy nielegalnie działają na obszarach tubylczych. Eksperci oceniają, że 90% twardego drewna pozyskiwanego na tym terenie pochodzi właśnie z doliny Javarí. W maju 1996 roku IBAMA (rządowy instytut do spraw środowiska) skonfiskował 21 tysięcy m³ twardego drewna z Javarí. Mimo to nikomu nie udowodniono kradzieży i całe drewno zostało ponownie wykradzione przez drwali. Handlarze narkotyków wycieli w głąb doliny Javarí ławowiska, aby przemycić kokainę do Brazylii. Także miejscowi mieszkańcy nieustannie naruszają ten obszar, urządzając polowania i połowy ryb. Kompania naftowa Petrobrás zamierza wznowić badania sejsmiczne na obszarze zamieszkiwanym przez co najmniej trzy

ludy nie mające kontaktu z cywilizacją Białych. Petrobrás wycofała się z tego obszaru w 1984 roku, kiedy ich obóz zaatakowała nieznana grupa indiańska nazywana „Flexeiros”.

Wszystkie ludy Javarí żyją z myśliwstwa i zbieractwa, a także uprawy manioku, plantana i kukurydzy. Większość Marubo ma za sobą wiele dziesięcioleci kontaktów. Niektórych zmuszano do pracy przy zbieraniu kauczuku w czasie boomu na przełomie XIX i XX wieku. Z kolei Matis weszli w kontakt ze społeczeństwem brazylijskim za pośrednictwem FUNAI (rządowej agencji do spraw Indian) około 1976 roku. W ciągu kilku lat z powodu chorób zmarła połowa ich populacji. Obecnie ich liczebność ustabilizowała się, odradza się także wiele zwyczajów.

W miarę jak drwale zapuszczają się coraz głębiej w dolinę Javarí, rośnie troska o przyszłość ludów zdrowych, które są najbardziej podatne na choroby i gwałty ze strony na jeźdźców. Z tego powodu w październiku 1996 roku FUNAI nawiązała pierwszy stały kontakt z niewielką grupą 24 Indian Korubo. U ujścia rzeki Itui wzniesiono posterunek kontrolujący ruch na terytorium Korubo. Od momentu jego powstania FUNAI skutecznie odstrasza wszystkich intruzów.

Survival uzyskało informację, że pewne kręgi rządowe i wojskowe, które są nastawione antyindiańsko i które pragną przejąć kontrolę nad tym obszarem, starają się o zamknięcie posterunku. W wyniku szeregu nieporozumień w sierpniu 1997 roku Korubo zabili pracownika FUNAI. Incydent ten władze wykorzystały jako powód zamknięcia posterunku. Jeśli to na-



Kobieta Korubo z dzieckiem
podczas pierwszego kontaktu,
październik 1996

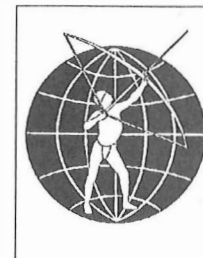


stąpi, nic już nie będzie powstrzymywało przed wtargnięciem na terytorium Korubo. Organizacja Indian CIVAJA (Tubylcza Rada Doliny Javarí) domaga się pozostawienia posterunku nadzorującego FUNAI. „Jeśli posterunek FUNAI zniknie — mówią — to my, Indianie, na tym ucierpimy”.

Większość trzysuosobowej grupy Korubo pozostaje w izolacji. Przez dziesięciolecia unikali oni wszelkich kontaktów z białymi ludźmi, aczkolwiek doszło do kilku sporadycznych spotkań, które zakończyły się ofiarami śmiertelnymi po obu stronach. Nastawienie ludności miejscowej jest skrajnie wrogie wobec tych Indian. O Korubo krążą opinie, jakoby byli *caceteiros*, czyli „rozbijającymi głowy”. Utworzono specjalne grupy „łowicze”, by ich śledziły i mordowały. Niedawno podsłuchano rozmowę drwali rozmawiających o podłożeniu dynamitu w pobliżu wioski Korubo. Indianom pracującym dla CIVAJA grożono śmiercią i spaleniem ich siedziby w Atalaia do Norte. Miejscowi politycy organizowali demonstracje przeciwko Indianom, a burmistrz z Atalaia oświadczył: — Dolina Javarí należy do nas i nie zgodzimy się na wytyczenie granic ziem indiańskich.

Dolinę Javarí zaliczono do obszarów tubylczych w 1985 roku. Na wytyczenie granic i ich ochronę uzyskano specjalne fundusze w Europie. Mimo to rząd brazylijski nie kwapi się z wytyczeniem granic. Survival uważa, że kampania ponagląca rząd brazylijski do wytyczenia granic i ochrony doliny Javarí jest niezbędna, gdyż presja wywierana na Indian i ich ziemie zwiększa się. Jeśli ten obszar nie zostanie objęty stosowną ochroną, przyszłość kilku najbardziej izolowanych i nieprzygotowanych na kontakt z cywilizacją nieindiańską tubylczych ludów Brazylii wygląda ponuro.

Na podstawie biuletynu *Urgent Bulletin of Survival International* materiał przygotowany przez:



Stowarzyszenie
na rzecz praw ludów
tubylczych świata
PRO FUTURO

ul. Św. Marcin 78
61-809 Poznań

tel. (061) 853 67 09 w. 235
tel./ faks (061) 852 47 82
e-mail:
survpoz@amu.edu.pl



Porozumienie północnoamerykańskie

Co to jest NCAI?

Krajowy Kongres Amerykańskich Indian (National Congress of American Indians) jest najstarszą, największą i najbardziej reprezentatywną organizacją służącą potrzebom członków 558 plemion i grup amerykańskich Indian oraz tubylców Alaski.

NCAI zorganizowany jest w formie kongresu reprezentantów (przewodniczących) poszczególnych plemion. Założono go w 1944 roku w odpowiedzi na politykę likwidacji i asymilacji (*termination*), którą władze Stanów Zjednoczonych narzuciły radom plemiennym. Od początku NCAI podkreślał konieczność jedności i współpracy pomiędzy władzami plemiennymi w celu ochrony ich praw traktatowych oraz suwerenności.

Z grupy liczącej początkowo 100 osób NCAI rozrósł się do instytucji zrzeszającej przywódców 250 plemion członkowskich i reprezentującej zarazem interesy wszystkich 558 tubylczych plemion i grup z USA.

NCAI stara się dbać o prawa i przywileje, do których uprawnieni są Indianie, kształtować opinię publiczną w zakresie lepszego rozumienia problematyki tubylczej, chronić prawa Indian wynikające z traktatów i umów z władzami Stanów Zjednoczonych oraz dbać o pomyślność amerykańskich Indian i tubylców Alaski, niezależnie od ich przynależności plemiennej i miejsca zamieszkania.

Bieżące działania NCAI obejmują ochronę programów służących indiańskim rodzinom, szczególnie młodzieży i ludziom starszym, wspieranie rozwoju indiańskiej oświaty, opieki zdrowotnej i budownictwa mieszkaniowego, działania na rzecz ochrony środowiska i zarządzania bogactwami naturalnymi, ochronę indiańskich bogactw kulturowych i swobód religijnych, oraz wspieranie indiańskiego rozwoju gospodarczego w rezerwach i poza nimi.

Większość funduszy NCAI pochodzi z Departamentu Spraw Wewnętrznych USA.

Co to jest AFN?

Zgromadzenie Pierwszych Narodów (Assembly of First Nations) jest ogólnokrajową organizacją reprezentującą ponad 630 Pierwszych Narodów Kanady.

Zadaniem Sekretariatu AFN jest przedstawianie opinii poszczególnych Pierwszych Narodów za pośrednictwem ich liderów w takich sprawach, jak: prawa tubylcze i traktatowe, rozwój gospodarczy, nauka, języki i oświata, zdrowie, budownictwo mieszkaniowe, rozwój społeczny, sprawiedliwość, opodatkowanie, roszczenia ziemskie, ochrona środowiska i cała gama innych wspólnych problemów.

Ogólna struktura AFN oparta jest na Karcie Zgromadzenia Pierwszych Narodów przyjętej w lipcu 1985 roku. Główne organy AFN to Zgromadzenie Wodzów, Konfederacja Narodów, Komitet Wykonawczy, Sekretariat i Rada Starszyzny. Komitet Wykonawczy składa się z regionalnych wicewodzów, wodza krajowego i przewodniczącego Rady Starszyzny. Wodzowie poszczególnych regionów wybierają wicewodzów.

Wodzowie AFN spotykają się co roku w celu opracowania ogólnokrajowej polityki i wytycznych w postaci rezolucji. Co trzy lata Zgromadzenie Wodzów wybiera wodza krajowego.

Pomiędzy dorocznymi zgromadzeniami wodzowie spotykają się co trzy do czterech miesięcy na forum, zwanym Konfederacją Narodów, w celu omówienia bieżących spraw. Konfederacja składa się z wodzów i innych przywódców regionalnych wybieranych zgodnie z formułą opartą na liczbie ludności danego regionu.

Większość funduszy AFN pochodzi z Departamentu do Spraw Indian i Rozwoju Północy rządu Kanady.

Dodatkowe informacje:
www.ncai.org (NCAI) oraz www.afn.ca (AFN)

oprac. Cień

Porozumienie północnoamerykańskie

Krajowy wódz kanadyjskiego Zgromadzenia Pierwszych Narodów Phil Fontaine i przewodniczący amerykańskiego Krajowego Kongresu Amerykańskich Indian Ron Allen podpisali 23 czerwca 1999 roku umowę o współpracy i rozwoju stosunków między tymi dwiema największymi tubylczymi organizacjami w Ameryce Północnej.

Umowa, zwana „Deklaracją Braterstwa i Współpracy Tubylczych Ludów i Narodów Ameryki Północnej za pośrednictwem AFN i NCAI” jest wynikiem czterech miesięcy dyskusji przedstawicieli obu organizacji, zaakceptowanych przez ponad 3000 delegatów na ich jednoczesnej dorocznej konwencji.

— To historyczne wydarzenie w historii Pierwszych Narodów Kanady i indiańskich plemion USA. Mamy wspólne sprawy, a to porozumienie pozwoli nam wspólnie rozwiązywać kluczowe problemy, tak wewnętrzne, jak i na forum międzynarodowym, na przykład w ONZ — oświadczył wódz Fontaine, przedstawiciel 633 Pierwszych Narodów Kanady.

— Deklaracja ta inauguruje nową erę współpracy i porozumienia między narodami. Pragniemy dowiedzieć się więcej o specyficznych problemach naszych braci i siostr z Kanady, dzieląc się jednocześnie naszymi własnymi doświadczeniami, choć piękno tej umowy polega na tym, że umożliwia nam ona zawieranie sojuszy w sprawach wspólnych — dodał przewodniczący Allen, którego organizacja reprezentuje 250 plemion.

Deklaracja Braterstwa i Współpracy Tubylczych Ludów i Narodów Ameryki Północnej za pośrednictwem AFN i NCAI

My, ludzie wiedzący, że Stwórca umieścił nas tutaj na Matce Ziemi jako suwerenne narody i pragnący żyć w pokoju, wolności i pomyślności z całą ludzkością, zgodnie z naszymi tradycyjnymi prawami, jesteśmy zjednoczeni w naszym świętym związku z ziemią, powietrzem, wodą i bogactwami naszych odwiecznych terytoriów. Jesteśmy związani naszym

wspólnym pochodzeniem i historią, aspiracjami i doświadczeniami, i jesteśmy braćmi i siostrami, przywódcami i wojownikami naszych narodów.

My, połączone zebranie Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN) i Krajowego Kongresu Amerykańskich Indian (NCAI), stanowiące największe zgromadzenie tubylczych przywódców Ameryki Północnej w XX wieku, składa- my następującą deklarację:

Od niepamiętnych czasów ziemię, znane obecnie jako Kanada i Stany Zjednoczone, były i nadal są świętym domem Tubylczych Ludów i Narodów;

Chociaż nasze Tubylcze Ludy i Narody posiadają odrębne tożsamości, kultury, języki i tradycje, to prowadzą nas także liczne wspólne cele i dążenia, ukształtowane przez wiele wspólnych doświadczeń;

Wszyscy zachowaliśmy nieodłączne prawo do samookreślenia. Kształtując swoje przeznaczenie, pozostaniemy wierni szanowanym przez wieki tradycjom naszych przodków i będziemy pracować na rzecz zapewnienia możliwie największej wolności, godności i pomyślności dla naszych następców;

Wszyscy znaleźliśmy się jako ludzie żyjących w harmonii ze środowiskiem, piastujących i chroniących nasze tradycyjne ojczyzny;

Wszyscy podzielaliśmy wiarę, że jednostki i ludy muszą odnosić się do siebie w duchu szacunku i tolerancji;

Wszyscy doświadczyliśmy zewnętrznego naporu na nasze tradycyjne ojczyzny i usiłowaliśmy współżyć z innymi ludźmi i kulturami w pokoju;

Cudze ręce wykreśliły granice między Kanadą i USA. Te sztucznie narzucone linie nie zerwały i nigdy nie zerwą więzi braterstwa między naszymi ludami;

Niniejszym postanowiliśmy potwierdzić i umocnić te więzi wzajemnego szacunku, współpracy i uczucia. Jako przyjaciele i sojusznicy, my Tubylcze Ludy i Narody będziemy kroczyć z większą siłą i godnością w naszych stosunkach z innymi rządami w naszym regionie, na naszej półkuli i na świecie;

Tu, na świętych ziemiach Ludu Salish Wybrzeża, latem 1999 roku AFN i NCAI spotykają się na wspólnym zgromadzeniu. Duchowo, nie było to pierwsze, lecz kolejne spotkanie.

Potwierdzamy, że AFN i NCAI wywodzą swe uprawnienia od tworzących je narodów i zamierzają nadal reprezentować je w sposób konstytucyjny i demokratyczny. Upoważniamy nasze krajowe organizacje do wzajemnego informowania się, wspierania i pomocy w obszarach wspólnego zainteresowania, które obejmują:

- Osiąganie pełnego uznania, ochrony i przestrzegania istniejących praw naszych narodów, w tym tych umocowanych w prawach naszych narodów, prawach Kanady i Stanów Zjednoczonych oraz w prawach szerszej społeczności międzynarodowej;
- Zapewnianie, że prawa i instytucje tworzone nadal w rozmaitych krajowych i międzynarodowych gremiach i radach obejmować będą i szanować głosy naszych narodów;
- Promowanie praktykowania i ochraniających naszych wolności duchowych i kulturowych;
- Wspieranie edukacji naszych obywateli w zakresie naszych sposobów życia i wspólnej wiedzy ludzkości;
- Wychowywanie naszych dzieci w umiłowaniu tradycji naszych ludów i ochraniając ich związków z własną rodziną, społecznością i narodem;
- Poprawianie ekonomicznego i społecznego dobrobytu obywateli wszystkich naszych narodów, niezależnie od tego, czy żyją w swoich tradycyjnych ojczyznach, przy jednoczesnej ochronie naszych tradycji dzielenia się i sprawiedliwości społecznej;
- Chronienie i popieranie prawa naszych obywateli do swobodnego przekraczania granicy między Kanadą i Stanami Zjednoczonymi przy zachowaniu pełnego poszanowania ich statusu jako członków tubylczych narodów.

Nasze krajowe organizacje upoważnione są i zachęcane do okresowego identyfikowania szczególnych spraw, na których winny koncentrować swoje wspólne wysiłki na rzecz wspierania niniejszej deklaracji. Sposoby współpracy powinny obejmować kontakty między krajowymi organizacjami na różnych szczeblach, w tym przywódców i personelu;

Każda z naszych krajowych organizacji ma prawo tworzenia i przyjmowania misji dyplomatycznych w celu wspierania zrozumienia i współpracy. Nasze krajowe organizacje mogą

zawierać umowy wzajemne zgodne z własnymi konstytucjami. Krajowe organizacje mogą także dążyć do umacniania związków pomiędzy naszymi ludami poprzez wymianę przedstawicieli, grup, stowarzyszeń i osób;

Uznaliśmy podczas tego pierwszego wspólnego zgromadzenia naszych krajowych organizacji, że powinniśmy zbierać się ponownie przy wielu okazjach oraz że duch porozumienia i braterstwa między naszymi ludami, którego tu doświadczyliśmy, powinien być umacniany w miarę jak będziemy zajmować pełne i należne nam miejsce we wspólnocie narodów;

Stwierdza się niniejszym, że członkowie narodów ze Zgromadzenia Pierwszych Narodów i Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich, zebrani na wspólnym zgromadzeniu w Vancouver, w Kolumbii Brytyjskiej, potwierdzają powyższe w szacunku dla naszych przodków i dla dobra przyszłych pokoleń jako deklarację międzynarodowego tubylczego porozumienia między narodami i organizacjami.

W imieniu AFN i NCAI, w jedności, solidarności, wzajemnym szacunku i przyjaźni my, niżej podpisani, zaświadczaamy, że niniejsza deklaracja stanowi wspólne oświadczenie zebranych w Vancouver, w Kolumbii Brytyjskiej, w Kanadzie 23 lipca 1999 roku.

Phil Fontaine, Krajowy Wódz AFN
Ron Allen, Przewodniczący NCAI

Oprac. Marek Nowocień

Władca z Sipán

Od 16 września br. w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie (ul. Kredytowa 1) można oglądać wystawę „Władca z Sipán”, na której prezentowana jest replika, datowanego na około 300 rok, bogatego grobu dostojnika ludu Moche. Lud ten stworzył jedną z najważniejszych cywilizacji prekolumbijskiej Ameryki, która rozwijała się na obszarze północnego wybrzeża Peru w okresie od I do VII wieku. Znalezione w grobie ozdoby z złota i turkusów uznano za jedno z największych osiągnięć sztuki jubilerskiej dawnych Amerykanów.

Stephanie Simon

Chodzi o ból

Chodzi o biedę tak skrajną, że przeciętny roczny dochód jest o 20 tysięcy dolarów niższy od średniej krajowej. I o zdrowie tak słabe, że zakładana długość życia mężczyzn wynosi ledwie 56 lat. I o miejsca pracy tak rzadkie, że bezrobocie przekracza 80%.

Chodzi o te wszystkie problemy i inne.

Ale punktem krytycznym, który skłonił Lakotów Oglala z odległego od świata rezerwatu do gniewnego marszu w już drugą z kolei letnią sobotę, było piwo.

Za wiele piwa, za łatwo dostępnego.

Lakoci już dawno wyjęli spod prawa alkohol w swoim rezerwacie w Dakocie Południowej — rozległym i odludnym terytorium, rozciągającym się od cienistych wzgórz po bezkresne równiny. Nielegalne jest tu sprzedawanie alkoholu, nielegalne jest też przywożenie go i spożywanie w rezerwacie.

Ale już o dwie mile dalej, tuż za linią graniczną stanu Nebraska, w niewielkim osiedlu Whiteclay taka prohibicja nie obowiązuje. W liczącym 22 stałych mieszkańców Whiteclay są cztery sklepy z alkoholem, stojące w jednym niechlujnym szeregu. Według przywódców tubylczych Amerykanów sprzedaje się w nich 4 miliony puszek piwa rocznie.

Zgniecione puszkę po Budweiserze, Buschu i Colcie 45 zaśmiecają drogę w kierunku Pine Ridge. Wypadki samochodowe i bijatyki po pijanemu są wzdłuż tej drogi powszechne — podobnie jak pijackowie żebrzący o pieniądze lub śpiący na poboczu.

Publiczne upijanie się jest w rezerwacie zdecydowanie najpowszechniejszym wykroczeniem. A plemienna policja dokonała w ubiegłym roku ponad 1100 aresztowań za jazdę po pijanemu — wszystko to w społeczności liczącej zaledwie 24 tysiące mieszkańców, w której wielu dorosłych nie ma samochodów.

Trzeźwi mieszkańcy rezerwatu żywią do Whiteclay głęboką urazę. Kiedy w ubiegłym miesiącu w rowie przy głównej drodze do Whiteclay znaleziono dwóch martwych mężczyzn z Pine Ridge — zdaniem policji zamor-

dowanych, choć nie ma ona żadnych podejrza-nych — tłąca się frustracja eksplodowała.

Jak głosi plotka, mordercą był biznesmen z Whiteclay lub zastępca szeryfa z Nebraski. I chociaż FBI zaoferowało 15 tysięcy dolarów nagrody za informacje, to wielu Lakotów wierzy, że detektywi bagatelizują śledztwo, bo nie obchodzi ich, kto zabił dwóch bezrobotnych Indian wracających po piwie do domu.

Oburzeni morderstwami, problemem piwa i ciągnącymi się od lat roszczeniami, że teren, na którym położone jest Whiteclay powinien być częścią ich rezerwatu, plemienni przywódcy Lakotów postanowili, że nadszedł czas, by powstać i krzyknąć.

Do poprowadzenia ich zaprosili trzech starych działaczy z Ruchu Indian Amerykańskich, weteranów konfrontacji z władzami federalnymi w Wounded Knee w 1973 roku. Odkładając na bok osobiste różnice, dzielące ich przez lata, Russell Means, Clyde Bellecourt i Dennis Banks — uznawani za twórców ruchu praw obywatelskich tubylczych Amerykanów — przybyli przed tygodniem do rezerwatu, by poprowadzić dwa „marsze po sprawiedliwość”.

Marsz z 26 czerwca przerodził się w zamieszki, kiedy kilkudziesięciu protestujących — najwyraźniej pod wpływem alkoholu — rozbilo okna sklepu spożywczego w Whiteclay, najpierw kradnąc papierosy, napoje i arbuzy, a następnie podpalając budynek. Ten wybuch przeraził sklepikarzy z Whiteclay, którzy stwierdzili, że rosnący gniew zaskoczył ich po latach stosunkowo pokojowych stosunków z tubylczymi Amerykanami.

— Czuję teraz napięcie — powiedział Tim Hotz, właściciel innego sklepu w Whiteclay. — Dotąd nigdy go nie czułem.

W nadziei zapobieżenia dalszemu kłopotom 22 mieszkańców Whiteclay zamknęło sklepy i ewakuowało w piątek osiedle, podczas gdy stu stanowych policjantów z Nebraski zablokowało cały teren. Funkcjonariusze pozostali na stanowiskach w sobotę, stojąc na granicy stanu w potrójnym szeregu, z pełnym wyposażeniem bojowym, by powstrzymać maszerujących od wejścia do Whiteclay. Jednak Means wdarł się z grupą tubylczych Amerykanów w szeregi policji, nim wraz z ośmioma innymi osobami został aresztowany. Tymczasem setki innych uczestników marszu wycofały się na

pobliskie łąki, modląc się i śpiewając pieśni w rytm tradycyjnych bębnow.

Ich pokojowy w założeniach sobotni marsz był niewątpliwie pełen emocji. Ponad 550 tubylczych Amerykanów kroczyło w pełnym słońcu, zatrzymując się kilkakrotnie po drodze na modlitwę.

— Tu panuje wściekłość, Ameryko — zawołał w pewnym momencie Banks, budząc aplauz. — Nie rozumiesz? Tu panuje wściekłość.

Bellecourt, imponujący mężczyzna z zaczynającym się długim końskim ogonem, dorzucił swój głos oburzenia: — To, co dzieje się teraz w Pine Ridge jest symbolem tego, co dzieje się w całym kraju. Gdzieś w Ameryce musimy się temu przeciwstawić. Stanęliśmy tutaj w 1973 roku i stajemy tu dziś.

Nie mówił tylko o piwie.

Rzeczywiście, choć protestujący wielokrotnie zrywali do powstrzymania sprzedaży alkoholu w Whiteclay, to dla wielu z nich piwo było tylko symbolem głębszej troski o przyszłość ich rezerwatu — wręcz o przyszłość wszystkich tubylczych Amerykanów.

Mówili z rozpaczą o zmorze alkoholizmu, o beznadziei, która pojawia się wtedy, gdy tylko jeden lub dwóch dorosłych na dziesięciu ma pracę. Mówili o swojej złości na przedstawicieli prawa, którzy nie złapali jeszcze zabójców Ronalda Hard Hearta i Wilsona Black Elka, dwóch mężczyzn, których rozkładające się ciała znaleziono na poboczu.

Mówili także o swojej złości z powodu poczucia bycia ignorowanymi. To prawda, że prezydent Clinton planuje odwiedzić rezerwat podczas podróży zaplanowanej na długo przed marszami, by dyskutować o rozwoju ekonomicznym. Ale tak w ogóle, skarżyło się wielu Lakotów, Amerykanie jakby bardziej troszczyli się o Kosowo niż o przerażające warunki panujące w rezerwach, w ich ojczyźnie.

— Ich to po prostu nie obchodzi — powiedziała 38-letnia Eileen Janis. — Czarni, Biali, Hiszpanie, Azjaci, Żydzi — problemy wszystkich spotykają się z dużo większą uwagą, niż nasze — zgodził się Michael Yellow Bird, profesor na wydziale studiów tubylczoamerykańskich Uniwersytetu Kansas. — To bardzo frustrujące dla tubylczych ludów — być ignorowanymi we własnej ojczyźnie. To w końcu nasz własny kraj.

Sprowadzając ponownie głośniejszych przywódców AIM Meansa, Banksa i Bellecourta, mieszkańcy Pine Ridge liczyli na pobudzenie swego upadającego ruchu praw obywatelskich. Lub, jak powiedziała Janis: — Chcieliśmy powiedzieć tutejszym ludziom, że nie musimy już tego kupować.

Podczas 71-dniowego protestu w Wounded Knee w 1973 roku przywódca AIM „mówili o samorządności, o tym jak chcieliśmy kontrolować swoje przeznaczenie” — powiedziała 51-letnia Roberta Ecoffey. Z czasem przesłanie to zaczęło w Pine Ridge dominować. Ludzie mieszkający w rezerwacie zaczęli odczuwać dumę ze swego dziedzictwa, odrodzili takie dawne tradycje, jak tańce słońca i szalały potu, ciężko pracowali nad przekształcaniem rezerwatu w lepsze miejsce.

Ale kulminacja minęła. Sojusznicy z AIM, jak powiedziała, „byli tu znowu potrzebni”.

Wyblakłe rezerwatowe miasteczko Pine Ridge jest bezładną mieszaniną trailerów i wiejskich domostw, czasem z satelitarnym talerzem od frontu, częściej — ze sznurami bielizny od podwórza. Jest tu Pizza Hut i Taco John's, stacja benzynowa i — z okazji święta Czwartego Lipca — kilka stoisk z fajerwerkami.

Ale bardziej niż budynki, Pine Ridge to historia. Masakra z 1890 roku, kiedy to oddział armii USA wymordował ponad 150 tubylczych Amerykanów w pobliskim Wounded Knee, pozostaje dla Ruchu Indian Amerykańskich żywym symbolem niesprawiedliwości.

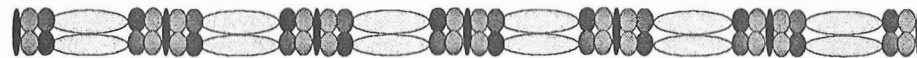
Jest tu też miejsce dla triumfu. Wielu mieszkańców rezerwatu wywodzi swe pochodzenie od wielkich wodzów Siuksów Czerwonej Chmury i Szalonego Konia, którzy unicestwili oddział pułkownika Custer w bitwie nad Little Big Horn w Montanie w 1876 roku.

Ale historia, nawet historia plus kilka burzliwych protestów — mogą nie wystarczyć do pobudzenia zmian, których tak wielu w Pine Ridge oczekuje.

Chociaż urzędnicy z Nebraski sympatyzują z plemienną troską o alkoholizm, to twierdzą, że nie mogą powstrzymać Whiteclay od praktykowania dobrego starego kapitalizmu. Jedyнным sposobem na zamknięcie sklepów z alkoholem byłoby ich zdaniem zaprzestanie kupowania w nich przez tubylczych Amerykanów, czyli likwidacja popytu.

Gdyby nawet rząd mógł cofnąć licencje na handel alkoholem, „należy spytać, co stałoby się po zamknięciu Whiteclay? — pyta stano- wy senator Nebraski Bob Wickersham, który reprezentuje ten teren. — Ludzki charakter jest, jaki jest — jeżeli jesteś uzależniony od alkoholu, to jakoś go zawsze zdobędziesz”.

Przywódcy plemienni zgodzili się, że zamknięcie sklepów z alkoholem w Whiteclay nie powstrzymałoby alkoholizmu w rezerwacie. Jednak nadal twierdzą, że zlikwidowanie pokusy taniego piwa w odległości pieszego spaceru od Pine Ridge odstrząsłoby wielu ludzi od codziennych imprez.



Marek Nowocien

Prokurator broni Peltiera

Po raz pierwszy w historii liczącej już blisko ćwierć wieku sprawy Leonarda Peltiera, w sądzie okręgowym w Topeka, w stanie Kansas, złożono petycję zaskarżającą odmowną decyzję Komisji ds. Zwolnień Warunkowych w sprawie warunkowego zwolnienia tego przywódcy Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), skazanego w wyniku kontrowersyjnego procesu na podwójne dożywocie za zamordowanie dwóch agentów FBI podczas strzelaniny w rezerwacie Pine Ridge w czerwcu 1975 roku. Jest to — prowadzona równolegle ze staraniami o ułaskawienie Peltiera przez prezydenta Clintona — pierwsza próba doprowadzenia do ponownego rozpatrzenia jego sprawy przed sądem od czasu ostatniej nieskutecznej apelacji w 1993 roku.

Leonard Peltier, uważany za więźnia politycznego przez Amnesty International, która domaga się jego natychmiastowego bezwarunkowego zwolnienia, jest najbardziej znanym symbolem dyskryminacji tubylczych Amerykanów oraz niesprawiedliwości i bezczystości aparatu sprawiedliwości w USA.

Przyznając, iż „oskarżenie wykazało brak jakiegokolwiek bezpośredniego dowodu, że oso-

Ale już samo zwrócenie uwagi w sobotę na całą sprawę organizatorzy marszu uznali za swój sukces.

— Dziś świat poznał nasze dylematy — powiedział Przewodniczący plemienia Harold Salway. — Dziś świat wie już o naszej biedzie i o nadużywaniu alkoholu pochodzącego z Whiteclay. I o tym, jak odciernia on i niszczy nasze duchowe korzenie. ✚

Stephanie Simon

tłumaczenie Marek Nowocien

Tłumaczenie i przedruk z „Los Angeles Times” z 4.07.1999 za uprzejmą zgodą Autorki.

biście uczestniczył Pan w egzekucji dwóch agentów FBI...” Komisja odmówiła rozpatrzenia wniosku o warunkowe zwolnienie Peltiera, stwierdzając, iż ten dowodzący konsekwentnie swej niewinności obrońca praw Indian „podjął rozmyślną decyzję nie brania na siebie kryminalnej odpowiedzialności za popełnione przestępstwo”.

Petycję w obronie Leonarda Peltiera złożył 4 czerwca były Prokurator Generalny USA, prawnik Ramsey Clark, autor przedmowy do opublikowanych ostatnio wspomnień Peltiera *Prison Writings: My Life Is My Sun Dance* (Zapiski więzienne: Moje życie to mój Taniec Słońca). Clark kwestionuje jako nielegalną, błędną, arbitralną, nieprzemyślaną i niekonstytucyjną decyzję Komisji ds. Zwolnień Warunkowych o wyznaczeniu następnego posiedzenia w tej sprawie na grudzień 2008 roku — 6 lat po wyznaczonej przez Kongres dacie likwidacji instytucji Komisji. Krytykuje też naruszenie prawa oskarżonego do sprawiedliwego sądu oraz odmowę uznania przez Komisję złego stanu zdrowia Peltiera jako istotnej okoliczności przemawiającej za jego zwolnieniem.

Marek Nowocien





Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Tubylcza starszyzna idzie do więzień

Kanadyjska Służba Poprawcza (Correctional Service of Canada — CSC) nawiązała współpracę ze Starszyzną i grupami tubylczymi w zakresie nowych metod ponownego włączenia w życie społeczne tubylczych przestępców, którzy znaleźli się w federalnych więzieniach.

CSC niezmiennie utrzymuje, że w kanadyjskim systemie poprawczym znajduje się zbyt wielu tubylczych przestępców, jak również Inuitów i Metysów. Chociaż ludy tubylcze stanowią tylko 2,8% wszystkich mieszkańców Kanady, to odsetek tubylczych więźniów w więzieniach federalnych wynosi aż 16%. Jeszcze gorsza sytuacja jest w niektórych prowincjonalnych zakładach karnych, gdzie tubylcy stanowią do 60% wszystkich więźniów.

Obecne inicjatywy CSC obejmują opracowane specjalnie dla tubylców programy i cykle zajęć w instytucjach federalnych, jak również obrzędy leczniczych szałasów (healing lodges), sprawowane przez tubylcze wspólnoty w całej Kanadzie. Zastosowanie tubylczych metod poprawczych, przy współpracy z CSC, zaczyna powoli nabierać rozmachu. Wspólnoty wychodzą z inicjatywą przejmowania opieki nad swoimi ludźmi i oferują programy, które bazują na ich tradycyjnych metodach leczenia.

Leczniczy szałas, mniejszy wyrok

43-letni Johnny Metatawbin, którego dwa lata temu aresztowano za rozbój, ubiega się o pozwolenie odbycia kary we wspólnocie Kri, która za pomocą obrzędów leczniczego szałasu pomogła mu wydobyc się z alkoholizmu.

Metatawbin został początkowo oskarżony, razem z Albertem Maloneyem (lat 50), o usiłowanie zabójstwa Roya Jonesa w trakcie bójki w styczniu 1997 roku. Po wstępnym przesłuchaniu kwalifikację czynu zmieniono na cięż-

kie pobicie. Maloney otrzymał 1,5 roku więzienia. Obrońca Franco Giamberardino wyjaśniał, że Metatawbin zwrócił się do swego ludu Kri o pomoc w leczeniu go z alkoholizmu i narkomanii, jak również korzystał z poradnictwa dla osób o agresywnym zachowaniu.

— Właściwie to znajdował się na drodze pewnego rodzaju destrukcji — powiedział Giamberardino o swoim kliencie. — Coś jednak w tym człowieku pękło. Coś odkrył. Nie usiłuję umniejszyć jego winy, ale odesłanie go do tubylczej wspólnoty nie stworzy dla niej zagrożenia.

Awans za zabicie Indianina

Policjant RCMP z Whitehorse (Terytorium Yukon), który śmiertelnie postrzelił Harleya Claytona Johnnie'ego (ps. Timmers), we wrześniu ub. roku, otrzymał niedawno awans.

— Policjant Wayne Foster awansował do stopnia kaprała i zostanie przeniesiony do szkoły policyjnej w Regina, w Saskatchewan, na trzyletnią posadę — powiedziała Cheryl McLain, rzecznik prasowy Rady Pierwszych Narodów Yukonu.

Członkowie tubylczej wspólnoty na Yukonie mają mieszane uczucia.

— Tak naprawdę jesteśmy zadowoleni, że go już tu nie będzie, ale z drugiej strony chcielibyśmy wiedzieć, gdzie jest i co robi. Czy teraz będzie uczył innych gliniarzy, jak strzelać do Indian? — dodała McLain.

Mohawkowie nie płacą podatków

Podpisana latem tego roku umowa między prowincją Quebec a Mohawkami z rezerwatu Kahnawake, przyznająca Pierwszym Narodom specjalną ulgę podatkową, jest pierwszą tego rodzaju umową w całej Kanadzie i stanowi część 10-letniego projektu realizowanego przez obie strony.

Zgodnie z umową Mohawkowie z jednej strony doliczają podatek do towarów kupowanych w rezerwacie przez nietubylców, a z drugiej — uzyskują zwolnienie z podatku za towary i usługi, które sami nabywają poza rezerwatem.

Wszyscy zarejestrowani mieszkańcy Kahnawake otrzymali specjalną kartę magnetyczną do okazania w sklepach pozarezerwatowych, na podstawie której będą mogli kupować towary bez podatku.

Rząd Quebecu, podobnie jak Mohawkowie, liczy, że umowa ta przyczyni się do ukrócenia procederu sprzedaży w rezerwacie papierosów pochodzących z przemytu.

Pieniądze za odpady nuklearne

Phil Fontaine, krajowy wódz kanadyjskiego Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), uznał za obraźliwe stwierdzenie rzecznika rządu federalnego, jakoby Pierwsze Narody zgodziły się na odpłatne składowanie na swej ziemi odpadów nuklearnych.

Rząd kanadyjski rozważa obecnie, jako część programu zagospodarowania odpadów nuklearnych, składowanie ich na tubylczej ziemi. Rzecznik utrzymuje, że przeprowadzono już stosowne konsultacje z tubylczymi przywódcami. Finansowa rekompensata miałaby trafić do tych wspólnot, na których terenie znajdują się składowiska odpadów.

Minister Gospodarki Zasobami Naturalnymi, Ralph Goodale, przyznał, że w tej sprawie nie podjęto jeszcze wiążących decyzji.

Indianin Roku 1999

Organizatorzy 68 Wystawy Indian Amerykańskich (American Indian Exposition), odbywającej się co roku w sierpniu w Anadarko, w stanie Oklahoma, ogłosili wyniki plebiscytu na Indianina Roku 1999. Został nim Leonard Cozard, Sr z ludu Kiowa, pieśniarz i kompozytor, weteran II wojny światowej.

Urodził się 4 marca 1916 roku, niedaleko Anadarko. W 1943 roku zaciągnął się do wojska i jako żołnierz amerykański stacjonował we Francji i w Niemczech. Brał udział w wyzwalaniu Paryża, a także walczył na pierwszej linii frontu w Niemczech, wielokrotnie wypro-

wadzając swój oddział z beznadziejnej sytuacji. Za swe wyczyny otrzymał wojskowe odznaczenia: dwukrotnie fioletowe serce oraz liść dębu. W historii tej wojny zapisał się także jako jeden z trzech Kiowów, którzy przekazywali depesze o strategicznym znaczeniu w swym tubylczym języku, udaremniając plany wroga.

Przez całe życie Leonard Cozard zabiegał o zachowanie kultury swego ludu. Dzięki umiejętności śpiewania i komponowania muzyki stał się ambasadorem Kiowów w całym kraju.

Wybór na Indianina Roku jest jednym z wielu zaszczytów, jakich dostąpił. Pierwszą swoją nagrodę otrzymał w 1942 roku od Kiowa Victory Club za skomponowanie hymnu Klubu.

Obecnie mieszka w Hog Creek, w stanie Oklahoma, przekazując zamiłowanie do kultury Kiowa swoim dzieciom, wnukom i prawnukom.

Indiańska telewizja

Od 1 września tego roku kanadyjscy widzowie mogą oglądać nowy kanał telewizyjny, w całości poświęcony sprawom tubylczym.

— Układanie ramówki to prawdziwie wyzwanie — powiedział Abraham Tagalik, kierownik programowy stacji Aboriginal People's Television Network (APTN). — Mamy wiele filmów dokumentalnych, sporo fabularnych. Za to bardzo mało seriali.

— Wiele filmów porusza bieżące sprawy tubylców z Manitoby, Saskatchewan i Kolumbii Brytyjskiej — dodała Jennifer David, dyrektor biura informacyjnego nowej stacji. — Jednak widzowie z innych prowincji nie mieli możliwości ich obejrzenia.

Jej zdaniem uruchomienie nowej stacji stworzy zapotrzebowanie na tubylczą produkcję telewizyjną, która dotąd nie mogła liczyć na szerszą widownię. Zanim jednak powstaną nowe programy i przedstawienia, tubylcza telewizja korzystać będzie z nagrań już istniejących. Jedynym programem, realizowanym przez samą stację, będzie dziennik.

— Zaczniemy go nadawać jednak nie wcześniej niż w styczniu — stwierdził Tagalik.

Do stycznia stacja ma uruchomić studio w swej siedzibie głównej w Winnipeg.

oprac. Marek Maciolek



HOKSILA

MAŁY PRZEWODNIK PO INDIAŃSKIM ŚWIECIE

Potrzebę wprowadzenia tego działu odczuwaliśmy w redakcji już od dawna. Indiańskie odrodzenie w Ameryce Północnej, w ostatnim ćwierćwieczu, oraz ujawniające się przy tej okazji bogactwo tubylczych kultur we wszystkich dziedzinach życia (literatura, muzyka, film, społeczeństwo, życie gospodarcze i polityczne) wymaga stałego aktualizowania podstawowych informacji, jak i pogłębiania znajomości zjawisk dotychczasowych. Rozszerzenie perspektywy o mało znane szczegóły z historii indiańskich plemion, o sylwetki ich wybitnych przedstawicieli, a wreszcie o symbole nadające ich kulturom niepowtarzalny koloryt (zob. np. „Jednooki ford”), staje się warunkiem spójnego poznania współczesnego świata tubylców obu Ameryk, narażonego ciągle jeszcze na odbiór uproszczony i stereotypowy.

Dlatego też, począwszy od tego numeru, proponujemy nowy dział zawierający hasła z zakresu historii, etnografii, kultury materialnej i duchowej oraz o współczesnym życiu tubylców. Zależnie od potrzeb, niektóre hasła mają charakter ściśle encyklopedyczny, inne natomiast bardziej opisowy.

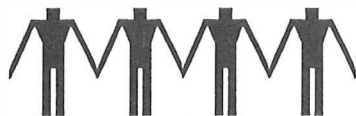
Dochowując wierności naszej „Tawacinowej” tradycji, za przewodnika po tym indiańskim świecie obraliśmy Hoksilę*, chłopca z plemienia Siuksów.

Zapraszamy do wspólnych odkryć, jak również do współredagowania tego działu. Prosimy o nadsyłanie haseł lub tylko ich propozycji.

Marek Maciołek

* Słowo Hoksila pochodzi (podobnie jak Tawacin) z języka Siuksów i znaczy dosłownie „chłopiec”.

🕒 **AKWESASNE** Wspólnota Mohawków leżąca po obu stronach rzeki Św. Wawrzyńca, na terenie rezerwatu St. Regis w północno-wschodniej części stanu Nowy Jork oraz w prowincji Ontario. Pozostałe wspólnoty Mohawków to Kahnawake i Kanasatake (obie w Quebecu). MM



🕒 **AKWESASNE NOTES** Czasopismo wydawane w latach 1968–97 przez Naród Mohawków z Akwesasne, z inicjatywy Ernesta Kaien-taronkwen Benedicta z klanu wilka i Jerry'ego Gambilla (Rarihokwats), adoptowanego Żyda, który został pierwszym redaktorem naczelnym. (Po nim kolejno: John Mohawk, Jose Barreiro, Mike Meyers i Douglas George). Pismo powstało w grudniu 1968 roku, kiedy Mohawkowie zablokowali międzynarodowy most na rzece Św. Wawrzyńca, protestując przeciwko ograniczeniu ich prawa do swobodnego przekraczania granicy. Wielu Mohawków pracowało po obu stronach mostu, tam mieli swe rodziny i przyjaciół. Aby zdobyć poparcie dla 50 aresztowanych, wydano 900 egzemplarzy gazety z wycinkami prasowymi na temat protestu. Później nakład wzrósł do 10 tysięcy w 1970 roku, aby w połowie lat 70. osiągnąć 100 000 i docierać do wielu indiańskich społeczności w całej Ameryce Północnej, jak również na inne kontynenty (w tym i do Polski).

„Akwasasne Notes” ukazywało się jako dwumiesięcznik lub kwartalnik. Jego podtytuł: „Pismo dla Ludów Tubylczych i Naturalnych” najlepiej oddaje charakter pisma, które od samego początku nie ograniczało swej tematyki

do spraw lokalnych ani nawet — wyłącznie indiańskich, chcąc popularyzować mało znane aspekty życia współczesnych ludów tubylczych, a przede wszystkim umożliwiając im swobodne wypowiadanie się, dzielenie się swymi ideami i wartościami kultury, zajmowanie własnego stanowiska i samodzielne rozwiązywanie problemów.

Tworzone przez niewielką, zmieniającą się grupę ochotników (Indian i nie-Indian) pismo zyskało także opinię liczącego się, choć kontrowersyjnego, głosu indiańskich tradycjonalistów, zatroskanych o przyszość tubylczych ziem, kultur i religii. To właśnie przez tamy „Akwasasne Notes” przetoczyła się w połowie lat 80. gorąca dyskusja nad komercyjnym wykorzystywaniem tubylczych tradycji duchowych przez osoby nieuprawnione.

Pod koniec lat 80. pismo zaczęło podupadać. Wraz z osiąganiem coraz większej samodzielności, nasiliły się też konflikty wśród samych Indian. Redakcja, konsekwentnie popierająca tradycyjnych przywódców umiarkowanej Konfederacji Irokezów, naraziła się różnym skrajnym ugrupowaniom. Kiedy w rezerwacie doszło do otwartej wojny domowej, a „nieznani sprawcy” dwukrotnie podpalili budynek redakcji, gwałtownie spadł nakład pisma (w 1990 średnio 7 500 egz.).

Po dwóch latach zawieszenia, wiosną 1995 roku, ukazał się pierwszy numer „Akwasasne Notes” w nowej serii i nowej, kolorowej szacie graficznej, charakterystycznej dla magazynów. Podejmując głównie tematy lokalne i historyczne, związane z Irokezami, pismo nie odzyskało swej dawnej świetności. Po czterech kolorowych wydaniach redakcja powróciła do skromnej, gazetowej formy. W 1997 roku ukazał się, jak dotąd, ostatni numer. MM, MN

🕒 **ANADARKO** Miasto w południowo-zachodniej Oklahomie, w którym odbywa się do-rocza Wystawa (American Indian Exposition), jedna z największych imprez kulturalnych Indian z całych Stanów Zjednoczonych. Siedziba kilku rządów plemiennych: Kaddo, Koman-czów, Delawarów, Apaczów z Fort Sill, Kiowów, Kiowa–Apaczów i Wiczitów. MM

🕒 **ANASAZI** Anasazi, czyli „Obcy Pradawni” w języku Nawahów, byli prehistorycznym

ludem żyjącym w XI wieku na Południowym Zachodzie USA. Zamieszkiwali obszar zwany dziś Four Corners, czyli Cztery Rogi, ze względu na stykanie się granic czterech stanów: Utah, Kolorado, Nowy Meksyk i Arizona. Ludzie osiedlili się tutaj około 10 000 lat p.n.e., ale pierwsze znaleziska archeologiczne pochodzą dopiero z początku naszej ery. Należą one do ludu zwanego Wyplatacze Koszyków (nad rzeką San Juan znaleziono plecione sandały, misy i kosze). Ludzie ci zamieszkiwali jaskinie, a także stawiali domy z drewnianych bali, uszczelnione gliną. W ciągu tysięcy lat Anasazi prowadzili coraz bardziej osiadły tryb życia. Specjalizowali się w garncarstwie i rolnictwie. Rozwinęli nową konstrukcję domostw — pueblo. Zaczęli je wznosić na półkach skalnych w urwistych kanionach około X wieku, i były to swoiste fortece, zamieszkiwane przez wiele rodzin. Około 700 lat temu wszystkie te osiedla nagle opustoszały i do dziś nie udało się odkryć jednoznacznej przyczyny. Najprawdopodobniej susze, występujące pod koniec XIII wieku, zmusiły Anasazi do walki z najeźdźcami i przeniesienia się dalej na wschód, gdzie zapoczątkowali kulturę Indian Pueblo.

W licznych miejscach pobytu Anasazi znajdują się petroglify, czyli rysunki naskalne, będące świadectwem istnienia tego ludu. Najciekawsze pozostałości po kulturze Anasazi znajdują się w Mesa Verde (Kolorado), Kanionie Chaco (Nowy Meksyk), Kanionie de Chelly (Arizona) i Hovenweep (Utah). MM

🕒 **BAND CARD** [karta plemienna] Indiański dowód osobisty; karta zawierająca informacje, że legitymująca się nią osoba została zarejestrowana jako członek grupy tubylczej w Kanadzie. Czasami stosują ją także Odźbucjowie i Mohawkowie zamieszkujący amerykańskie tereny przygraniczne. W stanach Zjednoczonych członkowie plemion uznanych przez władze federalne posiadają tzw. CDIB (Certificate of Degree of Indian Blood), czyli świadectwo stopnia krwi indiańskiej, albo plemienną kartę rejestracyjną (*enrollment card*). MM

🕒 **BIZONI RÓG** (Buffalo Horn), ok. 1853–12 czerwca 1878. Wódz Bannoków. Jak większość współplemieńców był wysokim, szczupłym, silnie umięśnionym mężczyzną o jasnej

cerze. Białym dał się poznać jako wojownik i dowódca zwiadowców dla armii amerykańskiej podczas prowadzonych przez nią kampanii przeciw wrogim plemionom. Wszyscy oficerowie, pod których rozkazami służył, wyrażali się o nim z najwyższym uznaniem. W 1876 roku zaofiarował się generałowi George'owi Crookowi, stojącemu nad rzeką Powder dotrzeć z wiadomościami przez kraj wrogich Siuksów nad rzekę Yellowstone do pułkownika Nelsona A. Milesa. To niebezpieczne zadanie wykonał w towarzystwie białego Wrony, Thomasa Leforge'a i Buffalo Billa Cody'ego. Pod koniec tego samego roku, jako jedyny Bannok wśród wronich zwiadowców, wziął udział w szeregu potyczek między żołnierzami Milesa i Czeje-nami.

Kiedy w 1877 roku wybuchła wojna z Przekłutymi Nosami, na czele dwudziestu zwiadowców zjawił się 29 lipca w obozie generała Olivera O. Howarda. Po bitwie nad Big Hole jego wojownicy, wbrew zakazom, okaleczyli zwłoki zabitych kobiet Przekłutych Nosów. Kiedy 23 sierpnia do obozu nad potokiem Henry, dopływem rzeki Snake, dołączyło dalszych 150 Bannoków, podczas nocnego tańca wojennego Bizoni Róg zażądał od Howarda wydania mu trzech zwiadowców Przekłutych Nosów, którym zarzucił szpiegostwo na rzecz współplemieńców. Generał jednak odmówił, co wodza „wprawiło w wielki gniew i nigdy do końca nie wybaczył mi tej odmowy”. Służba w wojsku nie przeszkodziła Bizoniowi Rogowi stanąć na czele swego plemienia w wojnie z Amerykanami, która wybuchła w 1878 roku. Spowodował ją głód, jaki zapanował wśród Indian na skutek tępienia przez białych zwierzęcych w korzenie kamas. Bizoni Róg, prowadząc dwustu wojowników, w tym Umattillów i Paiutów, po zniszczeniu stacji dyliżansów i promu, przepłynął przez rzekę Snake i ruszył przez południowe Idaho, zabijając po drodze dziesięciu białych. 8 czerwca doszło do pierwszego starcia w tej wojnie, w którym od kul ochotników z Silver City zginął Bizoni Róg wraz z kilkoma współplemieńcami; padło dwóch białych. Stało się to kilka mil od górniczego miasteczka South Mountain. Wodza zastrzelił zwiadowcę z plemienia Paiutów zwany Paiute Joe, który tak o tym opowiadał:

„Zobaczyłem, że nie ujdę, gdyż już szli na mnie, więc zeskoczyłem z konia, stanąłem za nim i opierając karabin o siodło, wystrzeliłem do Bizoniego Rogu, kiedy galopował na czele swych ludzi. Spadł z konia, a wojownicy, widząc go leżącego na ziemi, zawrócili i uciekli. Dosiadłem konia i pognałem do Silver City tak szybko, jak tylko mogłem”.

Bizoni Róg żył jeszcze cztery dni, nim skończył z odniesionej rany, zaś jego wojownicy, przysięgając zemstę, ruszyli połączyć się z Paiutami prowadzonymi przez Egana i Oytesa.

AS

Brigham D. Madsen, *The Bannock of Idaho*, University of Idaho Press, Moscow 1996; Robert M. Utley, *Frontier Regulars: The United States Army and the Indian, 1866–1891*, University of Nebraska Press, Lincoln 1984.

📍 GALLUP Miasto w stanie Nowy Meksyk, przy granicy z Arizoną, leżące na skraju rezerwatu Nawahów, przy słynnej drodze nr 66. Główny ośrodek handlowy Nawahów. Co roku, w drugim tygodniu sierpnia, jeżdżącej się tutaj setki Indian na wielkie czterodniowe powow, zwane Inter-Tribal Indian Ceremonial. Głównym punktem programu jest sobotnia parada w centrum miasta. Cieszące się złą sławą, ze względu na liczne indiańskie bary, opustoszałe domy, morderstwa, wypadki i sklepy z kiepskimi towarami o wygórowanych cenach, Gallup stało się symbolem zepsucia indiańskiego życia.

MM

📍 JEDNOOKI FORD (One-eyed Ford) Dosłownie: samochód z jednym światłem przednim. Przenośnie to „indiański samochód”, rozklekotany, ciągle się psujący; pojazd kupiony za wysoką cenę u białego diler samochodowego w pobliżu rezerwatu. Porzuca się go na poboczu drogi, gdy na przykład zabraknie pieniędzy na benzynę. Czasami w takich samochodach Indianie mieszkają, a przeważnie stawiają na podwórkach za domem i systematycznie rozbierają na części, żeby zreperować inne, w myśl przysłowia: „Indiańskie samochody nigdy nie umierają” (*Indian cars never die*). Jedną z piosenek w stylu „49” ma taki refren: „Hej, skarbie, zabiorę cię do domu moim jednookim foldem”. Jego gloryfikację ukazuje film *Powwow Highway* z Gary Farmerem.

MM

📍 KICHAŁ. Plemię mieszkające w dzisiejszym Teksasie, między rzeką Red a górnym biegiem Trinity. Nazwa znaczy „Idzie po mokrym piasku”, chociaż Paunisi tłumaczyli ją jako „Wodne żółwie”. Zwani także: Gits'aji (przez Kansa), Ki-ci'-teac (Omaha), Kietsash (Wicizita), Ki'-tchesh (Kaddo), Quichais (przez Hiszpanów). Należą do kaddoańskiej grupy językowej i ich język jest spokrewniony z językami Wicizitów i Paunisów.

W okresie prehistorycznym żyli prawdopodobnie na północ od rzeki Red, ale na początku XVIII wieku przenieśli się na południe, kiedy Francuzi penetrowali ten kraj, i pozostali tam aż do 1855 roku. Razem z innymi małymi plemionami, przeniesiono ich do niewielkiego rezerwatu Brazos River. Jednak w 1858 roku, zagrożeni groźbą eksterminacji przez białych sąsiadów, uciekli do Oklahomy, gdzie połączyli się z Wicizitami.

James Mooney (1928) oszacował ogólną liczebność Kichai na 500 osób w roku 1690. W 1772 roku wioska Kichai liczyła 30 domów i posiadała około 80 wojowników. W 1778 roku liczbę zdolnych do walki mężczyzn oszacowano na około 100. Spis ludności 1910 roku wykazał zaledwie 10 osób, zaś w 1930, razem z Wicizitami, liczyli blisko 300 osób.

WK

📍 PETROGLIFY Rysunki wykonywane na skałach, ścianach i sklepieniach jaskiń przez ludy tubylcze Południowego Zachodu USA. Do najsłynniejszych petroglifów zalicza się obecnie gwiazdne sklepienia w Kanionie de Chelly w Arizonie, Painted Cave (Malowana Jaskinia) w Santa Barbara w Kalifornii oraz ruiny Anasazi w Kanionie Chaco w Nowym Meksyku.

Niektóre malowidła zawierają fakty historyczne lub mówią o wydarzeniach, które miały miejsce wśród pradawnych mieszkańców, natomiast inne ukazują różne zjawiska kosmiczne, jak spadające gwiazdy i komety, fazy księżyca, zaćmienia słońca i księżyca.

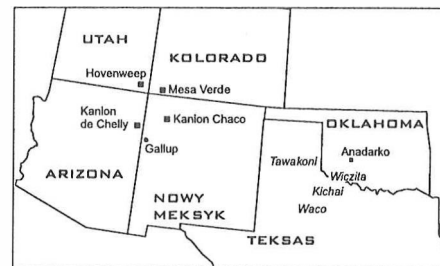
MM

📍 JANE SILCOTT, 1842–17 stycznia 1895. Indianka z plemienia Przekłutych Nosów, córka słynnego wodza Tymoteusza (Timothy). Mimo ostrzeżenia ojca, aby nie sprowadzała do Idaho białych poszukiwaczy złota, zakochana w jednym z nich uczyniła to w 1860 roku. Do-

prowadziło to do odkrycia dużych pokładów złota w miejscu zwanym Orofino, na wschód od współczesnego Lewiston. Fala awanturników zalała kraj Przekłutych Nosów, niosąc im całe zło, którego się lękał Tymoteusz. Jane poślubiła pewnego Przekłutego Nosa półkrewi, urodziła mu syna, który utonął, a po śmierci męża wyszła za Johna Silcotta, białego zdolnego przedsiębiorcę i biznesmena. W dniu swych pięćdziesiątych trzecich urodzin uległa ciężkim poparzeniom przy otwartym piecu, wskutek czego zmarła. Pochowano ją na wznie-sieniu górującym nad promem jej męża, przemierzającym rzekę Clearwater, koło jej ujścia do rzeki Snake. John Silcott, po swej śmierci, spoczął obok niej.

AS

Dan L. Thrapp, *Encyclopedia of Frontier Biography*, University of Nebraska Press, Lincoln 1991.



📍 WACO Plemię mieszkające na terenie dzisiejszego Teksasu, nad rzeką Brazos. Nazwa pochodzi od słowa Wehiko, czyli „zepsucie” Meksyku, ponieważ zawsze walczyli z Meksykanami. Waco są częścią Tawakoni; pierwotnie stanowili niezależną wioskę, ale później się odłączyli. Zachowali jednak ścisły związek z Tawakoni. Razem z nimi należeli do kaddoańskiej grupy językowej. W XIX wieku przenieśli się do Tawakoni i Wicizitów. W 1824 roku w wiosce Waco znajdowały się 33 domy z trawy i około 100 mężczyzn, w drugiej wiosce znajdowały się tylko 15 domów. W 1859 już po usunięciu ich z Teksasu liczyli 171 osób. Zazwyczaj liczeni są razem z Wicizitami, choć spis ludności w 1910 podawał, że pozostało tylko pięciu Waco.

WK

Autoryzy hasel: AS (Aleksander Sudak), MM (Marek Maciołek), MN (Marek Nowocien), WK (Wiesław Karnabal)

W polskim piśmiennictwie mamy sporo relacji o spotkaniach Polaków z Indianami w XVIII i XIX wieku. Polacy na ogół życzliwie odnosili się do tubylców amerykańskich. Obok dobrze udokumentowanych relacji takich wielkich Polaków, jak Julian Ursyn Niemcewicz i Henryk Sienkiewicz, znaleźć można perełki literackie i dziennikarskie, bardzo mało albo w ogóle nie znane. Na przykład, relacja z wyprawy Sygurda Wiśniowieckiego w Góry Czarne (Black Hills) w towarzystwie... George'a A. Custer, podczas jego ekspedycji w 1874 roku, kiedy w Górach znaleziono złoto...

Diariusz pobytu Indian Omaha

w Warszawie w roku pańskim tysiąc osiemset osiemdziesiątym czwartym

9 MAJA: Wczoraj w arenie p. Cinisellogo przedstawiło się grono rzadkich gości. Popisują się oni śpiewem i tańcem: śpiew to głuchy, czasem tylko wrzaskliwym wydobywający się tonem. Taniec polega na monotonnym skakaniu w około obozowiska przy odgłosie potężnego bębna. Zwraca na siebie uwagę poważny naczelnik rodu, znany i głośny w ojczyźnie swej pod imieniem Mun-thu-no-ba. Są w czerwonoskórców gronie także dwie wcale stosunkowo ładne dziewczęta, tańczące z powagą i stylem sui generis. Ciało ich jest koloru kawowego, pokostowane z lekka na czerwono i fantastyczną ornamentyką przyozdobione. „Dumne lwy pustyni”, „pioruny chmur” i „wspaniałe duchy niezwalczonych bohaterów” swoimi narodowymi strojami zwracały powszechną uwagę, a figle urządzone przez kłownów wywoływały wśród nich niezmierną wesołość, manifestującą się za pomocą piskliwych okrzyków. („Kurier Warszawski”)

10 MAJA: Polem popisu plemienia Sioux jest przeważnie śpiew — dziki, monotony, przechodzący we wrzask i wycie wichrów, oraz taniec. Instrumentem muzycznym — bęben i rodzaj piszczałki. („Kurier Codzienny”)

Zrazu kilku mężczyzn i parę kobiet przejechało konno przez arenę z dzidami w rękach,

W „Tawacinie” będziemy przedrukowywać co ciekawsze (i mniej znane) fragmenty książek czy artykuły z gazet z ubiegłego stulecia, chcąc w ten sposób przywrócić pamięć o tamtych czasach i ludziach, naszych rodakach, którzy poprzedzali nas na drodze poznawania tubylczych kultur amerykańskich. W tym numerze zamieszczamy diariusz pobytu grupy Omahów w cyrku Cinisellogo, w Warszawie w 1884 roku, opatrzone komentarzem Waldemara Kuligowskiego. W numerach następnych m.in. reportaż Stefana Barszczewskiego ze spotkania z... Geronimem.

wydając dzikie okrzyki wojenne, następnie zaś wyszli wszyscy pieszo. Ogólna ich liczba wynosi 20 osób, a w tej liczbie kilka kobiet starszych i dwoje dzieci, jedno kilkuletnie, a drugie na rękach. Mężczyźni i młode kobiety są zupełnie nadzy, z wyjątkiem opasek na biodrach, oraz licznych ozdób na głowie i rękach; kobiety zaś starsze ubrane są w spódnice i płachty, ubiorem swym przypominając cyganki. Zarówno mężczyźni jak kobiety są tatuowani. Z pomiędzy kobiet młodych, kilka wyróżnia się piękną budową ciała, a zwłaszcza też jedna, której atoli twarz jest statuowaną w ciemne pasczki do tego stopnia, że wygląda jakby była nakryta woalką. („Kurier Poranny”)

Kto patrzył wczoraj w arenie p. Cinisellogo na te jowialnie uśmiechnięte, dobroniusznie głu-powate fizjonomie czerwonoskórców z nad Missouri, temu zapewne na myśl nie przyszło, iż owe wiotkie, smukłe a cienkie figury, obwieszane dziecinnymi ozdobami, skaczące w takt bębna na podobieństwo trepaka i kołomyjki — to najdziksz, najkrwawszy element ludzki na świecie, to nieokiełznany żywioł pustyni, dybiący na życie człowieka innej rasy, jak lampart lub hjena... Kobiety indyjskie skazane są do wszelkich ciężkich robót, odgrywają przede wszystkim smutną rolę; wnosić można, że dlatego nie wesela się wspólnie z mężczyznami.

Mają one łagodny i przyjemny wyraz twarzy, zasadnicze rysy oblicza zbliżone do naszych. Natomiast brak im bujniejszego rozwinięcia niektórych części ciała, które stanowią powab niewieściego kształtu u rasy kaukaskiej. („Kurier Warszawski”)

11 MAJA: Synów puszczy ulokowano w gmachu cyrku w wielkiej sali baletowej. Śpią oni smacznie na podłodze gołej i oprócz kilku kufków angielskich nie wożą żadnych bagaży. Kobiety szyją, a dzieci z wielkim upodobaniem bawią się pudełkami od sardynek. Dzicy goście są bardzo grzeczni i uprzejmi. Najstarszy wódz Choo-den-ne-ccc (Żółty Dym) liczy lat 35 i jest już zgrzybiałym starcem, piękne zaś dziewczęta, jeżdżące konno po męsku, mają zaledwie po lat 13-ie. („Kurier Warszawski”)

12 MAJA: Od trzech dni dzicy obywatele ze stanu Nebraska używają codziennie wycieczek w Aleje Ujazdowskie. Naturalnie, że czerwonoskórcy owi są przedmiotem tłumnych obserwacji gapiów i ich zbiegowiska. Synowie z nad Missouri pogardliwie spoglądają na liczne rzesze białych. („Kurier Codzienny”)

13 MAJA: Jakże wielkie było ich zdumienie, kiedy zjawił się przed nimi p. H., mieszkaniec naszego miasta i ...w narzeczu indyjskim powitał całą kolonję. Mężczyźni, kobiety, a nawet dzieci z radością, objawiającą się w dzikich skokach i okrzykach, odpowiadali panu H. wyrażając zdziwienie, że „blada twarz” włada ich mową. Obyczajem swoim indjanie zaraz nadali miano panu H., który odtąd nazywa się dla nich „bladą twarzą niebieskiej mądrości”. („Kurier Warszawski”)

14 MAJA: Mięso wołowe pocięte w plastry i pokrojone w kostki, chleb również w kostki pokrojony i ceber wody — oto obiad synów puszczy. W dodatku czarna kawa, w której bardzo zasmakowali. Wódkę wprawdzie namiętnie lubią, lecz tu w Europie jest im wzbromiona, gdyż zanadto rozpala ich fantazję i czyni ich niebezpiecznymi awanturnikami. („Kurier Warszawski”)

15 MAJA: Kilka pokoleń wstecz — opowiada Żółty Dym — żyliśmy w sąsiedztwie sioux'ów

w górnych okolicach rzeki Missouri. Bylibyśmy i dziś z nimi w przyjaźni, gdyby nie skwou, która z naszego obozu uciekła z kochankiem z ich plemienia. Dało to powód do krwawej walki, wskutek której sioux'owie musieli się przenieść w odległą stronę i dziś zamieszkują na terytorjum Dakota. Zamiast sioux'ów mamy teraz dobrych sąsiadów w indjanach Winabego, którzy w r. 1864-ym podnieśli bunt i zostali na północ wyparci, w rok jednak później, trapieni głodem, wrócili w nasze strony, kupili od nas część ziemi i żyją pod dowództwem Szarego Wilka. (Bolesław Horodyski, „Kurier Warszawski”)

16 MAJA: Podłuchane w cyrku. Dwaj młodzi ludzie przypatrują się indyanom. Powiedz mi, dlaczego oni mają takie kolorowe twarze? — Widzisz, oni są... skalpowani... („Kurier Codzienny”)

17 MAJA: Indjanie z Nebraska w dniu jutrzejszym opuszczają Warszawę. Dochód dzienny pokolenia Omaha-Sioux wynosił w miasteczku naszym rs. 250. Ile zaś z tego otrzymają czerwonoskórcy, a ile przedsiębiorca nie wiadomo. W każdym razie odjazd amerykańskich piękności zmartwił cyrkowców, z pomiędzy których jeden podobno rozgorzał afektem miłosnym do kruczwłosej Nebraski. („Kurier Codzienny”)

18 MAJA: Ponieważ posiadamy białą skórę, w ubiorze nie ograniczamy się na farbách i nie brak nam „bujniej rozwiniętych” części ciała, zdawałoby się, że w niczym nie jesteśmy podobni do Indian. Szczęściem, jeden z badaczy naszego życia miejskiego podpatrzył ich w hotelu i z wielką uciechą doniósł, że ludzie rasy miedzianej garściami wyrzucają przez okno srebrne talary podwórzowym grajkom i hecarzom, a zapewne kelnerom i kokotkom. (Bolesław Prus, „Kurier Warszawski”)

20 MAJA: Słyszeliśmy z pewnego źródła, bo od człowieka, który się z nimi przyjaźnił, że dzielni Indyanie, którzy tak pięknie tańczyli w cyrku Cinisellogo, są wprawdzie rzeczywistymi indyanami, ale mniej dzikimi niż by się zdawać mogło. Należą oni do rzędu kolonistów osiadłych na roli, chodzą w paltotach i bluzach

jak inni amerykańscy cywilizowani, i dopiero zaprzędasz się przedsiębiorcy, przypomnieli sobie słyszane u dzikich kolegów tańce i śpiewy, przyrzadzili kostiumy pierwotne i wprawili się w sztukę malowania ochrą swego ciała. Cywilizacja ich sięga tak daleko, że w wolnych chwilach tańczyli w Warszawie kadryla jak zwykłe paryskie kalikoty. (...) Wczoraj opuścili Warszawę drogą żelazną Warszawsko-Terespolską indyane, produkując się dotychczas w cyrku Cinisello. Obecnie impressario wiezie ich do Moskwy. Gromada widzów towarzyszyła im na dworzec kolei. („Kurier Codzienny”)

28 września 1883 roku dwudziestoosobowa grupa mężczyzn, kobiet i dzieci Omaha, na mocy kontraktu zawartego z impresariem, hrabią Lagrange, wyruszyła drogą morską do Hawru, a stamtąd przez Paryż i Berlin dotarła do Warszawy. W każdym z tych miast Indianie urządzali pokazy tańców, śpiewów, jazdy konnej itp. Ich pobyt u stóp kolumny Zygmunta planowano początkowo na pięć dni. Okazało się jednak, że przedstawienia odgrywane na arenie cyrku Cinisello (który był pierwszym stałym cyrkiem warszawskim, a mieścił się przy ulicy Ordynackiej) wywołały nadspodziewanie duże zainteresowanie tak, że przedłużono wizytę niezwykle gości aż o 4 dni. Do kas biletowych ustawiały się tasiecowe kolejki, bywanie na próbach stało się częścią mody, specjalną serię zdjęć wykonał znany fotograf Konrad Brandel, a Stanisław Witkiewicz opublikował portrety Omaha. Dzienniki donosiły: „Cyrk siłą taranu obala powodzenie teatrów”. Powyższy dziennik owego wydarzenia to fragmenty tekstu Ryszarda Tomickiego „Indianie w Warszawie — 1884 r.” („Etnografia Polska”, t. XXXVI, 1992, s. 2, ss. 81–101).

Nasuwa się niepokojąca refleksja: czy występujący w cyrku Indianie — podbici i usilnie akulturowani — to jedyne ofiary przewrotnych, okrutnych i poniżających kole(n) historii? Czy występującym w Warszawie Omaha, całej grupie, także sławnych, Indian pracujących dla show Buffalo Billa, wszystkim tym, których obejmuje literacka figura Sienkiewiczowskiego sachema, należy się wyłącznie współczucie? Zrazu, tak pomyślałem. Lecz co w takim

razie począć z Geronimo, który przedstawiany jako „Tygrys Ludzkiej Rasy”, w otoczeniu takich „osobistości”, jak Buszmen Bill King, Meksykanin Jose Berraro, kozacki książę Luca czy Japończyk Akatio, dorobił się niezłego kapitału? Co począć z Geronimo, którego podobiznę na reklamowych plakatach wieńczyły słowa gen. Milesa: „To najgorszy Indianin, jaki kiedykolwiek żył. Rząd USA wydał na jego ujęcie ponad milion dolarów”? Co począć z Geronimo, który sprzedawał swoje autografy, „swoje” łuki i strzały, który fotografował się za kierownicą odkrytego samochodu, nosząc dumnie pióropusz (sic!) i reprezentującego własną osobą „ostatniego łowcę bizonów” (...bęć!)?

Ojciec amerykańskiej antropologii, Franz Boas, niegdyś gościł u siebie w Nowym Jorku pewnego Kwakiutla. Indianina nie poruszały wieżowce Manhattanu („my budujemy domy obok siebie, wy ustawiacie je jeden na drugim”), obojętnie oglądał wielkie Akwarium („takie ryby wrzucamy z powrotem do wody”), a kinowe filmy wydały mu się już zupełnie nudne. Jedną rzecz rozpałała tubylca z Vancouver Island, jedno jawiło się jako wspaniałe i oczarowujące: jarmark dziwów na Times Square. Kwakiutl mógł godzinami przyglądać się kobiecie z brodą, muskularnym olbrzymom, pokurczonym karłom; całymi dniami wystawał przy automatach, gdzie napoje i kanapki pojawiały się w magiczny sposób, który przypominał mityczny świat plemiennych bajek. Nie intrygowały go szczytowe osiągnięcia cywilizacji, nie przyciągały światła zdobycze rozumu — wołał rzeczywistość inną, pełną niezwykłych zakrzepień cudowności i obrzydzenia, magii i hochsztaplerstwa, fikcyjnej prawdy i fałszywej uludy.

Być może zaaranżowany świat show, cyrku, pokazów nie był wcale alternatywą gorszą od mizerności rezerwatów, od jałowych wspomnień o heroicznej przeszłości, od fantazmatycznych rojeń o nadchodzącej chwale. Ów sztuczny świat dawał przeciw poczuć własnej niezwykłości, na chwilę zachłystywał dumą, zapewniał widok zachwyconych oczu. A życie, chyba także życie Indian, to teatr tylko, przedstawienie, kołowrót przedrzeźniających się nawzajem wrażeń...

W.K.

z zakurzonej półki

PODRÓŻ Z POETA czyli smutek pustyni

Zawsze pragnąłem mieć tę książkę na własność. Raz zdobyta do przeczytania, na długo stanowiła podstawę moich wyobrażeń o Ameryce. Na próżno szukałem jej po różnych antykwiariatach, aż do ostatniego lata, kiedy zdobyłem egzemplarz, którego żółte ze starości kartki musiałem rozcinać nożykiem. Byłem pierwszym czytelnikiem prawie 30-letniej książki!

W trakcie ponownej lektury odkryłem, że książka ta nie ma dziś szans a wznowienie, choć nadal jest to reportaż na najwyższej klasy. Jan Józef Szczepański w książce *Koniec westernu* opisuje bowiem swój dziewięćmiesięczny pobyt w USA, gdzie był uczestnikiem International Writing Program. Czy dziś spojrzenie na USA sprzed 30. lat, kiedy Polska w wielu momentach upodabnia się z całą Europą do Ameryki, może być interesujące?

Aż cztery razy musiałem udzielić odpowiedzi twierdzącej.

Po pierwsze, Jan Józef Szczepański posiada świetny zmysł obserwatorski, a wiele jego spostrzeżeń jest aktualna po dziś dzień. Po drugie, mamy do czynienia z książką, którą się świetnie czyta. Po trzecie, jest to jeden z nielicznych w polskiej literaturze przykładów opisu indiańskiej rzeczywistości, tutaj konkretnie Indian Pueblo i Nawaho. Po czwarte, jest to jedyny opisany przez polskiego pisarza przykład znajomości z tubylczym poetą, znanym czytelnikom „Tawacinu”, Simonem J. Ortizem¹.

Koniec westernu składa się z czterech obszernych rozdziałów. Pierwszy dotyczy białej Ameryki, drugi rewolucji Czarnych, której Szczepański był świadkiem pod koniec lat 60. Trzeci rozdział „Dzicy na emeryturze” opisuje indiański etap podróży autora, czwarty zaś przedstawia „dzieci kwiaty”.

Szczepański przybył do Ameryki w bardzo ciekawym okresie, gdzie wydarzenia, które się wówczas nakładały na siebie, ukształtowały

obecną Amerykę. Był to czas wojny w Wietnamie i idei *non violence*, czas Martina Luthera Kinga i Czarnych Panter, czas pierwszego lądowania na Księżycu, powszechności narkotyków i najróżniejszych sekt. Był to również czas, w którym budziła się ze swego snu Indiańska Ameryka.

W trzecim rozdziale, „Dzicy na emeryturze” towarzyszymy podróży państwa Szczepańskich i państwa Ortiz po indiańskim skrawku Ameryki. Poznajemy pijaństwo Simona Ortiza, matriarchat, puebla i Cañon de Chelly. Widzimy indiańskie tłumy w Gallup, centrum administracyjne w Window Rock, wraki samochodów i rozsypane się hogany.

Jaka jest alternatywa dla Indian? Pozostać dla świata kukielką z westernu czy przyjąć uczestnictwo w dniu dzisiejszym? Jaka jest rola tubylczego pisarza w indiańskiej społeczności, a jaką ma on odegrać rolę w całym społeczeństwie?

Simon Ortiz, który wstydił się za pijanych współplemieńców żyjących jedynie z zasiłków, przyjeżdża pisać do opuszczonych domów na skale, jakby był „ostatnim człowiekiem ocalałym z katastrofy, która unicestwiła świat”. Indiani świat, trzeba dodać.

Wędrówka po tym skrawku Ameryki wyraźnie dowodzi, że to konkwista była dla Indian znacznie bardziej łaskawa niż „mrówczy pochód purytanów”. Lepiej było zostać chłopem niż dzikusiem.

Jak słusznie zauważa Szczepański, indiańskie stwierdzenie, że „zawsze tu byliśmy” oznacza też: „nigdy nie będziemy częścią amerykańskiej cywilizacji”.

„Dzicy na emeryturze” to zapis smutnej podróży po krainie należącej w większości do Nawahów, jedyne plemię „pretendującego do miana Narodu”, gdzie obserwujemy nieustanną migrację z rezerwatu do miast i z powrotem, gdzie czuć wszędzie uczucie bezczasowości, gdzie na półkach obok „świętych obrazków” stoją lalki Kachina.

Gdy wczytamy się w karty tej starej książki, odnajdziemy bezładne puebla, różową pustynię, skwar południa i bezkres nieba. Obraz świata, który odszedł, jakże odmienny od „komercyjnej maskarady pow-wow”.

Arkadiusz J. Kilanowski

Jan Józef Szczepański, *Koniec westernu*, Czytelnik, Warszawa 1971.

¹ Wiersze Simona J. Ortiza ukazały się w Polsce na łamach „Tawacinu” (nr 3[23], jesień 1993 i 4[24], zima 1993) oraz w antologii *Rany podskórne* (TIPI, Wielichowo 1998). Ponadto w antologii *Tylko Ziemia przetrwa...* opracowanej przez Leszka Michalika (SOK, Szum 1992) zamieszczono opowiadanie Ortiza *Śpiwająca kobieta*.



Maria
Przybylak

28 czerwca 1958
27 sierpnia 1999

Marysię poznałem korespondencyjnie w 1976 roku. Wysłałem wtedy do „Świata Młodych” list z prośbą o zamieszczenie mego adresu w „Redakcyjnej poczcie”. Udało się i odtąd listonosz codziennie przynosił mi paczkę listów od osób zainteresowanych — tak jak ja — kulturą Indian.

Jeden z nich był od Marii Wykupil z Dębicy. Ruch indianistyczny w Polsce dopiero się rodził, dopiero czyniono przygotowania do pierwszego zlotu, który odbył się pod koniec sierpnia 1977 roku w Chodzieży. A Marysia już wtedy pisała mi o swej wizji Ruchu składającego się z okręgów, na czele których miał stać „wódz”. Ona pierwsza pisała mi o potrzebie budowania struktury Ruchu, aby móc sprawnie działać.

I rzeczywiście, obszar Polski podzielono na dziewięć okręgów, zależnie od tego, gdzie mieszkali chętni do działania osoby. Do czasu ślubu z Jackiem Przybylakiem, Marysia kierowała grupą małopolską. Wiele zlotowiczów jadących na II zlot w Bieszczadach znalazło gościnę w jej domu.

Osobiście poznałem Marysię dopiero w III zlocie w Chodzieży, kiedy już wspólnie z Jackiem organizowała zajęcia dla uczestników zlotu. Pa-

mięta, że przy bramie wejściowej spytano mnie, skąd jestem, i przydzielono do okręgu Niedźwiedzia, który był wtedy wodzem Wielkopolski.

Podział na okręgi sprawdził się w tamtych czasach, wodzowie spotykali się regularnie, aby wymieniać informacje i ustalać plany na przyszłość. Przez szereg lat był to jedyny sposób na przekazywanie informacji, organizowanie akcji zbierania podpisów pod petycjami w różnych sprawach indiańskich czy wreszcie na powielanie „materiałów” tłumaczonych z indiańskich gazet.

Później wielokrotnie korzystałem z gościnności Marysi i Jacka, którzy pozostawali jakby nieco w cieniu młodych, aktywnych sympatyków Ruchu, ale przecież dalej wpływali na jego kształt, o czym świadczy choćby XX zlot w Chodzieży w 1996 roku.

W ostatnich latach Marysia zaczęła bardziej skupiać się na swym życiu duchowym i religijnym. To w chrześcijaństwie dostrzegła drogę rozwoju i spełnienia. Bo — jak powiedział Chrystus — „Kto we Mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie”.

Marek Maciołek

zwierzenia Cienia

81. Nie jest łatwo oglądać Indiańską Amerykę z europejskiej perspektywy. Kontynenty, państwa, odległości nie porównywalne są z naszymi realiami geograficznymi (w których bliżej mam z domu do czterech innych stolic, niż do Warszawy). Wielość kultur, obyczajów i języków oraz ich olbrzymie zróżnicowanie nie przystają do znacznie skromniejszej skali naszego niewielkiego i w coraz większej mierze ujednoliconego, kontynentu. Z drugiej zaś strony, społeczności, zjawiska i postaci, którym my skłonni jesteśmy przypisywać duże rozmiary, istotne znaczenie, uniwersalny charakter czy popularność, z perspektywy Ameryki okazują się niewielkimi, mało komu znanymi i niewiele znaczącymi lokalnymi fenomenami. Podobne problemy napotykałyśmy także w zupełnie innym, duchowym wymiarze. Można dyskusować o słuszności przekonania o trudnej do pojęcia, niezgłębionej wręcz, duszy Indianina (porównywalnej być może tylko z nieco bliższą nam duszą słowiańską). Ale objawiające się po naszej stronie oceanu — a sięgające nie-rzadko granic racjonalnego europejskiego rozumu — pragnienie poznania, naśladowania czy wręcz utożsamiania się z Indianami, zdaje się istnienie owej tajemniczej i pociągającej przestrzeni duchowej potwierdzać.

82. Nic dziwnego więc, że nie tylko pełni emocji indianiści, miłośnicy, sympatycy i przyjaciele Indian (a wielość nazw świadczyć może o dalszym wewnętrznym zróżnicowaniu tej grupy), ale także ludzie skłonni patrzeć na indiański świat chłodno, racjonalnie i bez emocji miewają problemy z nazywaniem, opisywaniem, analizowaniem i wyjaśnianiem tego, co indiańskie, a więc do pewnego stopnia obce i niepojęte. Mustanga z rzędem wiedzącemu, kto ma większe problemy z tym, jak właściwie nazywać mieszkańców amerykańskiego kontynentu. Czy sami Indianie (tubylczy, rdzenni lub pierwsi Amerykanie, amerykańscy tubylcy, aborygeni itp.), czy też spora grupa tzw. fachowców — naukowców, polityków i dziennikarzy? Analogiczne problemy wiążą się od lat z kwestią, jak nazywać rozmaite, większe i mniejsze tubylcze społeczności obu Ameryk (narody, plemiona, szczepy, grupy, bandy itp.).

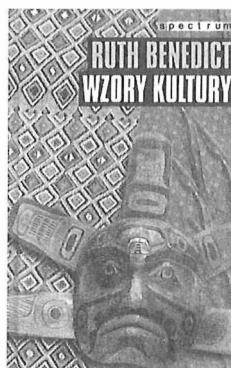
Poszczególne środowiska, gremia opiniotwórcze i ciała ustawodawcze radzą sobie z tym bardzo rozmaicie. Z trudem poszukują przy tym kompromisu między rosnącym poczuciem własnej godności i autonomii „nazywanych”, zawiłościami i dwuznacznościami języka oraz normami, konwencjami i przyzwyczajeniami „nazywających”.

83. W tak skomplikowanym świecie pojęć i znaczeń równie trudno odnaleźć się Indianom (tubylczym, rdzennym lub pierwszym Amerykanom itd.), jak i tym, którzy wyżej wymienionymi nie są, ale w taki czy inny sposób mają z nimi coś wspólnego. Stąd, w zależności od punktu widzenia, Ameryka Północna może być zamieszkała przez dwa narody — amerykański i kanadyjski — lub przez kilkaset narodów rozmaitej wielkości, pochodzenia i charakteru. Stąd też biorą się dyplomatyczne spory o jedną literkę w oficjalnych dokumentach państwowych i międzynarodowych (*people*, czyli ludzie, czy też *peoples*, czyli ludy bądź narody). I stąd zapewne — oraz ze wspomnianej wcześniej różnicy skali — wahania, czy na przykład o „indiańskich” (tubylczych itp.) wojnach i masakrach pisać z użyciem bezpiecznego cudzysłowu albo sugerującego pewien dystans skrót „tzw.”, czy też normalnie — bez.

84. Niełatwo jest przyglądać się Indiańskiej Ameryce z perspektywy Europy. Ale czy na pewno łatwiej jest ją poznać i zrozumieć z bliska, u źródła? Klasycznym już doświadczeniem polskiej ekipy filmowej, która w latach 80. kręciła w USA interesujący skądinąd cykl dokumentalny *Rezerваты bez granic*, była próba nawiązania bliższego kontaktu z jednym z lakockich „ludzi wiedzy”. Szybko okazało się, że nie może być mowy nie tylko o sfilmowaniu jakiegokolwiek ceremonii, ale nawet o zwykłym wywiadzie, dopóki polscy filmowcy nie zasłużą na to ciężką pracą fizyczną w gospodarstwie starego Lakoty. A czy w tym i wielu innych podobnych przypadkach chodziło o zdobycie uznania i zyskanie zaufania skrytego i nieufnego mędrca, o próbę przybliżenia przez niego „obcym” indiańskich realiów, czy też o zwykłą transakcję handlową „coś za coś” — pozostanie zapewne kwestią kolejnych niekończących się dyskusji, sporów i interpretacji. Wszak wspomniałem już, że niełatwo jest wejrzeć w głąb indiańskiej duszy. ♣

Ruth Benedict
WZORY KULTURY

przełożył
Jerzy Prokopiuk



„Główna myśl we *Wzorach kultury* zawiera się w cytowanej jako motto indiańskiej przypowieści o glinianym kubku, który każdy lud otrzymał od boga, aby pił z niego własne życie. Jak woda czerpana z jednego źródła przybiera w różnych naczyniach odmienne kształty, tak pojawia się w doświadczeniu odmiennych ludów różnorodność kultur stanowiąca świadectwo szerokiej skali możliwości kształtowania form ludzkiego życia”. (ze wstępu)

Wznowienie klasycznej już książki amerykańskiej antropolog Ruth Benedict. Mimo upływu lat (pierwsze wydanie ukazało się w USA w 1934 roku), praca nadal wpływa na kształtowanie opinii o dawnych kulturach plemiennych. Autorka przytacza wiele przykładów tubylczych kultur z całego świata, zaś szczegółowo omawia m.in. kultury Indian Pueblo i Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża.

Wydawnictwo MUZA SA, format 172×114, oprawa twarda, stron 352, cena 35 zł

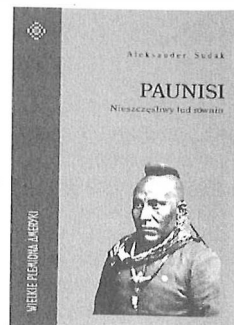


U W A G A

Aby obniżyć koszt opłat pocztowych (lub bankowych) związanych z przesyłaniem pieniędzy, proponujemy kwoty do 20 zł przysyłać przekazem pocztowym (czerwonym). Zgodnie z cennikiem pocztowym w 1999 roku opłata za przekaz do 20 zł wynosi 1,50. Wpłaty na konto kosztują nie mniej niż 2,70.

Aleksander Sudak
PAUNISI

Nieszczęśliwy lud
równin



Paunisi budzili szacunek i lęk wśród wszystkich plemion. Nawet Czejenowie, nazywający się „skromnie” największymi wojownikami na świecie, przyznawali, że równi im pod tym względem są tylko Paunisi. Ich dzieje to długie pasmo niezasłużonych cierpień. Doznali ich ludzie, których sąsiednie plemiona darzyły wręcz zabobonnym podziwem dla ich przebogatej, niezwykle potężnej i zrytualizowanej religii. To właśnie Paunisi obdarzyli indiańską rasę uroczystością Fajki Pokoju, walnie przyczyniając się do rozwoju społecznych instytucji i religijnego rytuału, odgrywających tak ważną rolę w życiu Indian Równin. Tych dorodnych ludzi, o okrągłych, księżycowych twarzach, cechowały życzliwość i zdrowy rozsądek. Z białymi, od których nie doznali zbyt wiele poza nędzą i poniewierką, związali się tylko dlatego, że mogli zostać zniszczeni przez Siuksów. Dopóki nie przerzedziły ich epidemie, nie lękali się żadnej białej nacji.

seria: Wielkie Plemiona Ameryki, Biblioteka „Tawacinu” nr 27, format 145×205, stron 80, fot., mapy, cena 9 zł

Do nabycia jeszcze tom pierwszy:

KOMANCZE, Władcy Południowych Równin, stron 80, cena 9 zł

Uwaga taniej! przy jednoczesnym zakupie obu tytułów cena za jeden tom wynosi 8 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.

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

EMPIK

BIALYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • BYTOM ul. Dworcowa 32 • CZELADŹ ul. Będzińska 80 • CHELM ul. Lubelska 61 • CHOŹÓW ul. Wolności 28/29 • CZĘSTOCHOWA ul. NMP 63/65 • ELBLĄG ul. 1 Maja 37 • GDAŃSK ul. Długi Targ 28/29 • GDAŃSK MEGASTORE ul. Podwale Grodzkie 1 • GDYNIA ul. Świętojańska 88 • GLIWICE ul. Rynek 4/5 • GNIĘZNO ul. B. Chrobrego 11 • GORZÓW WLKP ul. Sikorskiego 126/128 • KALISZ ul. Rynek Główny 19 • KATOWICE MEGASTORE ul. P. Skargi 6 • KATOWICE ul. 3 Maja 17 • KIELCE ul. Warszawska 5 • KOSZALIN ul. Zwycięstwa 106/108 • KRAKÓW ul. Bora Komorowskiego 37 • LEGNICA ul. Rynek 33 • LUBLIN ul. Armii Krajowej 25 • LUBLIN ul. Krakowskie Przedmieście 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. Ratajczaka 44 • RACIBÓRZ ul. Rynek 5 • RYBNIK ul. Sobieskiego 18 • SŁUPSK ul. Stary Rynek 6 • Sopot ul. Boh. M. Cassino 57/59 • SOSNOWIEC ul. Małachowskiego 2 • SZCZECIN Al. Wojska Polskiego 2 • ŚWINOUJŚCIE ul. Armii Krajowej 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 • WŁOCŁAWEK ul. Warszawska 11/13 • WROCŁAW Pl. Kościuszki 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”.

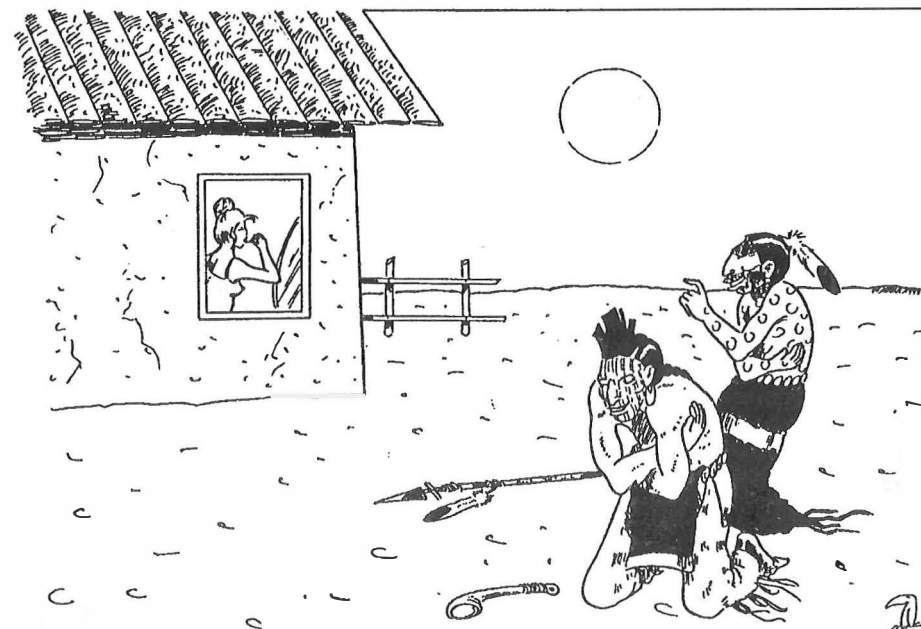
ilość egzemplarzy	cena 1 egz. w złotych	cena prenumeraty 1 egz. w 1999 r.
1	5,00	20,00
2–3	4,60	18,40
4–8	4,20	16,80
od 9	3,80	15,20

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.





NA ZDJĘCIACH

powyżej: Lakota zbiera szalwię na prerii
obok: Indianka Nawaho smaży hamburgery w restauracji w Painted Desert, w Arizonie

Rozkładówka po lewej od góry pionowo:

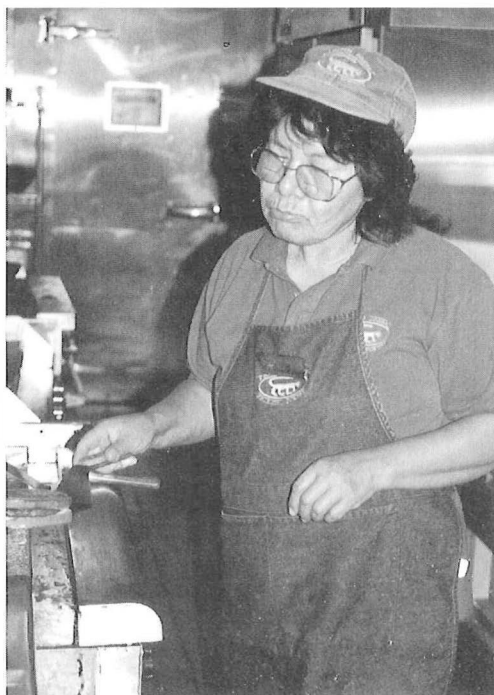
Pow-wow w Heart Butte w Montanie

• Młody Kri (Tancerz Trawy w pomarańczowym stroju) szykuje się do swego pierwszego pow-wow; • Zawodnicy w kategorii tańca tradycyjnego w przedziale 35–50 lat przygotowują się do wejścia na arenę; • Dla wielu, jak na przykład tego tancerza w stroju tradycyjnym, pow-wow to coś więcej niż tylko konkurs tańca — to droga poszukiwania utraconej tradycji i tożsamości

na górze od lewej poziomo: „Przerwa za 5 minut” — rozmarzyła się dziewczyna Nawaho; • Moda na „mokrą Włoszkę” dotarła nawet do Atapasków; • Shunka-wakasha (Czerwony Koń), Lakota z rezerwatu Long Grass w Dakocie Południowej

pionowo po prawej: Mały Ojibwa w wiosce Nah-wah-tash w Minnesocie; • Dziewczynka bawiąca się z psem husky jest córką matki Ojibwa i ojca Murzyna. Dzieli los wielu indiańskich dzieci porzuconych przez rodziców i wychowywanych przez ciotki i sąsiadki. Leech Lake, Minnesota

pośrodku: Indianie nie przywiązują zbyt wielkiej wagi do szczegółów. Atapaska w stroju Crow z colą



IŁONA GORYŃSKA

INDIANIE TWARZE KOŃCA XX WIEKU

„A czy oni dalej mieszkają w wigwamach?” Nie wiem, ile już razy słyszałam to pytanie, ilekroć zapytana o moje hobby, odpowiadałam po prostu: „Indianie”. Najchętniej wówczas wyciągam swój album i pokazuję zdjęcia, migawki z życia ludzi, którzy zbiorowo zapisali się w naszej świadomości jako młody, muskularny, niezwykle dumny mężczyzna, siedzący w milczeniu na łaciatym koniu, najczęściej ze śmiercią stojącą tuż obok. Dlatego jest mi niezmiernie miło, iż mogę podzielić się tym, jak ja widzę ludzi, którzy łączą styl życia lat dziewięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych z bogatą tradycją i kulturą; ludzi różnych, i dobrych, i złych; ludzi, którzy mnie fascynują.

Bliżej ich poznać miałam okazję w 1996 podczas półrocznego pobytu w Pertified Forest National Park na terenie rezerwatu Nawahów w Arizonie, niedaleko Gallup i Window Rock. Razem ze mną pracowała młoda dziewczyna Nawaho, która po półtorarocznym pobycie z mężem (także Nawaho) w Islandii właśnie wróciła do domu. Opowiadała mi o swojej trzyletniej córeczce, kłopotach z teściową, problemach z przewiezieniem mebli z Islandii; o mężu, który nie mogąc znaleźć pracy w Arizonie, musiał dojeżdżać do innego stanu i późno wracał do domu... Brzmi znajomo? A jednak, nie miałam wątpliwości, że rozmawiam z przedstawicielką bardzo odmiennej, starej i wciąż żywej kultury. Mieszkała w domu, w którym żyło chyba pięć pokoleń i przynajmniej połowa klanu, ciągle się spieszyła z pracy, by zdążyć na jakąś uroczystość rodzinną lub ceremonie klanowe, na które mnie czasem zapraszano, potrafiła godzinami opowiadać o różnych zwyczajach i tradycjach Diné. Pamiętam też jak kiedyś z inną Nawaho, także koleżanką z pracy, pojechałyśmy zbierać drewno na zimę, gdzieś w górzystej części Arizony. W pewnym momencie, gdy schyliłam się po jakieś suszki, głośno krzyknęła i omal nie przewróciła mnie na ziemię. Okazało się, że chciałam podnieść gałąź, która odpadła od drzewa powalonego przez piorun, co mogło naruszyć harmonię świata, *hozio*. W pracy, gdy chciałam iść na lunch, mówiłam: *Eshiago wah tah* — „idę na przerwę”.

Nie było to moje jedyne spotkanie z Indianami. Pierwszy raz miałam okazję ich poznać ...w Polsce w 1990 roku na polskim odcinku Świętego Biegu z Londynu do Moskwy. Później w 1992 uczestniczyłam w Świętym Biegu z Alaski do Nowego Meksyku, odwiedzając po drodze wiele rezerwatów w USA i Kanadzie (także wioski eskimoskie), uczestnicząc w ich obrzędach i ceremoniach. Mimo wszystko jednak najmilej wspominam te sześć miesięcy wśród Nawahów.

hozio naasha



INDIANIE TWARZE KOŃCA XX WIEKU

FOT.
ILONA GORYŃSKA

TAWACIN
GALERIA

