

TAWACIN

nr 4 [48] zima 1999

ISSN 1232-9207

cena 6 zł



Władca z Sipán

Tajemnica śmierci kobiety-wojownika

JAK TO Z NAMI JEST

Historia narodów często składa się z drobiazgów, zdarzeń pozornie nieistotnych, dotyczących pojedynczego człowieka i, czasem, jego rodziny. Tak było z Lechem Wałęsą, który skacząc przez płot na teren Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku, rozpoczął demontaż socjalizmu i powstanie nowej Polski.

Tak było z grupką młodych Indian, którzy popłynęli na wyspę Alcatraz, żeby spędzić tam noc, a w rzeczywistości przypomnieć Ameryce o swoim istnieniu i rozpocząć walkę o prawo do własnego życia. „Czy to nie dziwne, że tak bardzo zmieniliśmy historię i nawet o tym nie wiedzieliśmy?” — zastanawia się dziś Adam Fortunate Eagle, jeden z uczestników okupacji Alcatraz w 1969 roku.

Wszelkie zmiany w historii wymagają jednak ofiary, często tej najwyższej — życia jej bohaterów. Niekiedy ich imiona szybko odchodzą w niepamięć, a niekiedy pozostają wśród żyjących przez długie lata, pobudzając do wytrwałości i odwagi, napawając nadzieją, że jeszcze nie wszystko stracone. Historia zażądała najwyższej ofiary od młodej Indianki Mikmak — Anny Mae Aquash, wyróżniającej się, a przecież jednej z wielu kobiet AIM. Mimo że od jej śmierci upłyne niebawem 25 lat, imię Anny Mae pozostaje wciąż żywe dla ludzi, którzy ją znali, a także dla wielu bezimiennych Indian, którzy dzięki niej mogą dziś cieszyć się pełnią praw obywatelskich.

Wszyscy mamy swój udział w historii...

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 Cichowski, Mirosław Dunin—Sulgostowski, 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. Łąkowa 3, 64–050 Wielichowo

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

W TYM NUMERZE

- 3 Losy seksualne dzikich** — Waldemar Kuligowski omawia nadużycia w indiańskich szkołach z internatem oraz przemoc w tubylczych rodzinach
 - 9 Tajemnica śmierci kobiety–wojownika** — Erin Anderssen wyjaśnia okoliczności zabójstwa działaczki AIM, Anny Mae Aquash
 - 17 Mity stworzenia wśród Indian Ameryki Północnej** — pierwsza część eseju Mirosławy Posern–Zielińskiej
 - 29 Skarby kultury Mochica w Polsce** — wywiad z Teresą Walendziak, komisarzem wystaw w Państwowym Muzeum Etnograficznym: „Władca z Sipán” i „Ameryka przed Kolumbem”
 - 31 Alcatraz 1969–99** — relacja z obchodów 30. rocznicy indiańskiej okupacji słynnej wyspy, która zapoczątkowała tubylcze odrodzenie w USA
 - 36 Nadchodzi świt** — Beata Skwarska omawia kwestie indiańskich praw do ziemi, poruszane w tym roku przez Grupę Roboczą ONZ w Genewie
- Dwa nowe działy:**
- 48 Chcę wiedzieć** — odpowiedzi na pytania czytelników
 - 50 Nasi poprzednicy** — przedruki z książek i polskiej prasy z XIX wieku

Stale działy: **serwis informacyjny „Z ziemi Indian”**, **Hoksila**, **z zakurzonej półki i zwierzenia Cienia**

Okładka: Przetyczka uszna *orejera* „Władcy z Sipán” (odrestaurowana). Była wykonana przez perfekcyjne połączenie kawałków pun-cowanego złota i turkusowej mozaiki umieszczonych na drewnianym podłożu. Stanowi jedno z najwspanialszych dzieł amerykańskiej sztuki złotniczej. Przedstawia „Władcę z Sipán” w towarzystwie dwóch wojowników.

Grafiki: **Dariusz Jakubiak** (ss. 3 i 46)

Podziękowania: Francine Bellefeuille, Troy Johnson, Teresa Walendziak, Mariusz Wollny i Andrzej Żwawa

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

Losy seksualne dzikich



Shawa–ni–yottin, południowy wiatr, powracał każdej wiosny¹. Radość gościła wtedy wszędzie: zima odchodziła bowiem daleko na północ. Wszyscy się cieszyli, wszyscy oprócz mężczyzn. Zazdrościli oni południowemu wiatrowi tego, że zakochiwały się w nim kobiety.

Mężczyzna widział wiele razy, jak kobieta drżała z rozkoszy, kiedy lekko muskał ją Shawa–ni–yottin. Złość mężczyzny wzrastała, nie mógł on bowiem pojąć, dlaczego jego własne pieczyoty były dla kobiety zimne i puste.

Pewnej nocy mężczyzna baczny okiem przyglądał się kobiecie. Zżerała go zazdrość i już postanowił, że zadośćuczyni swej żądzy tak, jak to robił dotychczas, czyli brutalnie i nagle. Jego duch doznał jednak niespodziewanego uspokojenia, a sprawił to ciepły dotyk Shawa–ni–yottin na skórze i we włosach.

Wtedy mężczyzna zrozumiał wreszcie, za co kobieta kocha południowy wiatr. Zrozumiał, iż póki nie zacznie go naśladować, póty wzbudzał będzie tylko lęk i obrzydzenie.

Zaczął więc pieścić ciało kobiety koniuszkami palców, czyniąc to powoli i delikatnie. Wzrastające uczucie przyjemności do głębi go zdumiało. Zachwycił się tym, że w tak prosty sposób mógł osiągnąć prawdziwej przyjemności i jak pozytywnie wpływało to na kobietę. Widząc wyraźny uśmiech zadowolenia na jej twarzy, doszedł do wniosku, że stało się to za przyczyną południowego wiatru i mądrego naśladowania jego poczynąń.

Tej nocy narodziła się pieczyota, a mężczyzna nauczył się czegoś bardzo ważnego. Od tego czasu Shawa–ni–yottin nie był już budzącym zawiść wrogiem, ale nauczycielem przynoszącym głęboką mądrość.

¹ Legenda Kri prerii opowiedziana przez Bernarda Assiniwi i Isabelle Myre, ze zbioru *Anish–Nah–Be*, Lemeac 1971.

Miałam osiem lat. To stało się w konfesjonale. Na kolanach wyznawałam grzechy przed księdzem. On uniósł swoją sutannę i wepchnął penisa w moje usta. Bałam się, strasznie się bałam. Cała aż się trzęsłam. Kopnęłam go. Uciekłam i schowałam się. Dopiero nocą odnalazły mnie zakonnice.

Alle spowiedź odbywałyśmy co niedziela i każdej niedzieli powtarzało się to samo. Ksiądz kazał mi wchodzić do konfesjonatu razem ze sobą. Czy siostry zakonne wiedziały, co się dzieje? Czy widziały mnie w środku? Czy tylko mnie się to przytrafiło? Wtedy tego nie wiedziałam, ale dzisiaj myślę, że nie byłam jedyna.

Ksiądz kazał mi ssać swojego penisa, ale ja nigdy nie chciałam tego robić. Wtedy on sadzał mnie na swoich kolanach i wytryskiwał na mnie. Ani razu nie miałam stosunku z tym księdzem. Ale on dotykał mnie wszędzie i kiedy szczytował, wytryskiwał na moje usta. Byłam całkowicie splugawiona. Zakonnicom mówił, że pobrudziłam sobie usta, bo wymiotowałam.

W końcu stało się to prawdą, i miałam wymioty. Każdej niedzieli byłam chora, idąc do kaplicy, i mdlałam, gdy nadchodziła moja kolej do spowiedzi. I w każdą niedzielę, siostry zakonne zabraniały mi z tego powodu kontaktu z rodzicami, którzy przyjeżdżali w odwiedziny.

Trwało to trzy lata. Ksiądz nakazał mi milczenie. Powiedział, że gdy je przerwę, przyjdzie Bóg i zabije mnie we śnie, zabierze moich rodziców, uśmierci moich braci i siostry. Byłam dzieckiem. Za każdym razem, kiedy próbowałam opowiedzieć o wszystkim rodzicom, słyszałam jego słowa. Bałam się, że Bóg mnie ukarze.

O tych dramatycznych, prawdziwie przerażających i budzących odrazę, wydarzeniach wspomina kobieta z ludu Algonkin². I wcale nie jest to opowieść z zamierzchłych czasów podboju i eksterminacji, ale z drugiej połowy naszego stulecia. Jackie Kistabish³ urodziła się bowiem w puszczy Abitibi w 1950 roku,

z matki Kri i ojca Algonkina. Agent rządowy zabierał do szkoły z internatem najpierw po kolei jej starsze rodzeństwo. Ona sama, jako kilkuletni brzdąc, odwieziona została przez policjanta w czerwonym mundurze do internatowej szkoły Saint-Marc-de-Figuery w Amos. Placówkę otwarto w 1955 roku przede wszystkim dla dzieci Algonkinów z Abitibi, Attikamek z Obédjwan oraz Kri. Rocznie przyjmowała ona grupę liczącą 150–200 osób, na którą składali się dziewczęta i chłopcy w wieku od sześciu do szesnastu lat. Szkołę finansowaną przez rząd prowincji Quebec prowadzili ojcowie oblaci. Działała ona do 1973 roku.

Mała Jackie stawiała się coraz bardziej anemiczna, słabego zdrowia, nawracały u niej wymioty. Siostry aplikowały jej na tę okoliczność zimne prysznice. Na niezrozumienie i arogancję odpowiadała ucieczkami ze szkoły i buntem. Rodzice dowiedzieli się, że spłodzili szaloną dziewczynę, która nie pasuje do „normalnej” szkoły. Została z niej usunięta i w wieku trzynastu lat zakończyła edukację w szkole z internatem w Amos.

Jackie Kistabish przeżyła w murach tej szkoły swoją pierwszą miesiączkę. Krwawiąca i załamana dziewczynka nie znalazła żadnej pociechy od opiekujących się nią sióstr zakonnych. Nie powiedziano jej, że to naturalny element życia kobiety, nie pouczono o koniecznej w takich wypadkach higienie. Przeciwnie — usłyszała, że jest brudna i musi sobie radzić sama. Najważniejsze informacje wydobyła

³ Była Dyrektorem Rady Kobiet Algonkin, a od 1992 roku sprawuje funkcję przewodniczącej Quebec Native Woman. Jest matką czwórki dzieci i babką tyłuż wnucząt.

Uważa, że trudno mówić o tubylczej seksualności bez uwzględnienia wpływu szkół internatowych, które często wprowadzały młodych krajowców w meandry tej sfery życia. Dopiero w rezerwach odkrywano, że przypadki samobójstw, seksualnego wykorzystywania dzieci i przemocy o podłożu erotycznym wiązały się z czymś, co tubylcy wynosili z tych placówek. Kontakty Jackie Kistabish z własną matką — zwłaszcza w okresie fizycznego i psychicznego dojrzewania, gdy najbardziej jej potrzebowała — dalekie były od ideału. Po latach wyszło na jaw, że jej matka również przeżyła jakieś traumatyczne wydarzenia podczas swojej edukacji w obowiązkowej szkole z internatem. Mogły one rzutować na prowadzenie przez nią rodziny.

Na ile spostrzeżenia Kistabish odnoszą się do innych tubylczych rodzin na całym kontynencie północnoamerykańskim...? Żadne szacunki nie są wesole...

² Fragmenty wspomnień zamieszczonych w pracy Clotilde Pelletier i François Thibault pod tytułem *Sexuality in the Circle of Life*, Quebec Native Woman, 1998, ss. 15–32.

Akty seksualnej przemocy, mające miejsce w szkole w Amos, nie były wyłącznie inicjowane przez księży. Zakonnice znieważały indiańskie dziewczęta, urządzając bardzo swoiste „gry” seksualne, które odbywały się w dormitorium. Jackie Kistabish dobrze pamięta, że do udziału w nich zmuszały ją nieco starsze koleżanki.

Ja, Jackie Kistabish, jak wielu tubylczych mężczyzn i kobiet, mam złą seksualność. (...) Zostałam złą przez obcych, ale i przez swoich. (...) Dziś chcę podzielić się swoją historią z wami. Mówię, ponieważ wielu milczy.

w sobie, jeśli pozna się jego sens. Polega on na mówieniu sobie rzeczy nie tylko najlepszych, ale i najgorszych oraz unikaniu tych ostatnich poprzez wspólną rozmowę.

Joanne Fournier z Video Femmes przedstawiła w nim trzy pokolenia kobiet Montagnais — od lat piętnastu do siwej starości — ich spojrzenie na świat, ich życie codzienne, system wartości, opinie dotyczące tradycji, pieniądze, a także miłości i seksu.

⁴ Film miał premierę, przy pełnej widowni, 17 listopada 1993 roku w mieście Quebec. Został bardzo dobrze przyjęty przez mieszkańców osiedli Mingan i Matimekosk, gdzie został nakręcony. Książka opublikowana została przez Conseil des Atikamekw et des Montagnais w roku 1992. Przytaczane fragmenty pochodzą ze stron 10–32.

TAWACIN nr 4 [48] zima 1999

Wtedy mężczyzna zrozumiał wreszcie, że co kobieta kocha południowy wiatr. Zachwycił się tym, że w tak prosty sposób mógł osiągnąć prawdziwej przyjemności i jak pozytywnie wpływało to na kobietę. Widząc wyraźny uśmiech zadowolenia na jej twarzy, doszedł do wniosku, że stało się to za przyczyną południowego wiatru i mądrego naśladowania jego poczynąń. Tej nocy narodziła się pieszczota, a mężczyzna nauczył się czegoś bardzo ważnego. Od tego czasu Shawa-ni-yottin był nauczycielem przynoszącym głęboką mądrość.

Badania prowadzone wśród Inuitów zamieszkujących północno-wschodnie rubieże Kanady sugerują⁶, że akty przemocy nasiliły się wewnątrz ich społeczności w ostatnich trzech dekadach. Jak zauważają starsze kobiety, mężczyźni nadużywają siły przede wszystkim w związku z uczuciem, często nieuzasadnionym, zazdrości o kobiety. Inuitki między 20 a 30 rokiem życia są bite tak często, jak często ich mężowie upijają się. Przy czym nie chodzi tu o drobne przepychanki, gdyż wszystkie, indagowane o pobicia, przyznają, iż wymagały w ich rezultacie opieki medycznej.

Problem jest na tyle skomplikowany, że sama eliminacja alkoholu go nie rozwiąże. Wzory kultury inuickiej decydują o tym, że dwóch walczących mężczyzn czym prędzej się rozdziela, natomiast w sytuacji, kiedy mąż bije swą żonę, powiada się, iż to jego prywatna sprawa. Georgette Levesque z porażającą zwięzłością wylicza trzy najczęstsze przypadki stosowania przemocy wobec żon wśród Inuitów: mąż my-

śli o innej kobiecie; żona jest ciągle czymś zajęta i ma, jakoby, za mało czasu dla niego; mąż dopada frustracja (z rozmaitych powodów).

Przemoc stała się zatem niechcianym, syjamskim bratem seksualności, wiążąc się silnie ze specyficznym, lokalnym pojmowaniem jej praw. Fizyczne upokorzenie bardzo często prowadzi z kolei do podjęcia decyzji o odebraniu sobie życia. Odsetek samobójstw u Inuitów jest pięciokrotnie wyższy niż w całej populacji Kanady.

Romantyczne pojęcie miłości traktowano dotąd wyłącznie jako fenomen właściwy kulturze Zachodu, zjawisko będące bezpośrednią konsekwencją uwalniania się jednostki z sieci pokrewieństwa i więzów statusu społecznego. Anthony Giddens powiada wprost, że miłość romantyczna to erotyzm skonstruowany kulturowo, wykreowany przez literaturę, a sprężnięty z kształtowaniem się „społeczeństwa ryzyka”, w którym nie istnieją matryce powszechnych zachowań i kanony obowiązujących wartości, ale jedynie katalogi wyboru⁷.

Nie po raz pierwszy wszelako okazuje się, że to, co uważano za ekskluzywny twór człowieka europejskiego, właściwe jest także ludziom plemiennym w różnych częściach świata. Charles Lindholm⁸ przekonuje bowiem o tym, iż kompleks miłości romantycznej występował wśród mieszkańców lasów wokół Jeziora Górnego oraz na północ od Jeziora Huron: u Ojibwa. Powołuje się przy tym na istotne spostrzeżenia zawarte w pracach Ruth Landers⁹. Zauważa ona, że u tych Indian „miłość to całkowicie romantyczna postawa, wedle której świat bez miłości jest zgubiony”. Osoba obdarzana uczuciem jest idealizowana, związek kochanków nabiera charakteru nadzwyczajnego, mistycznego. Romantyzm ceni się bardzo wysoko, a małżeństwo postrzega jako dopełnienie intensywnego przyciągania się dwojga osób.

⁷ Szerzej na ten temat zob.: A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Intimacy in Modern Societies*, Stanford 1992.

⁸ Charles Lindholm, *Love and Structure*, w: „Theory, Culture and Society” 1998, nr 3-4, numer zatytułowany *Love and Eroticism*.

⁹ Chodzi tutaj o *Ojibwa Sociology*, New York 1937 oraz *Ojibwa Woman*, New York 1969.

⁶ Na podstawie dwu prac Georgette Levesque: *Alcohol — Related Wife — Abuse: The Case of Tasiujaq*, Ungava Bay, Montreal 1985 oraz *La violence conjugale chez les Inuit*, Montral 1985.

Romantyczna miłość była często najważniejszym wydarzeniem w życiu wielu Ojibwa, jedynym, które zwracało się przeciw racjonalnym interesom, rozmaitym korzyściom i przymusom społecznym. Nie mieszcząc się w gorsze akceptowanych postaw, prowadziła czasem do dramatów kończących się samobójczą śmiercią.

Lindholm zadaje pytanie, jakie okoliczności decydują o tak dużym pokrewieństwie tej koncepcji miłości do jej zachodniego odpowiednika? Otóż społeczność Ojibwa znamionowały ekstremalne współzawodnictwo i indywidualizm. Silnie strzeżona własność osobista — w ramach rodziny nuklearnej — szła w parze z brakiem wyraźnej hierarchii i ustalonych autorytetów. Nie istniały ponadto jakieś głębokie podziały ról między płciami: kobiety i mężczyźni mogli wykonywać te same zajęcia.

Potrzeby bezpieczeństwa i ładu nie zapewniały rodziny, które najczęściej żyły w izolacji. Przy czym duża ich ruchliwość wynikała tyleż z potrzeby poszukiwania nowych łowisk, co i z silnego lęku przed agresją sąsiadów. I to nie tylko agresją fizyczną — niezmiernie obawiano się potajemnych praktyk magicznych. Dlatego uśmiechnięta twarz Ojibwa nie była wiarygodna, maskowała jedynie nienawiść bądź strach.

Opisywane przez Giddensa, w odniesieniu do Zachodu, „społeczeństwo ryzyka” cechuje się wyraźnym znaczeniem indywidualnej własności, rozchwianiem kategorii i ról, dużą mobilnością, współzawodnictwem oraz narastającą niepewnością jednostek. Porównanie obu typów zbiorowości — tubylczego i modernizującego się w ramach cywilizacji euroatlantyckiej — pozwala na stwierdzenie, że Ojibwa żyli w zimnym środowisku psychicznym: takim, które sprzyja rozwojowi związków miłosnych negujących zastany porządek.

Opinię o owym „zimnie” zdają się potwierdzać inne jeszcze świadectwa etnograficzne. Oto Ojibwa zajmowali dziesięć razy większe terytorium niż dwukrotnie liczniejsi od nich Huroni: na osobę przypadały aż dwie mile (dane za okres 1600–1760)¹⁰. Niezależnie wędrujące grupy składały się — modelowo — z mężczyzny i jego młodszych braci, ich rodzi-

ców, jego żony i żon rodzeństwa oraz ich dzieci. Skupiska te jesienią rozpadały się na rodziny pojedyncze, które polowały osobno na oddzielnych terytoriach. Nie istniał polityczny przywódca dla wszystkich bardzo licznych grup, a wodzowie klanów nie posiadali rozległej władzy¹¹.

Romantyczna miłość funkcjonowała zatem jako bardzo istotne wsparcie dla jednostek, zwłaszcza w społeczeństwie zatimizowanym, mało zwartym, co podkreślali przy innej okazji Weber i Habermas. Sami Ojibwa opisywali ją w kategoriach wielce intensywnego doświadczenia, cennego samo w sobie. Miłość taka realizowała się poprzez idealizację drugiego człowieka, umiłowanie go, a ostatecznie — w ofiarowaniu samego siebie¹². Wśród Ojibwa, przynajmniej potencjalnie, mógł narodzić się czerwonoskóry Werter albo wódz Byron...

Interesującym uzupełnieniem artykułu Lindholma są wyniki badań prowadzonych w ramach Human Relations Area Files¹³. Andrew Buckser i Susan Rofman skupili się na małych społecznościach, w odniesieniu do których istnieją wiarygodne dane etnologiczne. Analizując opisy 248 grup tubylczych z całego świata, poszukiwali w nich romantycznej idealizacji miłości. Jej bezpośrednie opisy są incydentalne, ponieważ zjawiska miłości nie traktowano do niedawna jako poważnego tematu antropologicznych badań. Tam, gdzie mówiono dotąd o lokalnych dyspozycjach łowców i zbieraczy w obliczu wymogów ekologicznych, Buckser i Rofman zauważają oznaki funkcjonowania romantycznych związków.

Wyodrębnili w tym celu trzy kategorie: małżeństwo (zwieńczenie porywu serca), samobójstwo (dramat niemożności życia bez ukochanej osoby) oraz ideę partnerstwa (mity i wyobrażenia romantyczna). W rezultacie takiej procedury okazało się, iż społeczeństwa, w których idealizowano parę jako schronienie przed chaosem świata, występują na wszystkich zamieszkałych kontynentach. Romantyczny związek funkcjonuje w ich obrębie jako niezbędny atom

¹⁰ R. Underhill, *Red Man's America*, Chicago 1971, s. 108.

¹¹ G. I. Quimby, *Indian Life in the Upper Great Lakes*, Chicago 1960, ss. 122–124.

¹² Ch. Lindholm, dz. cyt., s. 225.

¹³ Jw., informacje zawarte w przypisach ze stron 259–260.

całej organizacji społecznej. Co znamienne, podobną — w najogólniejszych założeniach — ideologię i doświadczenie romansu stwierdzono u społeczeństw mobilnych i pełnych współzawodnictwa, czyli takich, jak Ojibwa.

Wedle ustaleń wspomnianych badaczy, romantyczna miłość funkcjonowała w pięciu tubylczych społecznościach Ameryki Północnej (Czarne Stopy, Komancze, Wrony, zachodni Apacze i Ojibwa) oraz w trzech grupach z Ameryki Południowej (Mataeo, Ona, Yahgan)¹⁴.

W zakończeniu książki *Sexuality in the Circle of Life* — podręczniku życia seksualnego przeznaczonym dla tubylczych mieszkańców wschodniej Kanady — antropolog Clotilde Pelletier i seksuolog François Thibault piszą, co następuje:

Nasze społeczeństwo zmienia się. Jednym z bardziej wyrazistych tego sygnałów jest zbyt wczesna aktywność seksualna młodzieży. (...) Razem z ewolucją wartości i zachowań, nadeszło złowrogie ryzyko przekazywania chorób poprzez seks. W Quebecu, siedem na dziesięć osób, które w wyniku kontaktów seksualnych zaraziły się chorobami wenerycznymi lub AIDS, ma mniej niż 30 lat. Nasze społeczeństwo musi otwarcie postawić problem odpowiedzialności. (...) Ogólna edukacja musi zawierać także edukację seksualną. Małe dzieci spontanicznie zadają pytania dotyczące seksu i rodzice nie mogą czekać na «właściwą chwilę», aby o tym pomówić. Wszyscy rodzice muszą poświęcić temu należyta uwagę. W codziennych rozmowach zbyt mało miejsca poświęcamy problemom życia. A edukacja seksualna to nie tylko penis, wagina czy ciąża. Ważniejsze od nich są pozytywne aspekty: nauczanie miłości, szacunku dla siebie i innych, intymności. (...) Czym ryzykujemy, mówiąc otwarcie o seksualności do naszej młodzieży?¹⁵ ❖

Waldemar Kuligowski

¹⁴ Poza tym odpowiednio: Azja (Marri, Ajnu, Gond, Miao, Semang), Afryka (Aszanti, Hotentoci, Ifi, Kung), Oceania (Murning, Tikopia, Tonga, Trobriandczycy).

¹⁵ C. Pelletier, F. Thibault, *Sexuality in the Circle of Life*, Quebec Native Woman, 1998, ss. 149–150.



Anna Mae Pictou Aquash
1945 – przed 24 lutego 1976

Dorównywała wojownikom.
Była gotowa umrzeć jak mężczyźni.



Przyjaciele wciąż składają
na jej grobie dowody pamięci:
złamany papieros na szczęście,
gałązkę szalwii...

Kiedy chowano Annę Mae Aquash, pomimo marcowego chłodu, kobiety z Pine Ridge same wykopały jej grób. Jej ciało zawinięto w tradycyjny koc z gwiazdnym motywem dekoracyjnym, a ceremonię pogrzebową poprowadził szaman. Pomimo padającego śniegu ponad stu ludzi przybyło, żeby okazać szacunek kanadyjskiej Indiance Mikmak, na nagrobku której wryto napis „Kobieta–wojownik z Wounded Knee”.

Erin Anderssen

Tajemnica śmierci kobiety–wojownika

Dwadzieścia trzy lata później przyjaciele wciąż składają na jej grobie dowody pamięci: złamany papieros na szczęście, gałązkę szaławii, grzechotkę ze skorupy żółwia.

Anna Mae wyrosła w biedzie w kanadyjskiej prowincji Nowa Szkocja, ale zyskała rozgłos jako czołowa postać Ruchu Indian Amerykańskich (AIM). Przybyła do Pine Ridge, aby przyłączyć się do protestu AIM w Wounded Knee w 1973 roku i pozostała, aby walczyć o prawa tubylcze w tym najuboższym rejonie Dakoty Południowej.

Później, w czerwcu 1975 roku, napięcie w rezerwacie osiągnęło szczyt po tym, jak dwóch agentów federalnych przybyło do miasteczka Oglala w poszukiwaniu złodzieja pary kowbojskich butów. Obaj zginęli w strzelaninie, podobnie jak jeden z członków AIM.

Pod koniec lata przywódca AIM, których Anna знаła najlepiej, ukrywali się. Zaś Federalne Biuro Śledcze (FBI) polowało na nią, poszukując świadka strzelaniny.

Wspierany przez rząd federalny przewodniczący rady plemiennej Richard Wilson pozwalał swej prywatnej policji grasować po rezerwacie i toczyć otwartą wojnę z każdym, kogo podejrzewano o sympatyzywanie z AIM.

Co najgorsze, ludzie wewnątrz ruchu szepotali o swych wątpliwościach co do lojalności Aquash. Niektórzy twierdzili, że jest kapusiem.

W Shubenacadie, w Nowej Szkocji, najstarsza siostra Anny błagała ją, by wróciła do domu. Lecz ta, mimo dręczących ją obaw, odmówiła wyjazdu. Przyjaciele mówili, że zaczę-

ła przeczuwać swoją śmierć. W wysłanym jesienią do Rebeci liście pisała: „Wiem, że wcześniej czy później zostanę zabita”.

Po czerwcowym incydencie w Oglala usiłowała nie rzucać się w oczy, a mimo to dwukrotnie została aresztowana. Szybko zwolniono ją za kaucją, co podsycało plotki o tym, że jest informatorką. W listopadzie wyjechała do Denver, gdzie schroniła się u znajomych.

Trzy miesiące później, 24 lutego 1976 roku, ciało Anny Mae Aquash znaleziono na dnie wąwozu przy bocznej drodze w rezerwacie na skraju dakockich Bad Lands (Złych Ziemi). Zastrzelono ją jak podczas egzekucji, przykładając lufę w potylicę.

Nikt nie został oskarżony o jej zabicie. Po nieudolnej autopsji śledztwo FBI zabrnęło w ślepy zaułek. Ławy przysięgłych przesłuchiwały kolejnych świadków, lecz nie stawiały zarzutów.

Chociaż o jej śmierci pisano w nagłówkach gazet w całych USA, to w Kanadzie niemal ją zignorowano, jeśli nie liczyć paru telefonów do rządu i jednego zapytania w Izbie Gmin.

W ostatnich latach jednak nowe śledztwo doprowadziło do powstania szokującej teorii na temat tego jak — i dlaczego — zginęła Anna Mae. Szlak doprowadził detektywów z rezerwatu w Dakocie Południowej, w którym zginęła, przez dom w Denver, w którym się ukrywała, do progu pewnego tubylca z Whitehorse na północy Kanady, który wie ponoć wiele o całej sprawie i jest obserwowany przez kanadyjską policję.

Na szlaku tajemniczej śmierci

27.02.1973

Grupa Siuksów Oglala i członków AIM rozpoczyna protest w Wounded Knee, miejscu masakry Indian z 1890 roku.

10.03.1973

Zainspirowana protestem Anna Mae Aquash porzuca pracę pod Bostonem i przyłącza się do akcji. Wkrótce staje się kluczową działaczką i strategiem.

8.05.1973

Protest kończy się śmiercią dwóch mężczyzn zabitych strzałami ze strony rządowej i zranieniem kilku innych. Dennis Banks i Russell Means zostają aresztowani, a następnie uniewinnieni z oskarżeń związanych z protestem.

26.06.1975

Dwóch agentów FBI, śledzących drobnego złodzieja, zostaje zabitych w strzelaninie koło Oglala. Ginie też jeden Indianin.

Prowadzący śledztwo uważają obecnie, że mordercy Anny Mae Aquash pochodzili z tego samego ruchu, dla którego porzuciła rodzinę. Twierdzą, że są bliscy postawienia zarzutów.

Roger Amiotte znalazł rozkładające się ciało kobiety w ciepłe lutowe popołudnie 1976 roku. Szedł wytyczyć nowe ogrodzenie swego tysiącehektarowego rancha w rezerwacie Pine Ridge, żeby powstrzymać bydło od przechodzenia przez szosę.

Ciało leżało na dnie stromego wąwozu, 30 metrów od szosy na linii planowanego ogrodzenia. Kobieta spoczywała w śniegu, jakby zasnęła. Ubrana była w granatowe jeansy, miękkie buty i czerwoną kurtkę. Leżała na boku, ze zgiętymi kolanami, w pobliżu zakrętu łóżyska wyschniętego strumienia. Na lewej ręce miała turkusową bransoletkę. Włosy skrywały jej twarz, ale widać było, że leżała wystarczająco długo, by jej skóra zszarzała, a zwierzęta odgryzły jej nos i prawe ucho.

Amiotte nie podeszedł na tyle blisko, żeby jej dotknąć. Pojechał do domu i wezwał policję.

Dwadzieścia lat wiatru i deszczu zmieniły Złe Ziemie i Amiotte nie potrafi już wskazać dokładnego miejsca. Przyprowadzał tam już tak wielu policyjnych detektywów i dziennikarzy, że cała historia go nuży.

Usiadł ze skrzyżowanymi nogami w trawie obok zbocza, nasypał tytoniu na bibułkę i czekał, by odpowiedzieć na te same stare pytania.

— Nie trzeba wiele czasu na rozpoznanie trupa — zaciąga. — Ale jasne, że się tego nie spodziewasz. Zdechła krowa, to co innego.

Następnego dnia po odkryciu Rogera Amiotte patolog W. O. Brown dokonał oględzin zwłok na zlecenie FBI, które odpowiada za śledztwa we wszystkich wypadkach podejrzanych zgonów na terenie rezerwatów.

Doktor Brown stwierdził, że kobieta, której nikt nie potrafił zidentyfikować, zmarła z zimna od 7 do 10 dni wcześniej.

„Nie ma oznak gwałtownej śmierci”, napisał w swoim raporcie. Co ważne, stwierdził, że włosy i czaszka wyglądają normalnie, i że nie ma nic niezwykłego w mózgu.

Dłonie kobiety odcięto i wysłano do laboratorium FBI w Waszyngtonie w celu sprawdzenia, czy uda się zidentyfikować odciski palców.

2 marca kobietę pochowano w skromnym grobie na cmentarzu rzymskokatolickim. Następnego dnia, dzięki odciskom palców, zidentyfikowano ją jako 30-lletnią Annę Mae Aquash.

Jej przyjaciele i rodzina natychmiast zaczęli zadawać pytania.

Nic nie miało sensu.

Anna Mae nigdy nie wybrałaby się sama na Złe Ziemie, twierdzili. A jeśli nawet, to wystarczająco długo żyła w chłodnym klimacie Kanady, by przetrwać złą pogodę. W jej organizmie nie było alkoholu ani narkotyków, które mogłyby tłumaczyć zamarznięcie.

I jak to możliwe, że nikt nie rozpoznał jej w szpitalu, skoro jeden z oglądających ciało agentów FBI przesłuchiwał ją zaledwie kilka miesięcy wcześniej? Po Pine Ridge rozeszły się pogłoski o zatuszowaniu sprawy przez FBI.

Niewielu ludzi gotowych było uwierzyć, że ciała Anny Mae nie rozpoznano na skutek daleko posuniętego rozkładu. Mówiono, że agenci federalni zabili działaczkę AIM dla przykładu, a potem dla postrachu odciepli jej ręce.

Inni — w tym FBI — wspominali o innym motywie, sugerując, że mogła zostać zabita przez zwolenników AIM z powodu podejrzeń, że donosi agentom federalnym.

Jej rodzina zażądała ekshumacji i 11 marca niezależny patolog, dr Gary Peterson, dokonał drugiej autopsji.

W ciągu kilku minut odkrył kulę kalibru .32 w lewej kości policzkowej. Pocisk przeszedł przez mózg i utkwiał w kości.

Wydawało się niewiarygodne, że wcześniej go nie dostrzeżono; personel szpitala powiedział FBI, że na szyi Anny Mae widać było zakrzepłą krew i czuć było ranę, gdy ciało przenoszono z ambulansu. Sądziło, że koroner to zobaczy. Doktor Brown stwierdził później, że „nieumyślnie przeoczył” ranę po kuli.

Zamieszkany przez Siuksów rezerwat Pine Ridge leży w krainie gliniastych wzgórz i gradowych burz zdolnych roztrzaskać szyby w samochodzie. Graniczy z rezerwatem Rosebud, a oba stanowią zbieraninę zapadłych miasteczek pociętych pustymi ulicami. Ludzie są tam biedni, a wielu z nich żyje w zrujnowanych przyczepach kempingowych.

Na poboczach dróg tablice z napisem „Po co umierać?” znaczą miejsca tragicznych wypadków samochodowych. Nic nie świadczy o tym, że jest to rezerwat Indian, poza opisanymi w języku Siuksów znakami stopu w mieście Pine Ridge.

W 1973 roku grupa tradycjonalistów z rezerwatu poprosiła przywódców AIM o pomoc. Próbowali usunąć z urzędu Richarda Wilsona, nowego przewodniczącego plemienia, który — oskarżany o nepotyzm i kupowanie głosów — nie zwoływał publicznych posiedzeń rady i nie robił nic, by powstrzymać praktykę dzierżawienia białym spółkom zasobnych w uran ziem rezerwatu.

Wyjątkowo wrogi wobec AIM Wilson wykorzystał fundusze federalne do powołania w rezerwacie prywatnych sił policyjnych, ze względu na ich brutalność określanych przez wielu mieszkańców mianem „bojówek” (ang. *goons*). Powyższe określenie siły te wykorzystywały jako akronim nazwy „Strażnicy Narodu Oglala” (Guardians of the Oglala Nation). W wojnie z AIM GOONS stanowili armię przewodniczącego plemienia. Codziennieścią stały się strzały padające z przejeżdżających samochodów, a w latach 1973–75 ogółem kilkudziesięciu Indian zginęło gwałtowną śmiercią.

27 lutego 1973 roku, po nieudanych próbach usunięcia Wilsona z urzędu, duża grupa rozgniewanych Siuksów i przywódców AIM zebrała karawanę pojazdów i wyruszyła do niewielkiego rezerwatowego miasteczka Wounded Knee.

Lato 1975

FBI zaczyna interesować się Anną i informacjami, które może posiadać na temat strzelaniny oraz działaczy AIM, Leonarda Peltiera i Dennisa Banksa. W AIM pojawiają się plotki, że Aquash może być informatorką FBI.

5.09.1975

Agenci FBI, prowadzący śledztwo w sprawie zabójstwa, najeżdżają rezerwat Rosebud i aresztują Annę pod zarzutem nielegalnego posiadania broni.

14.11.1975

W miesiąc po zwolnieniu Anna zostaje ponownie zatrzymana i oskarżona o przewóz materiałów wybuchowych.

24.11.1975

Zwolniona za kaucją Aquash ukrywa się. Znajoma wywozi ją z Pierre w Dakocie Południowej do Denver w Kolorado.

Początek grudnia 1975

Według policji, Anna zostaje wywieziona z domu znajomego w Denver do Rapid City w Dakocie Południowej, gdzie jest przesłuchiwana jako podejrzana o donoszenie FBI. Policja uważa, że kilka dni później zostaje wywieziona w bezludny rejon rezerwatu Pine Ridge i zastrzelona.

24.02.1976

Ciało Anny Mae Aquash zostaje odnalezione na dnie wąwozu.

Była to decyzja symboliczna: w 1890 roku oddział kawalerii otworzył tam ogień do obozowiska Siuksów, masakrując około 350 mężczyzn, kobiet i dzieci.

Tym razem Indianie zajęli należący do białych punkt handlowy i kościół rzymskokatolicki. Wokół zaroilo się od agentów FBI i policjantów federalnych, którzy zorganizowali blokady drogowe w celu odcięcia dostępu do miasteczka. Na ich wyposażeniu była dalekosiężna broń, helikoptery i czołgi do niszczenia bunkrów. Protestujący odmówili opuszczenia miasteczka, a protest stał się wkrótce symbolem całego tubylczego oporu.

Oglądane w Bostonie wiadomości poruszyły młodą kanadyjską Indiankę Mikmak o nazwisku Anna Mae Pictou. Jak mogła nie zaangażować się w coś, co mogło zapewnić lepszą przyszłość jej dwóm małym córkom — mówiła później przyjaciołom.

10 marca 1973 roku był jej ostatnim dniem pracy przy taśmie w zakładach General Motors w Framingham. Zostawiła córki pod opieką siostry w Bostonie i w towarzystwie swojego chłopaka, Nogeeshika Aquash, Indianina Chip-pewa z Ontario, wyjechała do Dakoty Południowej. Dźwigając żywność i zapasy, przesiłzgnęli się przez policyjne barykady i przylączyli do protestu AIM w Wounded Knee.

Życie protestujących nie było łatwe; nie planowali zostać długo, więc nie zabrali wiele.

Lecz bieda nie była niczym nowym dla Anny Mae, urodzonej 27 marca 1945 roku i wychowanej w ubóstwie w rezerwacie Pictou Landing nad cieśniną Nothrumberland. Mieszkając w chybottliwym domu bez kanalizacji i elektryczności, wcześniej nauczyła się nosić wodę, rąbać drewno i obywać ziemniakami na obiad.

Z trojga rodzeństwa była zawsze ostatnią, która chorowała i choć nigdy nie była wysoka, to była wystarczająco twarda, by wygrywać bójki ze szkolnymi kolegami.

Porzuciła szkołę przed ukończeniem dwiętej klasy i przylączyła się do dorocznej letniej wędrówki z rezerwatu w celu zbierania jagód w stanie Maine. Stamtąd razem z innym Mikmakiem, Jake'em Maloneyem wyjechała do Bostonu. Mieli ze sobą dwie córki, ale choć ostatecznie pobrali się, to ich małżeństwo nie trwało długo.

Trzy lata później zetknęła się z miejskimi działaczami tubylczymi, w tym z Nogeeshikiem Aquash. Pomogła założyć Radę Indian Bostonu, która zaplanowała protest na statku Mayflower II w Dniu Dziękczynienia w 1970 roku. Gdy 27 lutego 1973 roku AIM opanował Wounded Knee, oczywiste było, że tam pojedzie.

W Dakocie Południowej Anna szybko stała się znana ze swoich zdolności organizacyjnych i głębokiego idealizmu; wielokrotnie przekradała się przez kordony agentów federalnych, dostarczając do obozu świeżą żywność. Była wygadana i inteligentna, chętnie dyskutowała o traktatach, gdy inne kobiety spędzały czas, przygotowując mężczyznom skrzęty. W parę dni po przybyciu do Wounded Knee, w tradycyjnej tubylczej ceremonii, poślubiła Nogeeshika.

Protest zakończył się po 71 dniach, w trakcie których dwóch tubylców zostało zabitych przez rządowe pociski, a kilku innych rannych; ci którzy nie uciekli z Wounded Knee, zostali aresztowani.

W najgłośniejszym procesie przywódcy AIM Dennis Banks i Russell Means zostali niewinni z zarzutów konspiracji i napaści. Anna Mae Aquash, która wyjechała przed końcem protestu, została oskarżona o wykroczenie przeciwko przepisom obowiązującym w rezerwacie. W 1973 roku państwo Aquash wyjechali do Ottawy, a rok później Anna Mae pomagała

Przyczyna śmierci dwie autopsje, dwa orzeczenia

Autopsja pierwsza

WYKONAWCA: patolog FBI W. O. Brown, 25 lutego 1976, w dniu odnalezienia ciała.

CZAS ZGONU: doktor Brown stwierdził, że niezidentyfikowana kobieta była martwa od 7–10 dni.

USTALENIA SZCZEGÓŁOWE: znalazł dowody odmrożenia nosa, palca dłoni i stóp oraz oznaki rozpoczynającego się rozkładu. Włosy i czaszka wyglądały „normalnie”, a w mózgu nie było nic, co sugerowałoby gwałtowną śmierć. W organizmie nie było śladów alkoholu ani narkotyków. Dłonie odcięto w celu próby identyfikacji ciała na podstawie odcisków palców.

PRZYCZYNA ZGONU: Ośmierć z zimna. Kiedy później doktor Brown dowiedział się od FBI, że przeoczył kulę, odparł: „Pewnie jej nie zauważyłem”.

Autopsja druga

WYKONAWCA: niezależny patolog z Minnesoty, Gary Peterson, 11 marca 1976, po ekshumacji ciała ofiary zidentyfikowanej jako Anna Mae Aquash.

CZAS ZGONU: brak dokładnych danych, chociaż doktor Peterson sugeruje obecnie, że była martwa od co najmniej 2–3 tygodni i mogła leżeć w wozie nawet od grudnia.

USTALENIA SZCZEGÓŁOWE: niemal natychmiast doktor Peterson zauważył dużego czerwonego sinia-ka na lewym policzku, z którego wydobyl kulę kalibru .32. U podstawy tylnej części szyi stwierdził niewielką ranę wlotową pocisku.

PRZYCZYNA ZGONU: rana postrzałowa.

organizować pokaz mody tubylczej w Krajowym Ośrodku Sztuki.

Krótko potem wróciła do Stanów, współpracując z Komitetem Prawnej Obrony/Ataku Wounded Knee (WKLDOC) i organizując zbiórki funduszy dla AIM. Jej małżeństwo rozpadło się.

Przez pewien czas uczyła tubylcze dzieci w alternatywnej Czerwonej Szkole w St. Paul/Minneapolis. Opowiadała o spisywaniu prawdziwej historii amerykańskich Indian — o pracy, której nigdy nie dokończyła. W 1974 roku wysłano ją do Kalifornii, by zbierała fundusze w biurze AIM w Los Angeles.

Gdy po paru miesiącach wróciła do Pine Ridge — gdzie trwał gwałtowny konflikt między GOONS i ludźmi z AIM — była już znaną w ruchu postacią, szanowaną przez kobiety z rezerwatu.

W tym czasie przestała pić alkohol i nie zażywała narkotyków.

Anna Mae Aquash dołączyła do kobiet zajmujących się tradycyjnym tkactwem i zachęcała je do udziału w politycznych dyskusjach, a nie tylko do kroczenia śladem swoich mężczyzn. Organizowała wymianę odzieży, by matki mogły zdobyć ubrania o rozmiarze odpowiednim dla swoich dzieci i narzekała, że rodziny nie odżywiają się prawidłowo.

Pomimo dominującego w rezerwacie gwałtu, Anna Mae była marzycielką. Wierzyła, że jej działalność w AIM zmusza białe społeczeństwo do uznania ubóstwa w indiańskich rezerwach; często wybierano ją jako delegatkę do organizacji dobroczynnych i sław Hollywood. Zapytana mówiła, że tajemnica dbania o swój lud polega na edukacji dzieci.

— Miała szerokie spojrzenie — wspomina Melvin Lee, który zaprzyjaźnił się z Anną podczas protestu w Wounded Knee. — Miała siłę argumentacji. I nie starała się być gwiazdą.

26 czerwca 1975 roku agenci FBI Williams i Coler pojawili się w obozowisku AIM na posiadłości Jumping Bulla w pobliżu Oglala, poszukując młodego mężczyzny o imieniu Jimmy Eagle. Chcieli przesłuchać go w sprawie pary kowbojskich butów odebranych białemu robotnikowi rolnemu podczas bójki w barze trzy dni wcześniej. Doszło do strzelaniny. Sześć godzin później obaj agenci i Joe Stuntz, 24-letni Indianin z AIM, byli martwi.

FBI potrzebowało informacji — kogoś, kogo można by skłonić do mówienia. Na liście potencjalnych świadków znajdowało się też nazwisko Anna Mae Aquash. Nie było jej tego ranka w rezerwacie; była w Ohio, gdzie starała się o pieniądze. Ale szybko dowiedziała się, że jest poszukiwana przez FBI i, podobnie jak wielu innych działaczy AIM tego lata, ukryła się, często przebywając u znajomych.

5 września Anna Mae spała w namiocie w rezerwacie Rosebud na terenie należącym do sympatyka AIM, kiedy o świcie pojawili się agenci federalni. Słyszając krzyki mężczyzny, wyczołgała się bosą na zewnątrz.

Kiedy została zauważona przez agentów, zatrzymano ją i oświadczone, że jest poszukiwana. Wpadka Aquash była niespodziewanym sukcesem FBI. Do Rosebud przybyli bowiem z nakazem rewizji w poszukiwaniu nielegalnych materiałów wybuchowych.

Stojąc wraz z innymi kobietami w huku krążącego w górze helikoptera, Anna widziała, jak myszkują po samochodach i słyszała jak tłuką się w głównym budynku. W namiocie, w którym spała, FBI znalazło granaty ręczne, dynamit i karabin z obciętą lufą. Skuto ją, aresztowano za posiadanie broni z zatartymi numerami i zabrano na przesłuchanie.

FBI chciało wydobyć od niej informacje na temat śmierci obu agentów. Jak mówiła później, grożono jej deportacją do Kanady i obiecywano układ, gdyby zgodziła się współpracować. Aquash powiedziała im tylko, że w dniu strzelaniny nie było jej w Dakocie Południowej.

Zaczęli wymieniać nazwiska, w tym Dennisa Banksa i Leonarda Peltiera. Czy ich zna? — pytali. Odmówiła odpowiedzi. Położyła głowę na stole. „Możecie mnie zastrzelić lub wsadzić do więzienia — powiedziała — bo tylko taki mam wybór”.

Została zwolniona, ale czekał ją proces w stolicy stanu, Pierre, za nielegalne posiadanie broni. Miesiąc później, 14 listopada, została ponownie zatrzymana w Oregonie, gdy jechała z grupą działaczy AIM, w tym z Bankssem i Peltierem, samochodem należącym do aktora Marlona Brandona.

Policja stanowa zatrzymała pojazd po doniesieniu z FBI. Kiedy kobietom kazano położyć się na szosie twarzami do ziemi, jeden z mężczyzn strzelił do funkcjonariusza, a Banks

i Peltier rzucili się do ucieczki. Aquash i czworo innych zostali aresztowani i oskarżeni o przewóz nielegalnych materiałów wybuchowych przez granicę stanu. (Ostatecznie Peltier przedostał się do Kanady i dwa tygodnie przed odnalezieniem ciała Aquash został zatrzymany w Albercie za zabicie dwóch agentów FBI w Oglala. Do dziś odsiaduje w Kansas wyrok podwójnego dożywotniego więzienia.)

W liście do siostry, datowanym na 19 listopada 1975 i wysłanym z więzienia, Aquash pisała: „Odsyłają mnie do Pierre i wiem, że tam trafię. Dakota Południowa to bardzo rasistowski stan. Moje wysiłki w celu podniesienia świadomości białych, którzy są tak bardzo przeciwni Indianom, zostały powstrzymane przez FBI. Ale trudno. Jestem w końcu Indianką i nie zamierzam przestać walczyć, dopóki nie zginę”.

Anna Mae Aquash wróciła w kajdankach do Dakoty Południowej, by stanąć przed sądem z oskarżenia o nielegalne posiadanie broni podczas najazdu agentów na Rosebud. Jej proces został przesunięty na dzień następny i zwolniono ją za poręczeniem adwokata. W nocy 24 listopada wyszła z hotelu St. Charles. Znajoma podrzuciła ją samochodem do Kolorado.

Kiedy znaleziono jej ciało, FBI twierdziło, że do sprawy skierowano siły z 16 biur i 175 agentów specjalnych, którzy przesłuchali dwieście osób.

W maju 1976 roku, kiedy rząd Kanady żądał śledztwa w sprawie jej śmierci, FBI przekazało liczące dwie strony oświadczenie prasowe wyliczające jego działania.

— Naprawdę chcieliśmy rozwiązać tę sprawę — powiedział kierujący śledztwem FBI Norman Zigrossi. — Oczywiście, byliśmy wówczas oskarżani o zamordowanie Anny Mae. [Pierwsza autopsja] postawiła nas w bardzo złym świetle.

FBI nie miało szans na zyskanie zaufania Indian. Ludzie w rezerwacie odmawiali współpracy; jeśli agent podawał pseudonim, nikt nie informował go o prawdziwym nazwisku danej osoby. Wiosną 1976 roku ława przysięgłych zajęła się sprawą, ale śledztwo zostało ostatecznie umorzone.

W 1994 roku nowo mianowany szeryf federalny Bob Ecoffey zwrócił się do swoich prze-

łożonych z tą nierozwiązaną sprawą i otrzymał zezwolenie na oficjalne wznowienie śledztwa.

Ecoffey wychował się w Pine Ridge; chodził do szkoły średniej, gdy zwolennicy AIM protestowali w Wounded Knee. Wówczas nie godził się z gwałtem, ale ostatecznie przyznał: „AIM sprawił, że staliśmy się dumni z bycia Indianami”.

Działacze AIM zazwyczaj łączą go z GO-ONS: był zaprzyjaźniony z agentami FBI, był urzędnikiem Biura do Spraw Indian i w końcu poślubił krewną Richarda Wilsona.

Chociaż jego motywy są kwestionowane, to Ecoffey — pierwszy Indianin, który został szeryfem federalnym — twierdzi, że jego przeznaczeniem jest rozwiązanie sprawy Anny Mae.

— Trudno to wyjaśnić komuś, kto nie jest tubylcem — mówi postawny mężczyzna z włosami splecionymi w warkocz. Lecz mimo to opowiada.

Dwadzieścia lat temu, gdy pracował na nocną zmianę w więzieniu w Pine Ridge, usłyszał przez interkom wołanie kobiety z celi na dole. Nie było tam nikogo, ale głos był tak głośny i wyraźny, że poruszył go i Ecoffey udał się do szamana po radę.

Dowiedział się, że pewnego dnia pomoże kobiecie, która została straszliwie skrzywdzona. Wierzy, że tą kobietą jest Anna Mae Aquash. Kiedy został szeryfem, znał wystarczająco wielu ludzi z rezerwatu, by opracować teorię o sprawie Aquash; korzystał ze źródeł, do których nikt z zewnątrz nie miałby dostępu.

— Ludzie nie zapomnieli o niej — mówi. — W Pine Ridge nastąpiła pewna poprawa i ludzie chcą, by coś w tej sprawie zrobić.

W 1995 roku śledztwo skoncentrowało się na trzech osobach: dwóch mężczyznach i kobiecie. Sprawa była jednak skomplikowana ze względu na problemy jurysdykcyjne, a upłynęło tak wiele czasu, że świadkowie zapomnieli szczegółów lub zmarli.

Powołano kolejną ławę przysięgłych, ale i tym razem nie udało się nikomu postawić zarzutów. W tym samym roku Ecoffey spotkał Abe’a Alonzo, detektywa z Denver z 29-letnim doświadczeniem pracy w sekcji wywiadu policji przy ochronie prezydentów i pilnowaniu ekstremistów.

Historia Aquash poruszyła detektywa, który postanowił postawić jej morderców przed

Motywy

trzy teorie o zabójcach Anny Mae

AIM

W czasie śmierci Anny Mae w AIM szerzyły się pogłoski, że jest wtyczką FBI, choć nigdy nie było żadnych dowodów potwierdzających tę plotkę. (W dniu drugiej autopsji FBI wydało nawet oświadczenie prasowe zaprzeczające, by była informatką)

Ludzie byli gotowi uwierzyć w te oskarżenia z kilku powodów:

Aquash była osobą z zewnątrz, co budziło wątpliwości co do jej motywów.

Zastanawiano się, dlaczego została kilkakrotnie zwolniona po zatrzymaniu przez FBI, podczas gdy innych zatrzymywano w areszcie.

W biurze AIM w Los Angeles w 1974 roku pracowała krótko z Douglasem Durhamem, który wkrótce potem okazał się prawdziwym informatorem. Chociaż znajomi Anny Mae podkreślają, że nie lubiła ona Durhama, to zauważają, że oboje byli w bliskich stosunkach z przywódcą AIM, Denisem Banksem.

Oskarżenia przeciwko niej opierały się jedynie na poszlakach, ale w drugiej połowie 1975 roku, po zastrzeleniu agentów, ludzie z AIM byli w tej sprawie przewrażliwieni.

Jako wtyczka, Aquash byłaby dla AIM szczególnie niebezpieczna. Jej bliskie stosunki z kierownictwem organizacji oznaczały, że znała każdą

kluczową informację w sprawie strzelaniny w Oglala i o innych działaniach AIM.

FBI

Zastrzelenie agentów w Oglala wzmogło napięcie w rezerwacie. Kiedy odnaleziono ciało Aquash, wśród zwolenników AIM dominowała teoria, że agenci federalni zabili ją w akcie zemsty lub w celu rozbicia organizacji.

Tubylcy w rezerwacie Pine Ridge nie byli jedynymi, którzy kwestionowali działania FBI. Po śmierci Aquash amerykańska Komisja Praw Człowieka krytykowała bezskutecznie biuro za jego działalność w rezerwacie i wezwwała prokuratora generalnego do wszczęcia śledztwa.

GOONS

Prywatna policja — określająca się jako „Strażnicy Narodu Oglala” i kontrolowana przez przewodniczącego rady plemiennej z Pine Ridge, Richarda Wilsona — była w stanie otwartej wojny ze zwolennikami AIM. Ocenia się, że w latach 1973–75 w wyniku tego konfliktu zginęło gwałtowną śmiercią kilkudziesięciu Indian.

Aquash, obca osoba, często przyjeżdżająca i wyjeżdżająca z Pine Ridge, byłaby oczywistym celem.

sądem, zanim przejdzie na emeryturę. Krótko po tym, jak Ecoffey w 1996 roku przestał być szeryfem federalnym, detektyw z Denver przejął sprawę.

Współpracując z okręgowym biurem prokuratora, ma nadzieję przedstawić na poziomie stanowym zarzuty związane z teorią, że Anna Mae Aquash została porwana z Denver i zabrana siłą na śmierć do Dakoty Południowej. Bierz pod uwagę możliwość postawienia zarzutów przed ławą przysięgłych jeszcze tej jesieni.

Policja uważa, że pewnego wieczora w drugim tygodniu grudnia troje ludzi zapukało do drzwi jednopiętrowego budynku przy 4494 Pecos St. w Denver. Szukali Anny Mae Aquash, by zabrać ją do Rapid City.

Mieszkanie w hiszpańskiej dzielnicy wynaj-

mował Troy Lynn Yellow Wood. Według niego, Aquash ukrywała się tam od kilku tygodni.

Co najmniej jeden świadek zeznał prowadzącemu śledztwo, że gdy obcy pojawili się w drzwiach, Anna Mae ukryła się na poddaszu.

— Obawiała się każdego — przyznał Wood. — Obawiała się policji. Obawiała się agentów federalnych. Obawiała się niektórych Indian. Była przewrażliwiona. Ale nie była jedyną. Czasami czułem się tak, jakbym był jej jedynym przyjacielem. Każdy wolał wierzyć w najgorsze.

Przynajmniej jedna z osób przybyłych tego grudniowego wieczora była znana Annie Mae z AIM. Według Yellow Wood oświadczyli jasno, że ma z nimi wracać do Dakoty Południowej.

— Nie była z tego powodu szczęśliwa. Nie chciała jechać. Ale chciała też wszystko wyjaśnić. Była zmęczona tym wszystkim, co o niej opowiadano.

Cała trójka wyszła z Anną po zmroku. Kiedy Yellow Wood namawiał ich, by nie zabierali Anny, ta stwierdziła, że pójdzie, by nie sprawiać mu kłopotów.

— Sądzę, że nie miała wyboru — mówi Yellow Wood. — Ale wyszła dobrowolnie.

Policja uważa, że zabrano ją do Rapid City, do biura Komitetu Prawnej Obrony/Ataku Wounded Knee, gdzie przesłuchiowano ją jako podejrzaną o donosicielstwo.

Policja podejrzewa też, że Aquash trafiła do opuszczonego mieszkania w północnej części Rapid City, wynajmowanego przez członka AIM, który jeszcze się nie wprowadził. W ciągu następnych 48 godzin ci sami ludzie, którzy przywieźli ją z Denver, mieli ją wywieźć na Złe Ziemię i strzelić jej w tył głowy z bliskiej odległości.

Zbiegiem okoliczności, sprawa doprowadziła prowadzących śledztwo do innego kanadyjskiego tubylca zaangażowanego w AIM w Denver czasie, gdy zamordowano Annę.

Mężczyzna ten mieszka obecnie z żoną i dziećmi w rezerwacie Kwanlin Dun w pobliżu Whitehorse. Jest dobrze zbudowanym czterdziestolatkiem o szorstkiej twarzy, długich włosach i sumiastych wąsach.

W 1975 roku był młodym wojownikiem AIM, a policja uważa, że posiada informacje związane z zabiciem Anny. Osiem miesięcy temu kanadyjska policja otrzymała telefon od detektywa Alonzo, który prosił o pomoc w jego odnalezieniu.

Mężczyzna odmawia rozmowy na ten temat i reaguje podejrzliwie na pytania dotyczące AIM.

— Chcę wiedzieć, kto cię przysłał — nalega. — Nie chcę rozmawiać — powtarza kilkakrotnie, aż wreszcie zatrzaskuje drzwi.

Prowadzący śledztwo w sprawie śmierci Aquash twierdzą, że są coraz bliżej finału, ale siła ich dowodów pozostaje niepewna.

Mówi się, że wśród świadków nie ma zgodności co do pewnych szczegółów. •ródła mówią, że jeden z mężczyzn, którzy mieliby być obecni przy zastrzeleniu Anny, otrzymał immunitet od oskarżenia przez władze federalne

w zamian za swoje zeznania — ale może to nie wystarczyć do uzyskania wyroków skazujących.

Podobno jest niewiele fizycznych dowodów łączących podejrzanym z zabójstwem. FBI nie znalazło niczego, gdy w marcu 1976 roku powróciło na miejsce zbrodni z wykrywaczem metalu.

Jedno z wykonanych przez FBI polaroidowych zdjęć ciała Anny ukazuje niewyraźne ślady po sznurze na nadgarstku, poniżej bransolety, w miejscu, gdzie jej dłonie odcięto przed drugą autopsją. Ale fotografia nie jest przekonująca, a żaden z patologów nie odnotował tych śladów.

Ecoffey, obecnie szef Biura do Spraw Indian w Pine Ridge, przyznał: — Wiedzieć, kto to zrobił, to jedno. Udowodnić — to co innego.

Historia Anny Mae Aquash wciąż krąży po Pine Ridge, choć wiele się zmieniło.

Dawni GOONS i sympatycy AIM maszerują dziś wspólnie, protestując przeciw strefie sklepów z piwem zbudowanych przy granicy Nebraski z rezerwatem, w którym alkohol jest zakazany.

Podczas jednego z niedawnych marszów Ecoffey niósł tablicę z napisem „Sprawiedliwość dla Anny Mae”.

— Ona byłaby tutaj razem z nami — powiedział działacz AIM, Tom Poor Bear, organizator marszów. — Zawsze traktowaliśmy kobiety jako kregosłup naszego narodu. Ona była symbolem ich mocy. Dorównywała wojownikom. Była gotowa umrzeć jak mężczyźni. ❖

Erin Anderssen

przełożył Marek Nowocień

Artykuł ten ukazał się w dniu 7 sierpnia 1999 roku w czasopiśmie „The Globe and Mail”. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą wydawcy. *Reprinted with permission from „The Globe and Mail”.*

W następnym numerze — m.in. o konferencji prasowej prowadzącego od lat prywatne śledztwo w sprawie śmierci Anny jej kuzyna Roberta Pictou-Branscombe’a, reakcjach Indian na jego bulwersujące oskarżenia i najnowszych wydarzeniach w całej sprawie.

Mity stworzenia wśród Indian Ameryki Północnej

Pasja poznawania towarzyszyła człowiekowi od początku jego istnienia. Pytania o początek wszechświata i Ziemi, o pochodzenie człowieka oraz otaczających go roślin i zwierząt, o genezę rozmaitych zjawisk natury, czy też ludzkich umiejętności, form organizacji społecznej i obrzędów religijnych, pobudzały zbiorową wyobraźnię w poszukiwaniu wiarygodnych wyjaśnień. Zawarto je w fabułach szczególnej kategorii mitów, które w mitoznawczych klasyfikacjach określa się mianem „mitów stworzenia”. Ich treść, obejmująca wiele typów kreacji, sprowadza się wszakże do nakreślenia aktu stworzenia jako wysiłku demiurga w kierunku przewyciężenia pierwotnego nieładu, chaosu, i zastąpienia go światem uporządkowanym, zorganizowanym i ustrukturyzowanym. Temu twórczemu procesowi towarzyszy rozdzielenie świata natury i świata kultury, w którym dokonuje się prawdziwe ucłowieczenie człowieka poprzez wyzwolenie go z uprzedniej, zwierzęcej kondycji jego egzystencji¹.

Istotą kreacji jest stworzenie czegoś z niczego, powołanie bytu z niebytu, a podmiotem tego aktu jest mityczny Stwórca. Mity, wykładające tę koncepcję, są wśród Indian Ameryki Północnej dużą rzadkością. W pewnym zakresie nawiązują do niej jedynie mitologie Indian Zuni i Hopi z Południowego Zachodu, niektórych plemion południowej Kalifornii oraz grup zaliczanych do arealu Wschodnich Lasów. Mitologie indiańskie, zasadniczo pozbawione owych prawdziwych mitów stworzenia, obfitują natomiast w kategorię opowieści, które skupiają się przede wszystkim na etiologii, to jest wyjaśnianiu pochodzenia świata, przyrody, ludzi, życia i śmierci itp. Zawarta w nich myśl nie wysiła poza krąg przedstawiania początków demiurga jako aktu tworzenia przezeń

czegoś z czegoś, a więc na drodze przypadkowej bądź zamierzonej transformacji. Precyzyjnie rzecz ujmując, mity północnoamerykańskie są więc zasadniczo mitami pochodzenia, a nie mitami stworzenia *sensu stricto*.

Z przeglądu mitologii poszczególnych plemion można wysnuć wniosek, że zainteresowania genezą świata i jego mieszkańców nie były wszędzie jednakowo intensywne. Znikome u Indian dorzecza Mackenzie i Wielkiej Kotliny, absorbowały natomiast niebywale plemiona Wielkich Równin i Wschodnich Lasów. I tak, na przykład, mitologie Indian Wielkiej Kotliny wyjaśniały tylko pochodzenie ziemi, ludzi i paru zwyczajów, podczas gdy mieszkańcy Wielkich Równin i Prerii, obok tych problemów wyjaśniali w swych mitach również genezę złożonych aspektów własnej organizacji społecznej, zwierząt łownych, roślin uprawnych, ceremonii religijnych, obiektów sakralnych itp. Tam też dużo mniej uwagi poświęcono pochodzeniu ciał niebieskich, takich jak słońce czy księżyc, a nawet niektórych konstelacji gwiazdnych. W mitologiach Indian Południowego Zachodu oraz Wschodnich Lasów zawarto bardzo szczegółowe wyjaśnienia genezy rodów oraz innych segmentów organizacji społecznej i politycznej.

O ile dość powszechnie wyjaśniano w mitach kreację bądź transformację ziemi, by — w zamierzeniu Stwórcy — stała się światem ludzi, roślin i zwierząt, o tyle mniejszą ciekawość budziło pochodzenie samego rodzaju ludzkiego. Mity wyjaśniające tę kwestię dość marginesowo wspominają o stworzeniu pierwszych ludzi z istniejącej już uprzednio materii, na przykład z patyków, błota, piór itp. W wielu jednak mitologiach wyjaśnienie ich pochodzenia w ogóle nie występuje. W takich przypadkach pojawienie się pierwszych ludzi na arenie stworzonego świata stanowiło niejako sprawę

¹ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, ss. 251–263.

oczywistą, nie nasuwającą żadnych pytań o ich genezę. Po prostu byli².

W indiańskich mitologiach Ameryki Północnej istnieje kilkaset mitów wyjaśniających pochodzenie świata, przy czym zawarte w nich eksplanacje układają się w osiem modelowych sytuacji³.

Najbardziej popularnym wśród nich jest motyw Nurka wydobywającego Ziemię z odmętów pierwotnego oceanu. Wątek ten występuje w kosmogoniach niemal całej Ameryki Północnej z wyjątkiem mitologii Eskimosów oraz Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża i Południowego-Wschodu. Jego obecność stwierdzono również w Ameryce Południowej. Zasięg tego wątku wykracza wszakże daleko poza obszar Nowego Świata. Nurek — jako istota bezpośrednio zaangażowana w kreację Ziemi — występował w mitologiach ludów zamieszkujących obszary Eurazji, od Finlandii poprzez kraje bałtyckie, wschodnią i południową Słowiańszczyznę, Syberię, Mongolię, Indie aż po Azję Południowo-Wschodnią, a dalej — również w Australii i na wyspach Oceanii⁴.

Analiza zarówno zasadniczych, jak i drugorzędnych cech wątku Nurka, pojawiającego się przecież w znacznej liczbie wariantów fabularnych, wykazuje ich zadziwiająco zgodność, niezależnie od miejsca pochodzenia i kulturowego kontekstu poszczególnych wersji etnicznych. Na tej podstawie badacze odrzucili wysuniętą wcześniej koncepcję niezależnego, równoległego rozwoju tego motywu w odległych od siebie ośrodkach kulturowych, składając się raczej do przyjęcia poglądu o jego światowej dyfuzji⁵.

Północnoamerykański zespół mitów kosmogonicznych, przypisujących kreację świata wy-

siłkowi mitycznego Nurka, zawierał w swej warstwie narracyjnej takie oto podstawowe treści:

Na bezkresnym oceanie wód pierwotnych pojawia się demiurg, najczęściej o cechach bohatera kulturowego, który nakłania jakąś istotę do nurkowania w głębinach morskiego żywiołu, by z jego dna wyniosła ona na powierzchnię nieco mułu lub piasku, niezbędnego do stworzenia Ziemi. Owym Nurkiem najczęściej jest zwierzę lub ptak wodny, ale czasami bywa bóstwo lub człowiek. Jego wyprawa w głębinę trwa bardzo długo i zagraża życiu. Nurek powraca z niej półżywy z wyczerpania albo wręcz martwy, niemniej powierzone sobie zadanie wykonuje, dostarczając demiurgowi bardzo małą, zgoła symboliczną ilość poszukiwanego przezeń tworzywa. Z tych drobin — ugniatanych bądź rozciąganych i obowiązkowo umieszczanych na powierzchni wód oceanu — demiurg tworzy Ziemię, która rośnie aż do osiągnięcia swych obecnych rozmiarów. Uważana w niektórych mitach za niezbyt stabilną, zostaje ona przywiązana do słupów lub kamieni usytuowanych w czterech stronach świata. Stwórca kontroluje wzrost Ziemi, dokonując inspekcji jej rozmiarów albo osobiście, albo poprzez wysłane na obchód jakieś zwierzę (kojota, kruka lub myszolowa), które wszakże nie wypełnia skrupulatnie poleceń demiurga i dlatego zostaje przezeń ukarane⁶.

Stanem początkowym poprzedzającym proces kreacji kosmosu jest beźmiar wód pierwotnych rozlewających się w nicości. Z tej bezkształtnej, niestałej, bezładnej masy, wyrażającej w symboliczny sposób świat pierwotny, wyłoni się dopiero za sprawą demiurga świat stworzony, stały, uporządkowany. Kosmos weźmie swój początek z chaosu, stając się jednak jego przeciwieństwem.

Cała ziemi pokryta była wodą — twierdzili Indianie Wrory. Na niej samotnie snuł się Staryczek Kojot. Wtem spotkał go młody kojot, który akurat mówił do siebie: „Jestem sam jeden, szukam kompana, pewnie na kogoś natrafie”. I rzeczywiście wtedy się spotkali, a że nie było jeszcze wówczas żadnych innych żywych istot,

² E. Wheeler-Voegelin, *Creation*, w: M. Leach, J. Fried (eds), *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. 1, New York 1949, ss. 259–250.

³ A. B. Rooth, *The Creation Myths of the North American Indian*, „Anthropos” 1957, t. 52, ss. 497–508.

⁴ W. Count, *The Earth-Diver and the Rival Twins*, w: S. Tex, *Indian Tribes of Aboriginal America*, Chicago 1952, s. 55; E. K. Köngäs, *The Earth-Diver* (Th. A812) „Ethnohistory” 1960, t. 7, ss. 151, 157, 162–163; A. B. Rooth, dz. cyt., ss. 498–499.

⁵ W. Count, dz. cyt., ss. 55–62; E. K. Köngäs, dz. cyt., s. 151.

⁶ E. Wheeler-Voegelin, *Earth Diver*, w: M. Leach, J. Fried (eds), dz. cyt., s. 334; A. B. Rooth, dz. cyt., s. 498.

powędrowali przed siebie razem.

— Jesteśmy sami i to jest złe — narzekali nadal.

— Zróbmy ziemię.

— Dobrze — przyklasnęli zgodnie — ale jak ją zrobimy?

Po jakimś czasie nadleciały dzikie kaczki.

— Ej, wy, drodzy młodzi bracia, zanurkujcie tutaj — powiedział Kojot.

— Jak mamy to zrobić?

— Nurkujcie w głębinach wody, przynieście ziemię, a my zrobimy z niej świat — odrzekł.

— A chociaż jest tam ona? — zapytały z niedowierzaniem ptaki.

— Tak. Idźcie i przynieście jej trochę.

I kaczki czterokrotnie nurkowały, przynosząc Kojotowi to, o co prosił. On zaś zrobił z tego ziemię⁷.

W mitach z motywem Nurka występują nie tylko wody praoceanu. W niektórych wariantach ta mityczna postać dokonuje swego dzieła w wodach potopu, który zniszczył stary świat, pełen zła, by jego miejsce mógł zająć świat nowy, lepszy i doskonalszy. Wody te stają się więc czynnikiem oczyszczenia i odnowy. Za przykład tego rozwiązania służyć może mit Indian Sarsi (Sarcee), atapaskańskiej grupy z północnych Wielkich Równin:

Pewnego razu dwaj młodzieńcy o niebiańskim rodowodzie odwiedzili ludzi żyjących na ziemi. Dwie córki wodza zakochały się w przybyszach i postanowiły ich poślubić. Współplemieńcy pragnęli wszakże wydać siostry za dwie błyszczące na niebie gwiazdy, ale dziewczyny odrzuciły tę propozycję. W odwecie ludzie zamordowali młodych mężczyzn, którzy swym pojawieniem się pokrzyżowali im plany. Poirytowany tym czynem Stwórca nakazał wodzie wystąpić z brzegów i potopić za karę wszystkich ludzi z wyjątkiem jednego starca, który uratował się na zbudowanej przez siebie tratwie, gromadząc na niej — niczym biblijny Noe — przedstawicieli wszystkich zwierząt i ptaków.

Po wielu dniach, gdy poziom wód potopu był bardzo wysoki, stary człowiek zaczął odczuwać ogromną samotność i zapragnął znów ujrzeć ziemię. W tym celu wysłał do wody róż-

ne, potrafiące nurkować zwierzęta, aby z dna przyniosły mu nieco ziemi. Wszystkie jednak kolejno topiły się w odmętach, wypływając na powierzchnię martwe. Starzec dokładnie oglądał ich łapy, wypatrując na nich śladów ziemi, ale — ku swemu zmartwieniu — niczego takiego nie znajdował. Ostatnim zwierzęciem wysłanym w głębinę był piźmoszczur, który przyniósł odrobinę ziemi. Starzec wziął ją i roztał w rękach. Następnie zaczął dmuchać, by zwiększyć jej rozmiary. Ziemia ciągle rosła, ale jej wielkość usatysfakcjonowała staro dopiero wówczas, gdy skrzydlata siewka wysłana na oblecenie świata powróciła stara i zmęczona, niezdolna drugi raz podjąć takiej eskapady. Stary człowiek mógł teraz przystąpić do tworzenia rzek, sadzenia drzew i rozprzestrzeniania zwierząt, które uratował z kipieli. I tak też się stało⁸.

Powstanie kosmosu przewyżającego pierwotny chaos nie jest wszakże zjawiskiem trwałym, ostatecznym. Odwieczny konflikt między tymi dwoma stanami nie zostaje rozwiązany do końca. Trwa w utajeniu tak długo, dopóki nie nadarzy się sprzyjająca okazja do przywrócenia *status quo ante*, dzięki któremu nowy ład kosmiczny zostaje wyparty przez nieorganizowany chaos czasu początku. Raz wprowadzania norm i organizacji, a więc tworzenia świata, wymaga nieustannej czujności i obrony ze strony bóstw lub herosów⁹. Dzięki ich nadprzyrodzonej interwencji kosmos wychodzi z zagrożenia obronną ręką, osiągając ponownie dominację nad siłami chaosu.

Dla wyrażenia tej myśli twórcy mitów często posługiwali się wątkiem fabularnym o potopie, którego niszczycielskie wody pochodzą w tym wypadku z pierwotnego morza nicości, nieustannie czyhającego na zniszczenie i wyeliminowanie świata stworzonego, by ponownie zapanowała bezgraniczna, bezkształtna, absolutna pustka. Dla zilustrowania tej idei posłużymy się tekstem mitu kalifornijskich Indian Salina:

Stara Kobieta z Morza zazdrościła Orłu i pragnęła mieć moc większą niż on. Udała się więc

⁸ S. C. Simms, *Traditions of the Sarcee Indians*, „Journals of American Folklore”, 1904, nr 17, ss. 180–181.

⁹ E. Mielecinski, dz. cyt., s. 262.

⁷ W. Count, dz. cyt., s. 60.

do niego z koszem, w którym umieściła morze. Po drodze nieustannie wylewała z kosza wodę, aż ta pokryła całą ziemię. Żywiół podszedł prawie aż pod sam wierzchołek Szczytu Santa Lucia, gdzie wokół Orła zebrały się inne zwierzęta. Wtedy Orzeł zwrócił się do Pumy.

— Pożycz mi twoje wąsy!

Otrzymawszy je, zrobił z nich lasso, przy pomocy którego pochwyił kosz. Odtąd morze przestało przybierać, a Stara Kobieta umarła. Z kolei Orzeł rzekł do Gołębia:

— Przynieś trochę ziemi!

Z błota dostarczonego przez gołębia Orzeł stworzył świat. Następnie wziął trzy żerdzie czarnego bzu, formując z nich kobietę i dwóch mężczyzn. Ale ciągle nie było w nich życia. Wszyscy zebrani wkroczyli do świętego szalasu potu. Wtedy Sokół preryjny zwrócił się do Kojota z prośbą o przyniesienie mu drewna barsalio. Gdy Kojot wyszedł, pozostali uczestnicy nadzwyczajnych wydarzeń wzięli rytualną kąpiel parową, po czym Orzeł dmuchnął na ludzi z drewna czarnego bzu, sprawiając że ci ożyli. Następnie wszyscy wzniesli szalasy z gałęzi i urządzili wielkie święto¹⁰.

Przytoczony tu mit opowiada o kontradictoryjnym działaniu dwóch głównych jego bohaterów — Starej Kobiety z Morza i Orła. Pierwsza z postaci uosabia pierwotny chaos, na co wskazuje zarówno jej imię, jak i osobiste wyposażenie w kosz z morską wodą. Nawiązują one bowiem w metaforyczny sposób do akwaticznych właściwości, jakie mitologiczna symbolika powszechnie przypisuje stanowi chaosu. Postać ta, najwyraźniej władczyni owych pierwotnych wód, atakuje stworzony już świat, zatapiając go niemal w całości. Ratuje go od pełnej katastrofy naturalny przeciwnik Starej Kobiety z Morza — bohater kulturowy — Orzeł, broniący dzięki własnej przebiegłości i pomysłowości dokonanego już niegdyś dzieła stworzenia. Jego zasługą jest pokonanie groźnej przeciwniczki równocześnie z unicestwieniem chaosu. Heros ten dysponuje również mocą kreacyjną, o czym świadczy epizod poświęcony odtworzeniu ziemi z grudki błota oraz stworzeniu i ożywieniu ludzi.



Problem transkontynentalnej dystrybucji motywu Nurka w mitach kosmogonicznych zwrócił uwagę badaczy na obecne zarówno w wersjach euro-azjatyckich, jak i indiańskich, wątki walki Dobra ze Złem. Pochodzenie owego dualizmu w mitach Starego Świata nie budzi większych wątpliwości. Uznano bowiem, że wyrósł on z myśli filozoficznej wielkich religii Bliskiego i Środkowego Wschodu. Natomiast ciągle nie rozstrzygnięte pozostaje pytanie, czy obecność dualizmu w mitach Ameryki Północnej jest efektem niezależnego rozwoju, czy też wywodzi się z owego intelektualnego klimatu Starego Świata, który — oddziaływając na mitologię swoich mieszkańców — zdołał przeniknąć za ich pośrednictwem również do Nowego Świata. Wśród badaczy są zwolennicy zarówno pierwszego, jak i drugiego poglądu, ale wysuwane przez nich argumenty nie do końca przekonują sceptyków¹¹.

Koncepcje dualistyczne czytelne są w kosmogonicznych mitach wielu indiańskich grup etnicznych, ale szczególnie, niemal modelowo wyraziście — u Irokezów. Ich liczne warianty fabularne, różniące się między sobą szczegółami, sposobem narracji, formą literackiej ekspresji, wyjaśniają przede wszystkim dzieło stworzenia świata kultury, przypisując ją działaniu dwóch opozycyjnych względem siebie sił metafizycznych reprezentujących Dobre i Złe.

¹⁰ J. A. Mason, *The Language of the Salinan Indians*. „University of California Publications in American Archeology and Ethnology”, 1918, vol. 14 (1), s. 105.

¹¹ W. Count, dz. cyt., ss. 55–62; R. H. Lowie, *Zur Verbreitung der Flutsagen*, „Anthropos” 1926, t. 21, ss. 615–616; E. K. Kōngäs, dz. cyt., s. 162–169.

Walka między nimi zobrazowana została w formie bezwzględnej, zgola morderczej rywalizacji dwóch bliźniaczych braci wyposażonych w moc kreacyjną. Wzajemnie zagrażające sobie efekty ich działalności tworzą świat pełen antagonizmów, których nie można całkowicie usunąć, bowiem żaden z mitycznych bliźniąt nie zdołał wyeliminować drugiego. Stan chwiejnej równowagi między Dobrem a Złem jest więc logicznym następstwem owego nigdy do końca nie rozstrzygniętego układu metafizycznych sił działających u początku świata.

Za ilustrację tej konstatacji indiańskiej myśli filozoficznej może służyć typowy dla arealu Wschodnich Lasów mit Huronów, językowo i kulturowo spokrewnionych z Irokezami.

Na początku była tylko woda tworząca rozległe morze, a w nim i na nim żyły odpowiednie dla tego środowiska gatunki zwierząt i ptaków. Zdarzyło się wówczas, że z górnego świata wypadła przez szczelinę w niebie kobieta, która — choć w ludzkiej postaci — była istotą niebiańską. Wypadek ten zauważyły przelatujące nad wodą dwa nury. Ratując mieszkankę górnego świata od niechybnego utonięcia, pospieszyły na miejsce jej spodziewanego wodowania i z własnych ciał utworzyły poduszkę, na której mogła bezpiecznie się zatrzymać i odpocząć po trudach lotu. Wykonawszy to zadanie, wezwały donośnym krzykiem morskie zwierzęta, prosząc je o pomoc.

Wśród spieszących na alarm znalazł się potężny Żółw, który wyraził zgodę na uwolnienie nurów od brzemienia przekraczającego ich siły. Ptaki umieściły więc troskliwie kobietę na grzbiecie gada, polecając ją jego opiece. Żółw, przejęty swą nową rolą, zwołał na naradę wszystkie zwierzęta, by ustalić sposób uratowania tej niezwykłej istoty. Zebrani uznali, że niezbędna do życia będzie dla niej ziemia. Zatem Żółw nakazał uczestnikom narady nurkowanie aż do dna morza w poszukiwaniu owej nieznannej dotychczas ziemi. Wiele zwierząt podjęło próbę, ale bez skutku. Wśród nich był bóbr, piżmoszczur, nur i inne. Niektóre z nich tak długo przebywały pod wodą na poszukiwaniach, że ginęły tam i wypływały na powierzchnię martwe. Żółw wszakże starannie przeszukiwał ich pyski, ale nie znajdował w nich nawet śladu ziemi. W końcu powędro-

wała na dół ropucha. Długo jej nie było, aż wreszcie wróciła półżywa. Tym razem Żółw znalazł w jej paszczy odrobinę ziemi, którą natychmiast podał kobiecie, ta zaś troskliwie umieściła ją na obrzeżu jego pancerza. Dało to początek suchej ziemi, która gwałtownie zaczęła się rozrastać i rozprzestrzeniać we wszystkich kierunkach. W ten sposób powstała wielka kraina, którą do dziś dźwiga na swym grzbiecie ów mityczny Żółw.

Kobieta, spadając z górnego świata, była już brzemenna i na stworzonej dla niej ziemi urodziła dwóch synów—bliźniaków. Dzieci te, po przyjsciu na świat, wykazywały całkowicie odmiennie skłonności, jeden — dobre, a drugi — złe. Ich sprzeczne charaktery ujawniły się już w trakcie życia płodowego. Matka czuła, jak się ze sobą szamotali i słyszała ich dyskusję. Jeden z nich zadeklarował chęć urodzenia się w normalny sposób, natomiast drugi to rozwiązanie złośliwie odrzucił i w trakcie porodu przedarł się przez bok rodzicielki, czym ją — oczywiście — zabił. Zmarłą położnicę pochowano w ziemi, a z jej ciała wyrosły pędy różnych roślin potrzebnych stworzonemu światu do przyjęcia człowieka. Z głowy niebiańskiej istoty wyrosła dynia, z jej piersi — kukurydza, a z kończyn — fasola i inne bardzo użyteczne rośliny uprawne.

Bliźniacy tymczasem szybko rośli, wykazując we wszystkim, co robili, owe przeciwstawne inklinacje. Jeden nazywał się Tijuskeha, co znaczy Dobry Człowiek; imię drugiego zaś — Tawiskarong, czyli Podobny do Krzemienia, stanowiło aluzję do jego twardej, okrutnej natury. Choć w ludzkiej powłoce, byli oni istotami nadprzyrodzonymi, które miały dopiero uporządkować świat i przygotować go na przyjęcie ludzi. Szybko doszli do wniosku, że nie mogą żyć razem, więc się rozstali, dzieląc między siebie ziemię. Każdy z nich panował nad własną częścią.

W pierwszym swym akcie twórczym bracia stworzyli rozmaite gatunki zwierząt. Zły bliźniak zmajstrował dzikie, budzące grozę potwory — olbrzymie węże, pantery, niedźwiedzie, gigantyczne komary wielkości indyków tylko po to, by zniszczyły one rodzaj ludzki. Następnie stworzył ogromną ropuchę, która wypila



całą słodką wodę, jaka znajdowała się na ziemi. W tym samym czasie dobry brat tworzył łagodne i użyteczne zwierzęta. Jego dziełem była m.in. przepiórka, która — zaskakując całkowicie swego stwórcę — wzbila się nagle w powietrze i pofrunęła w kierunku terytorium Tawiskaronga. Zapytana przez Tijuskeha o przyczynę swej podróży, odparła, że udaje się w poszukiwaniu wody, której brakuje w ojczystym kraju, a ponoć jest jeszcze nieco na terytorium złego Tawiskaronga. Tijuskeha, spodziewając się poważnych kłopotów, udał się w ślad za ptakiem i dotarł do krainy swego brata. Wędrując przez nią, musiał stoczyć walkę ze stworzonymi przez niego wężami, dzikimi bestiami i olbrzymimi owadami, ale ich ostatecznie nie pokonał i nie zniszczył. Pomniejszał je tylko do takich rozmiarów, by dać ludziom szansę na równorzędną z nimi walkę. Wreszcie napotkał na swojej drodze monstrualną ropuchę, którą rozciął, dzięki czemu wypłynęła z niej życiodajna woda.

Zanim Tijuskeha spotkał się z Tawiskarongiem, został we śnie ostrzeżony przez ducha swej matki przed niebezpieczeństwem grożącym mu ze strony bratniego rywala. Dowiedział się, że ten będzie usiłował go zniszczyć, uciekając się do zdrady. Spotkawszy się, doszli do wniosku, że na ziemi nie ma miejsca dla nich obu. Każdy z nich, pragnąc przejąć niepodzielną władzę nad światem, uznał konieczność stoczenia z konkurentem rozstrzygającej walki. Dla uniknięcia niekończącego

się pojedynku rywale zawarli szczególne porozumienie. Dotyczyło ono wzajemnego wyjawienia sobie tajemnicy odnośnie do rodzaju broni, jakimi można pozbawić ich życia. Dobry brat oświadczył, że zniszczyć go można, uciekając się do śmiertelnego pobicia torbą pełną kukurydzy, fasoli lub innych produktów żywnościowych. Zły brat z kolei poinformował, że zabić go może wyłącznie róg jelenia lub innego dzikiego zwierzęcia.

Wreszcie wyznaczyli sobie miejsce walki. Rozpocząć miał ją Tawiskarong. Natarł więc gwałtownie na swego brata, ścigając go po ziemi i tłukąc niemilosiernie torbą pełną kukurydzy i fasoli, aż ten padł niemal bez życia. Po jakimś czasie Tijuskeha oprzytomniał, odżył i odzyskał swą moc. Zaczął więc z kolei tropić złego brata, bijąc go rogiem jelenia, aż go zabił. Uśmiercony przeciwnik nie uległ jednak całkowitej zagładzie. Okazało się, że uszedł daleko na zachód, do krainy, do której odtąd zdążają po śmierci również wszyscy ludzie¹².

Przytoczony tu mit składa się wyraźnie z dwóch części. Część pierwsza opowiada znaną nam już historię „wyłowienia” ziemi (Kosmosu) z pierwotnych wód (Chaosu) dzięki wysiłkowi Nurka-ropuchy. Mamy tu zatem do czynienia z pierwszą parą opozycji, w której świat stworzony zostaje przeciwstawiony światu niestworzonemu, ład — nieładowi, a w konsekwencji Byt — Niebytowi. Stworzony w tej pierwszej fazie Kreacji świat, wyłoniony z pierwszego chaosu, nie jest wszakże jeszcze środowiskiem odpowiednim dla ludzkiej egzystencji. Dopiero w następnym etapie procesu stworzenia, o którym opowiada druga część mitu, demiurgowie przekształcają Kosmos w dwa spolaryzowane biegunowo światy — kultury i natury. Pierwszy stanie się w przyszłości habitatem człowieka, podczas gdy drugi pozostanie na zawsze domeną tego, co dzikie, nieudomowione, nieoswojone. Mamy tu do czynienia z kolejną parą opozycji, w której kultura przeciwstawiona zostaje naturze, przy czym relacje między nimi są jakościowo takie same, jak w wypadku kontradycji chaos — kosmos. Z drugą parą opozycji wiąże się ściśle trzecia, której istota

¹² Horatio Hale, *Huron Folklore*, „Journal of American Folklore” 1888, vol. 1, ss. 175–183.

polega na skontrastowaniu pierwiastków Dobra i Zła. Z kreacyjnej mocy pierwiastka Dobra, uosobianego w micie przez Tijuskeha wywodzi się wszystko to, co człowiekowi jest niezbędne do życia, bądź to, co czyni je łatwiejszym. Natomiast pierwiastek Zła, przedstawiony w postaci Tawiskaronga ponosi odpowiedzialność za stworzenie zagrożeń dla ludzkiej egzystencji (na przykład w mitach Irokezów wyraźnie przypisuje mu się stworzenie chorób i śmierci oraz szeregu niebezpiecznych utrudnień codziennego bytowania człowieka). Waler pozytywny został więc przypisany temu, co sprzyja bądź zgoła warunkuje Życie, natomiast ocena negatywna towarzyszy temu, co grozi destrukcją powodującą Śmierć.

Zestawiając ze sobą wyrażone w przytoczonym micie pary opozycji, uzyskujemy następujący układ:

- I. Chaos — Kosmos
- II. Natura — Kultura
- III. Zło — Dobro
- IV. Śmierć — Życie

Kolumna lewa zawiera — jak widać — sekwencję pojęć wyrażającą głębokie przekonanie twórców mitu o aksjologicznej tożsamości chaosu, śmierci, natury i zła. Natomiast kolumna prawa głosi pochwałę świata stworzonego, który wraz ze swoim ładem, organizacją, hominizującą człowieka kulturą, niesie mu dobro najcenniejsze i niezbywalne — dar życia.

Na analogiczny, dualistyczny sposób postrzegania rzeczywistości zwrócił uwagę T. Dajcer¹³ w odniesieniu do Indian Pomo ze środkowej Kalifornii, analizując ich spolaryzowany podział świata na dwie sfery: „wewnątrz” i „zewnątrz”. Indiańskie terminy określające świat wewnętrzny wskazywały niedwuznacznie, że jest to królestwo człowieka składające się z dzieł jego rąk i umysłu. Był to świat oswojony, udomowiony, świat ludzkiej kultury. Sferę „zewnątrz” oznaczano zaś terminami, których desygnatem był dziki, niezamieszany przez ludzi obszar stanowiący cel ich myśliwskich bądź zbierackich wypraw. Pojmowano

go więc jako świat nieoswojony, dziki, niehumaniczny, jako świat natury.

„Dychotomia obu sfer — jak słusznie zauważa Dajcer — wskazywała na przeciwstawność tego, co «dzikie», tj. świata natury z jednej strony, oraz tego, co uduchowione lub przekształcone przez człowieka z drugiej. Wyrażała się również w przeciwstawieniu sfery zwierzęcej — rzeczywistości ludzkiej. W tym ostatnim wypadku postaci zwierzęce pełniły funkcję symbolizowania całej sfery «świata zwierzęcego»”¹⁴.

Przedstawiony wyżej sposób postrzegania świata, nie ograniczający się zresztą wyłącznie do obszaru Kalifornii, znalazł swoje odbicie w licznych indiańskich mitach Ameryki Północnej, a postaci antagonistycznych braci bliźniaków uosabiających Dobro i Zło, Życie i Śmierć, Naturę i Kulturę, występują w opowieściach o stworzeniu Świata od Kalifornii aż po wybrzeże atlantyckie.

W kontekście powyższych uwag raz jeszcze nasuwa się pytanie nurtujące badaczy od lat. Czy ów dualizm — tak szeroko rozprzestrzeniony na całym kontynencie — jest wynalazkiem myśli autochtonicznej, która sukcesywnie rozwijała go od form prostych, archaicznych aż po bardzo złożone, czy też stanowi import obcych idei ze Starego Świata, które zawiadnęły umysłami tubylczej ludności Ameryki na długo przed przybyciem do niej białego człowieka? Należy wątpić, czy kiedykolwiek uzyskamy na to pytanie przekonującą, wiarygodną odpowiedź. Wszelkie dotychczasowe opcje na rzecz jednej lub drugiej tezy opierały się bowiem w dużej mierze na doborze argumentów czysto spekulatywnych, a to wszakże nie wystarczy. ♦

(część druga w następnym numerze)

Mirosława Posern-Zielińska



¹³ T. Dajcer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny*, Warszawa 1984, ss. 212–213.

¹⁴ T. Dajcer, dz. cyt., s. 212.

„Władca z Sipán”

Państwowe Muzeum Etnograficzne, Warszawa, ul. Kredytowa 1
16 września–31 grudnia 1999 roku

16 września 1999 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie odbyło się uroczyste otwarcie wystawy zatytułowanej „Władca z Sipán” oraz towarzyszącej jej wystawy archeologicznych zbiorów Muzeum „Ameryka Południowa przed Kolumbem”. Na otwarciu pojawiły się osobistości z życia politycznego, a także inne znane osoby, m.in. Elżbieta Dzikowska i Borys Malkin.

Obie ekspozycje zajęły cały parter muzeum, w hallu ustawiono duże kolorowe plansze reklamujące atrakcje turystyczne Peru (na przykład Titicaca, Nasca i inne), znalazł się również telewizor, w którym można było non stop oglądać filmy o kulturze Moche, a także o odkryciu w Sipán.

W pierwszej, bardzo dużej zaciemnionej sali znajdowała się rekonstrukcja grobowca władcy z Sipán. W kącie stał komputer, dzięki któremu można było wirtualnie zwiedzić pałac władcy, zapoznać się pobieżnie z kulturą Moche, obejrzeć zdjęcia z wykopalisk z Sipán, a także zobaczyć komputerową ceremonię pochówku władcy, kapłana i innych osób.

Na ścianach sali wisały zdjęcia z prac wykopaliskowych, a także reprodukcja ikonografii ceramicznej przedstawiająca władcę i obrzęd, podczas którego władca wypija krew z ofiarnego kielicha. W podświetlonych gablotach można było zobaczyć srebrne i złote przedmioty, w które władca został wyposażony w ostatnią drogę: naszyjniki z paciorków, srebrne sandały, przetyczki uszne ze złota i turkus, naszyjnik w kształcie orzeszków „fistaszków” w połowie złoty, w połowie srebrny — co symbolizuje dualistyczne spojrzenie na wszechświat (dobro i zło, lub księżyc i słońce) — i inne kunsztowne wyroby ze złota i srebra, a także postać samego władcy w pięknym, bogatym stroju. Sam grobowiec (naturalnych rozmiarów) znajdował się pod ścianą na niewielkim podwyższeniu. Bardzo realnie zrekonstruowane wykopalisko przedstawiało władcę bogato

wyposażonego w tę ostatnią podróż, a także członków jego rodziny, lamy służące im jako środek transportu na tamten świat, a w specjalnych niszach ustawiono naczynia, które być może zawierały krew, chiche (piwo kukurydziane) lub inne potrawy. Wszystkiego pilnował strażnik, któremu obcięto stopy, aby nie mógł odejść i na zawsze pilnował grobu. Całości dopełniała cicha nastrojowa muzyka.

W następnej, jasnej i trochę mniejszej sali zgromadzono archeologiczne eksponaty ze zbiorów Muzeum Etnograficznego pod wspólnym tytułem „Ameryka Południowa przed Kolumbem”. Jak można było się dowiedzieć, najstarsze znaleziska z Ameryki Południowej datowane są na 31 000 lat i pochodzą z Brazylii. Eksponaty zaprezentowane przez Muzeum Etnograficzne były jednak nieco młodsze i należały do wielu kultur, które rozwinęły się na obszarze Ameryki Południowej, najstarsze z nich należą do kultury Paracas (900–200 p.n.e.), a najmłodsze do kultury Inka (XV–XVI wiek). Na wystawie obecna była ceramika (naczynia i figurki), wrzeciona, fragmenty tkanin i inne przedmioty znalezione w grobach.

Obie wystawy są jednymi z ciekawszych i lepiej zaprezentowanych, jakie widziałem w warszawskim Muzeum Etnograficznym. Niewątpliwie jest to wynikiem pracy i pomysłów organizatorów tych ekspozycji. Zachęcam do ich zwiedzenia (jeśli jeszcze uda się zdażyć), jak również innych wystaw organizowanych przez Muzeum — dają one bowiem sposobność zapoznania się z kulturami mieszkańców całego świata (nie tylko Indian).

Przemysław Bartuszek

Poruszyła mnie ta wystawa. Nie dlatego, że jest pokłosiem badawczej pasji odkrywcy grobowca „Władcy z Sipán” doktora Waltera Alvy. I nie tylko z tej przyczyny, iż będąc repliką wspomnianego grobowca odsłania przed nami

tajniki wierzeń i rytuałów ludu Mochica, którego kultura odegrała tak ważną rolę w rozwoju cywilizacji andyjskich Indian. Poruszyła mnie, gdyż dzięki niej dostrzegłem coś co łączy eschatologiczne wierzenia egipskich kapłanów z symboliką megalitycznych grobowców i pogrzebowymi obyczajami buddyjskich mnichów recytujących nad głową konającego człowieka wersy zaczerpnięte z *Tybetańskiej Księgi Zmarłych*. Poruszyła mnie, ponieważ wymowa zgromadzonych na niej przedmiotów kultu i codziennego użytku ma charakter uniwersalny, uzmysławiający istnienie jednego, acz odzwierciedlającego się na różne sposoby, obecnego we wszystkich kulturach archetypu naszego myślenia o śmierci i zaświatach. Przejawia się on w przekonaniu, że śmierć to nie tylko kontynuacja ziemskiej wędrówki (co zdają się sugerować rozmaite przedmioty włożone do grobowca zmarłego i potrzebne mu po „tamtej stronie świata”). Śmierć jest przede wszystkim wstąpieniem w takie wymiary czasu i przestrzeni, które wiodą ludzką istotę ku źródłu wszelkiego istnienia. Przymiotami owego źródła identyfikowanego z Bogiem lub Bogami są: wiecznotrwałość, unia przeciwieństw, nieśmiertelność. Do spotkania z nim należy

zmarłego przygotować. Grób musi zbyć zbudowany we właściwym miejscu, zgodnie z arkanami sakralnej sztuki. Musi odzworowywać makrokosmos, a będąc jego odzwierciedleniem wiązać zmarłego z Mocą Bóstwa, które przenika świat i jest osią wszystkich sfer uniwersum. Nad zmarłym trzeba odprawić ryt grzebalny — magiczną operację ułatwiającą mu przejście na drugą stronę świata. Należy wreszcie zaopatrzyć zmarłego w takie przedmioty i symbole, poprzez które on sam upodabnia się w jakimś stopniu do Bóstwa. Bo jeśli życiową tułaczkę porównuje się do błędzenia po labiryncie, podróż pośmiertna jest tegoż labiryntu zwielokrotnieniem. Łatwo się w nim zagubić, a także zaprzepaścić dar nieśmiertelności, której gwarantem jest Bóstwo. O nieśmiertelność tę zabiegają wszyscy: królowie, kapłani, zwyczajni ludzie. I wszyscy ją odnajdują, pokładając nadzieję na wieczne życie w obrzędowym splendorze „zaczarowywania śmierci”.

Jan Witold Suliga

Dyrektor Państwowego Muzeum
Etnograficznego w Warszawie

„Władca z Sipán”, PME — katalog wystawy

Skarby kultury Mochica w Polsce

z Teresą Walendziak, komisarzem wystaw „Władca z Sipán”
i „Ameryka Południowa przed Kolumbem” rozmawia Joanna Flasińska

Jak doszło do zorganizowania wystawy „Władca z Sipán”?

Pewnego dnia zjawił się w Muzeum ambasador Peru — pan Jorge Castañeda — i zaproponował nam zorganizowanie wystawy. Mój Dyrektor zgodził się, a kiedy okazało się, że nie będzie na niej obiektów autentycznych, a tylko repliki, postanowiłam przygotować wystawę z naszych zbiorów. Mamy dużą kolekcję archeologiczną z terenów Ameryki Łacińskiej — warto dodać, że większość z tych eksponatów nigdy nie była pokazywana zwiedzającym. Ameryka Południowa przed Kolumbem, bo tak ją nazwałam, prezentuje

najważniejsze starożytne kultury andyjskie, które rozwijały się na obszarze Peru, Kolumbii i Ekwadoru.

Czy może Pani wyjaśnić tytuł wystawy? Kim był Władca z Sipán?

Na wystawie można zobaczyć replikę grobowca jednego z lokalnych władców ludu Moche. Odkrycia dokonano w 1987 roku — jak się potem okazało, był to jeden z kilkunastu grobowców, które później jeszcze znaleziono w tamtej okolicy. Pochodzi on z początku IV wieku n.e., a pochowany w nim mężczyzna miał około 35–40 lat i zmarł śmiercią naturalną.

Jak doszło do tego odkrycia, które zostało potem uznano za jedno z największych w dziejach archeologii amerykańskiej?

Zaczęło się w niezwykle tajemniczych okolicznościach. W miasteczku Lambayeque, położonym w północnym Peru, rozeszła się wiadomość, że ktoś znalazł jakieś stare, złote przedmioty i próbuje je wywieźć, aby sprzedać za granicą. Pan dr Walter Alva, dyrektor tamtejszego muzeum, gdy tylko się o tym dowiedział, rozpoczął własne dochodzenie i szybko zorientował się, że miejscem, z którego pochodzą owe złote przedmioty to okolice leżącej nieopodal Lambayeque wioski Sipán. Po zlokalizowaniu owego nielegalnego wykopalka teren otoczono i zabezpieczono. Wstępnie ustalono, że została naruszona konstrukcja jednego z grobów — nie był to jednak grobowiec Władcy z Sipán. Dzięki podjęciu szybkich działań i rozpoczęciu badań archeologicznych dr Alva wkrótce go odkrył, ocalając tym samym przed zniszczeniem, gdyż niewątpliwie by to nastąpiło. Znajdujące się w nim złote przedmioty mają jako dzieła sztuki wielką wartość. Odkrycie to ma ponadto ogromne znaczenie naukowe, gdyż dzięki niemu możemy odtworzyć dawne obrzędy pogrzebowe. W dziejach archeologii Ameryki Południowej po raz pierwszy bowiem odnaleziono nienaruszony grobowiec starożytnego władcy.

Na wystawie można zobaczyć replikę całego grobowca, a zatem obok trumny Władcy znajdują się pochówki innych osób, które miały towarzyszyć Władcy w jego podróży w zaświaty. Obok umieszczono manekin wyobrażający Władcę w stroju, w którym go pochowano; w gablotach znajdują się niektóre ze znalezionych w jego trumnie przedmiotów.

Ile grobów odkryto w Sipán?

W Sipán ciągle jeszcze trwają wykopaliska. Do dzisiaj odnaleziono kilkanaście grobów, ale na początku odkryto tylko trzy (można je obejrzeć dzięki animacji komputerowej): grób Kapłana, grób Starego Władcy Sipán oraz grób Władcy z Sipán. Udało się ustalić, że pochowani wraz z Władcą ludzie, zmarli w tym samym czasie, ale nie śmiercią naturalną (zapewne po zażyciu trucizny lub po spuszczeniu krwi). W pozostałych dwóch przypadkach, niektóre z osób towarzyszących umarły wcześniej lub później.

Wszystkie te groby znajdowały się na platformie usytuowanej u podnóża góry, która została wzniesiona z suszonej na słońcu cegły adobe. Na jej szczycie znajdowała się świątynia. Z czasem wszystko przykryła gruba warstwa pustynnego piasku. Moche grzebali swoich zmarłych blisko miejsca, gdzie żyli, zatem władców i kapłanów chowano w pobliżu pałaców i świątyni, a rybaków i rolników — obok ich wiosek.

Kim byli Moche?

Moche lub Mochica żyli na północnym wybrzeżu Peru między I a VIII wiekiem n.e. Lud ten był zorganizowany w tzw. kacykaty — czyli jakby małe państewka zarządzane przez lokalnego władcę. Cała kultura obejmowała jednak dość duży obszar w północnym Peru, a o jednorodności świadczą liczne, odnalezione na tych terenach, przedmioty. Ludy zamieszkujące te państewka tworzyły niekiedy konfederacje, ale czasami też ze sobą walczyły. Sipán było stolicą jednego z takich państewek.

Spółczesność Moche stworzyła i rozwinęła typową kulturę oazową, wspomaganą sztucznym nawadnianiem. Oprócz rolnictwa podstawą utrzymania było rybołówstwo oraz hodowla zwierząt domowych. Rzemieślnicy Mochica wytwarzali wyroby z miedzi, złota i srebra. Wysoki poziom osiągnęła wtedy nie tylko technologia metali. Niezwykła i bardzo piękna jest ceramika Moche, zachwycające są też ich wyroby jubilerskie.

Mochica była jedną z największych cywilizacji prekolumbijskich. Wiedzę o życiu codziennym, zwyczajach i ceremoniach ludu Moche czerpiemy z ich ceramiki, przedstawiającej także sceny z życia władców czy kapłanów. Ostatnie odkrycia w Sipán zmieniły dotychczasowe interpretacje tych wyobrażeń. Wcześniej bowiem uważano, że część z nich to sceny mityczne, w których ukazywano ważnych w religii Moche bogów. W trumnie Władcy z Sipán odnaleziono charakterystyczną ozdobę głowy, którą można zauważyć na głowach postaci uwiecznionych na ceramice, poza tym znajdowały się tam także inne ozdoby i insygnia władzy, uznawane dotychczas za atrybuty domniemanego boga. Owe sceny nie dotyczyły zatem opowieści mitycznych, ale odnosiły się do rzeczywistości. Na jednej z nich

widać właśnie taką postać — dziś wiemy, że nie był to bóg, ale właśnie Władca, któremu ktoś przekazuje kielich z krwią ofiar. Władca, także Władca z Sipán, był jednocześnie głównym kapłanem — namiestnikiem boga na ziemi. Wśród tych ludzi krew była najcenniejszym darem, jaki człowiek mógł ofiarować bogom, a władca — jako przedstawiciel boga na ziemi — pił tę krew.

A co możemy zobaczyć na drugiej wystawie?

W drugiej sali pokazujemy obiekty autentyczne — naczynia gliniane, tkaniny i ozdoby. Interesująca jest kolekcja pięknych wrzecion do przędzenia bawełny. Podobnie jak i większość pozostałych przedmiotów, znaleziono je w grobach. Całą kolekcję prezentujemy w układzie historyczno-geograficznym, tak aby zwiedzający mogli zapoznać się najpierw z kulturami starszymi, które rozwijały się na południu Peru, potem, jakby wędrując na północ, odkrywali kultury późniejsze. W drugiej części tej sali pokazywane są nasze zbiory ekwadorskie i kolumbijskie. Każdy zespół poprzedza tekst ogólny i mapa ukazująca zasięg omawianej kultury.

Multimedialność wystawy głównej jest chyba czymś nowym w polskim wystawiennictwie muzealnym?

Owszem, jest to nowość w warszawskim Muzeum Etnograficznym. Można obejrzeć film opowiadający o odkryciu w Sipán, w trzech wersjach językowych (polskiej, angielskiej i hiszpańskiej), a także zobaczyć animację komputerową. Ukazuje ona ceremonię pogrzebu Władcy z Sipán oraz omawia różne aspekty nie tylko samej kultury Moche, ale także i znale-

zisk Mochica pochodzących z różnych rejonów Peru. Sądzę, że to bardzo ciekawe, gdyż dzięki temu, można dowiedzieć się, w sposób bardzo przemawiający do wyobraźni, o życiu tego interesującego ludu. Muszę tu jednak dodać, że wszystko to jest możliwe dzięki stronie peruwiańskiej — kasetą wideo i CD z animacją komputerową zostały bowiem wydane w Peru.

Czy multimedialność wystawy wpływa na jej popularność?

Na pewno wystawa dzięki temu cieszy się większym zainteresowaniem, zwłaszcza wśród młodzieży. Program jest co prawda po hiszpańsku, ale poruszanie się po nim nie sprawia większej trudności, zawiera dużo obrazków, co ułatwia odbiór. Młodzież i dzieci korzystają z tego trochę na zasadzie gry komputerowej. Myślę, że film, program komputerowy oraz odpowiednia muzyka to przyszłość prezentacji zbiorów muzealnych. Organizując wystawę, nie można ograniczać się tylko do prezentacji eksponatów, trzeba spróbować przekazać wiedzę o kulturach także w inny sposób. Potwierdzeniem atrakcyjności tej wystawy może być frekwencja — żadnej z dotychczasowych wystaw czasowych naszego muzeum nie zwiedziło aż tyle osób. Należy także pamiętać, że w Warszawie istnieją tak duże placówki muzealne, jak chociażby Muzeum Narodowe czy Zamek Królewski i ludzie częściej tam chodzą na wystawy. Zainteresowanie publiczności naszą wystawą przy tak wielkiej konkurencji cieszy nas tym bardziej.

Serdecznie dziękuję Pani za rozmowę.

Ja również.

listopad 1999

NA ZDJĘCIACH

Rozkładówka po lewej od góry:

Naszyjnik z 10 złotych i 10 srebrnych strąków orzeszków ziemnych skomponowanych zgodnie z zasadą symbolicznej dwoistości. Średnia wielkość strąków wynosi 7–9 cm.

Ozdoba o symbolicznym znaczeniu. Pośrodku postaci ludzkiej jest widoczna sylwetka bóstwa zwieńczonego plastycznym przedstawieniem dwugłowych istot mitologicznych.

Zdjęcia pochodzą z albumu Waltera Alvy Sipán: *Descubrimiento e Investigación*, Lima 1999.

Rozkładówka po prawej od góry:

Druga para przetyczek usznych należących do „Władcy” (odrestaurowane). Przedstawiają kaczkę o dziobie w kształcie łyżki (złoto, turkus, drewno).

Trzecia para przetyczek usznych (odrestaurowane). Przedstawiają jelenie wykonane z kawałków turkus i złota umieszczonych na złotym podłożu.

Pektorał „Władcy z Sipán”. Cztery miedziane pręciki wzmocniały i stabilizowały delikatną konstrukcję z tysięcy paciorków z muszli.

Władca z Sipán





TAWACIN
GALERIA



Plakat upamiętniający okupację Alcatraz

© Joe Morris

Reprodukcja plakatu oraz fotografii na stronach 32 i 33 wyłącznie w celach edukacyjnych. Ich powielanie w jakiegokolwiek formie bez zgody autorów zabronione. *Permission to reprint this pictures has been granted for educational use only and reproduction in any form is prohibited without permission from the individual artist.*

Czyż to nie dziwne, że tak bardzo zmieniliśmy historię i nawet o tym nie wiedzieliśmy?

Alcatraz 1969–99

Historia może się powtarzać, gdy ludzie popełniają błędy lub gdy są dumni ze swoich osiągnięć. Apacz Jicarilla Jonathan Lucero z dumą odpycha od brzegu Zatoki San Francisco niewielką łódkę, by tak jak trzydzieści lat temu, w ciemności i mgłę, skierować ją w stronę wyspy Alcatraz. I tak jak przed trzydziestu laty towarzyszy mu jego matka Judy Reilly.

— Ona pomogła mi zrozumieć, co znaczy być Indianinem — mówi Lucero i wspomina, jak przed wyruszeniem na wyspę ukrywali się przed Strażą Wybrzeża w piwnicy portowej restauracji.

Dziś Lucero i jego dawni towarzysze wypływają przed świtem na obchody 30. rocznicy rozpoczęcia indiańskiej okupacji wyspy Alcatraz w 1969 roku — byłego więzienia federalnego.

Spoglądając na zimne więzienne mury, John Whitefox z plemienia Choctaw wskazuje na wyblakłe czerwone napisy „Indianie, witajcie” i „Ziemia Indian”.

— Pomagałem jej malować — mówi Whitefox, który przebywał na Alcatraz przez 14 miesięcy i został usunięty z wyspy przez policję 11 czerwca 1971 roku, po trwającej blisko dziewięćnaście miesięcy okupacji.

Whitefox zauważa, że okupacja Alcatraz była pierwszym znanym szerzej protestem współczesnych Indian, który doprowadził do zmiany rządowej polityki wobec Indian. Okupacja stała się zarazem symbolem tubylczej jedności i oporu.

— Alcatraz była bodźcem do odzyskania przez Indian tożsamości ekonomicznej i kulturowej — mówi.

O wschodzie słońca, wśród krzyku mew, Ron Pinkham, potomek Wodza Józefa i Zwierciadła, śpiewa dziękczynną pieśń Indian Nez Perce. Modli się za wojowników, którzy z honorem walczyli o prawa ludzi. Tymczasem na kolejnych promach przybywają weterani oku-

pacji i członkowie Ruchu Indian Amerykańskich (AIM). Jak przed 30 laty, na tle wieżowców San Francisco rozbijają tipi.

Starzy przyjaciele tworzą krąg, by uhonorować tych, którzy odeszli — Mohawka Richarda Oakesa, niegdyś rzecznika okupacji, i jego córkę Yvonne, która zginęła, spadając ze stromego brzegu wyspy. To właśnie zdanie Oakesa „Mamy Skale!” stało się ich okrzykiem wojennym.

Adam Fortunate Eagle Nordwall, Anishinabe z rezerwatu Red Lake w Minnesocie, wspomina w tipi, skąd wziął się pomysł okupacji. 9 marca 1964 roku pięciu Siuksów pojawiło się na opustoszałej niedawno wyspie, powołując się na zapisane w Traktacie z Laramie prawo Indian do zajmowania opuszczonych ziem federalnych. Policja szybko ich usunęła. Kiedy 20 października 1969 roku spłonął budynek Indiańskiego Centrum w San Francisco, młodzi Indianie wrócili do idei wykorzystania wyspy jako miejsca spotkań, ceremonii, rozwoju nauki, kultury i sztuki tubylców całego kontynentu.

Kierowana przez Fortunate Eagle’a i Oakesa grupa, pod dumną nazwą „Indianie Wszystkich Plemion”, 9 listopada opłynęła symbolicznie Alcatraz. Kilkunastu pozostało tam przez noc. Usunięci rankiem, powrócili na wyspę przed świtem 20 listopada, rozpoczynając trwającą półtora roku okupację. Pierwszą, około 90-osobową grupą okupantów kierowali m.in. Richard Oakes, La Nada Means Boyer, Al Miller, Joe Bill, Linda Aranaydo i John Whitefox.

W ogłoszonej 9 listopada „Proklamacji do Wielkiego Białego Ojca” Indianie Wszystkich Plemion zaproponowali, powołując się na precedens sprzedaży Manhattanu, odkupienie Alcatraz „za 24 dolary w paciorkach i czerwonym suknie”.

— Położyliśmy kres rządowej polityce likwidacji z 1953 roku — wspomina po 30 la-



Richard Oakes

tach Fortunate Eagle. — Rząd chciał zniszczyć rezerwat, zerwać traktaty i zamknąć Biuro do Spraw Indian. Dzięki Alcatraz ocaliliśmy Kraj Indian, bo 8 lipca 1970 roku prezydent Nixon odrzucił politykę likwidacji. Wszyscy Indianie powinni być wdzięczni weteranom okupacji. Po ośmiu miesiącach jej trwania Nixon zakończył politykę likwidacji. Przez wiele lat nie ogłaszano tego publicznie. Dopiero prezydent Ronald Reagan ujawnił dokumenty Nixona. Notatki z Białego Domu ujawniły także, że Ustawa o opiece nad indiańskimi dziećmi, Ustawa o samookreśleniu Indian i liczne roszczenia ziemskie, na przykład Pueblo Acoma i Taos Blue Lake, były wynikiem okupacji.

Fortunate Eagle, wówczas 40-letni biznesmen z Kalifornii, po latach z mieszanymi uczuciami ogląda betonowe ruiny więziennych budynków. Mówi, że ich podpalenie przez agentów federalnych było sygnałem końca okupacji i choć władze temu zaprzeczają, to Indianin uważa, że ekspozowanie zniszczeń przez zarządzającą wyspą Służbę Parków Narodowych nadal służy ukrywaniu prawdy.

Millie Ketcheshawno, Indianka Muskoke z Oklahomy, była członkinią kierowanej przez Fortunate Eagle'a Zjednoczonej Rady Indian Obszaru Zatoki, która zorganizowała okupację. Według niej atmosfera społecznego napięcia, rosnącego już od końca lat 50., działalność muryńskiego ruchu Czarnych Panter, meksykańskich robotników rolnych Caesara Chaveza, ruchu wyzwolenia kobiet i studentów protestujących przeciwko wojnie w Wietnamie umożliwiły narodziny indiańskiego ruchu Red Power i uczyniły z Alcatraz wyspę-symbol.

Kolejny mówca na scenie, satyryk Oneida, Charlie Hill, wita na rocznicowych uroczystościach agentów FBI, „nieodłącznych towarzyszy Ruchu Indian Amerykańskich”. I już na poważnie mówi, że to właśnie okupacja Alcatraz uczyniła z niego tubylczego działacza.

Współzałożyciel AIM Dennis Banks pyta z kolei, gdzie jest sprawiedliwość dla 68 członków Ruchu zamordowanych przez te lata w Pine Ridge. Inny lider Ruchu Floyd Westerman przypomina postać Anny Mae Aquash, działaczki AIM z kanadyjskiego ludu Mikmak, której tajemnicza śmierć w 1975 roku wzbudza do dziś gniew i spory.

Weteran okupacji, lider AIM i poeta Indian Santee, John Trudell był wówczas głosem Wolnego Radia Alcatraz.

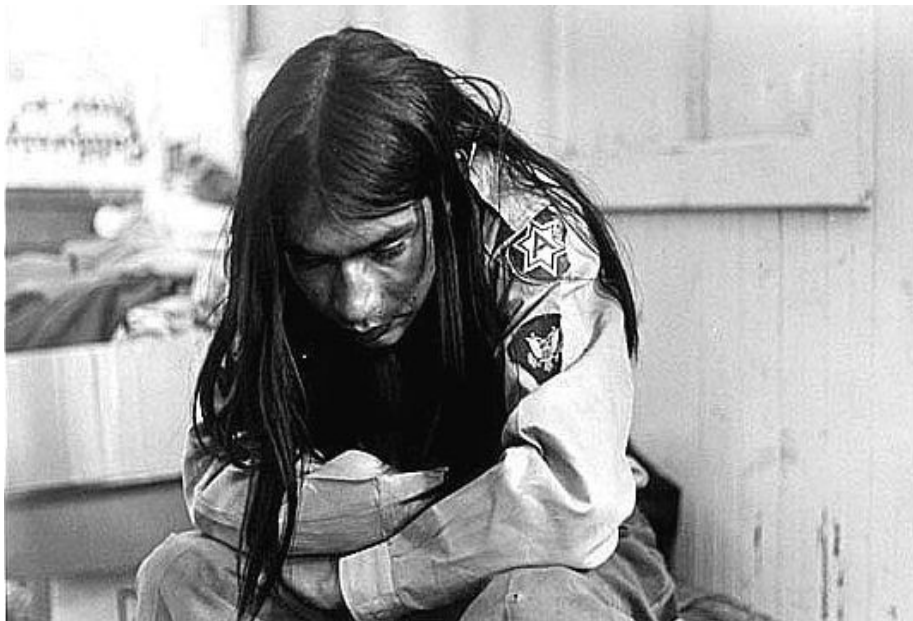
— Byliśmy bezrobotni i rozczarowani, byliśmy tymi, którzy starali się przetrwać likwidację i przesiedlenia. — mówi dziś. — W wyniku okupacji, bezpośrednio lub pośrednio, rząd federalny zakończył politykę likwidacji tubylczych plemion i zainicjował politykę ich samookreślenia.

Dla Joy Harjo, wówczas nastolatki z Oklahomy, dziś — uznanej poetki i saksofonistki, okupacja Alcatraz była z kolei „odrodzeniem ducha tubylców. Była nowym początkiem. Obserwowali ją wszyscy Indianie”.

Nawaho Lenny Foster pamięta, jak w święta 1969 roku jechał autostopem z Kolorado do Kalifornii i jak okupacja Alcatraz zmieniła jego życie. Wziął później udział w Szlaku Złamanych Traktatów, okupacji waszyngtońskiego Biura do Spraw Indian i proteście w Wounded Knee.

— Dla mnie wszystko zaczęło się właśnie tutaj — mówi Foster, dziś dyrektor ogólnokrajowego programu pomagającego organizować tubylczym więźniom szalasy potu i inne tradycyjne ceremonie.

Arlene Bowman, nawajska producentka filmowa (*Navajo Talking Picture, Song Journey*) spędziła w Kalifornii 16 lat. Jej zdaniem okupacja zmieniła obraz Indian, tubylcy przestali być wyłącznie „pocztówkami z przeszłości”. „Dziennik indiańskiej okupacji Alcatraz”, spisany przez „Indian Joe” Morrisa, Indianina Blackfeet z Montany, nie upiększał realiów codziennego życia uczestników protestu na wyspie. „Nazwano ją Skאל. Indianie Blackfeet



Atha Rider Whitemankiller w Hotelu Senatorskim, w San Francisco, po usunięciu Indian z Alcatraz, 11 czerwca 1971 roku. Tego dnia był on dzielnym i elokwentnym rzecznikiem prasowym. Na jego twarzy odbija się rozczarowanie odczuwane przez tych wszystkich, którzy trzymali się na wyspie przez dziewiętnaście miesięcy, ale przegrali ostatnie starcie.
© Ilka Hartmann

mówią o niej — Magiczna Skała. W latach 70. plemienni szamani, modlący się z kamykami w dłoniach, modlili się na Magicznej Skale Alcatraz”.

Judy Reilly, która zjawiała się na Alcatraz, podobnie jak pięć tysięcy innych Indian z całego kontynentu, większość życia spędziła z dala od rodzinnego Nowego Meksyku i plemienia Apaczów Jicarilla. Jako mieszkanka anonimowych miast Zachodniego Wybrzeża miała poczucie straty przed protestem na Alcatraz i narodzinami Red Power.

— Przez całe życie czułam, że nie należę. Gdy spotkałam moich ludzi poczułam, że naprawdę jesteśmy sobie bliscy.

Wilma Mankiller, która została później Głównym Wodzem Narodu Czirokezów z Oklahomy, przyłączała się do okupantów w weekendy. Była jedną z tych licznych osób z Obszaru Zatoki, tubylców i nie-tubylców, dzięki poparciu których okupacja mogła trwać blisko 19 miesięcy. Także 9-letni wówczas John Bellan-

ger, którego rodzice przesiedleni zostali do Oakland z Minnesoty i Oklahomy, wspomina miło cotygodniowe wizyty na wypełnionym Indianami więziennym dziedzińcu: — Pamiętam, że zawsze czułem się tam jak wśród przyjaciół.

Podczas gdy w więzieniu na górze śpiewają Redbone, Ulali, Arigon Starr i Credence Clearwater Revival (zespół ofiarował protestującym swoją łódź do przewożenia zapasów na wyspę), kolejni weterani wspominają z osobistej perspektywy rozgrywające się na więziennym dziedzińcu historyczne wydarzenia — Betty Cooper (Blackfeet), Luwana Quitaquit Harrison (Pomo), Rosemary Cambra (Muwেকma-Ohlone) i inni z dumą powracają do przeszłości.

Weterani przyznają, że życie na wyspie nie było sielanką, a liderzy akcji mieli większe ambicje niż rozsądek i doświadczenie. Policja siłą usunęła z wyspy ostatnich indiańskich okupantów, ale ich cele zostały osiągnięte: Ameryka po raz pierwszy usłyszała współczesnych,

zjednoczonych Indian i poznała ich problemy, i musiała wziąć je na poważnie. Kalifornijscy Indianie otrzymali w lipcu 1971 roku teren, na którym powstało ich nowe centrum — słynny Uniwersytet DQ, a sam protest stał się wzorem dla ponad 50 podobnych akcji zorganizowanych później przez Indian na terenach federalnych.

W przedmowie do książki *Fortunate Eagle's Alcatraz! Alcatraz!** Vine Deloria Jr. napisał: „Alcatraz nie mogłoby zdarzyć się dzisiaj, bowiem amerykańskie społeczeństwo straciło poczucie oburzenia i nieodłączny optymizm, że można coś zmienić i poprawić”. Ale 23 października 1999 roku na wyspie Alcatraz nie brakuje optymizmu i wiary w to, że nie tylko można ponownie zająć wyspę, ale także, że możliwy i nieunikniony jest opór przeciwko wszelkiej tyranii i prześladowaniu.

Luwana Quitaquit zapowiada powołanie (odrodzenie?) stowarzyszenia Indianie Wszyst-

kich Plemion, którego działalność oświatowa i kulturalna pozwoliłaby kontynuować dziedzictwo Alcatraz.

LaNada Boyer, przed 30 laty relegowana z Berkeley za protestowanie przeciwko etnicznej niewrażliwości uczelni, dziś jako doktor nauk politycznych zapraszana jest tam na wykłady o roli Alcatraz w odrodzeniu tubylczych Amerykanów. Dobrze wie, o czym mówi — na Skale spędziła półtora roku.

Przedstawiciel Służby Parków Narodowych wręcza weteranom pamiątkowe klucze do cel...

— Czyż to nie dziwne, że tak bardzo zmieniłymi historię i nawet o tym nie wiedzieliśmy — zastanawia się głośno *Fortunate Eagle*.

Ale tak właśnie — zaskakująco i przewrotnie — zmieniają się często losy ludzi i całych narodów w wyniku historycznych przełomów. Rozpoczęta przed 30 laty okupacja Alcatraz niewątpliwie była takim przełomem. ♦

* Zob. recenzję tej książki w „Tawacinie” nr 4[24], zima 1993, ss. 28–31.

oprac.
Marek Nowocień

Proklamacja do Wielkiego Białego Ojca i wszystkich jego ludzi, 1969

Współobywatele, prosimy Was o przyłączenie się do nas w naszej próbie polepszenia życia wszystkich Indian.

Jesteśmy na wyspie Alcatraz, by powiadomić świat, że mamy prawo używać naszą ziemi dla własnego dobra.

W Proklamacji z 20 listopada 1969 roku oświadczyliśmy rządowi Stanów Zjednoczonych, że jesteśmy tutaj, „żeby zacząć sensownie wykorzystywać naszą Ziemię Wielkiego Ducha”.

My, tubylczy Amerykanie, odzyskujemy ziemię znaną jako wyspa Alcatraz w imieniu wszystkich amerykańskich Indian na mocy prawa odkrywców.

Pragniemy być uczciwi i honorowi w naszych stosunkach z kaukaskimi (białymi — red.) mieszkańcami tej ziemi i niniejszym proponujemy im następujący traktat:

Zakupimy rzeczoną wyspę Alcatraz za dwadzieścia cztery dolary (24) w szklanych paciorkach i czerwonym suknie, w oparciu o precedens nabycia przez białego człowieka podobnej wyspy około 300 lat temu. Wiemy, że 24 dolary w towarach za te 16 akrów to więcej niż zapłacono za wyspę Manhattan, ale wiemy też, że wartość ziemi wzrosła przez te lata. Nasza oferta 1,24 dolara za akr jest wyższa, niż 47 centów za akr, które biały człowiek płaci obecnie Indianom Kalifornii za ich ziemię.

Damy mieszkańcom tej wyspy na własność część ziemi, która znajdzie się pod zarządem Ministerstwa Spraw Indiańskich i Biura do Spraw Kaukaskich na zawsze — dopóki wschodzić będzie słońce, a rzeki płynąć będą do morza. Ponadto wskażemy mieszkańcom właściwy sposób życia. Ofiarujemy im naszą religię, naszą oświatę i nasze sposoby życia, by pomóc im osiągnąć nasz poziom cywilizacji i wydobyć w ten sposób ich i wszystkich ich białych braci ze stanu dzikości i nieszczęścia.

Proponujemy ten traktat w dobrej wierze, pragnąc być uczciwi i honorowi w naszych stosunkach ze wszystkimi białymi ludźmi.

Uważamy, że tak zwana Wyspa Alcatraz nadaje się wyjątkowo na indiański rezerwat we-

dług standardów określonych przez samych białych. Mamy przez to na myśli, że miejsce to przypomina większość indiańskich rezerwatów, bo:

1. Jest odcięte od nowoczesnych urządzeń i nie ma odpowiednich środków transportu.
 2. Nie ma świeżej bieżącej wody.
 3. Nie ma odpowiednich urządzeń sanitarnych.
 4. Nie ma tam praw do ropy ani minerałów.
 5. Nie ma tam przemysłu, więc bezrobocie jest bardzo wysokie.
 6. Nie ma tam placówek opieki zdrowotnej.
 7. Gleba jest skalista i nieurodzajna; nie ma też na niej zwierzyny.
 8. Nie ma tam placówek oświatowych.
 9. Zaludnienie zawsze przekraczało możliwości.
 10. Jej mieszkańców zawsze przetrzymywano jak więźniów i osoby uzależnione od innych.
- Ponadto, byłoby stosowne i symboliczne, by statki z całego świata, wpływające w Złote Wrota, widziały po pierwsze Ziemię Indian, co przypominałoby prawdziwą historię tego kraju. Ta niewielka wysepka byłaby symbolem wielkich ziem, nad którymi panowali niegdyś wolni i szlachetni Indianie.

Jak wykorzystamy tę ziemię?

Odkąd splonęło Centrum Indian w San Francisco, nie ma miejsca, w którym Indianie mogliby się spotykać i prowadzić życie plemienne w mieście białego człowieka. Dlatego planujemy powołanie na tej wyspie szeregu indiańskich instytucji.

1. Utworzony zostanie Ośrodek Studiów Tubylczych Amerykanów, który przekazywać będzie umiejętności i wiedzę, niezbędne do poprawy życia i ducha wszystkich indiańskich ludów. Z ośrodkiem tym związane będą wędrowne uniwersytety, kierowane przez Indian, które będą jeździć do indiańskich rezerwatów, przekazując niezbędne i odpowiednie materiały.
2. Duchowy Ośrodek Amerykańskich Indian, który praktykować będzie dawne religie plemienne i święte obrzędy uzdrawiające. Prezentowana tam będzie nasza sztuka, a nasza młodzież uczyć się będzie muzyki, tańca i uzdrawiających rytuałów.
3. Indiańskie Centrum Ekologii, które będzie uczyć i wspierać naszą młodzież w badaniach naukowych i praktyce przywracania naszych ziem i wód do ich czystego i naturalnego stanu. Będziemy pracować nad

oczyszczaniem powietrza i wody Obszaru Zatoki. Będziemy dążyć do przywrócenia ryb i zwierząt w tym rejonie i do odrodzenia życia morskiego, zagrożonego przez sposób życia białego człowieka. Wybudujemy urządzenia do odsalania wody morskiej na potrzeby człowieka.

4. Wielka Indiańska Szkoła Zawodowa zostanie powołana w celu uczenia naszych ludzi jak utrzymać się w świecie, jak poprawiać nasz poziom życia i jak położyć kres głodowi i bezrobociu wśród naszych ludzi. Szkoła ta obejmie ośrodek indiańskiej sztuki i rzemiosła oraz indiańską restaurację oferującą tubylcze potrawy, która odtworzy indiańską sztukę kulinarną. Ośrodek ten prezentować będzie indiańską sztukę i oferować indiańskie potrawy gościom, tak by wszyscy mogli poznać piękno i ducha tradycyjnego sposobu życia Indian.
5. Niektóre z obecnych budynków zostaną wykorzystane na Muzeum Amerykańskich Indian, które będzie eksponować tubylczą żywność i inny wkład kulturalny, który ofiarowaliśmy światu. Inna część muzeum prezentować będzie niektóre z rzeczy, które biali człowiek ofiarował Indianom w zamian za odebrane im ziemię i życie: choroby, alkohol, ubóstwo i kulturowe zdziesiątkowanie (symbolizowane przez zużyte puszki, drut kolczasty, stare opony, plastikowe pojemniki itp.). Częścią muzeum pozostanie łoch symbolizujący zarówno tych indiańskich jeńców, których uwięziono za podważanie władzy białych, jak i tych, których uwięziono w rezerwach. Muzeum ukazywać będzie doniosłe i tragiczne wydarzenia z historii Indian, w tym złamane traktaty, dokumentację Szlaku Łez, masakry nad Wounded Knee, a także zwycięstwo nad Żółtymi Włosami — Custerem i jego armią.

Dlatego w imieniu wszystkich Indian zajmujemy tę wyspę dla naszych indiańskich narodów, uznając że jest to roszczenie sprawiedliwe i właściwe, i że ziemia ta powinna być nam prawnie przyznana na tak długo, jak długo płynąć będą rzeki i świecić będzie słońce.

Mamy Skale!

Indianie Wszystkich Plemion

przełożył Marek Nowocień

Nadchodzi świt

tubylcze ludy Kanady i Stanów Zjednoczonych a prawa ziemskie

Nadciągający koniec 1999 roku, a właściwie zbliżający się wielkimi krokami rok 2000, pociąga za sobą lawinę podsumowań, bilansów i przewartościowań w każdej sferze życia. Podobne zjawiska, o mniejszym lub większym natężeniu, zachodziły w ostatnich latach każdego z minionych wieków, lecz koniec wieku XX nabiera wymiaru symbolicznego i wyjątkowego, jako że wiąże się z przełomem tysiąclecia. Tak oto cały świat cywilizacji zachodniej znalazł się jakby u szczytu góry i stąd to ogląda się za siebie, dokonując rozrachunku z przeszłością, to znowu usiłuje zerknąć poza szczyt z nadzieją, że dojrzy, co tam na niego czeka. Są tacy, którzy zastanawiają się nawet, czy tam w ogóle coś jest i czy nie stanęliśmy w obliczu apokalipsy.

Niektórym nasunie się pytanie, co ma wspólnego ten szczególny moment cywilizacji Zachodu z sytuacją narodów tubylczych Ameryki Północnej, o której ma być tu mowa. Otóż ma to, co wiąże się ze specyficzną przestrzenią, jaką zajmują one na współczesnej geopolitycznej, kulturowej i społecznej mapie świata. Z jednej strony — jako ludy czy narody — są to odrębne organizmy o charakterystycznej kulturze, o niezachodnim systemie wartości, sposobie sprawowania władzy i terytorium — do uznania czego niezmordowanie dążą. Z drugiej strony nie ma wątpliwości, że funkcjonują one w obrębie cywilizacji pochodzenia europejskiego, dosłownie (żyjąc w granicach Kanady i USA) i w przenośni (funkcjonując wewnątrz kultury zachodniej). Co więcej, w następie dobie „globalnej wioski” są oni naszymi sąsiadami w takim samym stopniu, jak każdy inny naród i jego obywatele.

Nie da się też zaprzeczyć ich obecności na arenie międzynarodowej, obecności wydawać by się mogło bardziej widocznej i znaczącej aniżeli w miejscu swego pochodzenia i tam,

gdzie zawsze był ich dom. Ludy tubylcze nie pojawiły się na arenie międzynarodowej znikąd, a ich obecna pozycja jest wynikiem procesu, który rozpoczął się na dobrą sprawę po II wojnie światowej. Jeszcze na początku XX wieku „Indianie” postrzegani byli jako „wymierająca rasa”, żyjące relikty odchodzącego w niepamięć porządku świata. Ich los wzbudzał współczucie (szczególnie antropologów i etnologów), ale mimo to jedynym losem, jaki mógł im przyspaść w udziale, według modernistycznej wizji początków naszego stulecia, było wymarcie, usunięcie się z drogi nabierającej rozpędu cywilizacji. (Wystarczy przypomnieć romantycznego *Ostatniego Mohikanina*).

Przełomem była II wojna światowa i następujące po niej zmiany międzynarodowej sceny politycznej. Formalnie po raz pierwszy sprawy ludów tubylczych stały się punktem zainteresowania międzynarodowego organu, jakim jest Organizacja Narodów Zjednoczonych, w 1949 roku, kiedy to Zgromadzenie Ogólne zleciło Podkomisji ds Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości zbadać sytuację tubylczych Amerykanów. Sprzeciwili się temu Stany Zjednoczone, badań nie ukończono, a ponadto czasowo zawieszono prace całej Podkomisji¹. Historyczna i brzemien na skutki okazała się Konferencja o Dyskryminacji Tubylczych Ludów Obu Ameryk, która odbyła się w 1977 roku w Pałacu Narodów, w Genewie, i od której to praktycznie Indianie zaistnieli na forum międzynarodowym oraz w świadomości mieszkańców całego świata.

¹ Dziś mówi się otwarcie, iż owej inicjatywie niekoniecznie przyświecała troska o poprawę bytu tubylczej ludności Ameryki, ale że była ona związana z polityką zimnej wojny, zaś polepszenie materialnej sytuacji ludności tubylczej miało wpłynąć na wydajniejsze wykorzystanie zasobów Ameryki dla reszty świata.

ta². W 1982 roku w ramach Podkomisji utworzono Grupę Roboczą ds. Ludności Tubylczej, która otrzymała dwa mandaty: ewolucja standardów dotyczących praw ludności tubylczej oraz kontrola procesu wprowadzania i respektowania praw człowieka i fundamentalnych wolności.

Jak wykazały coroczne sesje Grupy Roboczej, podstawową i niezmienną troską przedstawicieli ludów tubylczych z całego świata jest ziemia, prawa do niej i do tkwiących w niej zasobów (tzn. brak tych praw lub ciągle ich pozbawianie). W czerwcu 1997 roku Erica–Irene A. Deas (przewodnicząca sesji Grupy Roboczej) została wyznaczona jako *special rapporteur* (specjalny sprawozdawca) i otrzymała zadanie przygotowania studium o związkach ludności tubylczej z ziemią, które miałyby pomóc w wypracowaniu odpowiednich środków politycznych, pomocnych w rozwiązywaniu problemów wynikających z kwestii praw ziemskich.

Podczas XVII sesji Grupy Roboczej (lipiec 1999) pani Deas przedstawiła drugi raport z postępu prac, a wersja ostateczna została zapowiadana na rok 2000. Część pierwsza tego studium, zatytułowanego „Ludność tubylcza i ich związki z ziemią”, poświęcona jest w całości charakterystyce specyficznego duchowego, społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego znaczenia ziemi dla ludności tubylczej, znaczenia ziemi jako szansy ich przeżycia oraz witalności. Ma to szczególne znaczenie, gdyż — jak zauważa pani Deas — związek ten stanowi podstawę tożsamości i osobowości, egzystencji, wiary, zwyczajów, tradycji i kultury wielu grup plemiennych. Druga część zawiera rys historyczny, a w zasadzie przegląd sposobów pozbawiania rdzennych narodów ich ziemi (od cywilizowanych, jak traktaty, po te mniej kulturalne, czyli wojny, eksterminacje i wysiedlenia) oraz skutków, jakie z tego procedury wyniknęły. Część trzecia, która jest dla nas szczególnie ważna, dotyczy współczesnych problemów związanych z prawem do ziemi³.

² O obecności Indian w Genewie zob. „Tawacin” nr 2 [42], lato 1998, s. 49.

³ Należy jednak w tym miejscu dodać, iż nie jest to jedyny dokument odnoszący się do tej także ważnej kwestii. Ist-

Zanim przejdziemy dalej, trzeba podkreślić sprawę zasadniczą. Uznanie, zdobycie czy odzyskanie praw do ziemi nie jest celem samym w sobie. Ziemia jest bowiem wspólnym mianownikiem wszystkich pozostałych kwestii, ważnych dla narodów tubylczych, w tym samostanowienia. Celem ostatecznym jest uznanie tubylców jako odrębnych i wartościowych kultur i narodów, innymi słowy — uznanie i respektowanie granic kulturowych. Nie chodzi też tylko o formalne uznanie praw do ziemi, gdyż samo to nic by nie zmieniło i wiązałyby się wyłącznie z przeniesieniem odpowiedzialności, bez udzielenia narzędzi i środków do wywiązania się z niej.

W niektórych częściach świata samo istnienie populacji tubylczych, a co za tym idzie — zajmowanie przez nich określonych ziem, jest niedostrzegane lub wręcz ignorowane. W tak drastycznej formie nie ma to, co prawda, miejsca ani w Kanadzie, ani w Stanach Zjednoczonych, ale tam pojawiają się inne problemy dotyczące prawnej regulacji praw do ziemi, na przykład tzw. tubylczy tytuł posiadania (*aboriginal title*). W krajach związanych z Wspólnotą Brytyjską — Kanada, Australia — użytkowanie terenów od niepamiętnych czasów stanowi podstawę do tubylczego tytułu posiadania ziemi, ale ma ograniczony charakter prawny i tytuł ten może z inicjatywy rządu wygasnąć. Kluczową w tym względzie okazała się sprawa „Delgamuukw przeciw Królowej”, rozpatrzona w grudniu 1997 przez Sąd Najwyższy Kanady. Z jednej strony decyzja Sądu przyznała ustnym i plemiennym przekazom Delgamuukw, dotyczącym podpisywania traktatów, równy status z dokumentami pisanymi, czym niejako otworzyła Pierwszym Narodom drogę do dochodzenia swoich praw; potwierdziła indiańską własność ziemi, zajmowanej od niepamiętnych czasów przez przodków, i określiła, że każdy, kto „używa” trady-

nieje obecnie cały szereg standardów mogących służyć jako narzędzia w rozwiązywaniu tego typu problemów. Należą do nich, m.in.: Uniwersalna Deklaracja Praw Człowieka (szczególnie artykuły 7 i 17), Międzynarodowa Konwencja o Eliminacji Wszystkich Form Dyskryminacji Rasowej (artykuł 5), Międzynarodowe Porozumienie o Prawach Obywatelskich i Politycznych (artykuł 27), Konwencja nr 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy (artykuły 4, 7, 13–19) czy też szkic Deklaracji Praw Ludów Tubylczych ONZ (artykuły 10, 12–13, 25–30).

cyjnych ziem ludności tubylczej, musi przynajmniej skonsultować się z jej prawowitymi rezydentami. Z drugiej strony prezes Sądu Najwyższego w nieopublikowanej decyzji wyraźnie nadał tubylczemu prawu do ziemi mniejsze znaczenie niż wynikałoby to z ogólnopojętych praw do ziemi. Można się go zrzec wyłącznie na rzecz Korony i w gruncie rzeczy jest to wyłącznie prawo do mieszkania na danym terenie. Już na wykorzystywanie terenów nałożone są znaczące ograniczenia, nie można go wykorzystywać w sposób nieodpowiadający naturze deklarowanych związków z ziemią: na przykład tereny łowieckie nie mogą być wykorzystywane w taki sposób, by zniszczono ich wartość jako tereny łowieckie. Ponadto, mimo że zgodnie z Aktem Konstytucyjnym z 1982 roku rząd nie może „wygasić” prawa do ziemi, to może ono zostać „naruszone” w wypadku usprawiedliwionym potrzebami społeczeństwa.

Również w Stanach Zjednoczonych prawo tubylcze do ziemi może w pewnych wypadkach zostać „wygaszone”. W sprawie „Indianie Tee-Hit-Ton przeciw Stanom Zjednoczonym” z roku 1995 Sąd Najwyższy zdecydował, że państwo (z pewnymi ograniczeniami) może odebrać lub skonfiskować własność plemienia indiańskiego bez należytego procesu prawnego i bez spłaty należnej rekompensaty, pomimo tego, że zgodnie z Konstytucją, rząd nie może zająć czyjejs własności bez odpowiedniego procesu prawnego i sprawiedliwej rekompensaty. Zdaniem Sądu więc własność tubylcza nie podlega ochronie konstytucyjnej przysługującej innym. Co gorsza, decyzja ta stanowi podstawę do rozpatrywania innych podobnych spraw. Kolejna procedura, tzw. doktryna władzy plenarnej (*plenary power doctrine*) przyznaje Kongresowi praktycznie nieograniczoną władzę nad narodami tubylczymi i ich własnością.

Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Kanadzie powszechnym, cywilizowanym sposobem pozyskiwania ziemi ludności tubylczej było podpisywanie traktatów, które jednocześnie miały być rozwiązaniem prawnym gwarantującym prawa ludów tubylczych do ziem, które im pozostały. W licznych wypadkach łamanie traktatów tubylczy mieszkańcy Ameryki Północnej praktycznie pozostają bezsilni w dochodzeniu swych praw, tak we wła-

snych krajach, jak i na forum międzynarodowym. Pierwszym instrumentem prawnym na płaszczyźnie międzynarodowej, który otworzył im drogę do dochodzenia swych praw, jest „Studium o traktatach, porozumieniach i innych konstruktywnych umowach między państwami a ludami tubylczymi” Miquela Alfonso Martinez, członka Grupy Roboczej, którego oficjalna wersja ostateczna ukazała się 22 czerwca 1999 jako dokument ONZ⁴.

Problematiczne i brzemiennie w skutkach mogą okazać się także roszczenia ziemskie (*land claims*), wnoszone przez osoby do tego nieupoważnione, na przykład sprawa o zbyt niskie odszkodowanie lub zagarnięcie ziemi, na której wciąż mieszkają tubylczy właściciele, albo kiedy ziemia została zagarnięta, a prawowici właściciele nie chcą rekompensaty, ale zwrotu ziemi. (W momencie wypłaty takiej rekompensaty, prawa do ziemi automatycznie wygasają). Dzieje się tak często dlatego, że prawnik może otrzymać do 10% kwoty przyznanego odszkodowania. Przynajmniej kilkakrotnie miało to miejsce w trakcie istnienia Komisji Roszczeń Indiańskich w USA (Indian Claims Commission) — żeby przypomnieć chociażby nie rozwiązana do końca sprawę Black Hills czy Zachodnich Szoszonów.

Można sobie postawić pytanie, czy w takich okolicznościach istnieje w ogóle jakakolwiek szansa dochodzenia swych praw. Biorąc pod uwagę procesy zachodzące obecnie w Kanadzie, można dać odpowiedź twierdzącą. Wiele można osiągnąć za pomocą negocjacji i tubylcy w dużej mierze nauczyli się już korzystać z tego mechanizmu. Nie należy jednak przy tym zapominać, że zachodzące obecnie procesy rozstrzygania roszczeń ziemskich stały się możliwe dzięki dwom czynnikom, charakterystycznym dla końca XX wieku: zmianie w międzynarodowej myśli prawnej i społecznej oraz z niepewności ekonomicznej, która niewątpliwie stanowi główną motywację do rozstrzygania tych sporów (nie można rozwinąć bazy ekonomicznej na terenach, których status nie został prawnie uregulowany).

⁴ O Studium szerzej pisaliśmy w „Tawacinie” nr 4 [44] zima 1998, ss. 42–44. W tym miejscu przypomnijmy tylko, że zgodnie z wynikami Studium, traktaty były i pozostają prawnie wiążącymi umowami, zawartymi między państwami (narodami).

Obecnie w samej Kanadzie toczy się ponad dwieście negocjacji związanych z roszczeniami ziemskimi, dotyczących zarówno tzw. ziem traktatowych (o powierzchni od 1 do 500 000 ha), jak i terytoriów nigdy nie objętych traktatami, oraz blisko trzysta wstępnych negocjacji o ziemię wciąż rozpatrywanych przez Departament ds. Indian (pierwszy stopień procedury negocjacji mogący trwać do 5 lat). Każdego roku pojawia się około 60 nowych żądań, z czego 60% spełnia warunki procedury negocjacji. Pojawiły się już pierwsze rezultaty, chociażby porozumienie Nisga'a, przyjęte w 1999 roku przez lud Nisga'a i parlament Kolumbii Brytyjskiej (przekazanie około 2 000 km² ziemi oraz przyznanie pewnego stopnia samorządności, w tym prawa do adopcji, nadawania obywatelstwa i zarządzania ziemią), czy utworzenie Nunavut z autonomicznym rządem Inuitów. Na dobrą sprawę sytuacja w Kanadzie zaczęła się zmieniać w ostatniej dekadzie, po konfrontacji w Oka. Wyznaczono wtedy Królewską Komisję ds. Ludności Tubylczej, która miała zbadać ich sytuację i w 1997 roku przedstawiła raport liczący 3500 stron. Jakby w odpowiedzi na wyniki tego raportu powstał długoterminowy plan budowania partnerstwa opierający się na przyznaniu do popełnionych błędów i wyrządzonych szkód, tzw. Aboriginal Action Plan (Tubylczy Plan Działania) pod nazwą Gathering Strength (Skupianie Siły)⁵.

W ten sposób wróciliśmy do przedstawionego obrazowo na wstępie miejsca, w jakim znalazła się cywilizacja zachodnia. Widzimy też, w jaki sposób w Kanadzie dokonuje się rozrachunek z przeszłością. Co będzie dalej — tego nikt nie jest w stanie powiedzieć. Zgodnie z tubylczym światopoglądem, opartym na cyklicznej koncepcji czasu, po każdym zmierzchu nadechodzi świt, koniec jest zwiastunem nowego początku. A jaki on będzie? Uwzględniając dane z kanadyjskiego spisu ludności (1996), można wysunąć przypuszczenie, że będzie „coraz bardziej tubylczy”. W przeciągu trzydziestu lat populacja Pierwszych Naro-

dów (Indian, Metysów i Inuitów) wzrosła o 200 000, wynosi obecnie około 800 000 i ma tendencję wzrostu. Szacuje się, że w roku 2010 osiągnie liczbę miliona. Co więcej, w chwili obecnej ponad połowa tubylczych obywateli Kanady nie przekroczyła wieku 25 lat i na przykład w Saskatchewan już w roku 2001 25% wszystkich osób wkraczających na rynek pracy oraz 30% nowych uczniów stanowić będą tubylczy mieszkańcy tej prowincji. Wydaje się więc, że nowe milenium również dla tubylczych Amerykanów może stanowić długo oczekiwany przełom. ✚

Beata Skwarska

Bibliografia

- Erica—Irene A. Deas, *Indigenous people and their relationship to land*, second progress report; E/CN.4/Sub.2/1999/18; 3.06.1999
 Andrew Purvis, *Whose Home and Native Land?*, „Time”, Canadian Edition, 15.02.1999.



W najbliższych numerach m.in.:

- ✚ Mirosława Posern–Zielińska: *Mity stworzenia wśród Indian Ameryki Północnej* (cz. 2)
- ✚ Zitkala Sa: *Tusee, dzielna córka* (opowiadanie)
- ✚ Agata Wąsowska: *Rezerwat Nawaho 2000 — 51 stan USA?*
- ✚ Aleksander Sudak: *Ouray* (sylwetka niezwykłego wodza Ute)
- ✚ Joanna Lewicka: *Rezerwat Blackfeet*
- ✚ Paweł Kostuj: *Yanomami*

stałe rubryki:

- ✚ Z Ziemi Indian. Serwis informacyjny
- ✚ HOKSILA — Mały przewodnik po indiańskim świecie
- ✚ Chcę wiedzieć
- ✚ Z zakurzonej półki
- ✚ Zwierzenia Cienia

⁵ Plan ten zainicjowano oficjalnie 7 stycznia 1998 Deklaracją Pojednania Rządu Kanady z Ludnością Tubylczą i obejmuje on cztery dziedziny: odnowienie stosunków partnerskich, wzmocnienie rządów tubylczych, rozwój nowych metod finansowania oraz wspieranie silnych społeczności i ich inicjatyw ekonomicznych.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Dzień Wieloryba

W zamieszkanym przez Indian Makah małym miasteczku Neah Bay w stanie Waszyngton nawet drobiazgi mówią ostatnio wiele.

Indianka Makah robi na drutach czapki z datą 17.05.99. Nowe magnesy na lodówkę mają napis: „Wegetarianin — po indiańsku: leniwy myśliwy”. Na ramieniu starszej kobiety widać świeży tatuaż w kształcie kanu.

Najważniejszym wydarzeniem wspomnianym podczas tegorocznych sierpniowych Dni Makah było upolowanie przez nich 17 maja 1999 roku wieloryba.

— To polowanie pozwoliło nam nawiązać do tradycji — mówi Misty Sprouffske, matka pięcioletniego synka. — On będzie jednym z myśliwych następnego pokolenia.

Tuż za granicą rezerwatu Makah kilkudziesięciu obrońców praw zwierząt protestuje przez całą dobę przeciw indiańskim myśliwym i polowaniu. Wielu innych wzięło udział w akcji protestacyjnej w pobliskim Port Angeles, zorganizowanej przez organizację Mieszkańcy Półwyspu w Obronie Wielorybów.

Protestujący, którzy zablokowali na pewien czas ruch do i z Neah Bay, obiecali powrócić, gdyby Makah planowali kolejne polowanie. Niektórzy krewcy młodzieńcy z rezerwatu nie mogą się doczekać na ewentualne starcie zjadaczy i obrońców wielorybów.

Poniżej podajemy bibliografię bardzo ciekawych artykułów o polowaniach na wieloryby przez Indian Makah, pisanych z punktu widzenia ekologów, które ukazały się na łamach dwutygodnika „Zielone Brygady”:

Izabela Kolacz, Robert Surma, *Zostań Indianinem!* nr 1 (103), 1998, s. 68; Marek Maciołek, *Każdemu wolno kochać...* nr 6 (108) 1998, ss. 57–59; Robert Surma, *Jeszcze raz o Indianach i wielorybach* nr 8 (110), 1998, s. 63; Piotr Bein, *Walenie z rusznicy przeciw pancernej w walenia: chronimy tradycję czy wieloryby?* nr 20 (122), 1998, ss. 8–27; Piotr Bein, *ciąg dalszy polowań na obrońców waleni. Indianie pionkami w grze Japonii i Norwegii*, 5 (131), 1999, s. 28.

Pomimo protestów, tegoroczne 75. Dni Makah były o wiele spokojniejsze niż przed rokiem, gdy niewiele brakowało do prawdziwej bitwy między tubylczymi myśliwymi i obrońcami zwierząt, a gapie, dziennikarze i Gwardia Narodowa zapelniali ulice miasteczka.

W tym roku członkowie ludu nazywającego samych siebie Kwił-dich-chuh-ahtx — czyli „ludzie żyjący obok skał i mew” — wylegli tłumnie na ulice, spacerując całymi rodzinami wśród kiosków z plecionymi koszykami, wyprawionymi skórami, tubylczą biżuterią, kocami i specjalami indiańskiej kuchni.

Ku rozczarowaniu niektórych przybyszów nie sprzedawano mięsa wieloryba, choć miejscowi chętnie dzielili się wspomnieniami z degustacji 10-metrowej samicy wieloryba szarego, upolowanej w maju.

— Najlepszy był pieczony, smakował jak duszona wołowina — wspomina Crystal Hall, 19-letnia Królowa Dni Makah. Uważa, że polowanie zjednoczyło Makah, jedyne plemię w kontynentalnej części Stanów Zjednoczonych, które zachowało w traktacie prawo do polowania wielorybów. — Po polowaniu życie wróciło do normy, ale można powiedzieć, że coś się zmieniło — mówi. — Przez jeden dzień zapomnieliśmy o wszystkich drobnych sprzeczkach.

Nic dziwnego — było to pierwsze plemienne polowanie od ponad 70 lat. Dla plemienia, którego myśliwskie tradycje sięgają ponad tysiąc lat wstecz, był to dzień historyczny.

— Dzięki temu odzyskaliliśmy coś, czego brakowało w naszym dziedzictwie i co zbliżyło nas do siebie — mówi mężczyzna w okolicznościowej koszulce z napisem „Rzuć harpun!”

Dni Makah '99 obejmowały trzy dni tradycyjnych pieśni i tańców, kosztujący 10 tysięcy dolarów pokaz sztucznych ogni, trwające do wczesnych godzin porannych zawody w grze w kości, ceremonialne wędzenie łososia i turnieje gry w softball.

Wioślarze rywalizowali w wyścigach kanu. Licząca ponad 10 metrów długości łódź „Hummingbird” (Koliber), która posłużyła do historycznego polowania, z łatwością zwyciężyła w morskich zawodach.

Nowa, o półtora metra dłuższa, łódź myśliwska „Ludzie Przyłodka” spoczywa w cieniu. Na razie myśliwskie rodziny wypływają nią w próbne rejsy po oceanie, przygotowując się do jesiennych łowów na szare walenie, płynące co roku z Alaski do Meksyku.

Zgodnie z wytycznymi Międzynarodowej Komisji Wielorybniczej plemię ma prawo złowić do pięciu wielorybów rocznie, ale nie więcej niż 20 łącznie do 2004 roku.

— Mięsa już nie ma, więc szykujemy się po następne — mówi Wayne Johnson, kapitan myśliwskiego „Kolibra”. Wieloryb zabity w maju został poćwiartowany na plaży, a jego mięso rozdzielono wśród członków plemienia.

Szkielet i fiszbin wieloryba, konserwowane teraz w roztworze amoniaku, spoczną ostatecznie w Ośrodku Kultury i Badań Makah. Choć planowano wykorzystać wszystkie części upolowanego wieloryba, jego wnętrzności musiano wrzucić do morza.

— Następnym razem zabierzemy go pewnie prosto do zakładu przetwórczego — planuje kapitan Johnson. — Ćwiartując go na plaży, straciliśmy wiele tranu.

Wieloryby i ludzie współistnieli na tych terenach od zawsze. Stanowiące podstawę gospodarki, kultury i religii ludów Północno-Zachodniego Wybrzeża zbiorowe polowania przez setki lat nie zakłócały równowagi ekologicznej. Wszystko zmieniło się dopiero po przybyciu białych myśliwych i kutrów wielorybniczych.

Zdaniem kapitana Johnsa, plemię dźwiga się stopniowo po wiosennych atakach prasy i ekologów. Indianie wiedzą, że wszystko może się powtórzyć podczas kolejnego polowania. Zdają sobie jednak także sprawę ze zmiany, jaka zaszła w ich cichym miasteczku na końcu Półwyspu Olympic — zmiany, która powiązała przeszłość z przyszłością.

— Rozpoczęliśmy coś i osiągnęliśmy to — dodaje myśliwy. — Teraz już trochę bardziej wierzymy w siebie.

oprac. Cień

Skradzione zabytki wracają do Nawahów

Po blisko dziesięciu latach starań, poszukiwań w salonach sztuki i zakulisowych negocjacji do Nawahów powróciły święte przedmioty zagrabione przez złodziei grobów. Prokurator Nowego Meksyku John Kelley wręczył starożytne przedmioty obrzędowe, nazywane w języku nawaho *jish*, grupie nawajskich *hataathli* (szamanów), by pobłogosławili je przed przekazaniem władzom plemiennym.

Publiczna ceremonia zwrotu przedmiotów ludowi Dine odbyła się w Parku Weteranów w stolicy Narodu Nawahów Window Rock. Samych *jish* — obrzędowej maski Yei, skorupy żółwia i dwóch skór na bębny — nie wystawiono na widok publiczny ze względu na ich świętą naturę.

— Yei nie jest zwykłą maską — to żywe uosobienie nawajskich bogów, służące do uzdrawiających ceremonii Yeibicheii — powiedział Alfred Yazzie, znany w świecie pieśniarz—uzdrowiciel i emerytowany szef Nawajskiego Urzędu Ochrony Zabytków. — Trzeba ją nakarmić mączką kukurydzianą, pobłogosławić i zwrócić ludziom. Trzymana w ciemnym, zamkniętym pudle — dusi się.

Zwrot nawajskich relikwii był możliwy dzięki federalnej Ustawie o ochronie bogactw archeologicznych (ARPA) z 1979 roku, mającej chronić ziemie publiczne przed działalnością poszukiwaczy skarbów i rabusi grobów. Wykradziona z jaskini koło Farmington maska Yei przeszła przez szereg antykwariatów w Santa Fe i Nowym Jorku, zanim ostatecznie kupił ją za 25 tysięcy dolarów kolekcjoner starożytnych dzieł sztuki z Tucson w Arizonie.

Inne skradzione Nawahom przedmioty sprzedano galeriom w Santa Fe. W 1992 roku, w wyniku żmudnego śledztwa, zostały skonfiskowane przez podających się za naukowców specjalnych agentów urzędów federalnych u 44-letniego Patricka Williamsa z Farmington. Przez kilka kolejnych lat trwało ustalanie, do którego plemienia pierwotnie należały.

W ramach zawartej z władzami ugody Williams pokazał agentom miejsce, z którego ukradł poszukiwane przedmioty i przyznał się, że przeszukuje jaskinie od dziesięciu roku życia. W swej wątpliwej karierze gromadził skamieniałości, ceramikę, przedmioty obrzędowe,

kości dinozaurów i wycinał piłą malowane na skałach petroglify. Rozkopywał także groby, zwłaszcza nawajskie, ze względu na tradycję składania w nich biżuterii, obrzędowych przedmiotów i innych precjozów.

Skazany na cztery lata więzienia w zawieszeniu i 5 tysięcy dolarów grzywny Williams przyznał się do rozkopania wielu grobów i „rozrzucania szkieletów na wietrze”. Kilka ludzkich czaszek przechowywał w swoim domu.

Według wierzeń Dine, zmarłych nie wolno dotykać ani profanować. Zrobienie czegoś takiego grozi chorobą, przed którą ustrzec mogą tylko stosowne ceremonie. Nawet wymienianie nazwiska zmarłego uważane jest przez tradycyjnych Nawahów za tabu. Nie było więc dla nich zaskakujące stwierdzenie Williamsa, że uzależnił się od swojego procederu i nie potrafił zająć niczym innym.

Dalsze losy *jish* zostaną uzgodnione z nawajskimi hataathli, którzy zdecydują, czy mogą one być ponownie używane w ceremoniach Yeibichei. Jeśli nie, po ceremonii błogosławieństwa spoczną ponownie w ziemi.

Według przedstawicieli władz federalnych w wyniku funkcjonowania Ustawy o ochronie bogactw archeologicznych (ARPA) tubylcze plemiona odzyskały w całych Stanach Zjednoczonych już ponad 3000 skradzionych im wcześniej zabytkowych przedmiotów.

Nietypowi zwycięzcy

Wychowana w Pine Ridge i mieszkająca obecnie z rodzicami w Rapid City Vanessa Shortbull będzie reprezentować Dakotę Południową w lutowym finale Miss USA. Jest pierwszą Indianką wybraną w październiku br. na Miss Dakoty Południowej. Vanessa studiuje nauki polityczne w Oglala Lakota College, w którym jej ojciec jest dyrektorem. Jest utalentowaną tancerką baletową i instruktorką tańca jazzowego, ale podobnie jak jej rodzice utrzymuje też bliskie związki z rodziną w rezerwacie.

Vanessa Shortbull zwyciężyła w stanowym konkursie piękności w tym samym dniu, w którym Notah Begay, pochodzący z plemienia Nawahów zawodowy gracz w golfa, po raz pierwszy zwyciężył w profesjonalnym turnieju o międzynarodowej obsadzie.



NAMA '99

Lista laureatów

Muzycznych Nagród Tubylczych Amerykanów

6 listopada 1999

Popejoy Hall, Albuquerque, NM

Artysta Roku — Bill Miller

Grupa Roku — Indigenous

Piosenka Roku — „Ghost Dance”, Bill Miller

Najlepsza Artystka — Joanne Shenandoah

Najlepszy Artysta — Bill Miller

Najlepsza Stacja Radiowa — KTNN, Window Rock, Arizona

Najlepszy Artysta/Grupa Pop — Indigenous

Najlepszy Artysta Rap/Hip Hop — Litefoot

Najlepszy Artysta/Grupa Bluesowa/Jazzowa — Indigenous

Najlepszy Artysta/Grupa Folkowa/Country — Bill Miller

Najlepsze Nagranie Pow Wow — *Gathering of Nations*, Soar Various

Najlepsze Nagranie Tradycyjne — *Orenda*, Silver Wave – Joanne Shenandoah

Najlepsze Nagranie Instrumentalne — *Red Wind*, Canyon — Nakai, Eaton, Clipman

Najlepsze Nagranie New Age — *Maze*, Canyon — Robert Tree Cody

Najlepsza Składanka — *Smoke Signals*, TVT Recordings

Najlepszy Album Dziecięcy — *To All Our Precious Ones*, Cool Runnings — P. M. Begay

Panteon Sławy — Hank Williams (Cherokee/Cree)

Dorobek Życia — Tom Bee (XIT)

Żywa Legenda — Chief Jim Billie

Sportowa Nagroda Jima Thorpe — Zespół Lacrosse Iroquois Nationals

Najlepsze Nagranie World Music — *Destined World Traveler*, Koljademo
 Najlepsze Nagranie Niezależne — *Meet the Diva*, Arigon Starr
 Najlepsze Wideo Muzyczne — *Navigate*, Way-quay
 Najlepsze Współczesne Nagranie Kanadyjskie — Kehlonn, Jerry Alfred
 Najlepsze Nagranie Latinoamerykańskie — *A Native American Odyssey*, Various Artists (różni artyści)
 Debiut Roku — Chief Jim Billie
 Flet Roku — Mary Youngblood
 Autor Tekstów Roku — Bill Miller, *Ghost Dance*
 Płyta Roku — *Contact From The Underworld of Redboy*, Robbie Robertson
 Tubylcze Serce — Raymond A. Boley
 Najlepszy Producent — Robbie Robertson
 Najlepsze Kanadyjskie Nagranie Tradycyjne — *\$ Life*, Eyabay
 Najlepsze Nagranie Historyczne — *Canyon Vintage Collection*, Various Artists (różni artyści)

oprac. Cień

Survival

for tribal peoples



Brazylia

Bezczynność rządu
 wywołuje falę samobójstw

8 września 1999 roku pięciu młodych Guaraní Kaiowá wypilo śmiertelną mieszankę środka owadobójczego i rumu w wiosce Panambizinho, w stanie Mato Grosso do Sul, z zamiarem popełnienia zbiorowego samobójstwa. Trójka Kaiowá, Sumara Arce w wieku 12 lat, Sivone Aquino, lat 15, i Wanderlei Juca Pedro, lat 20, zmarła. Luciane Arce w wieku 14 lat pozostaje w szpitalu w śpiączce, a piąty Indianin zniknął. Istnieje obawa, iż zdarzenie to może wywołać falę samobójstw. Troje Kaiowá popełniło samobójstwa w Panambizinho w maju.

Urzędnicy z FUNAI (rządowej agencji do spraw Indian) stwierdzili, że samobójstwa były rezultatem długotrwałego odraczania przez sądy kwestii rozwiązania konfliktu dotyczącego ziemi pomiędzy Kaiowá i miejscowymi

kolonistami. Trzystu Indian z Panambizinho zostało stłoczonych na jedynie 60 ha, otoczonych ogrodzeniem pod napięciem elektrycznym, zbudowanym przez kolonistów, którzy otaczają wioskę. Koloniści wynajęli rewolwerowców do patrolowania obszaru i zastraszania Kaiowá. Trzydzieści osiem rodzin kolonistów osiedliło się tutaj w latach 40., w ramach programu reformy agrarnej i zajęło większość indiańskiej ziemi.

W grudniu 1995 ministerstwo sprawiedliwości podpisało akt uznający 1240 ha za ziemię Indian. Większość zajęta jest przez kolonistów, którzy mają po przesiedleniu otrzymać rekompensatę. Pomimo ogromnego cierpienia Kaiowá, wyrażanego samobójstwami, władze federalne nie dotrzymują postanowień aktu: granice indiańskiej ziemi wciąż nie zostały wyznaczone ani też nie przesiedlono kolonistów, wypłacając im rekompensaty.

Między rokiem 1985 a 1999 wśród Guaraní było 319 samobójstw. Survival uważa, że ich najważniejszą przyczyną jest brak ziemi: dwięście lat temu Guaraní żyli na obszarze zajmującym 25% stanu, dziś — zaledwie 1%. Szaman Kaiowá z Panambizinho powiedział Survival: „Nasza religia i nasz sposób życia są zagrożone. Nie mamy tyle ziemi, żeby kontynuować nasze dawne życie w odpowiedni sposób”.

Osoby zainteresowane wsparciem ludzi Kaiowá, jak i działalności Survival prosimy o kontakt z redakcją.

Rezerwat przyznany Indianom

W grudniu 1998, po ponad 20 latach wysiłków, władze brazylijskie uznały prawo Indian Macuxi, Wapixana, Ingariko i Taurepang do liczącego 1,6 miliona ha rezerwatu. Uznaniu tego faktu sprzeciwiają się kongresmani z Roraimy, którzy chcą, by specjalna komisja przeprowadziła dochodzenie skierowane przeciw FUNAI. Twierdzą, iż mogą zrezygnować z dochodzenia w zamian za pomniejszenie rezerwatu Raposa-Serra do Sol.

W lutym w niejasnych okolicznościach zginęło dwóch Macuxi, a właściciele ziemscy zaatakowali Indian i pomagające im osoby.

z biuletynu Survival International
 oprac. Magdalena Krysińska-Kałużna



🌐 **BABKA** Babka Żółw, Babka Pająk lub w skrócie Babcia. Według wielu mitów sprowadziła ludzi na ziemię i nauczyła ich zasad postępowania. Obdarzyła ich wiedzą niezbędną do życia. Tubylcy mają wiele babć, zarówno tych rzeczywistych, jak i mitycznych. Z niektórymi łączą ich więzy rodzinne, inne są adoptowane. Babcie wychowują dzieci, zimą przekazują im opowieści i mity, uczą umiejętności niezbędnych do przetrwania. Do dziś Babcia jest wzorem i główną postacią w symbolice i codziennym życiu tubylczych kobiet. MM

🌐 **BABKA ŻÓŁW** W światopoglądzie Irokezów świat spoczywa na jej grzbiecie. Wielu uważa, że powołała świat do istnienia i wszystkie przejawy naturalnego świata przypomina ją Irokezom i ludom spokrewnionym o jej stałej obecności i pomocy. MM

🌐 **CEDR** (*Cedrus Trew*), należący do rodziny sosnowatych (*Pinaceae*), to piękne zimozielone drzewo o kłujących, sztywnych igłach, zebranych w pęczki, podobnie jak igły modrzewia. Cztery oznaczone i opisane gatunki cedrów nie występują jednak na kontynencie amerykańskim, co sugerują liczne tłumaczenia z literatury anglojęzycznej.

W jednym z numerów „Tawacinu” ukazało się zdjęcie maski wykonanej rzekomo z drewna cedrowego i ten właśnie fakt sprawił, że postanowiłam podzielić się swoją wiedzą na temat tych roślin z ludźmi związanymi z kulturą tubylczych Amerykanów.

Angielskie słowo CEDAR jest, rzecz jasna, tłumaczone jako „CEDR” i nie jest to błędem, jednak Amerykanie (również tubylczy) nazywają tym słowem oprócz cedrów, również wiele innych gatunków drzew i krzewów iglastych, najczęściej TUJE (czyli żywotniki), JAŁOWCE i CYPRYSIKI. Oprócz tych trzech rodzajów, cedrami nazywa się także niektóre gatunki

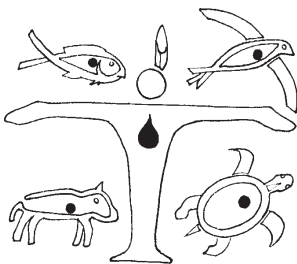
SOSEN, CYPRYSY, TORREJE i JODŁĘ oraz niewystępujące w Ameryce WIDRINGTONIE i KRYPTOMERIE. Wyżej wymienione drzewa mają w języku angielskim nazwy dwuczłonowe, na przykład Red Cedar, White Cedar lub Sibirian Cedar, jednak często w tekście, który leży przed tłumaczem, pojawia się tylko słowo CEDAR i wtedy zaczynają się kłopoty. Jedyńm sposobem na dotarcie do właściwej nazwy opisywanego drzewa lub drewna, z którego Indianie wykonywali różne przedmioty, jest możliwie jak najdokładniejsze określenie miejsca jego występowania. Porównując mapy terenów zamieszkałych przez ludność tubylczą z mapami zasięgów poszczególnych gatunków roślin, można nie znając nawet dokładnej nazwy drzewa określić ją w przybliżeniu lub przynajmniej zmniejszyć granice błędu. Pozwoli to uniknąć sytuacji, w której pomyłka dotyczy nie tylko gatunku, ale rodzaju, a nawet rodziny. To tak, jakby pisząc o kocie, używano słowa pies.

Zdaję sobie sprawę, że tak wnikliwe dociekanie znacznie przedłuża pracę i może być trudne dla tłumacza, szczególnie jeśli nie jest on związany w żaden sposób ani z biologią, ani z etnologią. Chciałabym jednak zachęcić, aby spróbowali podjąć się tej pracy. Wiem, że nie jest to łatwe, pocieszający jest jednak fakt, że indiańskie plemiona (podobnie jak rośliny) nie przemieszczały się poza określone granice, najczęściej wyznaczone przez klimat (pomijam tu wpływ stosunków panujących między sąsiadującymi plemionami oraz akcją przesiedleńczych). Jeśli przyjrzymy się mapie obszarów kulturowych Indian Ameryki Północnej, trudno oprzeć się wrażeniu, że granice między nimi prawie dokładnie pokrywają się z granicami stref klimatycznych Ameryki Północnej, a co za tym idzie — z terenami, na których występują interesujące nas rośliny.

Małgorzata Zielińska (MZ)

nazwa łacińska	synonimy łacińskie	nazwa angielska	synonimy angielskie
1. <i>Cedrus atlantica</i> (cedr atlaski)		Atlas Cedar	Algerian Cedar
2. <i>Cedrus brevifolia</i> (cedr cypryski)		Cyprus Cedar	
3. <i>Cedrus deodara</i> (cedr himalajski)	<i>Abies numidica</i>	Deodar Cedar	Himalayan Cedar
4. <i>Cedrus libanii</i> (cedr libański)		Lebanon Cedar	
5. <i>Calocedrus durescens</i> (cedrzyniec)	<i>Libocedrus durescens</i> <i>Thuja craigiana</i>	Bastard Cedar	1. Incense Cedar 2. Californian Post Cedar, por.10
6. <i>Chamaecyparis lawsoniana</i> (cyprysik lawsona)		White Cedar	1. Oregon Cedar, por.10 i 18 2. Ginger Cedar 3. Port Orford Cedar
7. <i>Chamaecyparis nootkatensis</i> (cyprysik nutkajski)		Alaska Cedar	Yellow Cedar, por. 19
8. <i>Chamaecyparis obtusa</i> (cyprysik tępoułuskowy)		Hinoki White Cedar	
9. <i>Chamaecyparis pisifera</i> (cyprysik groszkowy)			
10. <i>Chamaecyparis thyoides</i>	<i>Cupressus thyoides</i>	White Cedar, por. 6 i 18	1. Southern White Cedar 2. Post Cedar, por. 5 3. Swamp Cedar 4. Atlantic White Cedar Coast cyprus Cedar
11. <i>Cryptomeria japonica</i> (kryptomeria japońska)	<i>Krptomeria japonica</i> <i>Taxodium japonicum</i> <i>Cupressus japonica</i>	Japanese Cedar	
12. <i>Juniperus horizontalis</i>		Creeping Cedar	
13. <i>Juniperus virginiana</i> (jałowiec wirginijski)		Red Cedar, por. 19	1. Pencil Cedar 2. Virginian Cedar 3. Virginia Juniper 4. Eastern Red Cedar 5. Sabina
14. <i>Juniperus virginiana</i> <i>var. Australis</i>	<i>Juniperus barbadensis</i>	Barbados Cedar	Southern Red Cedar
15. <i>Pinus cembra</i> (sosna limba)		Siberian Cedar	
16. <i>Pinus koraiensis</i> (sosna koreańska)		Pine Cedar	
17. <i>Torreya californica</i>	<i>Torreya taxifolia</i>	Stinking Cedar	
18. <i>Thuja occidentalis</i> (żywotnik zachodni)		White Cedar, por. 6 i 10	1. Arbor Vitae 2. Northern White Cedar 3. Eastern Arborvitae
19. <i>Thuja plicata</i> (żywotnik olbrzymi)	<i>Juniperus occidentalis</i> <i>Juniperus pyriformis</i>	Western Red Cedar	1. Red Cedar, por. 13 2. Giant Arborvitae 3. Canoe Cedar 4. Juniper Cedar 5. Yellow Cedar, por.7
20. <i>Ulmus crassifolia</i>		Cedar Elm	
21. <i>Widdringtonia juniperoides</i>	<i>Callitris arborea</i>	Clanwillam Cedar	Milanji Cedar

L. Abrams, *Illustrated Flora of Pacific States*, vol. 1. Stanford University Press. Stanford 1955; W. Bugala, *Drzewa i krzewy dla terenów zieleni*. PWRiL, Warszawa 1991; W. Dallimore, A. B. Jackson, *Handbook of Coniferae*. E.A. & Co., London 1931; H.A. Gleason, *Illustrated Flora of the United States and Adjacent Canada*, vol. 1. L. Press. Lancaster 1958; W. M. Harlow, E. S. Harrar, *Textbook of Dendrology*. M-H Book Company, Inc., New York, Toronto, London 1959; J. Pagin, D. Randuska, *Atlas drzewin 2*. Obzor, Bratislava 1988; D. C. Peattie, *A Natural History of Trees of Eastern and Central North America*. H. M. Company. Boston 1950; A. Rehder, *Manual of Cultivated Trees and Shrubs*. The Macmillan Co., New York 1927; P. A. Rtdenberg, *Flora of Rocky Mountains and Adjacent Plains*. Hafner P. Co., New York 1954; W. Seneta, *Dendrologia*. PWN, Warszawa 1973; J. A. Steyermark, *Flora of Missouri*. The Iowa State University Press. Ames.



☞ CZTERY Świeta cyfra dla większości tubylczych ludów Ameryki (w przeciwieństwie do cyfry trzy w kulturze europejskiej), choć ważne były także cyfry: siedem, dziewięć, dwa i trzy. Czwórka oznacza więc cztery kierunki, cztery kolory (czerwony, czarny, żółty i niebieski lub zielony), cztery wiatry, liczbę czasów, które pojawiają się w mitach i opowieściach (np. cztery światy u Hopi), czy wreszcie strofy w tradycyjnych pieśniach, które trzeba powtórzyć cztery razy. MM

☞ DZIADEK Dziadek Słońce lub w skrócie Dziadek, czcigodny i szanowany powszechnie starzec. Choć w opowieściach nie ma tego religijnego i mitycznego znaczenia, co Babka, niemniej jednak do dziś stanowi ważne ogniwo w przekazywaniu tradycji i wychowywaniu dzieci. W większości kultur tubylczej Ameryki osoby starsze darzono powszechnym szacunkiem ze względu na ich mądrość i doświadczenie życiowe. Często spełniali rolę doradców. MM

☞ FRANCISCO albo Na-ginit-a, czyli Idący na Czele Zwiadu (He Scouts Ahead) (ok. 1805–10 listopada 1865). Wódz Apaczów z Białych Gór, czyli Coyotero. W dzieciństwie trafił prawdopodobnie do niewoli Meksykanów,

z czego wzięło się jego hiszpańskie imię. Ściśle współdziałał z Chiricahua, będąc wielkim przyjacielem ich wodza Cochise'a. Przypominał go również z wyglądu, będąc jak tamten „najpiękniejszym Indianinem, jakiegokolwiek widziałem. Mierzył blisko sześć stóp wzrostu, był prosty jak strzała i zbudowany... jak rzadko który mężczyzna” (słowa pioniera Jamesa Tevisa). 30 grudnia 1858 roku spotkał się na Przełęczy Apaczów (Apache Pass) z agentem Michaeliem Stechiem, który nazywał go Frisco. W następnym roku, 24 kwietnia, wraz z Cochise'em, opuścił Przełęcz, aby udać się do Meksyku, gdzie trzy dni później napadli na Meksykanów z Fronteras. Francisco poszedł jeszcze dalej w głąb kraju, gdyż — jak mówił — będzie zwalczał Meksykanów, dopóki będzie żył i będzie miał choćby jednego wojownika. Odegrał znaczącą rolę, jako sojusznik Cochise'a, w słynnym starciu z Basconem na Apache Pass w lutym 1891 roku. Kiedy Cochise udał się w głąb Sonory, Francisco podążał nad Gila wraz z Mangasem Coloradas. Później połączył się znów z Cochise'em i razem odnieśli kilka zwycięstw w południowej Arizonie. Tego typu starcia trwały cały czas amerykańskiej wojny secesyjnej. 5 maja 1862 roku Francisco i Cochise zabili czterech konfederatów i zagarnęli im 55 koni i mułów koło Dragoon Springs (Dragońskie •ródła) w Arizonie. Francisco wziął też chyba udział, wraz z Cochise'em i Mangasem Coloradas, w lipcowej bitwie z Kalifornijskimi Ochotnikami na Apache Pass. Jesienią 1865 roku przybył do fortu Goodwin w Arizonie, aby omówić warunki pokoju, lecz natychmiast uwieziono go na warowni. Tam, „podczas próby ucieczki”, został zastrzelony przez żołnierzy, co doprowadziło do nowych walk z Apaczami. AS

Edwin R. Sweeney, *Cochise: Chiricahua Apache Chief*, University of Oklahoma Press, Norman 1991; korespondencja z Danem L. Thrappem.

☞ MOCHE (Mochica) — powstały ok. I/II wieku naszej ery pierwszy organizm państwowości w Ameryce Południowej, skupiający liczne niezależne wodzostwa północnego wybrzeża obecnego Peru, wokół wspólnej kultury i religii. Wyróżniająca się swymi osiągnięciami technicznymi, społecznymi, organizacyjnymi i artystycznymi kultura Moche (gliniane piramidy świątynne, rolnictwo ze sztucznym na-

wadnieniem, hodowla zwierząt, rybołówstwo, monumentalne freski, złotnictwo, ceramika kultowa, rozbudowane rytuały pogrzebowe elit) upadła na skutek nieznanych przyczyn ok. VIII wieku n.e. Jej osiągnięcia kontynuowały i rozwijały kultury Chimu (z Chan-Chan, największym przedhiszpańskim miastem kontynentu) i Lambayeque, włączone w II połowie XV wieku do podbitego krótko potem przez Hiszpanów imperium Inków. MN

☯ **ODWROTNY SZEJENOWIE** Dawno temu byli Szejenowie, którzy bali się pioruna. Przychodził do nich podczas snu, mówiąc, że dany człowiek musi stać się odwrotnym. Nazwa „odwrotny” pochodzi od świętego zobowiązania, aby mówić i działać odwrotnie. Odwrotny żył samotnie z dala od innych ludzi. Poproszony o zrobienie jakiejś rzeczy, robił inną. Cokolwiek czynił względem innych ludzi — robił to odwrotnie.

Odwrotny nigdy się nie żenił. Jeżeli by to zrobił, musiałby wtedy oddać swój „Odwrotny Łuk”, od którego ma moc. Odwrotny Łuk był w zasadzie lancą w kształcie łuku z dwoma cięciwami, zaopatrzonej w krzemienne lub metalowe ostrze przymocowane do jednego z końców. Do drzewca łuku-lancy przymocowywano pióra sowy, jastrzębia i orła.

Odwrotny Łuk nie był bronią. Używano go w bitwie jedynie po to, by zaliczyć dotknięcie. Kiedy jego posiadacz wziął łuk do prawej ręki, nie miał prawa się cofnąć. Taki człowiek był najdzielniejszym z dzielnych. Podczas bitwy rzucał się sam na wroga. Mógł narażać się na śmierć, gdyż ochraniała go moc Łuku.

Odwrotni nigdy nie tworzyli stowarzyszeń wojennych. Nie było odwrotnych wodzów. Ludzie ci walczyli i działali w samotności. Zawsze byli przygotowani do bitwy, a ich ciała i Łuki pokryte były czerwoną farbą. Byli tak znani ze swej odwagi, że często wybierano ich na przywódców wojennych. Stowarzyszenie Łosia do bitwy z żołnierzami na moście na Platte, w lipcu 1865 roku, prowadził wojownik odwrotny. Posiadanie Odwrotnego Łuku zobowiązywało wojownika do surowych powinności duchowych. Grot Łuku nigdy nie mógł dotykać ziemi, gdyż Ziemia jest nosicielką życia dla Szejenów. Moc Ziemi jest mocą kobiet. Symbolika Odwrotnego Łuku związana

była z męską mocą płodności, a wstrzemięźliwość seksualna sprawiała, że wojownik odwrotny mógł użyć całej swej mocy do ochrony swego ludu.

Kiedy zatem Szejen śnił, że musi zostać odwrotnym, przygotowany był na straszną i budzącą lęk odpowiedzialność. Obowiązki te były tak wymagające, że tylko nieliczni zostawali odwrotnymi.

Nagrodą za dobrowolne przyjęcie tych strasznych obowiązków była dla odwrotnego władza nad wielkim Maiyun (Piorunem), którego grzmot i błyskawice niegdyś go przerażały. Uzbrojony w nadnaturalną moc Odwrotnego Łuku, odwrotny wojownik Szejenów nie bał się Grzmotu. WK

☯ **POLITYKA LIKWIDACJI** (*termination policy*) — realizowana przez władze federalne polityka Kongresu USA zmierzająca do przymusowego rozwiązywania indiańskich plemion i likwidowania rezerwatów (m.in. Menominee ze stanu Wisconsin i Klamath z Oregonu). Jej celem było odejście od zobowiązań władz federalnych wobec tubylczych narodów, zlikwidowanie indiańskich „przywilejów” wynikających z historycznych traktatów i Ustawy o reorganizacji Indian z 1934 roku, zrównanie praw Indian z prawami pozostałych obywateli oraz możliwe szybkie zatarcie istniejących różnic kulturowych, społecznych i ekonomicznych (asymilacja). Jej ważnym elementem była polityka przesiedleń (*relocation*) — popieranie, a czasem wymuszanie, przenoszenia się Indian z rezerwatów do wielkich miast, kuszących — w praktyce często na wyrost — lepszymi możliwościami nauki, pracy i rozwoju cywilizacyjnego. Zapoczątkowana po II wojnie światowej, polityka likwidacji została zaniechana za czasów prezydentury Richarda Nixona na początku lat 70. ze względu na swoje negatywne konsekwencje i protesty Indian (działalność NCAI, okupacja Alcatraz, marsz Szlakiem Złamanych Traktatów). Nowa polityka tzw. „samookreślenia” uznawała większą rolę władz plemiennych w zarządzaniu federalnymi programami i funduszami pomocy dla Indian (samorządność). MN

Autorzy haseł: AS (Aleksander Sudak), MM (Marek Maciołek), MN (Marek Nowocień), WK (Wiesław Karnalab)

Czytelnicy w listach do redakcji zadają nam często różne pytania, od ogólnych — „o Indianach” — po bardzo szczegółowe. Dotąd zazwyczaj odpowiadaliśmy indywidualnie. Jednak ze względu na powtarzalność pytań i możliwość pogrupowania ich na parę głównych tematów, postanowiliśmy udostępnić je wszystkim czytelnikom. W tym numerze przedstawiamy kilka najczęściej pojawiających się pytań. Wszystkich zainteresowanych zachęcamy do nadsyłania kolejnych. Na wszystkie postaramy się odpowiedzieć, ale trzeba pamiętać, że „Tawacin” ukazuje się co trzy miesiące, więc od razu prosimy o cierpliwość.

Kim są Indianie i skąd się wzięli?

To nieprawda, że odkrył ich Krzysztof Kolumb. Jego pojawienie się na nowym kontynencie wywołało sporo nieporozumień. Kolumb pragnął znaleźć morską drogę do Indii i kiedy spotkał pierwszych mieszkańców nowej ziemi, nazwał ich Indios, czyli Indianami. Błąd ten został szybko rozpowszechniony i Indianami nazywa się dziś wszystkich tubylczych mieszkańców Ameryki Północnej i Południowej. Tymczasem każde z kilkuset plemion zamieszkujących dzisiejszą Kanadę i Stany Zjednoczone miało swoją własną nazwę (najczęściej znaczącą po prostu „ludzie”) oraz kilka przymiotników nadanych im przez sąsiadów.

Współcześnie żyjący Indianie nie lubią, gdy ich się nazywa „Indianami”. Wolą swoje stare nazwy plemienne, na przykład Haudenosauni (Irokezi), Diné (Nawahowie), Lakota (Siuksowie) czy Muskogee (Krik). Choć Biuro do Spraw Indian (BIA) ciągle preferuje określenie: Amerykańscy Indianie (American Indians), to jednak sami mówią o sobie Native Americans, tubylczy Amerykanie, co podkreśla, że mieszkają na tym kontynencie od dawna.

Przodkowie tubylczych mieszkańców obu Ameryk pochodzili z Syberii i około 50 tysięcy lat temu zaczęli — w pogoni za zwierzyną — przechodzić Cieśninę Beringa na dzisiejszą Alaskę. Coraz liczniejsze grupy stopniowo wędrowały na południe, aż zasiedliły cały kontynent.

Kogo dzisiaj uważa się za Indianina?

W Stanach Zjednoczonych nie istnieje obecnie jedno wspólne kryterium uznawania danej osoby za Indianina. Agencje rządowe określające, kto jest Indianinem uprawnionym do korzystania z ich programów, stosują różne kryteria. Także same plemiona posługują się różnymi kryteriami uprawniającymi daną osobę do członkostwa.

Według Biura do Spraw Indian (BIA), za Indianina uważa się taką osobę, która (1) jest członkiem plemienia o statusie federalnym (uznanym przez państwo), (2) ma co najmniej „krwi indiańskiej plemion zamieszkujących obszar Stanów Zjednoczonych lub (3) pochodzi co najmniej z 1/4 z indiańskich przodków (tzn. pradziadek lub prababcia musieli być pełnej krwi Indianami).

Każde plemię ustala własne kryteria przynależności do grupy, choć Kongres Stanów Zjednoczonych zastrzega sobie prawo ich weryfikacji. Powszechnym kryterium przyjęcia danej osoby do plemienia jest odpowiedni stopień krwi indiańskiej. Czasami wymaga się jedynie poświadczenia swego pochodzenia od indiańskiego przodka, a niekiedy trzeba wykazać się nie mniej niż „krwi indiańskiej”. Staje się członkiem plemienia zawsze oznacza spełnienie określonych warunków, w tym podanie się adopcji. Dzięki temu członkami indiańskich plemion mogą zostać nawet Biali.

Z kolei amerykański Urząd Statystyczny uznaje za Indianina każdą osobę, która tylko złoży takie oświadczenie. Spis ludności z 1990 roku wykazał, że w Stanach Zjednoczonych żyje 1 959 234 amerykańskich tubylców (w tym 1 878 285 Indian, 57 152 Eskimosów i 23 797 Aleutów). W stosunku do spisu z 1980 roku (1 420 000) nastąpił wzrost ludności tubylczej o blisko 38%. Jego przyczyną upatruje się w usprawnieniu metod przeprowadzenia spisu w 1990 roku, jak również w większym poczuciu tożsamości tubylców.

W 1993 roku, według danych BIA, około 1,2 mln Indian żyło w rezerwach lub na terenach przyległych. Tylko z nimi Biuro do Spraw Indian utrzymuje oficjalne, stałe kontakty. Na mocy decyzji sądowniczej i administracyjnej Biuro obejmuje swymi programami także Aleutów, Eskimosów i Indian z Alaski. Jednak większość programów BIA przeznaczona jest wyłącznie dla Indian żyjących na terenie rezerwatów lub w bezpośrednim sąsiedztwie.

Czy Indianie mówią po indiańsku?

Wbrew autorom popularnych powieści nigdy nie istniał „język indiański”. Pod koniec XV wieku, na terenie dzisiejszych Stanów Zjednoczonych, występowało ponad 300 języków, którymi posługiwali się tubylcy. Niektóre były ze sobą spokrewnione, inne — nie, nawet mimo bliskiego sąsiedztwa. Obecnie w użyciu jest około 250 języków, choć niektórymi mówi zaledwie kilka osób. Większość Indian posługuje się dziś angielskim, choć spotyka się jeszcze, bardzo już nielicznych, Indian, zwłaszcza w wiejskich osiedlach Południowego Zachodu USA, którzy na co dzień posługują się swym językiem ojczystym (np. Nawahowie czy Hopi), zaś angielski znają słabo lub w ogóle.

Za „język indiański” można uznać „mowę znaków”, czyli język gestów, składający się z rozmaitych znaków i ruchów rąk. Za pomocą mowy znaków można prowadzić ożywioną dyskusję na dowolny temat. Człowiek dobrze znający mowę znaków mógł opowiedzieć subtelny dowcip albo zawiłą historię.

Mimiczna mowa Indian Wielkich Równin uchodzi za najdoskonalszy język gestów, jaki wymyślił człowiek. Sporo znaków wykorzystano przy tworzeniu języka migowego dla osób niesłyszących, np. skrzyżowane ręce na piersiach znaczą: „kochać”.

Czy Indianie nadal żyją w plemionach?

Pierwotnie „plemie” oznaczało grupę ludzi połączonych więzami krwi, którzy byli zorganizowani pod względem społecznym, politycznym i religijnym, żyli na określonym terytorium i posługiwali się wspólnym językiem

czy dialektem. Ustanowienie rezerwatów doprowadziło do zniszczenia wspólnoty plemiennej i powstania nowych grup obejmujących członków dwóch–trzech plemion osiadłych w jednym rezerwacie lub członków jednego plemienia zamieszkających w kilku rezerwach. Niekiedy były to związki plemion uchodzących tradycyjnie za sojuszników (np. Szejenowie i Arapahowie), a niekiedy jedno plemię zajmowało ojczyznę drugiego. Szczególnym tego przykładem jest Oklahoma, dawne Terytorium Indiańskie, na które siłą przesiedlano Indian z terenów na wschód od Missisipi, a w drugiej połowie XIX wieku także plemiona Wielkich Równin i Południowego Zachodu. Na przykład leżące w południowo–zachodniej Oklahomie miasto Anadarko jest dziś siedzibą władz siedmiu plemion: Kaddo, Komanczów, Delawarów, Apaczów z Fort Sill, Kiowów, Kiowa–Apczów i Wicitzów.

Obecnie Indianie coraz częściej stosują względem siebie termin „naród” (*nation*), co podkreśla ich poczucie tożsamości i odrębności narodowej. Szczególne znaczenie ma to także w Kanadzie, gdzie grupy tubylcze nazywają siebie „Pierwszymi Narodami” (*First Nations*). Termin ten podkreśla, że Europejczycy, którzy przyплыли do Ameryki, nie zastali ziemi niczyjej. Przeciwnie — kontynent ten miał już prawowitych właścicieli.

Czy Indianie płacą podatki?

Indianie są obywatelami Stanów Zjednoczonych i płacą podatki, jak wszyscy. Istnieje jednak kilka wyjątków: Od Indian nie pobiera się podatku federalnego za wpływy z ziemi powierniczej, przekazanej pod opiekę rządu amerykańskiego. Indianie nie płacą podatku stanowego za dochód osiągnięty na terenie rezerwatu. Nie płacą też podatku od sprzedaży za transakcje handlowe dokonane na terenie rezerwatu. Od Indian nie pobiera się również podatku od nieruchomości na terenie rezerwatu lub ziemi powierniczej.

oprac. MM

W następnym numerze m.in.:
Czy Indianie mogą opuszczać rezerwat?
Czy Indian biorą do wojska?

Władysław M. Kozłowski

Powieści Indian amerykańskich

Znamy Indian amerykańskich z Coopera i Mayne Reida. Znamy ich jako staczających nieublagane walki z białymi lub między sobą, obdarzonych cnotami człowieka nieucywilizowanego: prawością, prawdomównością, odwagą, wiernością słowu, wytrwałością w trudach i mękach, lub też wadami dzikości: srogością, zdradliwością, niepohamowanym krwi pragnieniem itd.

Znamy także Indian jak ich opisują antropologowie i etnografowie: z pewnymi wskaźnikami czaszkowymi, z osobliwościami w budowie rąk i nóg, z ich tatuowaniem i malowaniem wojennym, ze szczegółami ich kuchni, narzędzi, oręża itd.

Ale jeśli Indianin powieści rysuje się nam zawsze w fałszywym oświetleńiu z punktu widzenia białego, nie mówiąc już o czynności idealizującej i wyobraźni twórczej pisarza, to suche opisy etnografów jeszcze mniej mogą nas zadowolić: dają one tylko skorupy zewnętrzne życia, robią wrażenie mogił, których widok już w muzeum napelnia tęsknotą, a cóż dopiero w opisie!

Chcąc poznać Indianina prawdziwego, a zarazem żywego, Indianina, jakim jest codziennie i przy tym w jego własnym oświetleńiu, powinniśmy zajrzeć do jego twórczości poetyckiej, bo nigdzie wierniej nie odbija się duch twórcy i jego otoczenie, jak w powieści.

Materiały tego rodzaju są dotąd bardzo nieliczne. W tej chwili mamy w rękę książkę ułożoną z powieści indyjskich, zapisanych jak najwierniej przez człowieka, który wiele lat spędził wśród Indian i z notesem w rękę wysłuchał i zapisał bardzo liczne ich opowieści. Autorem tym jest George Bird Grinnell, a książka nosi tytuł *Blackfoot Lodge Tales*, tj. powieści szalasowe Czarnonogich. Jest to plemię mieszkające w zachodnich stronach Stanów Zjednoczonych, wzdłuż rzeki Yellowstone — w okolicy słynnego parku, czyli raczej „rezerwacji”, obejmującej dziesiątki mil kwadratowych, a zapelnionej najbardziej niezwykłymi cudami przyrody, wytworzonymi przez czynność wulkaniczną. Nie jest to pierwsza praca autora w tym kierunku; poprzednio już wydał tom poświęcony plemieniu Pawniów (*Pawnee Hero Stories and Folk Tales*), a pracom jego przyswieca, prócz ciekawości badacza, szlachetna myśl oddziaływania na własnych jedнопlemięńców, nadzieja, że lepiej rozumiejąc Indian, staną się dla nich sprawiedliwymi.

Opowieści, zebrane obecnie przez autora, streszczają w sobie kosmogonię i historię, i powieść fantastyczną plemienia. Zaczniemy od tych, które dotyczą Starego Człowieka (Napi), tj. stwórcy.

„Wszystkie zwierzęta równiny raz słyszały i poznały go, i wszystkie ptaki w powietrzu raz słyszały i poznały go. Wszystkie istoty, które utworzył, rozumiały, gdy przemawiał do nich — ptaki, zwierzęta i ludzie.

Stary Człowiek szedł na południe stąd, tworząc ludzi. Poszedł z południa na północ, tworząc ptaki i zwierzęta. On zrobił góry, łąki, drzewa i krzewy. Później poszedł na północ, robiąc rozmaite rzeczy po drodze: tu i ówdzie rzekę i wodospad na niej, kładąc czerwoną farbę gdzieś tam w ziemię, zrobił świat takim, jak jest”.

Znużony po pracach stworzenia, położył się spocząć i leżąc, dla zabawy, kładł wzdłuż kształtów ciała kamyki, które do dziś dnia widzieć można jako skały.

Dalej idzie opis rozmaitych zwierząt i roślin, które stworzył Stary. Wreszcie postanowił zrobić kobietę i dziecko. Ulepił więc kształty ludzkie z gliny, a nakrywszy je, powiedział: „macie zostać ludźmi” i odszedł. Na drugi dzień przyszedł i zdejmując pokrycie, zauważył, że kształty gliniane nieco się zmieniły; na trzeci dzień zmiana była większa, na czwarty przyszedł i kazał posagom wstać i iść za sobą. Gdy przyszedł do rzeki, powiedział im, że jest Starym Człowiekiem. Kobieta zapytała go: „Jakże to będzie? Czy będziemy żyć zawsze, czy też będzie koniec tego?” On zaś rzekł: „Nigdy o tym nie myślałem. Musimy to zdecydować; weźnę kłak sierści bawolej i rzucę w rzekę; jeśli popłynie, to ludzie umierając, odżyją po czterech dniach, umierać będą tylko na cztery dni. Lecz jeśli utonie, będą mieli koniec”. Rzucił do rzeki kłak, który popłynął. — Lecz kobieta odwróciła się, podniosła kamień i rzekła: „Nie, ja wrzucę ten kamień do rzeki; jeśli popłynie, będziemy żyć zawsze; jeśli zaś utonie, ludzie muszą umierać, aby ciągle tęsknili jedni za drugimi”. Wrzuciła kamień do wody i kamień utonął. „Dobrze wybrałaś, rzekł Stary Człowiek, będą mieli koniec”.

Wkrótce potem umarło kobiecie dziecko; płakała wiele i prosiła Starego Człowieka, aby przywrócił pierwsze prawo. Lecz on odpowiedział: „Co stało się prawem, musi nim zostać, dziecko umarło, lecz tego zmienić nie można”.

Pierwsi ludzie byli nadzy i nie umieli żyć. Stary Człowiek uczył ich, jakie korzenie i jagody mają jeść, również korę niektórych drzew. Oprawdzał ich po lasach i łąkach, pokazując rośliny. Powiedział, by jedli zwierzęta i ptaki, mówiąc: „to stada wasze”. Nauczył leczniczych własności ziół. Początkowo ludzie nie mieli broni, a bawoły, uzbrojone w rogi, napadały ich, zabijały i jadły. Raz Stary Człowiek dostrzegł

nadjedzone trupy swoich dzieci i powiedział: „Tak być nie powinno. Muszę to zmienić. Niech ludzie jedzą bawoły”. I nauczył ich robić luk i strzaly i osadzać ostrze krzemienne na nich (cały proceder tej fabrykacji opisuje się szczegółowo). Nauczył robić noże z kamienia, dobywać ogień (tarcie) i robić naczynia do gotowania mięsa. Nauczył ich także, aby słuchali przestróg, które im dają sny itd. — Sny w ogóle odgrywają wielką rolę w życiu Indian: pod ich wpływem wyruszają w pochód lub zaniedbują wyprawę, na podstawie snu mogą oskarżyć człowieka i zabić go.

„Stary Człowiek” nie zawsze występuje otoczony majestatem stwórcy wszechrzeczy. W wielu opowieściach obcuje on za pan brat ze zwierzętami, oszukuje je lub bywa przez nie oszukany. Niektóre z tych powieści są bardzo dziwne. Tak jedna z nich opowiada jako raz Stary Człowiek, idąc przez las, dostrzegł ptaszka, który wydając pewien krzyk odsyłał swoje oczy na jedno z pobliskich drzew, a później przywołał je na powrót. Stary Człowiek prosi ptaka, aby go nauczył tej zabawy. Ptasek nauczył go, ale ostrzegł, aby nie robił tego więcej, jak trzy razy na dzień. Stary Człowiek powtórzył sztukę trzy razy; bawiła go bardzo, więc pomyślał sobie: ptak jest głupi; dlaczego bym nie miał zrobić po raz czwarty? — Więc wysłał oczy, ale na próżno je wołał na powrót. — Wtedy wołał na ptaszka: „Mały braciszku”, chodź pomóż mi! Ale ptaszka nie było. Stary Człowiek zaczął macać po drzewach, lecz nie mógł odszukać oczu. Wołał więc na zwierzęta, prosząc je o pomoc. Wtedy wilk chciał załatwić za niego: płatał właśnie w tej chwili zdechłego bizona; więc przyszedł z kawałkiem cuchnącego już mięsa i podsunął je pod nos Staremu Człowiekowi. Stary Człowiek schwytał wilka, wyrwał mu jedno oko i posługując się nim, odszukał własne oczy.

Zwierzęta stoją w bardzo bliskich i poufanych stosunkach zarówno ze Starym Człowiekiem, jak i z ludźmi w tych opowieściach w ogóle. Człowiek tu nie wzniósł się jeszcze we własnym pojęciu na wyżyny króla stworzenia.

Kilka słów o kosmogonii Czarnonogich dla uzupełnienia tego, co zawiera pierwsze z przytoczonych opowiadań, będzie tu na miejscu. Kosmogonia ta oczywiście nie jest ani kompletna, ani też zawsze jednakowo opowiadana. Niektórzy opowiadają o początku świata w sposób następujący: na początku było olbrzymie łono, w którym znajdowali się protoplaści wszystkich zwierząt, obecnie zaludniających ziemię; między nimi był Stary Człowiek. Gdy czas ich narodzenia się zbliżał, zwierzęta poczęły klócić się o to, które z nich pierwsze ma wyjść na świat. Pewnego dnia podczas zażartej walki łono pękło i Stary Człowiek pierwszy wyskoczył na ziemię. Wskutek tego nazywał wszyst-

kie zwierzęta Niskum—iks, tj. młodszymi braćmi; jego zaś one nazywały Starym Człowiekiem, ponieważ pierwszy się urodził.

W opowiadaniu tym zaznaczone więc jest pierwszeństwo człowieka przed zwierzętami, ale pierwszeństwo to nie przekracza stosunku starszego brata do młodszych. Godnym uwagi jest i to, że, jak w mitologii hebrajskiej, nierozsądek kobiety staje się przyczyną śmiertelności rodu ludzkiego.

Co do stworzenia ludzi, to prócz wyżej przytoczonej legendy istnieją inne wersje. Według jednej z nich Stary Człowiek miał się ożenić z suką, a potomkami tej pary byli pierwsi ludzie.

Istnieje także opowieść o stworzeniu świata, będąca ogólnie algonkińskim mitem i rozpowszechniona od Oceanu Atlantyckiego aż do Skalistych Gór. Oto jest jej wariant opowiadany przez Czarnonogich.

Na początku cała ziemia pokryta była wodą. Stary Człowiek i wszystkie zwierzęta pływały po niej na wielkiej tratwie. Pewnego dnia Stary Człowiek kazał bobrowi dać nurka i przynieść nieco mułu z dna. Bóbr zanurzył się i był długo pod wodą, ale nie mógł dostać dna. Później próbowały szczęścia wydra i nurek, lecz woda była za głęboka dla nich. Wreszcie dał nurka szczur muksusowy i był tak długo pod wodą, że sądzili wszyscy, iż zginął. Po pewnym czasie wszakże wynurzył się na wpół martwy, a gdy go wyciągnięto na tratwę, znaleziono w jego łapie trochę mułu, z którego Stary Człowiek utworzył świat, a później i ludzi.

Podobieństwo tej legendy do hebrajskiej o arce Noego jest uderzające.

Duszą człowieka jest jego cień. Po śmierci dusze żyją na Piaszczystym Wzgórzu. Tu mieszkają w cieniach szałasów i polują na cienie bawołów. Całe to pośmiertne istnienie cieniów, jednostajne i smutne jak grunt, na którym się znajdują, przypomina Elizejskie pola Greków i usprawiedliwia orzeczenie Achillesa, że wolałby być chłopem na ziemi, niż królem w krainie cieniów. ✚

Władysław M. Kozłowski

Władysław Mieczysław Kozłowski (1858–1935), filozof, socjolog, historyk i przyrodnik. Zesłany w 1880 na Syberię, rozpoczął tam prace badawcze, głównie w zakresie botaniki. Po amnestii w 1889 wrócił do Europy, gdzie ukończył studia. Z jego pobytu w Ameryce powstało kilka prac na temat Indian. Przedrukowane tu *Powieści Indian amerykańskich* ukazały się w czasopiśmie „Życie” (1898, nr 44, ss. 583–584).

Zob. Waclaw i Tadeusz Ślabczyński, *Słownik podróżyków polskich*. Warszawa 1992, ss. 187–188.

IMPRESJE Z ŻYCIA
czyli myśli utkane ze wspomnień

„Imię moje Tsoai–talee, a więc jestem Tsoai–talee. A więc jestem”. Tak zaczyna się jedna z najbardziej specyficznych książek indiańskich wydanych na polskim rynku.

Ci, którzy czytali moją książkę *Współcześni Indianie Stanów Zjednoczonych*, pamiętają, jak szczegółowej analizie poddałem najgłośniejszą powieść N. Scotta Momadaya *Dom utkany ze świtu*, za którą otrzymał w 1969 roku nagrodę Pulitzera. Nie ukrywałem, że darzę ją ogromnym sentymentem i uważam za najlepszą powieść tubylczoamerykańską.

Imiona są książką inną. Jeśli ktoś stwierdzi, że *Dom utkany ze świtu* nie jest łatwy w odbiorze, to z pewnością powie to samo o autobiografii Momadaya. Jego zamierzeniem było bowiem ukazanie czytelnikom kolorów Nowego Meksyku, żeby choć przez dwie godziny doznali pełni życia, bo „są chwile, kiedy czuję w sobie życie tak intensywne, i sam się dziwię, jak to jest możliwe, że nie rozsądzaj mnie ono od środka”. Jego zamierzeniem było opisanie cudu, jakim jest świadomość istnienia.

Autor — Tsoai–talee, czyli Chłopak ze Skalnego Drzewa, albo jak kto woli — Navarro Scott Momaday urodził się w 1934 roku w Lawton (Oklahoma) jako Kiowa w 7/8 krwi indiańskiej. Czasy, w których żył, nie obfitowały więc w tę barwność życia tak charakterystyczną w życiu jego dziadków. Dlatego też najczęściej opisuje on wydarzenia na pozór błahe, ale ważne dla niego, bo te właśnie drobne sprawy, odczucia, przeżycia i przemyślenia ostatecznie go ukształtowały.

Imiona to książka impresjonistyczna i poetycka zarazem. Momaday maluje nam bardziej jakieś odczucie niż konkretny opis sytuacji. Wszystko jest takie, jak na niezbyt wyraźnych starych fotografiach w kolorze sepii przedstawiających jakieś postacie, ważne dla samego zainteresowanego, a nic nie mówiące dla osoby obcej.

Z tą książką jest właśnie tak, jak z przeglądaniem albumu rodzinnego kogoś znajomego, on zatrzymuje się długo nad każdym zdjęciem, bo coś mu przypomina, my zaś chcemy przyspieszyć.

Dosłowność tego porównania spowodowana

jest także tym, że *Imiona* to też album rodzinny. Znajdziemy tu około 30 czarno–białych fotografii Indian Kiowa z przełomu wieków.

Nie oglądamy jednak samych fotografii, słuchamy komentarza składającego się z drobnych historyjek, z których składa się życie każdego z nas. Czujemy przyrodę, smutek i radość, marzenia i obawy, bo to wszystko zechciał przekazać nam jeden z nas, Indianin Kiowa. Jeden z nas, bowiem ta książka unaocznia, że wszyscy na świecie jesteśmy tacy sami. W każdym z nas jest trochę z poety odczuwającego „wibrującą ekstazę życia”.

Dla mnie przede wszystkim jest to książka wznosząca się swą poetyką ponad rasy i czas. „Nie mam poczucia czasu — pisze Momaday. — Chwila nie istnieje dla mnie jako czas, a jedynie jako ból lub zdumienie, może jako dźwięk lub słowo. Powoli dojdę do przekonania, że czas jest nieprzerwanym następstwem kolorów, świtów i zmierzchów, ranków i popołudni, zlaniami się dni w jeden dzień albo że jest on po prostu wewnętrzną stroną nieskończoności”.

Ten, kto szuka wiedzy o Kiowa prawdopodobnie poczuje się rozczarowany. Dowie się, co prawda, jak wyglądało mieszkanie rodziny autora, jego dzieciństwo i szkoła w Jemez, która później się spaliła; pozna też historie jego przodków. Momaday opisuje, co prawda, świat, który odszedł, bo i on jest jego częścią, choć sam w nim nie mógł uczestniczyć, ale opis ten potrzebny jest tylko po to, by właściwie umiejscowić tu i teraz. Ten świat, kiedy Kiowa posiadali więcej koni na głowę niż jakiegokolwiek inne plemię na Wielkich Równinach bezpowrotnie odszedł. „Właśnie wtedy, kiedy jestem najbardziej świadom swego istnienia, rodzi się w mojej krwi pragnienie: chcę żyć wiecznie. A to, że muszę umrzeć, jest już nieważne”.

Gdyby ktoś mnie poprosił o streszczenie tej książki, pewnie mógłbym mu odpowiedzieć, że tak jak obraz trzeba zobaczyć, tak *Imiona* trzeba przeczytać samemu. I niekoniecznie każdemu ta autobiografia przypadnie do gustu, zwłaszcza za pierwszym razem.

Kolejny raz sięgnie po nią ten, kto zechce chłonąć impresję indiańskiego zwykłego życia. ♣

Arkadiusz J. Kilanowski

N. Scott Momaday, *Imiona*, przeł. Jadwiga Milnikiel. Książka i Wiedza, Warszawa 1982.

85. Jestem zdrajcą. Tak przynajmniej wynika z analizy sytuacji w PRPI (dla tych, co nie wiedzą — Polskim Ruchu Przyjaciół Indian) opublikowanej ostatnio w jednym z indianistycznych pisemek pod znamienym tytułem „Czy PRPI jeszcze istnieje?” Na tropie zdrady autor analizy przyjrzał się powodom, z których doświadczeni indianieci opuszczali przed czasem tegoroczny zlot lub nie pojawili się na nim w ogóle. Wszystkich razem (a więc także mnie i moją żonę) podzielił na cztery grupy: 1) tych, którzy woleli wziąć urlop tylko na przedzlotowe spotkanie tzw. „tradycjonalistów”; 2) tych, którzy opuścili zlot wcześniej, zniechęceni warunkami bytowymi; 3) „zdrajców”, którzy przenieśli się na „prywatną imprezę, gdyż tam było jezioro, dobra woda i konie”; 4) osamotnionych, którzy poszli w ślady swoich kumpli.

86. Przy takim podziale, sam musiałem uznać się za „zdrajcę”. Rozumiem intencje autora i w znacznym stopniu je podzielam. Tyle, że nie zgadzam się z opinią, że wyjeżdżając z obozu pod Świeciem „zdradziliśmy” ideę Zlotu, Ruchu czy „wspólnoty”. Że obecność na całym Zlocie jest głównym dowodem bycia prawdziwym, „czującym wspólnotę z innymi” indianistą. Że takie czy inne miejsce rozbicia tipi (i postawienia samochodu) przez jakąkolwiek grupę czy osobę może zwiastować kryzys całego Ruchu. Jest prawdą, że idea Ruchu wiązała się z ideą Zlotu niemal od zawsze. Całoroczne czekanie, poświęcenie, czasami związane ze Zlotem ryzyko — wszystko to prawda, wpisana w życiorysy setek polskich przyjaciół Indian. Nie bez powodu dla większości z nas Zlot był i pozostaje najważniejszym wydarzeniem w roku. Nie bez przyczyny sam jeżdżę na nie od ponad dwudziestu lat (i nadal zamierzam jeździć!). Nie dla zlotów jednak powstał i — od blisko ćwierć wieku istnieje — nasz Ruch.

87. Trzeba mieć szacunek dla tradycji, ale i świadomość zmian. Kiedyś możliwości spotykania się i wspólnego działania przez cały rok były daleko mniejsze niż dzisiaj — i dlatego większa była ranga Zlotu. Przez kilkanaście lat te „wielkie spotkania Ruchu” trwały jednak zaledwie przez jeden weekend i gromadziły

około setki uczestników. I normalne było, że wprost ze Zlotu rozjeżdżaliśmy się w małych grupach po kraju. Czy więc komukolwiek z Ruchu można mieć za złe, że nie widzi sensu przebywania ponad tydzień w kilkusetosobowej zbiorowości, z którą nie odczuwa już podobnej bliskości? Że nie czuje się dobrze, swobodnie, „u siebie” w niejednorodnej grupie, której charakter — lub sama nawet obecność — może przeszkadzać w kontaktach z tymi, dla których głównie przyjechał i zorganizowaniu takiego zlotu (i programu), o jakim marzył? Że nie widzi możliwości działania zbyt wiele „bez władz i przywódców, którzy nie są potrzebni, bo jesteśmy ruchem”? Że w celu „naładowania indiańskich akumulatorów” szuka możliwie dobrych warunków (także bytowych) i korzysta z propozycji innych zlotowych przyjaciół? Że w lepszym miejscu, „gdzie woda czysta i trawa zielona”, w gronie kilkudziesięciu osób (o różnym „stażu” i sposobie widzenia PRPI) odnajduje nie tylko atmosferę dawnych Zlotów, nie tylko konie i kanu (tak cenione przez wielu zlotowiczów), ale także o wiele większą możliwość i chęć organizowania się i twórczego działania? A może taka jest właśnie przyszłość Ruchu?

88. Możliwe, że jestem zdrajcą. Ale w takim razie zdrajcami są także ci wszyscy — aktywni na wiele innych sposobów polscy przyjaciele Indian — którzy w przeciwieństwie do mnie na zloty nie jeżdżą od lat, bo np. dawno stracili nadzieję, że można na nich realizować nie tylko ich własną, ale jakąkolwiek sensowną wizję indianizmu. Zdradzili też ci, którzy na naszych zlotach pojawiają się tylko sporadycznie, by — choć mają już własne indiańskie ścieżki — spróbować jednak zrobić coś razem z nami, podtrzymać symboliczną więź z PRPI lub choćby zaznaczyć swoją obecność i przyjrzeć się jego obecnej formie. Nie wiem natomiast, kim są ci, którzy co prawda bywają na zlotach od ładnych paru lat, ale nie stać ich nawet na poranne „Witaj!”, nie mówiąc o jakiegokolwiek pozytywnej inicjatywie (zlotowej lub innej). I nie jestem pewien, czy aby zlotowi zadymiarze, pijackowicie i anarchiści nie zostali — na skutek tolerancji i bezsilności nas wszystkich — uznani za nieodłączną część tak cenionej przez nas zlotowej idei i tradycji. Nie czuję się ich bratem. Może więc i jestem zdrajcą. Ale za to w dobrym celu i w nienajgorszym towarzystwie.



NOWE KSIĄŻKI

**Bartolomé
de Las Casas**

***Krótką relacją
o wyniszczeniu
Indian***

przeł.
Krystyna Niklewiczowa



Las Casas był dominikaninem, który jako jeden z pierwszych wstawił się za Indianami w czasie, gdy hiszpańscy konkwistadorzy, podbijając Nowy Świat, niszczyli imperium Inków i Azteków. Jego, wydana po raz pierwszy w 1552 roku, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian* do dziś pozostała wstrząsającym świadectwem podboju tubylczych ludów Ameryki.

Poprzedzona świetnym wstępem Wojciecha Giertycha OP.

W drodze, stron 136, cena 5 zł

nasze hity

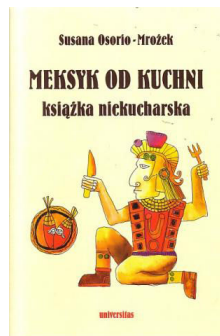
lista najchętniej czytanych książek w 1999 roku
przez prenumeratorów „Tawacinu”:

Aleksander Sudak ► *Paunisi*
Aleksander Sudak ► *Komancze*
Charles A. Eastman ► *Moje indiańskie dzieciństwo*
Maurice Kenny (red.) ► *Rany podskórne*
Leszek Michalik (red.) ► *Tylko Ziemia przetrwa...*
Leszek Michalik ► *Indianie obu Ameryk*
Joseph Bruchac ► *Wietrzny Orzeł*
John G. Neihardt ► *Czarny Łoś*
Robert M. Utley ► *Siedzący Byk*
Grzegorz Swoboda ► *Little Big Horn 1876*

**Susana
Osorio-Mrożek**

***Meksyk
od kuchni***
*Książka
niekucharska*

przeł.
Maria Raczkiewicz



Książka prezentuje świat nieznaną i czasami szokującą dla Europejczyka, świat odmiennych wartości, zachowań i obyczajów. W części pierwszej autorka błyskotliwie kreśli obraz życia codziennego dawnych Meksykanów (głównie Azteków i Majów) poprzez pryzmat ich upodobań kulinarnych. Dowiadujemy się więc, co to były „wojny kwiatowe” i „uczty bogów”. Poznajemy znaczenie kukurydzy, fasoli, chili, kakao itp. Poznajemy napoje alkoholowe i środki stymulujące. Wreszcie poznajemy azteckie targowiska, domy i sprzęt kuchenny, a także kilka dobrych manier. Część druga książki omawia spotkanie z Europejczykami, przenikanie się kultur i zmianę obyczajów. Książka pięknie wydana w kolorze kakaowym, z licznymi rycinami oraz przepisami dań azteckich.

Universitas, opr. twarda z obwolutą, stron 200, cena 38 zł

ARCHIWALNE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze następujące numery:

1996 nr 2,3 i 4 [34–36] po 4 zł/szt.

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

1998 nr 1,2,3 i 4 [41–44] po 5,50 zł/szt.

**ostatnia
szansa!** do 31 stycznia 2000 roku wszystkie numery
z 1999 [45–48] można jeszcze nabywać w cenie
prenumeraty — 5 zł/szt.

Na życzenie wysyłamy aktualną ofertę
dostępnych u nas książek.

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

TIPI • Marek Maciolek
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

EXPiK

BIALYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • **BYTOM** ul. Dworcowa 32 • **CZELĄD** ul. Będzińska 80 • **CHELM** ul. Lubelska 61 • **CHORZÓW** ul. Wolności 28/29 • **CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65 • **ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 • **GAŃSK** ul. Długi Targ 28/29 • **GDANSK MEGASTORE** ul. Podwałe Grodzkie 1 • **GDYNIA** ul. Świętojańska 88 • **GLIWICE** ul. Rynek 4/5 • **GNIEZNO** 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 • **LUBIN** 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 • **POZNAN MEGASTORE** ul. Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** ul. Rynek 5 • **RYBNIK** ul. Sobieskiego 18 • **ŚLUPSK** 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. We-sterplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2000 wynosi 24 zł za 4 numery [49–52] 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 2000 r.
1	6,00	24,00
2–3	5,50	22,00
4–8	5,00	20,00
od 9	4,50	18,00

Prenumerata zagraniczna kosztuje 32 zł (Europa), 36 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 40 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.



ZŁOZ 93



Modlitwa przy bębnie młodego Apacza

fol. Ilona Goryńska

STADO

po drugiej stronie drogi
lód osiada na drzewach

jest tylko szepc
liści wśród topoli

I nad doliną bez radości

śnieg kłębi się
jak stado z dawnych czasów



Lance Henson (Szejen)