

TAWACIN

nr 3 [51] jesień 2000

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł

Zaloty
wcer ód Indian

Araweté z Brazylii

Uran
zabija Nawahów

Ofiara AIM



TAWACIN
GALERIA



LENNI LENAPE

Nestorzy Wschodniego Wybrzeża

JAK TO Z NAMI JEST

Różne są formy rasizmu i wyzysku. Przeróżające są tajemnice ludzkości, skrywane zarówno w rządowych archiwach, jak i w pamięci sprawców.

Niedawno ujawniono tajny rozkaz zabijania nawajskich radiotelegrafistów służących w armii amerykańskiej podczas II wojny światowej. Nikt im nie powiedział, że przydzielony każdemu w „obstawie” nieindiański żołnierz ma — w razie dostania się do japońskiej niewoli — rozkaz ich zabić, aby kody nie dostały się w ręce wroga.

Dziś nowy skandal rozdziera społeczność tego nieszczęśliwego narodu. W pałowym rezerwacie Nawahów odkryto bogate złoża rudy uranu i do jej wydobywania zatrudniano, poczynawszy od lat czterdziestych, nawajskich mężczyzn. Nikt im nie powiedział o promieniowaniu, ani o skutkach długotrwałej styczności z uranem. Nikt też nie pomyślał o ochronie zdrowia i życia tych ludzi, bo przecież byli czerwonoskórzy, tymi samymi, którym kiedyś dawano koce z zarazkami chorób zakaźnych. Biedni ludzie cieszyli się, że w ogóle mają pracę i mogą utrzymać swe rodziny. Teraz umierają na nowotwory...

Równie straszne są odsłaniane powoli fakty dotyczące zamordowania oddanej sprawie indiańskiego odrodzenia działaczki Micmac — Anny Mae. Przez 25 lat w indiańskiej prasie pisano, że sprawców nie wykryto, że nie podjęto śledztwa, insynuując, że stoi za tym FBI, a rząd pragnie zatuszować całą sprawę. Teraz okazuje się, że to ludzie z AIM skazali Annę na śmierć, że zamieszani są w to bepośrednio ówczesni liderzy, którzy do dziś mają się całkiem nieźle...

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:**

w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Arkadiusz J. Kilanowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@wokiss.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@wokiss.pl www.tipi.wokiss.pl

Druk: M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 26 20 238

W TYM NUMERZE

- 3 Czy ktoś widział mojego siwka?** — Marek Hyjek opowiada, jak w dawnych czasach zalecali się młodzi Indianie Ameryki Północnej
- 12 Życie wśród Araweté** — fascynująca opowieść Eduardo Viveirosa de Castro o nieznanym ludzie z Brazylii
- 21 Lenni Lenape: Nestorzy Wschodniego Wybrzeża** — Andrew J. R. Wala omawia dzieje ludu zamieszkującego dzisiejszy stan New Jersey
- 29 Nikt im nie powiedział, że to zabija** — przejmujący reportaż Deborah Hastings o Nawahach pracujących jako górnicy w kopalniach uranu
- 32 Anna Mae ofiarą ...AIM** — kolejne fakty związane ze śmiercią słynnej działaczki Micmac analizuje Beata Skwarska
- 34 Sama słodycz** — reportaż Randy Furst o nowym przedsięwzięciu znanego lidera AIM, Dennisa Banksa
- 38 Pieśniarze** — opowiadanie Mary Austin o roli pieśni wśród Szoszonów
- 43 Odwrócić się od Zachodu, by go zmienić** — Waldemar Kuligowski omawia paradoksy indiańskich inspiracji w naszej kulturze

Galeria „Tawacinu”: **Lenni Lenape: Nestorzy Wschodniego Wybrzeża** — zdjęcia Andrew J. R. Wala PAES/PATE

Stale działają: **serwis „Jednym zdaniem”**, felietony **Głos z Scheyechbi** i **zwierzenia Cienia**

Ponadto: relacje, dyskusje, recenzje i wiersze

Okładka: Mark Quiet Hawk Gould, przewodniczący Nanticoke—Lenni Lenape, podczas XIV Powwow w Salem Fairgrounds, New Jersey, 12 czerwca 1994. fot. Andrew J. R. Wala PAES/PATE **IV strona:** Powwow w Heart Butte, Montana 1996. fot. Joanna Lewicka

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak

Podziękowania: Eduardo Viveiros de Castro, Norm Goldstein (The Associated Press), Gary Harvey (Star Tribune), Bartosz Hlebowicz

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

Czy ktoś widział mojego siwka?

zalaty wśród Indian Ameryki Północnej

Okres dojrzewania wśród tubylczych plemion amerykańskich to nie tylko przejmowanie nowych ról społecznych, ale także czas miłosnych uniesień i zalatów. Jednakże zdobycie sympatii partnera i okazywanie własnych uczuć w wielu indiańskich kulturach było wyjątkowo trudnym przedsięwzięciem, gdyż kontakty młodzieży płci przeciwnych były bardzo ograniczone. Restrykcyjne podejście do relacji młodych ludzi miało swe podłoże w przekonaniu o konieczności poskramiania własnych uczuć, a także w wizji małżeństwa jako kontraktu o charakterze społeczno-ekonomicznym. Tam, gdzie przeważał taki punkt widzenia, zalaty miały marginalne znaczenie dla zawarcia małżeństwa, a dodatkowo wiązało się to ze wzorcem kulturowym zakładającym czystość przedmałżeńską dziewcząt. Taki model obowiązywał przede wszystkim na Wielkich Równinach i Prerii.

Wśród Siuksów młodziutkie kobiety, zwłaszcza te z szacownych rodzin, nie wychodziły samotnie z domu, a zawsze pozostawały pod nadzorem matek, babek, ciotek, starszych sióstr czy przyjaciółek. W tym plemieniu istniał obrzęd zwany Ucztą Dziewic, w czasie którego dziewczęta mogły publicznie zamanifestować swą czystość i tym samym zwiększyć swój prestiż społeczny. Organizująca ucztę, żyjąca w enocie dziewczyna zapraszała dziewice z obozu. O planowanym spotkaniu powiadamiano również młodych mężczyzn, którzy mogli sprawdzić, czy w tym gronie nie znajdowały się dziewczęta, z którymi utrzymywali

intymne stosunki. Również młodzieńcy mieli podobną ceremonię dla tych, którzy nigdy nie „rozmawiali z dziewczyną w zalotny sposób”. Takie umizgi były uważane za niepoważne przed zdobyciem statusu wojownika, dlatego też podczas takiej ceremonii męska młodzież mogła poszczycić się swą samokontrolą. U spokrewnionych z Siuksami Hidatsa test dziewiczności miał miejsce podczas ceremonii zwanej Patyki Malowane na Czerwono.

O trudnościach związanych z nawiązywaniem kontaktów z dziewczętami wspominał Lane Deer:

Muszę ci wyznać wielki sekret. Nie wydaj go. My, tacy wojownicy Siuksowie, jesteśmy w rzeczywistości nieśmiały mi mężczyźni. Chłopcy byli nieśmiali, dziewczęta jeszcze bardziej. W dawnych czasach dziewczęta były trudne do zdobycia. Zawsze ukręcały swe twarze. Jeśli już zebrałeś się na odwagę, aby z nimi porozmawiać, one nie odpowiadały. Jeśli podszedłeś zbyt blisko — uciekały.

Gdy młodziwiec Siuksów chciał ujrzeć miłą sercu dziewczynę, zwykle czekał na nią nad rzeką, mając nadzieję, że jego wybranka wyjdzie po wodę. Nierzadko wiele wody musiało upłynąć, zanim chłopiec zebrał się na odwagę, by odezwać się do dziewczyny. Podany przez Luthera Standing Bear przykład tak nieśmiałego wobec dziewczyny młodzieńca, chociaż mógłby być potraktowany jako anegdota, odzwierciedlał ukształtowane przez kulturę postawy indiańskich chłopców.

Fragment przygotowywanej do druku książki o życiu rodzinnym Indian Ameryki Północnej, która niebawem ukaże się w „Bibliotece Tawacinu”. W następnym numerze: *O małżeństwie*.

Spotkawszy się z młodą kobietą, stał przy niej przez długi czas w panicznym strachu, szurając stopami, drapiąc się po szyi, chrząkając i podciągając swój koc. Dziewczyna stała w milczeniu, nieruchomo czekając,

aż jej kawaler odzyska opanowanie i rozpocznie rozmowę. Ale wyglądało to beznadziejnie, więc w końcu powiedziała:

— No, dlaczego nie powiesz czegoś?

Szybko, bez namysłu chłopiec odparł:

— Jeśli tylko postoisz tu jeszcze chwilę, to będę miał coś do powiedzenia.

Na to dziewczyna roześmiała się, a młodzieniec był tak zakłopotany, że odszedł bez słowa.

Większym refleksem wykazał się inny chłopiec Siuksów — bohater opowiadania „Nieśmiała zaloty”, które ze względu na szczególnie romantyczny koloryt warto zacytować w całości.

Pewien młodzieniec mieszkał ze swoją babką. Był dobrym myśliwym i zamierzał ożenić się. Znał dziewczynę, która sporządzała piękne mokasyny, ale należała do szacownej rodziny. Zastanawiał się, jak mógłby ją zdobyć.

Pewnego dnia, idąc nad rzekę, dziewczyna minęła właśnie namiot młodzieńca. Jego babka nosząca parę starych, znoszonych, rozdeptanych mokasynów była akurat zajęta pracą w tipi. Młodzieniec zerwał się na równe nogi:

— Szybko, babciu, daj mi te stare, rozlażle mokasyny, które masz na nogach — wykrzyknął.

— Moje stare mokasyny, cóż chcesz od nich?! — zawołała zdumiona kobieta.

— Nieważne! Szybko! Nie mogę teraz dyskutować — odpowiedział wnuk, łapiąc i zakładając stare mokasyny, które staruszka zdjęła ze swoich nóg.

Zarzucił na ramiona skórzaną narzutę i wysliznął się z namiotu, podążając do miejsca, w którym czerpano wodę. Dziewczyna już tam była ze swoim wiaderkiem.

— Pozwól mi napelnić dla ciebie to wiaderko — zaproponował młodzieniec.

— Och nie, nie mogę tego uczynić.

— Och, pozwól mi. Mogę wejść w błoto. Ty zapewne nie chcesz zabrudzić swoich mokasynów.

I wzięwszy wiadro, zsunął się w błoto, jednocześnie starając się unosić swoje stopy obute w stare mokasyny, tak aby dziewczyna mogła je dostrzec. A ona z miejsca roześmiała się.

— Ach! Ale masz stare mokasyny — wykrzyknęła.

— Tak. Nie mam nikogo, kto mógłby uszyć mi nowe — odpowiedział.

— Dlaczego nie nakłonisz swojej babki, aby zrobiła ci nową parę?

— Ona jest stara i ślepa, i już nie może ich robić. Oto dlaczego chcę ciebie — odpowiedział.

— Och, naśmiewasz się ze mnie. Nie mówisz prawdy.

— Ależ tak. Jeżeli mi nie wierzysz, chodź ze mną teraz!

Dziewczyna spuściła wzrok ku ziemi. Tak też uczynił chłopiec. W końcu przemówił cichutko:

— No, to jak będzie? Mam wziąć twoje wiaderko, czy pójdziesz ze mną?

A ona odpowiedziała jeszcze ciszej:

— Myślę, że pójde z tobą.

Ciotka dziewczyny zdziwiona, co tak długo zatrzymała jej siostrzenicę, sama zeszła nad rzekę. W błocie ujrzała odcisnięte obok siebie ślady dwóch par mokasynów. Nad brzegiem rzeki stało puste wiaderko.

Aby zwabić wybrankę na spotkanie lub umówić się z nią, młodzi mężczyźni używali fletów, które były powszechnym atrybutem zalotów w wielu tubylczych kulturach. Flety Siuksów często rzeźbiono w kształcie głowy ptaka z otwartym dziobem i dodatkowo zdobiono je wizerunkiem konia, gdyż to zwierzę uważano za kochanka o szczególnie ognistym temperamencie. Wierzano również, że flety miały moc jelenia wapiti uosabiającego męskość. Grając pewną melodię, chłopiec mógł przekazać swojej wybrance określone wiadomości na podstawie wcześniej wspólnie ustalonego kodu, na przykład: „Czekam na ciebie”, „Jestem obserwowany”, „Spotkaj mnie jutro przy strumieniu”, „Przyjdę znowu”. Lecz rodzice dziewczyny także słyszeli dźwięk fletu i nie wypuszczali jej samej, zwłaszcza o zmroku. Można sobie wyobrazić, jak czuł się w takiej sytuacji zakochany młodzieniec, ale najlepiej zobrazują to słowa Czarnego Łosia:

Załóżmy, że już od dawna czuję się chory z powodu pewnej dziewczyny, gdyż tak bardzo ją kocham, ale ona nawet na mnie nie spojrzy, a na dodatek rodzice bardzo jej pilnują. Mimo to czuję się coraz gorzej, więc może przeczekam całą noc i wcale nie będę spał, a ona nie wyjdzie. Wtedy poczuje się jeszcze bardziej chory z jej powodu niż kiedykolwiek przedtem.

Czasami zdesperowany młodzieniec zakradał się nocą do namiotu swojej ukochanej, aby tam pogrążoną we śnie ujrzeć lub nawet dotknąć. Na taki krok zdecydował się Wysoki Koń, o którym „chorobliwiej” miłości opowiadał Czarny Łoś. Jednak po kolejnych próbach dotarcia do ukochanej, młodzieniec, oczekując sposobnej



okazji, zasnął u jej boku, tak jak to zdarzyło się wielu innym, co później po latach opowiadano przy ogniskach jako świetne anegdoty.

Donald Deernose z plemienia Wron opowiadał o pewnym młodzieńcu, który nie miał dość koni, aby zaimponować swemu ewentualnemu teściowi, więc postanowił wykraść ukochaną. Wczesnym rankiem, przed wschodem słońca, zbliżył się do namiotu dziewczyny. Zamierzał nakłonić ją do ucieczki, dosiąść swego jedyne konia i umykać aż do chwili, kiedy byliby bezpieczni od pościgu. Z uzdą w zębach i z nożem w ręku cichutko przeciął pokrycie tipi w miejscu, gdzie spodziewał się zastać śpiącą dziewczynę. Bezszelestnie, na czworakach wsunął się do środka. Kiedy uniósł głowę, ujrzał całą rodzinę siedzącą wokół ogniska, jedzącą śniadanie i patrzącą na niego! Starszy mężczyzna postanowił tego dnia wstać wcześniej niż zwykle i pójść na polowanie. Zaskoczony młodzieniec upuścił uzdę i zapytał: „Czy ktoś widział mojego siwka?”.

Chociaż nocne zakradanie się do namiotów dziewcząt było częstym przedsięwzięciem chłopców, to jednak ta forma zalotów nie zyskiwała formalnego, społecznego uznania. Siuksowie często przed snem przywiązywali swoje córki rzemieniami do drewnianych koł-

ków, a Ponca nawet owijali je w sztywne bizonie skóry, by w ten sposób uchronić je przed utratą dziewictwa lub porwaniem. Dziewczeta Czejenów, a według Alfreda L. Kroebera również Arapaho, dla zachowania czystości musiały nosić pasy cnoty.

Wśród Siuksów, w zwykłych warunkach, istniała tylko jedna aprobowana możliwość, by młodzi mogli być ze sobą blisko. Dziewczyna mogła przyjmować swoich adoratorów, stojąc jedną nogą w swoim tipi (co znaczyło, że nie wchodziła się z chłopakami po obozie), drugą na zewnątrz. Była wyposażona w wielki koc, którym mogła okryć siebie i kawalera. Pod przykryciem mogli zbliżyć swoje twarze i szeptać wzajemnie czułe słówka. Jeżeli dziewczyna była szczególnie piękna, mogła ustawić się do niej nawet spora kolejka adoratorów. Jeżeli któryś z nich zapominał się, rozdelektowany niecodzienną rozkoszą, mógł odczuć najpierw kamyk na swoich plecach, a później solidnego kopniaka w tylną część ciała. Był to nieomylny znak, że pozostali czekający w kolejce w ten sposób demonstrują swą niecierpliwość. Dziewczyna była nadzorowana przez przywódkę, a przechodzący ludzie udawali, że nie widzą „niewinnej” rozmowy młodzieży. Na mniej niewinne kontakty młodzi mogli poz-

wolić sobie w dniach poprzedzających doroczny Taniec Słońca.

Kiedy młodzi byli zaawansowani w swych uczuciach, obdarowywali się nawzajem prezentami, co można było określić jako zaręczyny. Jednak to wydarzenie było sekretem zachowanych, poprzedzone zwykle długim okresem skrywanych westchnień i wymuszonego dystansu. Taki okres przygotowania do „narzeczeństwa” był raczej długi, gdyż wahał się od pół roku do dwóch lat. Dopiero po takim czasie dziewczyna mogła powiedzieć swemu miłemu „coś ważnego”. Wówczas krewni zbierali się razem i układali pieśni dla mężczyzny. W odróżnieniu od fikcyjnych „pieśni Tańca Królika” te były oparte na faktach zaistniałych pomiędzy kochankami¹.

Wśród Czejenów wszelkie kontakty między młodymi ludźmi obu płci podlegały szczególnym restrykcjom. Wszelkie przedmażeńskie i pozamażeńskie stosunki seksualne (o ile nie miały rytualnego charakteru) były traktowane jako zszarganie świętości. Maheo poprzez Esevone — Świętą Bizonią Czapę — dał Czejenkom moc zachowania ich cnoty, a jedna z modlitw Uświęconej Kobiety podczas Tańca Słońca była taka, aby poprzez jej ofiarę pozostałe kobiety zawsze pozostawały w czystości. Świętny znawca Czejenów — George Bird Grinnell nie przesadzał, pisząc:

Kobiety Czejenów są sławne ze swojej czystości wśród wszystkich zachodnich plemion. W dawnych czasach było czymś niezwykłym, aby dziewczyna została uwiedzona, a ta, która uległa pokusie, była zhańbiona na zawsze. Sprawa od razu stawała się jawna, a to piętno obnosiła ze sobą wszędzie, gdzie tylko się udawała. Tego nigdy jej nie zapominają. Żaden młody człowiek by jej nie poślubił.

W takich okolicznościach zaloty u Czejenów były przede wszystkim sekretnym, skromnym

i długotrwałym przedsięwzięciem. Często musiało upłynąć cztery lub pięć lat, zanim młodzieniec zdobył względy swojej ukochanej. Podobnie jak u innych plemion, chłopak miał nadzieję na spotkanie swojej sympatii idącej nad rzekę po wodę lub do lasu po drewno na opał. Zaczajony w zaroślach, mógł pociągnąć ją za sukienkę. Gdyby jednak sam uznał to za zbyt zuchwały wyczyn, mógł zagwizdać lub zawołać. Dziewczyna ze swej strony mogła zignorować jego zaloty, doprowadzając go tym samym do śmiertelnej rozpacz. W przypływie odwagi mogła zatrzymać się, by porozmawiać z nim o gwiazdach, ale nigdy o miłości. Jeżeli wszystko układało się po ich myśli, mogli zacząć umawiać się i spotykać z dala od jej domu. Tutaj, podobnie jak u wielu innych plemion, gra na flecie miała zwabić wybrankę na nocne spotkanie.

Chłopcy Arapaho, którzy kulturowo i językowo byli spokrewnieni z Czejenami, mieli niezawodny sposób na „wyciągnięcie” swojej wybranki z domu — wieczorem przestawiali tyczki regulujące otwór dymny tipi. Kiedy nadmiar dymu zaczynał kłębić się wewnątrz domostwa, proszono dziewczynę, by wyszła na zewnątrz i poprawiła tyczki. Wówczas mogła przez chwilę porozmawiać z chłopcem, który zaaranżował takie spotkanie i umówić się na kolejne schadzki, na przykład w domu jej siostrzenicy. Chłopiec mógł także poprosić siostrzenicę, aby zaprosiła jego ukochaną do siebie. Często w takich przypadkach siostrzenica po przygotowaniu zakochanym jedzenia, zostawiała ich samych. Po upływie kilku lat wytrwałych starań kochankowie wymieniali między sobą pierścienie, które nosili jako zewnętrzny atrybut ich miłości. W dawnych czasach były to pierścienie wykonane z rogu, a w późniejszym okresie używano do tego celu metalowych pierścieni zakupionych od białych handlarzy.

Jeżeli jednak, pomimo żarliwych zalotów, to głębokie uczucie pozostawało nieodwzajemnione, można było odwołać się do magii miłosnej. Częściej stosowali ją mężczyźni niż kobiety. Sporządzanie odpowiednich „leków”, amuletów, czy odprowadzanie miłosnych rytuałów było domeną szczególnej kategorii osób, zwykle starszych, nierzadko szamanów. Wśród niektórych plemion uważano, że nawet melodia grana na flecie miała moc uwodzenia dziewcz-

¹ William K. Powers uważa, że błędem jest twierdzenie, jakoby wśród Lakotów śpiewano „pieśni miłosne”. *Wiośnię ołowan*, co powszechnie tłumaczy się jako „pieśni miłosne”, w rzeczywistości oznacza „próżną rozmowę”, „obrazę”. Odrzuceni przez swoje dziewczęta chłopcy śpiewali pieśni je ośmieszające, często naśladujące kobiecą mowę lub zawierające słowa niegdyś kierowane do chłopca przez zakochaną dziewczynę. Również Luther Standing Bear podaje, że Lakotom obce były pieśni miłosne.

czął. U Czejenów sporządzano kulkę z żywicy świerku, za pomocą której nieszczęśliwy kawaler miał zdobyć ukochaną. Jeżeli dziewczyna żuła żywicę, nie mogła przestać myśleć o chłopcu, który jej to dał. Siuksowie wierzyli, że ziemia ma magiczną moc miłosną i cementuje związki serca. Dlatego nacierano ziemią ciało, aby zapewnić sobie taką moc. Wśród Arapaho szamani sporządzali amulety miłosne, które mężczyzna chcący ich użyć umieszczał na piórach. Następnie musiał zdmuchnąć „lek” w kierunku, w którym mieszkała dziewczyna będąca obiektem jego pożądania. Działanie tej magii było bardzo silne. Powiadano, że pod jej wpływem „kobiety były tak zauróczone, że biegły za mężczyznami jak suki”.

Stosowanie magii miłosnej powodującej tak gwałtowne reakcje nie zyskiwało społecznej aprobaty, a nawet było potępiane jako nieuczciwe. Jej rezultaty, chociaż nie tylko one, dowodzą, że pomimo restrykcyjnego podejścia do przedmałżeńskiego pożycia płciowego, spora część młodzieży obojga płci wcześniej doświadczała inicjacji seksualnej. Tak było u Kiowa Apaczów, u Siuksów Oglala (zwłaszcza przed Tańcem Słońca) oraz u Arapahów. Ci ostatni mogą także posłużyć jako przykład „podwójnej moralności” występującej nie tylko wśród Indian Równin, ale charakteryzującej większość tubylczych kultur. W pracy zbiorowej pod redakcją Ralpha Lintona czytamy:

Seksualne obyczaje [Północnych] Arapaho przewidywały oddzielne standardy zachowania dla obojga płci. Podczas gdy mężczyźni mieli zupełną swobodę postępowania, kobiety miały wykazać się czystością, wiernością i zwykle traciły prestiż, kiedy tylko dochodziło do pogwałcenia tych ideałów. Młodzi mężczyźni angażowali się w niepoprawne, chociaż akceptowane formy zalotów, a swoje podboje trzymali w większej lub mniejszej tajemnicy, aby nie nadwątlić dziewczęcej reputacji.

Podobnie powściągliwy model zalotów przeważał również na obszarze Prerii. Już w XVIII wieku Nicolas Perrot tak opisywał zwyczaje miłosne zaobserwowane wśród plemion algonkińskich z okolic Wielkich Jezior:

Te ludy okazują swoje zaloty sekretnie, raczej przez długi czas. Młodzieniec z początku przedstawia swój cel jednemu ze swoich przyjaciół, znanemu z dyskre-

cji i wierności. Dziewczyna ze swej strony wybiera zaufaną powierniczkę spośród swoich towarzyszek, której powierza sekret. Młodzieniec, mając ze sobą wtajemniczonego towarzysza, zbliża się o niewłaściwej [późnej] porze do miejsca, gdzie śpi dziewczyna i informuje, że chce ją odwiedzić. Jeżeli ona na to przystaje, on siada tuż przy niej i w najbardziej wyszukany sposób powiadamia ją o uczuciu, które do niej żywi, oraz o zamiarze uczynienia jej swoją żoną. Jeżeli dziewczyna nie daje zadowalającej odpowiedzi, to on wycofuje się, ale wraca następnego dnia, postępując jak wcześniej. Odwiedza ją tak każdej nocy, aż zdobędzie zgodę dziewczyny, która mówi mu, że jej matka jest panią jej osoby.

Nocna rozmowa z dziewczyną opisana powyżej najprawdopodobniej była prowadzona przez ścianę wigwamu. Kochankowie wymieniali słowa szeptem, aby nie obudzić śpiących domowników. Tak przynajmniej było wśród Odzibuejów. Tęsknotę za nocnym spotkaniem obrazuje pieśń zasłyszana w tym właśnie ple-mieniu:

Chciałbym się dostać do czyjegoś namiotu,
do czyjegoś namiotu chciałbym skierować swe kroki.
Do twego ciemnego namiotu, ukochana,
chciałbym się dostać pewnej nocy.
Pewnej nocy, o tej porze roku, ukochana,
chciałbym się dostać do twego ciemnego namiotu.
Dziś w nocy, ukochana,
chciałbym pójść do twego ciemnego namiotu.

Wśród Lisów dziewczynie nie pozwalano posiadać zbyt wielu przyjaciół, gdyż przyszły mąż mógłby być zazdrosny i wypominać jej owe znajomości. Nie powinna być nawet rozmawiać z młodymi mężczyznami. „Rozmawiać z mężczyzną” oznaczało zalecać się lub ulegać zalotom.

W tym plemieniu była jednak określona procedura zalotów. Bywało, że podczas codziennych zajęć chłopiec, obserwując dziewczynę, był przez nią dyskretnie ośmielany. Wieczorem, słysząc dźwięk fletu, dziewczyna starała się wyjść z domu, aby mieć schadzkę z ukochanym. Inną formą były zaloty mające miejsce przy łóżu dziewczyny. W letnich domkach Lisów ławy do spania były umieszczane na wysokości od 90 do 120 centymetrów nad podłogą. Po wejściu do domu młodzieniec

oświetlając twarz swoją i dziewczyny, stawał przy niej, aby porozmawiać. Jeżeli poinformował rodziców o planach matrymonialnych i uzyskał ich aprobatę, to oświadczał się i jeżeli został przyjęty, mógł spotykać się z dziewczyną za dnia.

Restrykcyjne podejście do kontaktów chłopców i dziewcząt panowało w plemieniu Menominee. Pewna kobieta wspominała po latach, że jej babka przestrzegała ją przed chodzeniem z chłopcami, mówiąc: „Twoje cyce staną się bardzo długie i ciężkie, i będą zwisały, jeśli będziesz latać za chłopcami, zanim wyjdiesz za mąż”. Najgorszą rzeczą, jaka mogła przytrafić się dziewczynie, było urodzenie nieślubnego dziecka, chociaż nikt jej za to nie obwiniął, gdyż — jak sądzono — w chwili słabości „musiała mieć mniej mocy”.

Wśród powyżej omawianych plemion magia miłosna miała rozbudzić i zintensyfikować uczucia osób, wokół których ogniskowały się myśli i pożądanie zakochanych, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Wśród Odzibuejów bardzo popularne były drewniane figurki przedstawiające nagie osoby obu płci, które, używane w specjalnych rytuałach, miały spowodować wzajemną miłość partnerów. Ponca stosowali „leki” miłosne, które miały skutkować, o ile pocierano nimi ubranie dziewczyny, wkładano je do jej jedzenia lub zostawiano w miejscu, w którym miała przechodzić. Również na Prerii stosowanie magii miłosnej traktowano jako niebezpieczne i niewskazane. Ojciec młodej dziewczyny z plemienia Menominee uświadamiał swoją córkę o istocie małżeństwa, pocuczając ją: „Kiedy wyjdiesz za mąż i będziesz ci się wydawało, że nie możesz utrzymać swego męża, nie próbuj prosić o miłosne leki. Jeżeli użyjesz ich w jego przypadku, nie będzie mógł zapanować nad swoim umysłem. Powiem ci jedną dobrą rzecz, jak zatrzymać przy sobie męża. Miej dla niego stół suto zastawiony i schłodne ubranie”.

Wśród Apaczów nie tylko zewnętrzne restrykcje utrudniały wzajemne kontakty chłopców i dziewcząt, ale również nieśmiałość i zażenowanie w znacznym stopniu eliminowały występowanie zalotów w tej kulturze. Chłopcy często unikali towarzysystwa dziewcząt, które znali i zachowywali się tak, aby nie ścigać na siebie ich uwagi. Dziewczęta, chociaż

śmielsze, także zachowywały się z rezerwą wobec chłopców i młodych mężczyzn. Przechodząc obok nich spuszczały wzrok lub odwracały głowę. Okazją do nawiązania śmielszych, aczkolwiek formalnych kontaktów, były tańce o charakterze towarzyskim, które Zachodni Apacze nazywali *‘tłdácěnná’đd’*, czyli „ciągle zatrzymują się jedno przed drugim”, a towarzyszyły im pieśni znane jako *sin’-m-déhe* — „pieśń rozbrzmiewająca tam i wszędzie”. Tańce zaczynały się o północy i mogły trwać do rana. Inicjatywę przejmowały dziewczęta i to one wybierały sobie partnerów do tańca, kładąc rękę na ramieniu chłopca. Przy pierwszych taktach muzyki młodzi byli na tyle nieśmiali, że unikali swego wzroku. Chłopcy dość długo tańczyli ze spuszczoną głową i bardziej szurali nogami niż rytmicznie nimi przebiegali. Starsi ludzie świetnie bawili się wykorzystując zażenowanie młodzieży, śpiewając podczas tańców sprośne piosenki, na przykład o „chłopcu, który idzie z dziewczyną w krzaki”. Podczas jednej z ceremonii uzdrawiających szaman śpiewał pieśń, którą wtórowali mu chłopcy i dziewczęta. W pieśni występował wyraz, który przy odmienniej intonacji oznaczał obciągnięcie napletka penisa. W pewnym momencie szaman zaczynał krzyczeć na spalizowaną wstydem młodzież, zarzucając jej dopuszczenie się pomyłki. Świetnie udawał złość, a w rzeczywistości miał dobrą zabawę.

Z czasem uczestnicząca w tańcach młodzież zaczynała nabierać odwagi i chłopcy namawiali dziewczęta na spotkanie w ciemnościach. Jednak teren wokół placu, na którym odbywały się tańce, był bacznie lustrowany, aby nie doszło tam do ekscesów. Czasami jednak młodzieży udawało się umknąć uwadze „stróżów moralności”. Po takich tańcach dziewczęta odwiedzały chłopców w ich obozach lub proponowały wyprawy w celu zbierania jadalnych roślin. Czasami podczas tańców, zwłaszcza nad ranem, można było ujrzeć wolno tańczącą parę owiniętą kocem. Była to jedyna sytuacja, kiedy młodzieniec publicznie okazywał swoje uczucie. Często również przy wsparciu pośredników (przyjaciół lub przeciwległych kuzynów) młodzi umawiali się na spotkanie, podczas których mogliby „porozmawiać” bez przeszkód. Podczas pierwszych spotkań kochankowie siadali w znacznej od siebie odległości, uśmiechając

się wzajemnie, jednak wstydliwie unikając ukazywania swych zębów. Po pewnym czasie przybliżali się i prowadzili rozmowy dotyczące powszechnych tematów, a nawet, przy pewnej zażyłości, mogli zejść na temat małżeństwa. Formą flirtu była również zabawa polegająca na wzajemnym szczypaniu skóry na zewnętrznej stronie swych dłoni.

Chociaż przedmałżeńska czystość dziewcząt Apaczów była wysoce ceniona, to jednak nie zawsze rodzicom udawało się upilnować dzieciństwa swoich córek. Geronimo relacjonował w swojej autobiografii:

Ale największą radością było to, że mogłem teraz [w wieku 17 lat — przyp. mój] pojąć za żonę piękną Alope, córkę Noposo. Choć była ona drobną i delikatną dziewczyną, od dawna już byliśmy kochankami.

Za wykrycie takiego faktu niejedna dziewczyna w tym plemieniu dostawała solidne, publiczne lanie.

Chłopcy Apaczów Chiricahua często nawiązywali intymne kontakty ze swoimi dziewczętami podczas „nocnego czołgania się”. Jednak nie była to aprobowana forma załotów. Chłopiec przyłapany in flagranti mógł zostać pobity przez rodzinę dziewczyny, a jeżeli była ona dziewczicą, mógł liczyć się z zabiciem wszystkich jego koni. W najlepszym razie, uznany za dobrą partię, mógł zostać przymuszony do małżeństwa. Czasami pomysłowość młodych ludzi chcących być razem uniemożliwiała rodzicom odkrycie ich schadzek. Pewna dziewczyna Chiricahua, chcąc zmylić czujność rodziców, na przemian nocowała w swoim domu i w domu swej babki. Jeżeli nie znajdowano jej na jednym posłaniu, to istniała pewność, że była na drugim. Ona jednak zwykle wybierała trzecią możliwość — posłanie swojego kochanka, młodego wdowca.

Chociaż młodzież męska miała więcej swobody seksualnej niż dziewczęta, to jednak ich kontakty z kobietami także były obwarowane zakazami. Odnosiły się one przede wszystkim do abstynencji seksualnej przed pierwszą wyprawą wojenną oraz do wystrzegania się współżycia płciowego ze starszymi kobietami, co według wierzeń Chiricahua mogło spowodować chorobę, a nawet śmierć chłopca.

Wśród Apaczów koncepcja magii miłosnej

była bogato rozbudowana. Stosowali ją zarówno mężczyźni, jak i kobiety, udzielając pomocy tym, którzy za odpowiednią opłatą chcieli ułatwić sobie sukces w sprawach miłosnych. Ceremonie tego typu nie były jednak zbyt bezpieczne, gdyż nieodpowiednio przeprowadzone, mogły spowodować szaleństwo osoby, która je zamówiła. Jeżeli starszy, nieatrakcyjny mężczyzna zdobywał piękną, młodą żonę, to dla wszystkich było oczywiste, że została użyta magia miłosna.

Również kobiety uciekały się do magii miłosnej, chcąc zdobyć mężczyznę. Pewna zamężna kobieta Zachodnich Apaczów chciała poflirtować z młodym chłopcem, który zdecydowanie jej odmówił. Jednak jeszcze tego samego dnia „zauroczony” młodzieniec okazał jej swoje uczucie i został jej kochankiem.

Mniej okazji do załotów mieli Nawahowie, u których małżeństwa były zwykle aranżowane przez starszych członków rodzin. Nierzadko młodzi kandydaci do stanu małżeńskiego nie znali się aż do chwili własnego ślubu. Chociaż mieli prawo odmowy, to jednak zwykle byli wdzięczni swoim rodzicom za „dostarczenie” im partnera. Dziewictwo dziewcząt było cenione, ale niezbyt powszechne. Do niektórych ceremonii, na przykład wojennych (*Enemyway*), wybierano bardzo małe dziewczynki, aby mieć pewność zaistnienia podczas obrzędu kobiecej czystości. Dziewczęta mające przedmałżeńskie przygody seksualne nie miały kłopotów z zamążpójściem, a nieślubne dzieci nie nosiły piętna „nieprawego łoża”.

Szczególna swoboda cechowała wzajemne kontakty młodzieży z grupy Pueblo, przy czym wiodący w tej kwestii byli Hopi. Ich chłopcy odwiedzali dziewczęta przy łada sposobności, nie obawiając się ich rodziców. Załoty nie były urozmaicone, gdyż najczęściej kontakty chłopców i dziewcząt przybierały formę współżycia płciowego. Często nawiązywanie takich intymnych relacji nie nastęrczało młodzieży żadnych trudności, o czym może świadczyć między innymi relacja Talayesvy:

Z Oraibi wpadłem na krótkie odwiedziny do Moenkopi. Przy jednej takiej okazji postanowiłem wieczorem, jak to u Hopiów jest w zwyczaju, podglądać przez okno. W izbie młoda kobieta rozbierała się w taki sposób, że miałem niezłe przedstawienie. Czulem chęć, by prze-

spać się z nią i już ruszyłem ku drzwiom, gdy jakiś głos wewnętrzny mię powstrzymał. Musiał to być mój Duch Opiekuńczy.

Spotkałem później tę dziewczynę, opowiedziałem jej o tym wieczorze pod oknem i zapytałem, czy nic mi nie groziło, gdybym wszedł do środka. Zarumieniła się, ale zapewniłem ją, że nie ma się czego wstydić tak ładnej figury. Dałem jej pięć dolarów i odtań dr zwi do jej izby zawsze stały dla mnie otworem.

Nocne schadzki, tak popularne wśród wielu plemion, były również dobrze znane Hopiom. Jeśli dojrzewający chłopak spał w kiwie, to mógł ją opuścić w nocy owinięty w koc, udając się na schadzkę z wybraną przez siebie dziewczyną. Po cichu, po drabinie wchodził do jej domu i, upewniwszy się, że wszyscy domownicy są pogrążeni we śnie, podkraadał się do dziewczyny. Jeżeli darzyła chłopca sympatią, witała go w swoich ramionach, gdzie mógł pozostać do świtu. W Oraibi wszyscy młodzi ludzie mieli *dumaija* — „sympatię, kochankę”, a nawet więcej niż jednego. Czasami dziewczyna zachodziła w ciążę, co nie przynosiło jej wstydu. Nie miała również problemów z rodzicami, gdyż i tak wiedzieli, z kim spotykały się ich dzieci i otwarcie aprobowali takie związki, o ile tylko jakikolwiek stopień pokrewieństwa nie stanowił bariery w takich relacjach.

Wśród niektórych plemion obszarów subarktycznych, pomimo wielomiesięcznej izolacji rodzin, zaloty możliwe w okresie sezonowych spotkań cechowała swoboda seksualna. Odzibuejowie znad Rzeki Berensa (Berens River Ojibwa), zamieszkujący okolice jeziora Winnipeg, aprobowali stosunki seksualne swej młodzieży, zwłaszcza potencjalnych małżonków krzyżowych kuzynów. Tutaj jednak nadzorowano chłopców, aby zbyt wcześnie nie rozpoczynali współżycia. Wierzano bowiem, że doświadczanie seksualnych rozkoszy przed zdobyciem ducha opiekuńczego uniemożliwi chłopcu otrzymanie nadnaturalnego błogosławieństwa, tak niezbędnego w życiu dorosłego mężczyzny.

Swoboda seksualna była również cechą zalotów Indian Chipewyan zamieszkujących na zachód od Zatoki Hudsona.

W plemienu Alkatcho Carrier wykazującym silne związki kulturowe z ludami Północno-

-Zachodniego Wybrzeża nastawienie do przedmałżeńskiego seksu miało charakter ambiwalentny i rozkładało się równomiernie, z jednej strony, szczególnie wśród wysoko postawionych rodzin, czystość przedmałżeńska zdawała się pożądana. Przynajmniej dziewczęta podlegały bacznej obserwacji, a miejsca ich noclegu były tak aranżowane, aby znajdowały się one pod rodzicielskim nadzorem. Z drugiej strony stosunek płciowy uważany był za konieczny dla wszystkich niedojrzałych dzieci, aby pobudzić ich rozwój fizyczny. Młodych chłopców zachęcano: „Lepiej szybko schwytaj jakąś kobietę, bo nie urośniesz”. Uważano również, że defloracja jest niezbędna do spowodowania pierwszej menstruacji. Kobiety, które aż do zamążpójścia pozostawały dziewicami (prawdopodobnie pod wpływem chrześcijaństwa), były jakoby zagrożone bezpłodnością i cierpieniem z powodu zaburzeń menstruacyjnych. Carrier zawsze aranżowali spotkanie dziewczycy z dojrzałym mężczyzną, podczas gdy starsze kobiety wprowadzały chłopców w pierwsze doświadczenia seksualne. Prawdopodobnie takie dwojaki nastawienie wobec seksu odzwierciedlało różnice społeczne i było związane z oczywistym wpływem kulturowym Północno-Zachodniego Wybrzeża, gdzie czystość dziewcząt wysoko urodzonych była pilnie strzeżona. Być może kompromisem między tymi skrajnymi opcjami było aranżowanie przedmałżeńskich stosunków płciowych jedynie w formie tajnych schadzek. Przechwalanie się seksualnymi wyczynami było zdecydowanie w złym smaku. Jednak w małych społecznościach sprawy seksu szybko zyskiwały dalekosiężny rozgłos. Powszechne przekonanie, że „kto szczęśliwy w miłości, ten szczęśliwy w hazardzie”, w znacznym stopniu zachęcało młodzież do zaktywizowania się w podboju serc i nie tylko. Starsi chłopcy zapewniali młodszym odpowiednie instrukcje w sprawach dotyczących pożycia intymnego.

Podobnie niejednołite podejście do zaręczyn i przedmałżeńskiego seksu występowało na obszarze Północno-Zachodniego Wybrzeża. Powszechnie prezentuje się model czystości przedmałżeńskiej obowiązujący wśród dziewcząt z tego obszaru, które w okresie dojrzewania były bacznie nadzorowane i następnie

izolowane na wiele miesięcy, a nawet lat. Oczywiście wszelkie kontakty z młodymi mężczyznami i tym samym zaloty były w takich okolicznościach niemożliwe. Konkurent bardziej „zalecał się” do rodziców dziewczyny niż do niej samej, gdyż zwykle nigdy jej nie widział. Przybывая z darami, siedział pod drzwiami nawet przez kilka dni, dowodząc swej cierpliwości i wartości, jednocześnie wysłuchując zniewag i wykonując wszystkie zlecane mu prace. Wysyłano go również po coraz więcej darów. Taki model występował m.in. u Kwakiutłów i cechował rodziny wysoko postawione. Należy jednak pamiętać, że w tych kulturach znaczną część społeczeństw stanowili ludzie zwykłych stanów, a także niewolnicy, którzy w sferze obyczajowej mogli cieszyć się większą swobodą. Wśród tych uboższych ludzi wzajemne kontakty chłopców i dziewcząt były możliwe podczas codziennych zajęć. Życie w dużych osadach umożliwiało nawiązywanie znajomości, jednak istniały tam preferencje dotyczące osób, które mogły wiązać się ze sobą w pary. Ci, którzy w przeszłości mogli zostać małżonkami, szczególnie krzyżowi kuzyni, mogli spotykać się wzajemnie, a współżycie płciowe w ich przypadku zyskiwało społeczną aprobatę.

Daleko zaawansowanym równouprawnieniem charakteryzowały się także relacje chłopców i dziewcząt z Wielkiej Kotliny. Okresem szczególnie sprzyjającym ich wzajemnym kontaktom była zima, kiedy to zwykle rozproszone rodziny formowały wspólny obóz, w którym właśnie o tej porze roku rozkwitało życie towarzyskie. Najczęściej chłopcy zalecali się do dziewcząt, oczekując na nie w miejscu czerpania wody lub wywoływali je z domu, grając na flecie. Wierzano, że używanie tego instrumentu w celu nawiązania romansu z więcej niż jedną dziewczyną, sprowadzi chorobę na jego właściciela. Chłopcy z plemienia Południowych Ute nie wahali się nawet podchodzić pod szalasy menstruacyjne dziewcząt, aby tam nawiązywać potajemne kontakty. Chociaż ostrzegano ich, że zapach miesięcznej krwi może spowodować chorobę, to jednak chęć nieskrępowanej rozmowy z dziewczyną odzwajmniającą uczucie, była silniejsza niż wszelkie groźby. Wśród Południowych Ute okazji do zalotów dostarczał również Taniec Niedźwiedzia

(Bear Dance), organizowany zwykle podczas wiosennych zabaw towarzyskich. Podczas tego tańca inicjatywa należała do kobiet i to one wybierały partnerów według własnych preferencji. Zaproszenie do śmielszych posunięć, na przykład do złożenia nocnej wizyty, dziewczyna mogła wyrazić, rzucając patykiem lub kamykiem w okolicę intymnej części ciała chłopca. Aranżując takie sekretne spotkanie, dziewczyna wprowadzała chłopaka do tipi przed powrotem domowników lub nakazywała mu odczekać, aż wszyscy pogrążą się we śnie. Podczas takich schadzek zarówno mężczyźni, jak i chłopcy byli ubrani jak na polowanie, gdyż taką wyprawę nazywano właśnie *naqwi'tpaqwi*, czyli „polowanie na dziewczynę”, choć nigdy do końca nie było jasne, która strona jest myśliwym. Przez cały rok nocne zakradanie się do tipi zamieszkałych przez dziewczętą było prawie instytucjonalnym zwyczajem. Jednak takie przedsięwzięcie było ryzykowną formą zalotów. Kochanek przyłapany przez rodziców dziewczyny mógł zostać zobowiązany do poślubienia ich córki, a jeśli nie cieszył się ich uznaniem, zakazywano mu zbliżenia się do ich obozu.

Nocne wizyty w domu dziewczyny miały miejsce również u Szoszonów. Jeżeli mężczyzna wiedział, że pożądana przez niego dziewczyna śpi obok swojej babki, to wchodził do szałasu kompletnie ubrany i siadał u jej stóp. Zwykle mógł liczyć na wyrozumiałość jej babki, która budziła wnuczkę. Jeżeli jednak dziewczyna nie życzyła sobie wizyty tego właśnie chłopca, wstawała i kładła się koło swej matki. Wówczas młodzieńcowi nie pozostawało nic innego, jak tylko wycofać się z kłopotliwej sytuacji. Czasami takie wizyty były powtarzane przez rok, a nawet dłużej, zanim dziewczyna zdecydowała się okazać mężczyźnie swoje uczucie. Wtedy za pośrednictwem babki informowała go, że może udać się na rozmowę do jej ojca. Rozmowa, w której obie strony zapewniały o gotowości podjęcia obowiązków związanych z rolami męża i żony, była traktowana jako zaręczyny. ♦

Marek Hyjek



Życie wśród Araweté było łatwe. Tym, co sprawiało trudność, było „uprawianie antropologii”. Niewiele grup ludzkich, jak przypuszczam, odznacza się równą pokorą wobec natury, co dowcipem w życiu towarzyskim — dopóki każdy z nich potrafi śmiać się z samego siebie (u mnie zdolność ta rozwinięta jest w stopniu średnim). Czuli w dotyku, nieformalni czasami w przytłaczającym stopniu, wymagający w dawaniu i proszeniu, przesadni w demonstrowaniu swego przywiązania, rozmilowani w mięsie i uroczystościach, swobodni w mowie i wciąż roześmiani, sarkastyczni, a czasami deliryczni — oto Araweté.

Eduardo Viveiros de Castro

Żyjąc z Araweté

Zawsze odnosiłem wrażenie, że adekwatne opisanie ich kultury nie jest możliwe przy użyciu takich pojęć, jak reguły czy normy. Długa historia wojen i ucieczek oraz katastrofa demograficzna w wyniku kontaktu ze światem nieindiańskim nie wygasły w ich pamięci, lecz nie pomniejszyły ich energii witalnej i właściwej im radości życia. Brazylijczycy, którzy mieli okazję mieszkać zarówno wśród Araweté, jak i wśród sąsiednich Asurini (blisko spokrewnionych językowo i kulturowo) często podkreślali kontrast pomiędzy „melancholią” i „defetyzmem” Asurini a „optyzmem” Araweté. Tę różnicę tłumaczą odmienne historie zmian demograficznych, recesywna w pierwszym przypadku, ekspansjonistyczna w drugim. W zamian Asurini są zawsze chwaleni za umiar i smak artystyczny, podczas gdy Araweté ukazywani są jako szczęśliwi i beztroscy barbarzyńcy, technologicznie ubodzy, być może dopiero od niedawna prowadzący osiadły tryb życia.

U podstaw tego kontrastu tkwi mieszanina prawdy i powierzchownych stereotypów. War-

to jednak zanotować, że nawet pod koniec mego pobytu, gdy znałem ich już lepiej, nigdy nie opuszczało mnie wrażenie, że u Araweté wszystko jest możliwe. Być może ukazuje to po prostu, jak mało w rzeczywistości ich znałem. Nie mogę zapomnieć swego zaskoczenia na widok teściowej iskającej głowę swojego zięcia (co jest wyrazem głębokiej, intymnej zażyłości), chłopca ssącego pierś swojej siostry, słysząc dziecięcy dowcip o zmarłym czy widząc mężczyznę spacerującego po osadzie w nowym przyodziewku swej żony „tylko po to, by go wypróbować” (nie było w tym nic „symbolicznego”). Moje poprzednie doświadczenia etnograficzne z Yawalapíti, Kulina i Yanomami nie przygotowały mnie na podobne sytuacje. Jedną z najbardziej zaskakujących cech życia Araweté jest zuchwałość, z jaką kobiety traktują mężczyzn (obcych czy współplemieńców) oraz ich silna obecność w sprawach publicznych.

Zanim zacząłem zastanawiać się nad wszystkimi tymi sprawami, nie mogłem uniknąć przynębiającego faktu, że Araweté „nie mają” większości tych cech, które budzą profesjonalne zainteresowanie antropologów. Lista „braków” zawiera: nieobecność reguł wzajemnego unikania się powinowatych, dość dużą swobodę w nadawaniu imion¹, nieobecność ceremo-

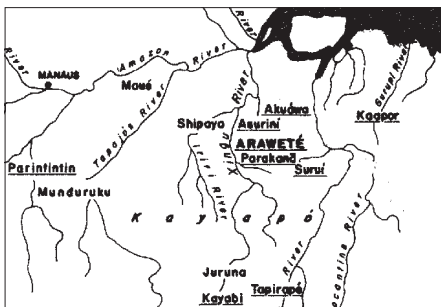
Fragment rozdziału „Living with Araweté” z książki *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, wydanej w wersji angielskiej w przekładzie Catherine V. Howard przez University of Chicago Press w 1992 roku. Wydanie brazylijskie: *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro 1986. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

¹ Tzn. z nadania imienia nie płyną poważniejsze konsekwencje natury społecznej, dotyczące statusu i funkcji — przyp. tłum.

nii inicjacyjnych i niewielki stopień rytualizacji etapów cyklu życiowego, proste rytuały pogrzebowe bez zaznaczania się fazy żałoby czy jej zakończenia, płynny podział pracy, brak odniesień przestrzennego rozplanowania osady w stosunku do podziałów społecznych, prosty wzorzec życia obrzędowego i minimalny repertuar ról społecznych. Trzeba dodać, że ich kultura materialna jest raczej prosta zarówno z punktu widzenia technologii, jak i estetyki, a uprawa ziemi jest nieskomplikowana nawet według standardów Tupi-Guarani.

Od czasu, gdy po raz pierwszy przybyłem do Araweté, przez cały mój pobyt, zaskoczony byłem skrajnym kontrastem pomiędzy dziennym a nocnym życiem osady. W ciągu dnia nic się nie działo. Oczywiście, miały miejsce wyprawy łowieckie, kolektywne posiłki przypominające sceny z *Gargantui i Pantagruela*², nie kończące się rozmowy na rodzinnych patiach o zmroku, długotrwałe prace związane z uprawą kukurydzą; ale wszystko to odbywało się w sposób szczególny, jednocześnie z poruszeniem i apatycznie, kapryśnie i monotennie, radośnie i z rozgoryczeniem. Każdej nocy natomiast słyszałem wyłaniającą się z ciszy wysoką i samotną intonację, czasami pełną radości, czasami melancholijną, lecz zawsze surową, uroczystą i — jak dla mnie — cokolwiek makabryczną. Byli to szamani śpiewający *Mad' maraká*, muzykę bogów. Jedynie podczas najstraszniejszej fazy epidemii grypy i na okres żałoby po pewnej kobiecie w średnim wieku zaprzestano tych pieśni. W niektórych noce trzech lub czterech szamanów śpiewało jednocześnie bądź kolejno po sobie, każdy doświadczając własnej wizji. Czasami śpiewał jeden, rozpoczynając łagodnym brzęczeniem i warkotem, stopniowo podnosząc głos, wiodąc artykulację staccato kontrastującą z ciągłym, syczącym tłem dźwięku grzechotki *aray*, aż do osiągnięcia wysokości tonu i intensywności, która utrzymywała się przez ponad godzinę. Następnie, ponownie powoli opadała, w pierwszym świetle wschodzącego słońca, w godzinie, kiedy ziemia jest „odsłonięta” (*iwi pđława me*), aż do powrotu w ciszę. Rzadziej (co oznacza jeden lub dwa razy na tydzień na

Araweté — indiański lud z Amazonii brazylijskiej. Język araweté należy do rodziny językowej tupi-guarani, podrodziny kayabi-araweté. Populacja 230 osób (1995). Zamieszkują własność ziemską Area Indígena Araweté o powierzchni 940.900 ha, w municipo San José Porfirio, Altamira i S. Félix do Xingu, stan Pará. Kulturowo spokrewnieni z innymi ludami tego regionu, mówiącymi językami tupi-guarani: Asuriní z nad rzeki Xingu, Asuriní z nad rzeki Tocantins, Parakanã i Suruí.



każdego aktywnego szamana) w punkcie kulminacyjnym pieśni szaman wychodził z domu na patio. Tam tańczył, pochylając się z cygarem i grzechotką *aray*, tupiąc prawą stopą, dysząc, śpiewając ciągle — było to zstępowanie bóstw na ziemię.

Trudno mi było uwierzyć, że te uroczyste głosy, te mroczne postacie, na które patrzyłem z drzwi mojego domu, miały cokolwiek wspólnego z tamtymi ludźmi, którzy spędzali dni, śmiejąc się lub zawodząc, żartując bądź żebrząc, i których pracownicy placówki rządowej darzyli pogardą. Lecz byli to ci sami ludzie. Lub raczej nie ci sami, ponieważ kontrast, który dostrzegałem (który dla Araweté nie istnieje jako taki, jako rzecz, która może być „dostrzeżona”) był różnicą pomiędzy dziennym światem ludzi — społeczności borykającej się z nędzą przyniesioną przez kontakt ze światem zachodnim — a nocnym światem bogów i zmarłych.

Poprzez szamańskie pieśni zostałem wprowadzony w kosmologię Araweté, a także w ich rytm życia, spędzając większość nocy na czuwaniu, a śpiąc kilka godzin po południu. Zacząłem uczyć się imion i niektórych atrybutów

² Tytułowi bohaterowie dzieła F. Rabelais'go, mityczni królowie z rodu olbrzymów, słynący z obżarstwa — przyp. red.

legionu bytów oraz niewidocznych w świetle dnia faktów i działań. Odkryłem, że „muzyka bogów” spełnia wielorakie funkcje w codziennym życiu grupy i wyznacza ekonomiczny rytm roku. Zacząłem postrzegać obecność bogów jako rzeczywistość czy źródło przykładów w każdej minucie rutynowego działania. Najważniejsze, że poprzez nich mogłem spostrzec uczestnictwo zmarłych w świecie żywych.

Nawet jeśli wydaje się, że przesadzam, ważne jest utrzymanie tego kontrastu pomiędzy dniem i nocą, światem ludzkim a boskim, żeby wszechobecność tego, co z innego świata, nie sprawiała wrażenia, że Araweté są ludem magicznym. Ton uczuciowości, charakterystyczny dla ich życia, nie odznacza się żadnymi cechami związanymi zwyczajowo z pojęciem religijności: z psychologicznym odcięciem się czy dewaluacją „rzeczywistego” świata. Przeciwnie, jeśli ktokolwiek docenia „dobre rzeczy” w życiu, to Araweté. Ponadto codzienny kontakt z bogami rodzi zażyłość; nie jest dla nich bardziej naturalne niż „ponadnaturalne” przywoływane przez nocne litanie szamanów. Chociaż tradycja utrzymuje, że kontrast między ziemią a niebem został ustanowiony poprzez pierwotne rozdzielenie, to kontrastu tego nie uważa się za ontologiczną barierę. Społeczeństwo Araweté ze wszystkimi swymi bogami jest „ateologiczne”, ponieważ różnica pomiędzy ludźmi i bogami jest ustanowiona po to, by ją sforsować. Człowiek staje się równy bogu — nie dialektycznie, lecz bezpośrednio.

Araweté nie tylko czerpali przyjemność z objaśniania mi imion niezliczonych rodzajów niebiańskich, podziemnych i leśnych duchów, lecz także w niemniejszym stopniu cieszyło ich, gdy podczas naszych nocnych rozmów wymieniali imiona swych zmarłych. Owe recytacje rozwinęły się, kiedy tylko dostrzegli, że obydwa te tematy mnie interesują. Wkrótce zaczęli urządzać mi okresowe „egzaminy”, by sprawdzić, czy na moich kawałkach papieru mam rzeczywiście zarejestrowane ich słowa.

Z czasem zauważyłem, że Araweté sporo mówili o swoich zmarłych i to nie tylko do mnie. Mówili o tym, co zmarli powiedzieli, co robili, o ich wyglądzie, gestach, zaletach i działaniach. A zmarli także mówili wiele. Nawet lata po swej śmierci osoba mogła pojawić się w szamańskiej pieśni lub zejść na ziemię

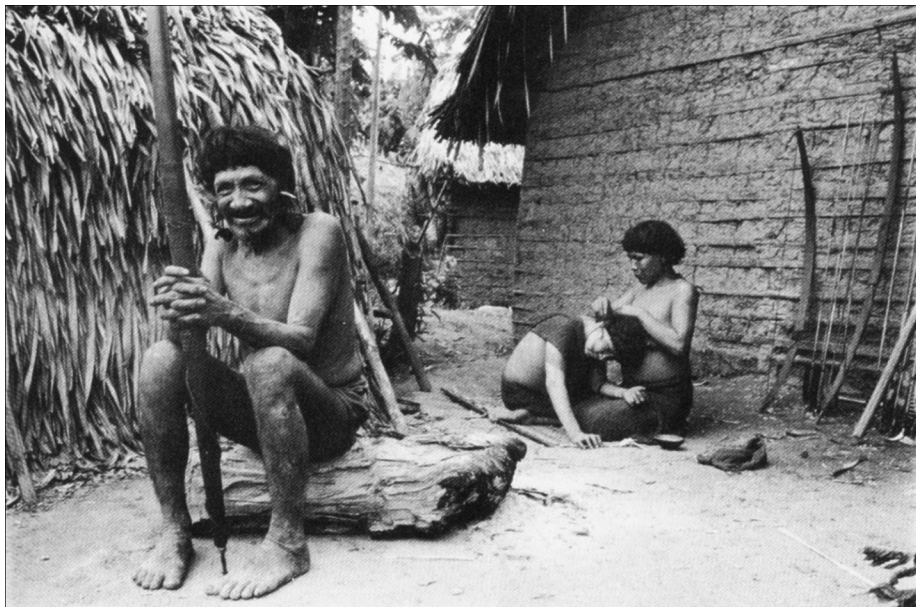
w celu wzięcia udziału w bankiecie, na którym żółwie, ryby czy miód serwowano wraz z niskoprocentowymi trunkami. Pieśni zmarłych szamanów i wojowników zawsze pamiętano. Przy licznych okazjach byłem porównywany do osób, które zmarły. Araweté bardzo zwracają uwagę na indywidualne właściwości osób: zmarli są pamiętani w szczegółach, a pamięć żywych jest rozległa.

Początkowo myślałem, że ich zainteresowanie zmarłymi, które nie jest ani cziągą, ani strachem, ani nie konstytuuje niczego w rodzaju kultu, mogło być obsesyjnym tworem związanym z urazem spowodowanym kontaktem ze światem nieindiańskim, po którym jedna trzecia populacji zmarła w ciągu dwóch lat. Lata 1976–77 są zawsze wspomniane z głębokim smutkiem i bólem. Lecz doświadczenie bycia naocznym świadkiem znikania całych rodzin, utraty bliskich krewnych, konieczności rozproszenia się i ukrycia w lesie — wszystko to okazało się częścią życia Araweté od długiego czasu. W ich historii uwidacznia się ciągły ruch: ucieczki i rozpraszenie się, a stan wojny wydaje się regułą i zwyczajem.

Ich zainteresowanie zmarłymi nie jest jednakże jedynie sprawą zażyłości z gwałtowną śmiercią. Zmarli załadniają codzienne rozmowy Araweté, ich historię i geografę. Śmierć jest zdarzeniem, które dosłownie wprawia społeczeństwo i jednostkę w ruch.

Spieszę dodać, iż ważność śmierci i zmarłych nie implikuje, że Araweté „pragną” śmierci, zazdroszczą zmarłym ich doli itp. Z pewnością nie zdradzają w tym względzie patologii; oplakują zmarłych, nie żywych. Niemniej waga przywiązywana do spraw śmierci, widoczna w ramach codziennych rozmów i w życiu ceremonialnym, podkreśla wartość śmierci jako zjawiska strukturyzującego kosmologię Araweté. W sumie to poprzez bogów i zmarłych, dwa legiony załadniające kosmos, najlepiej poznamy żywych.

Podczas mego pobytu zmarła na zapalenie płuc Tatoawi-hi, kobieta w średnim wieku, matka kilkorga dzieci. Czworo małych dzieci zmarło w 1982 roku z tej samej przyczyny. Ta pierwsza śmierć, która wydarzyła się u szczytu epidemii grypy, pogryzała wszystkich w głębokiej trosce. Jedyną rzeczą, która zapobiegła rozproszeniu się mieszkańców osady po lesie,



Odpozynek na patio, 1983

fot. Eduardo Viveiros de Castro

jak to jest w zwyczaju po śmierci dorosłej osoby, był ogólny stan osłabienia, a także przybycie pracownika placówki FUNAI³, który sprowadził trzydzieści strzelb. Były to pierwsze strzelby, których kiedykolwiek używali Araweté. W związku z pozostaniem w osadzie nie tylko nasiliła się obecność śmierci w codziennych rozmowach, lecz także pojawiło się na widowni *ta'o we*, straszliwe ziemskie widmo niedawno umarłych.



Poszczególne rodziny Araweté mieszkają w domach rozmieszczonych w sektorach mieszkalnych, grupujących domy bliskich krewnych. Każdy sektor posiada własne patio. Brak wyraźnych granic pomiędzy grupą budynków placówki FUNAI a sektorami osady; istnieją za to granice pojęciowe: otoczenie posterunku tworzy „patio białych” (*kamarānikā*), nie utożsamiane z żadnym sektorem. Po wypróbowaniu

niem kilku różnych miejsc zamieszkania, zdałem sobie sprawę, że życie w którymkolwiek konkretnym sektorze oznaczało przynależność do jego mieszkańców. O ile nie utrudniało mi to składania wizyt w domach w innych sektorach, to powstrzymywało ich członków od przychodzenia z wizytą do mnie. Miała miejsce intensywna konkurencja o zmonopolizowanie dostępu do moich towarów handlowych i mnie samego, przynajmniej na początku. Także sektory mieszkalne posiadały granice, które mogły zostać aktywizowane w sytuacjach, takich jak obecność ludzi z zewnątrz.

Ostatecznie zdecydowałem się na zajęcie małego opuszczonego domu niedaleko placówki FUNAI, przy ścieżce wiodącej nad rzekę. Tam mogłem być odwiedzany przez każdego, kto miał ochotę złożyć mi wizytę, i wiele rzeczy można mi było powiedzieć bez strachu, że niedyskretni sąsiedzi mogliby podsłuchać. Były jednak i pewne niedogodności. Mój dom był oddalony od głównego skupienia domostw osady, tak, że nie mogłem słyszeć śpiewu szamanów, którzy mieszkali na drugim jej krańcu.

³ FUNAI — Fundação Nacional do Índio (Narodowa Fundacja do Spraw Indian) — przyp. red.

Nie mogę twierdzić, że miałem informatorów poza przeciągiem ostatnich miesięcy 1982 roku, kiedy to Toiwi przychodził do mojego domu późno w nocy, by porozmawiać przy kawie. Nawiązałem silniejsze więzy z niektórymi ludźmi zarówno dla samej przyjaźni, jak i ze względu na to, że część z nich miała jakby specjalne skłonności i talenty do uczenia mnie tego, co chciałem wiedzieć. Naturalnie, byłem w stanie uzyskać dużo bogatsze objaśnienia w przypadku wydarzeń, które miały miejsce w czasie, gdy przebywałem wśród Araweté. Gdybym był w osadzie w czasie ataków Parakanã w 1983 roku, wiedziałbym dużo więcej niż to, czego się nauczyłem o rytuałach odprawianych w związku z zabiciem człowieka. Opowiadano mi, że Araweté przynieśli głowę jednego Parakanã zabitego w odwecie za wcześniejszy atak tej grupy. Wszelkie moje pytania o praktykowanie tego zwyczaju (powszechnego u różnych grup w tym regionie) zawsze spotykały się z energicznymi zaprzeczeniami. Takie rzeczy robili Towaho (archetypowa wroga grupa) z głowami Araweté — mówili. To prawda, powiedział mi ktoś przy jakiejś okazji, że kiedyś Araweté przynieśli czaszkę pewnego Asurini, ale to było tylko jeden raz...

Moja nauka w ten sposób odbywała się w mniejszym stopniu poprzez wywiady z poszczególnymi jednostkami, a w większym w sytuacjach grupowych: w gwarze kolektywnych posiłków lub rozmów na patio rodzinnego domu przed snem. Zazwyczaj wszelkie moje pytania „antropologicznej” natury wywoływały salwę śmiechu i w odpowiedzi pytania: „Dlaczego chcesz to wiedzieć?”, po których następowała dezorientująca polifonia humorystycznych, nieprawdziwych wyjaśnień albo szybka recytacja imion. Następnego dnia jednakże jakaś litościwa dusza przychodziła, by pomóc mi odróżnić prawdę od fałszu, wyjaśnić jakąś przypadkową niestosowność, którą popełniłem, i dopracować temat. Kiedy indziej wszyscy byli naprawdę zainteresowani sprawą, którą badałem, i zaczęli współpracować. Tak zdarzyło się, na przykład, kiedy zacząłem nakłaniać do wspomnień jednego z najstarszych ludzi w osadzie, prosząc, by opowiedział mi o ludziach i wypadkach z jego dzieciństwa oraz przytoczył historię o początku świata. Na widok mnie, kierującego się do sektora, w któ-

rym mieszkał Meñã—no, ludzie z różnych części osady rzucali się biegiem, by posłuchać historii starego człowieka. Później wyjaśniali mi je, a następnie prosili, bym włączył magnetofon, by mogli rozweselić się, identyfikując wzajemnie swe nagrane głosy.

W przeddzień mego wyjazdu pewna dorastająca dziewczyna żartobliwie powiedziała mi, że kiedy starzy ludzie w osadzie poumierają, dzieci będą musiały zwrócić się do mnie, bym nauczał je historii ich przodków, ponieważ koniec końców byłem teraz *pirowd'hã* — mądrym, starym człowiekiem, który wiedział wszystko o tych sprawach. Lecz cóż to był za rodzaj wiedzy, którą wiązano ze mną?

Pojęcie „historii o przodkach” (*pirowd'hã mo—erape*) odnosi się do różnorodnych rodzajów opowieści: mitów etiologicznych i kosmogonicznych, historii o niegdyśiejszych wojnach, czynach przodków i długiej sagi o bytach tytanicznych. Pojęcia tego nie należy jednak postrzegać jako oznaczającego wiedzę bezosobową, bowiem nie tak pojmują je sami Araweté. Nie potrafię ich sobie wyobrazić mówiących coś w rodzaju „bowiem tak mówili nasi przodkowie”, bez sprzecyzowania, kto powiedział: „bowiem tak mówili dani ludzie”. Ilekroć ktoś odnosił się do wypadku, którego świadkiem nie był, dodawał: „a zatem powiedział tak i tak”. Ta forma cytowania oraz powszechność bezpośredniego dyskursu może prowadzić do niekończącego się osadzania cytatów w cytatach, zanim w końcu dotrze się do osoby, która była pierwotnym źródłem wypowiedzi. Taki styl wywołuje dziwne wrażenia u nietubylczego słuchacza. Kiedy temat przekazu dotyczy czegoś codziennego (w szczególności, gdy jest to złośliwa plotka), mamy wrażenie, że mówiący o tym ostrożnie dystansuje się od wiarygodności informacji. Lecz kiedy mowa o czymś odległym w przestrzeni bądź czasie (o domenie bogów, początku świata itp.), w rezultacie przywiązuje się specjalne znaczenie do tego, kto to „mówił”. Związane z tym są dwie cechy praktyki dyskursywnej Araweté. Pierwszą jest ważność *pirowd'hã necã he re*, „tych, którzy widzieli przodków” — to jest starców, którzy widzieli wypadki z przeszłości bądź którzy słyszeli o nich. Druga rzecz (jeszcze ważniejsza) to sposób nadawania przekazywanej wiadomości autorytetu wypowiedzi szamana. Każda

udzielona mi informacja na temat światów pozaziemskich posiadała gwarancję w postaci objaśnienia: „tak więc [ten to a ten szaman żywy lub zmarły] mówił to i to”. W pewnym sensie jest więc tak, że za dominujący obraz świata odpowiedzialny jest w większym stopniu szaman niż „przodkowie”, a stąd w większym stopniu jednostka niż bezosobowa tradycja. Szamańskie pieśni są więc właściwie mitami aktywnymi i podlegającymi zmianom.

Pomimo znaczenia słów starców i szamanów wiedza Araweté jest całkiem zdeokratyzowana. Tematy ezoteryczne czy zakazane są najwyraźniej nieobecne. Byłem zaskoczony ilością wiedzy kosmologicznej posiadanej przez dzieci. Kobiety z kolei opowiadały o świecie bóstw Mađ chętniej i z większą skrupulatnością niż mężczyźni. Taka powszechność wiedzy kosmologicznej była zupełnie naturalna, skoro każdy słuchał noc po nocy pieśni szamańskich, w których jest ona zawarta, objaśniana i opracowywana. Wkrótce jednak zrozumiałem, że nikt nie byłby mniej właściwy jako komentator pieśni szamańskich niż ich twórcy. Szaman czyniąc komentarz, zachowywałby się, jak gdyby był ignorantem w kwestiach tego, o czym śpiewał. Szamani nie lubili też mówić bezpośrednio o pieśniach i wizjach innych. Dyskomfort, jaki pociągają za sobą te sprawy, związany jest z przewagą mowy cytowanej: łatwiej czy właściwiej jest opowiadać o tym, co powiedział ktoś inny, nie będąc w ten sposób pierwotnym źródłem dyskursu i zapobiegając zbieżności podmiotu wypowiedzi z tym, który ją w danej chwili wypowiada. Z tego powodu kobiety (a także młodzi nie będący szamanami) zawsze z większym zainteresowaniem dyskutowali o „teologii” i eschatologii, przynajmniej kiedy odnosiło się to do pieśni szamanów. Takie nastawienie na mowę, w której cytowanie jest niebezpośrednią formą oznajmiania, ale która oddala słowa od jakiegokolwiek centrum i sprawia, że zawsze wydobywają się z kogoś innego w ramach nieskończonego powoływania się, przedstawia złożone problemy do interpretacji. Szamani nie są sami ogniskiem czy podmiotem swoich pieśni, oni także robią cytaty.

W tym miejscu nie mogę pominąć własnej roli w relacjach, które ustanowiłem z Araweté. Poczynię więc komentarze na temat mego

usytuowania przy placówce FUNAI i o tym, jak oddziaływało ono na moje metody i rezultaty badawcze.

Jako że przez większość czasu mieszkalem przy placówce, nie mogłem nic poradzić na to, że byłem identyfikowany przez Araweté z wydarzeniami, które miały tam miejsce, z żywymi tam białymi oraz z procesami interakcji, które zachodziły pomiędzy osadą a placówką. Przez to nie zamierzam dawać do zrozumienia, że optowałem za życiem w którymś z sektorów mieszkalnych czy próbowałem kopiować styl życia grupy (tak dalece jak mogłem), aby uniknąć bycia identyfikowanym jako *kamarã*, biały (podgatunek *awi*, wroga). Jednak nie znaczy to, że Araweté wznosili bariery pomiędzy sobą a *kamarã* ani, że utrudniali wymianę pomiędzy sobą a „nami”. Przeciwnie — najtrudniejszą dla mnie rzeczą było stawianie oporu sile uwodzenia czy „wysiania”, używanej przez grupę w tym sensie, że próbowali oni przekształcić mnie w kogoś w ich rodzaju. Jak przystało na społeczność otwartą i „ludożerczą”, radykalne pragnienie Innego prowadziło u nich do prób, by za wszelką cenę stać się takimi, jak on (to znaczy: jak my), bądź inaczej wciągnąć go (to znaczy mnie) w siebie. Oczywiście otwartość społeczeństwa Araweté wywodzi się po części z tego, że ich kontakt z białymi jest minimalny, a postrzeganie katastrofy, którą ten kontakt za sobą pociąga, wciąż niejasne; lecz wierzę, że jest także zakorzeniona głębiej, w typowym dla ich stylu bycia dynamizmie.

Sytuacja placówki FUNAI jest w mniejszym stopniu sprawą jej bliskości względem osady niż bliskości osady względem placówki. Do listopada 1981 roku były dwie osady Araweté: jedna w sąsiedztwie placówki, a druga niedaleko, po drugiej stronie rzeki Ipixuna. Potem mieszkańcy tej drugiej przenieśli się do pierwszej, aby być bliżej źródła towarów handlowych, jakie stanowiła placówka. Lecz przesunięcia zaczęły się wcześniej. W 1976 roku Araweté z różnych osad, uciekający przed Parakanã, dotarli nad brzegi rzeki Xingú, szukając kontaktu z białymi. Po serii tragicznych wydarzeń zostali oni zgromadzeni przez FUNAI nad górą Ipixunã. W 1978 roku po ponownych atakach Parakanã zarówno Indianie, jak i biali przenieśli się nad środkowy bieg rzeki

i uformowali dwie osady. Ostatecznie, na przełomie lat 1981/82, wszyscy Araweté w liczbie 136 zamieszkali w pobliżu Placówki FUNAI nad środkowym biegiem rzeki Ipixuna.

Araweté są uzależnieni od szeregu oferowanych przez placówkę usług oraz dóbr takich jak nafta, sól, zapalki, naczynia, ubrania (dla mężczyzn), mydło, baterie, reflektory, talerze, łyżki, cukier, noże, maczety, siekiery, nożyczki, grzebień, lusterka, olej spożywczy, strzelby, amunicja i lekarstwa. Podczas ostrej fazy epidemii grypy w marcu 1982 roku, kiedy kukurydza zaledwie zaczęła dojrzewać, byli zależni również od sprowadzanej żywności. Do 1987 roku czołna, których używali, były wykonywane przez białych lub przez Indian Asurini, z którymi biali zawarli kontrakt na tę usługę. Przy placówce znajdują się też pewne elementy wyposażenia dostępne dla całej wspólnoty, takie jak wielka patelnia do prażenia kukurydzy i manioku, urządzenie do mielenia kukurydzy i drugie do wyciskania manioku.

Stopień zależności od każdego z tych przedmiotów jest zróżnicowany, a Araweté, ludzie o prostej technologii i dużej zdolności do improvisacji, umieją poradzić sobie bez ogromnej większości z nich, jeśli zajdzie taka potrzeba. Niemniej wprowadzenie broni palnej spowodowało znaczące modyfikacje w dostępności zwierzęcy i technikach jej pozyskania. Jednakże tym, co alarmujące, była szybkość, z jaką pomiędzy 1981 a 1983 rokiem większość z tych dóbr została wprowadzona i zaadoptowana. Do marca 1982 roku odwzajemnienie ze strony Araweté ograniczało się do pewnej ilości mięsa zwierzęcy łownej i kukurydzy dla zaopatrzenia białych z placówki. Później FUNAI próbowało ustanowić „kantynę wysyłkową”, wprowadzając broń palną i znacząco zwiększając ilość sprowadzanych towarów, obligując z kolei Indian do wyrobu rękodzieła, za które miał być finansowany ów import. Lecz kultura materialna Araweté jest skromna i prosta. Niewiele ich artykułów daje się dobrze sprzedawać na rynku (kontrolowanym przez FUNAI).

Zależność Araweté od zachodnich leków i sposobów leczenia (oczywiście na tyle, na ile istnieją one przy placówce) jest dość wysoka, jednak nie w tym stopniu, by doprowadziła do

wygaśnięcia tradycyjnych metod leczenia. Najwyraźniej Araweté nigdy nie posiadali specjalnie skomplikowanej wiedzy farmakologicznej. Zaobserwowałem jednak przesadną ilość próśb o lekarstwa i intensywny popyt na usługi pracownika służby zdrowia (i wszystkich innych białych), które w znacznym stopniu rozwijały realne bądź wyimaginowane potrzeby Indian, raczej o charakterze polityczno-rzeczowym niż czysto medycznym. Jak można było łatwo zobaczyć w przypadku opieki medycznej, wynikało to częściowo z kryzysu spowodowanego epidemią z 1982 roku, która pogrążyła Indian w głębokiej zależności od białych, zarówno obiektywnej, jak i subiektywnej. Ja jednak byłem świadkiem czegoś podobnego w 1981 roku, w okresie, kiedy grupa cieszyła się dobrym zdrowiem. Faktycznie taki kompleks zależności od towarów i usług białego człowieka manifestował się na różnych innych polach, poza fizycznymi dolegliwościami. Ta sama postawa tkwiła u podstaw zachłanności i szybkiego zaadoptowania szerokiego zakresu technologicznych i symbolicznych atrybutów *kamarã* oraz u podstaw entuzjastycznego naśladownictwa wszystkiego, co przyszło ze świata białego człowieka. Wszystko jakby prowadziło do konkluzji, że Araweté byli ostatecznie w rękach białych, przeznaczeni do podążania szybką i patetyczną ścieżką ku etnicznej zagładzie.

Jednakże owa zależność była dwuznaczna. Ich „naśladownictwo” miało w sobie coś delikatnie agresywnego; ich hiperaktywne domaganie się miało charakter ciągłego testu czy eksperymentu, któremu my biali byliśmy poddawani. Uświadomiłem sobie, że wszystko to było rodzajem intelektualnego przedsięwzięcia, poprzez które Araweté, w owym charakterystycznie przesadnym stylu wypracowali konceptualną różnicę pomiędzy nimi a nami. Wydawało się, że są gotowi zarówno rzucić się w świat białych, jak i wymagać tak samo natarczywie, by biali przeistoczyli się w Araweté — co mnie dotyczyło nawet w większym stopniu, gdyż chcieli bym, jak oni uprawiali kukurydzę, ożenił się wśród nich i nigdy więcej ich nie opuścił. Wszystko w jednym lub w drugim kierunku. Gdyby mogli, zabrałoby całą ludność miasta Altamira, a może nawet wszystkich *kamarã* do swej osady nad Ipixuną.

Być może nie ma w tym niczego uderzającego ani nawet czegokolwiek szczególnie różnego od tego, co dzieje się z jakimkolwiek plemieniem tubylczym, które doświadczyło metod „pacyfikacji” stosowanych przez państwo brazylijskie. Są jednak pewne cechy specyficzne dla tego przypadku, a system stosunków siłowych ustalony przy placówce nad Ipixuną opiera się o pewne właściwości struktury społecznej Araweté.

Jedną z zasadniczych cech osady tego ludu jest nieobecność komunalnego patio⁴, obszaru równo odległego od wszystkich domów. Jedność społeczności nie wyraża się w jasny czy ciągly sposób w rytualnym użytkowaniu przestrzeni. Ograniczona pozycja przywódcy także nie wystarcza do scalenia społeczności. W obecnych warunkach osady będącej skupiskiem resztek różnych grup lokalnych, to społeczno-przestrzenne niescentralizowanie ujawnia się nawet jeszcze bardziej. W rezultacie placówka i jej personel zajmują centralne miejsce w życiu grupy. Zespoły FUNAI, które działały w placówce od pierwszego kontaktu z Araweté, jak się zdaje, ośmieliły Indian do podjęcia decyzji przenosin, która pchnęła całą populację w ręce białych ludzi. Następujące po sobie kryzysy, dotyczące grupy (epidemie, ataki wrogów, przenosiny), wzmocniły tę tendencję.

W sytuacji braku przestrzeni publicznej, gdy istnieją tylko indywidualne patia przynależne do każdego sektora mieszkalnego czy rodziny poszerzonej, obszar placówki wraz z jej wyposażeniem (częściowo kolektywnie używanym w wytwórczości) stał się tą przestrzenią. Jakkolwiek nie przestaje on być identyfikowany z *kamarã*, którzy są właścicielami i dyspozytorami jego i jego zasobów. Oznacza to, że przestrzeń wspólnotowa Araweté jest jednocześnie „komunalna” (jest wolną strefą bez ograniczeń dostępu dla członków którejkolwiek z sektorów mieszkalnych) i przynależy do białych, którzy doszli do znacznej władzy nad całą społecznością Araweté. Patio białych

staje się „centralnym patio”, elementem politycznie znaczącym. Na tym fakcie zasadza się tu władza. Bowiem jeśli rzeczy, o których biali mówią, że „należą do wszystkich Araweté” (łódzie, punkt opieki medycznej, patelnia do prażenia kukurydzy, itd.), faktycznie należą przede wszystkim do „kierownika placówki”, do „FUNAI”, potem do Araweté, stają się określone — czy może winno się rzecz skonstruowane z zewnątrz, z punktu widzenia białego człowieka. To, co było na zewnątrz, staje się centrum, a osada Araweté staje się funkcją placówki FUNAI.

Czy ta obiektywna sprzeczność odczuwana w jakiś sposób przez Araweté mogła wyjaśnić pewne postawy, które doprowadzały pracowników placówki do szaleństwa, takie jak „wandalizm” Indian czy ich „niedbalstwo” w utrzymywaniu wyposażenia i oprzyrządowania placówki, które ostatecznie „należało” do nich?

W sumie „byłem z placówki” i jako *kamarã* rozmawiałem o Araweté i z Araweté. Z tego centrum sytuowałem siebie w relacji do nich jako całości obiektywizowanej przez moją obecność (oraz obecność placówki i białych). Moje ciągłe krążenie poprzez wszystkie patia sektory mieszkalne (które doprowadziło do skrytykowania mojej „niestałości” przez niektóre osoby) jedynie wzmocniło moją gatunkową i abstrakcyjną zewnętrżność w stosunku do nich. Nie wiem, czy miałem jakikolwiek inny wybór. Kiedy po raz pierwszy przybyliśmy z żoną, w maju 1981 roku, zostaliśmy przyjęci nie z zaskoczeniem, ale raczej z zaciekawieniem. Oni nie znali wielu białych. Poza tym przywiozłem trochę podarunków. Jak tylko mogłem, brałem udział w codziennych zajęciach grupy: polowaniu, wyjściach do ogrodu; pracowałem przy kukurydzy, uczestniczyłem w tańcach i nocnych rozmowach. Towarzyszyłem trwającej tydzień wspólnotowej wyprawie łowieckiej, byłem przy części rytualnego cyklu związanego z piwem kukurydzianym. Spędziłem kilka dni z pewną grupą rodziną w obozowisku, w pobliżu ich ogrodu, chodziłem na wyprawy po ryby i w poszukiwaniu miodu. Niemniej wychodziłem z osady rzadziej i na krótszy czas niż czynił to przeciętny mężczyzna Araweté. Korzystając z zapasów pożywienia przywiezionych z Altamiry, mogłem ustanowić z różnymi sektorami miesz-

⁴ Większość ludów mówiących językiem z rodziny tupi-guarani na przełomie XV i XVI wieku, na przykład Tupinamba, miało patio centralne, wykorzystywane jako obszar wspólny, rytualny. Wyjścia z poszczególnych domów komunalnych znajdowały się właśnie od strony patio — przyp. red.

kalnymi wymianę żywności, rekompensując tym sobie moje lenistwo i nieudolność w łowach. Ponieważ w październiku i listopadzie nie było mnie na miejscu, nie mogłem zobaczyć kolektywnych wypraw na ryby z użyciem trucizny. Nie mogłem też uczestniczyć w ważnej, sezonowej migracji — *awac'd motiarã*, kiedy to podczas pory deszczowej, pomiędzy sadzeniem kukurydzy a jej dojrzewaniem, cała populacja opuszcza osadę i obozuje w lesie, żyjąc z produktów łowiectwa i zbieractwa. Chociaż uczynili tak w 1981 roku, nie udali się do lasu podczas pór deszczowych 1982 i 1983 roku. Było to prawdopodobnie spowodowane wzrostem stopnia osiadłości i koncentracji wywołanym przez placówkę.

W 1981 roku Araweté właśnie uczyli się obchodzenia z bronią palną. Moje przybycie z lśniącem, nowym karabinem wywołało wielkie podniecenie. Nawet po marcu 1982 roku, kiedy prawie wszyscy dorośli posiadali swą własną broń, zawsze znalazł się ktoś, kto prosił o pożyczanie mojej. Zainteresowanie i zaciekawienie Araweté moją osobą skupiało się na dwóch przedmiotach i jednej czynności, które w pewien sposób były konkretnymi symbolami mego związku z nimi: na moim karabinie i magnetofonie oraz na pisaniu. Z powodu karabinu byłem niezliczoną ilość razy zapraszany na polowanie, później powierzałem broń najbardziej doświadczonym mężczyznom, a konkurencja o mój karabin doprowadzała niemal do ustawiania się kolejek pod moimi drzwiami. Magnetofon był ulubioną rozrywką wszystkich. O „muzykę wrogów”, czyli nocne solowe śpiewy szamanów oraz nagrania ze świąt związanych z piwem kukurydzianym, proszono codziennie, a różne patia zazdrośnie konkurowały o pożyczanie magnetofonu na noc. Pod koniec dnia ktoś zazwyczaj przychodził i prosił o możliwość zaśpiewania do magnetofonu. Araweté doskonale się bawili, słuchając odtworzonych głosów śpiewaków, ale nie wykazywali jakiegokolwiek zainteresowania muzyką zachodnią. Pomimo że lubili nawet oglądać przynoszone przeze mnie zdjęcia przedstawiające ich i innych Indian, nie nie mogło im zastąpić słuchania magnetofonu. Odkryłem, że to zmarli śpiewali, gdy ktoś pewnego razu żartobliwie określił magnetofon, z którego płynęła pieśń szamańska, jako „Ma-

d'cd'-no riro” — „ciało *Ma'dd'*—no” czy „pojemnik na *Ma'dd'*—no”, robiąc aluzję do kogoś kto zmarł jakiś czas temu.

Dwa przedmioty, które interesowały Araweté najbardziej to karabin i magnetofon: przyrząd, który zwiększał wydajność polowania, i urządzenie, które odtwarzało niepowtarzalność głosu.

Wykonywana przeze mnie bezustannie czynność pisania wywoływała niemniejszą ciekawość, chociaż nie tak wiele rzeczowego zainteresowania. Wielu prosiło mnie o papier i ołówek, po czym rysowali szeregi hieroglifów parodiujących moje litery, a niektórzy kreślili „desenie” (*kučã*) umarłych. Inni, skoro tylko uświadomili sobie, że niektóre tematy rozmowy mogą sprawiać, że zaczynam pisać, ironicznie rozkazywali mi zapisywać to, co do mnie powiedział. Wreszcie zdecydowali, że „byłem tu, aby pisać” i że „pisałem, aby wiedzieć” (*to koã*). Pewnego razu w trakcie dyskusji z Taiyi o szamańskiej inicjacji przez odurzanie tytoniem, zostałem poinformowany, że robili to, „aby wiedzieć/uczyć się o bogach”. Zapytałem o słowo „wiedzieć” (*koã*), a mój rozmówca wyjaśnił: „z tym jest jak z twoim pisaniem — to po to, żeby wiedzieć, chodzi o to samo”. Tak więc, jeśli Araweté stanęli w obliczu magii mojej technologii poprzez kontakt z karabinem i magnetofonem, to w pisaniu ujrzeni w przełocie technologii mojej magii. Później doszedłem do wiedzy o całym zespole skojarzeń pomiędzy grafiką a Innymi — jaguarem, bogami, zmarłymi i wrogami. Poprzez moje pisanie, jak przystało, dołączyłem do tego zbioru.



Eduardo Viveiros de Castro

przełożył Kacper Świerk

Eduardo Viveiros de Castro jest profesorem w Departamencie Antropologii i Dyrektorem podyplomowych studiów antropologicznych przy Muzeum Narodowym w Rio de Janeiro.



LENNI LENAPE

Nestorzy Wschodniego Wybrzeża

W połowie XVI wieku, a więc w okresie pierwszych, sporadycznych kontaktów Indian północnoamerykańskich z europejskimi podróżnikami, teren dzisiejszego stanu New Jersey zamieszkiwały liczne grupy Lenni Lenapów. Bez wątpienia trafiali też do Lenapehoking (bo tak Lenapowie nazywali swoją ojczyznę) indiańscy kupcy z dalszych okolic; wpadały również wojenne wyprawy Mohawków, Seneków czy Susquehannocków. Żadne z wymienionych tu plemion nie usiłowało jednak osiąść na tych ziemiach na stałe. Mimo podziału na szereg grup, które rządziły się suwerennie w swoich osadach, posiadali Lenni Lenapowie szacunek innych Indian, uważających ich za — jakbyśmy to mogli dziś nazwać — nestorów wśród Indian Wschodniego Wybrzeża.




Dzisiejsze New Jersey było „centrum” Lenapehoking. Poza jego dzisiejszymi granicami Lenapowie zamieszkiwali południowy brzeg rzeki Hudson, zachodni i południowy brzeg rzeki Delaware, czyli wschodnią Pensylwanię i północne ziemie obecnego stanu Delaware. Owo centrum Lenapehoking Lenni Lenape nazywali Scheyechbi. Można przypuszczać, że nazwa ta odnosiła się do terenów New Jersey na południe od rzeki Raritan i obejmowała środek i południe dzisiejszego stanu. To, co przyzwycajani do porządków europejskich osadnicy nazywali trzema grupami czy odłami Lenapów, mianowicie Munsie, Unami

Na artykuł ten składają się fragmenty wykładu ogłoszonego w 1998 roku podczas VII Seminarium Antropologicznego Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego. Pierwotruk: „Zeszyty Naukowe PATE/PAES”, pod red. Krystyny Balliszewskiej i Andrzeja J. R. Wali, nr XIX: „Od Brotherton do Bridgeton. Indianie New Jersey w XIX i XX wieku”, Atlantic City 1998. Przewdruk z uprzejmą zgodą Autora i Towarzystwa.

i Unalachtigo, było raczej dialektami, którymi posługiwali się ci Indianie odpowiednio na północy Lenapehoking, w środkowych i zachodnich jego terenach oraz na południowym wschodzie. Ogólnie zaś Lenni Lenapowie należeli do wielkiej algonkińskiej rodziny językowej.

Populację Lenni Lenapów w wieku XVI szacowano bardzo różnie. Obecnie przyjmuje się liczbę 24 tysięcy jako dość ostrożną i konserwatywną. Najliczniejsze osady krajowców znajdowały się zwykle na brzegach rzek lub tam, gdzie dostępna była przede wszystkim woda pitna. Pierwsi Europejczycy zanotowali, że osada Chickohoki (w obrębie dzisiejszej stolicy, Trenton) była — jak im się wydawało — największa i najliczniejsza w Scheyechbi. Do dużych skupisk tubylczych należał też obszar Minisink, pośród wzgórz na północy New Jersey. Dziś w centrum Minisink leży kolonialny skansen Waterloo, a zrekonstruowano tam także osadę Lenapów Minisink.

Z opisów wczesnych kolonistów, głównie Williama Penna, wiemy, że pod względem fizycznym Indianie Lenni Lenape wyróżniali się wzrostem wyższym od średniego, postawą wyprostowaną i szczupłą, umięśnionym cia-

grupa	znaczenie	symbol
Munsie	Wilk	
Unami	Żółw	
Unalachtigo	Indyk	

łem. Otyłość była nieznana, toteż gubernator szwedzkiej kolonii, Johann Printz, odznaczający się potężną tuszą był przez nich złośliwie przezywany „brzuchem”. Karnację skóry mieli śniadą, „o podobnym odcieniu jak Cyganie w Anglii, (...) oczy (...) małe i czarne, nie inne niż u przeciętnego Żyda, (...) a wielu z nich (...) nosy jak Rzymianie”¹. Włosy Lenapów były proste i czarne, choć zdarzały się także o odcieniu brązowym. W upalnym, wilgotnym sezonie letnim Indianie obojga płci nosili odkryte torsy. Biodra mężczyzn okrywał rodzaj szala z wyprawionej miękkio sarniej skóry, który przewlekano raz z tyłu przez rodzaj paska umieszczonego w pasie, w dół po pośladkach, przez kroczę ku górze brzucha i następnie przewlekano przez ten sam pasek z przodu. Kobiety nosiły spódniczki z takiej samej skóry, sięgające kolan.

Lenapowie byli Indianami osiadłymi, uprawiającymi ziemię. Sadzili głównie kukurydzę, dynię, czarną fasolę i skwasz (*squash*). Zbieractwo dziko rosnących jagód, orzechów i polowanie zaledwie uzupełniało dietę. W lecie grupy zamieszkałe nawet w głębi lądu wędrowały nad ocean, gdzie odławiano małże, kraby i ryby. Większość tej aktywności skupiała się na przygotowywaniu suszonych i wędzonych zapasów na zimę.

Począwszy od XVII wieku, od wzmagającej się inwazji białych osadników, do początku wieku XVIII, Lenapowie zaznali o koło czternastu epidemii europejskich chorób zakaźnych, na które organizm Indianina nie miał najmniejszej odporności. Zredukowało to ich populację do około 3 tysięcy. Napór kolonistów powodował wycofywanie się Lenni Lenapów na zachód. Część Indian ulokowała się na pewien czas w zachodniej i północnej Pensylwanii i we wschodnim Ohio. Pod koniec XVIII wieku grupy mówiące dialektami Unami i Munsie, lecz teraz nazywające siebie Delawarami, zamieszkiwały już Ohio i wschodnią Indianę. Ich dalsza migracja pod presją kolonizacyjną odbywała się w kierunkach południowym (Unami) i północnym (Munsie). W pierwszych dekadach XIX wieku Delawarowie byli już w Missouri i w Kansas,

a nieduża ich grupa dotarła przez Arkansas aż do Teksasu. Końcem tej wymuszonej wędrowki stało się wreszcie tzw. Terytorium Indianie, które, po częściowej likwidacji w 1889 roku, otrzymało w 1907 roku status nowego stanu Oklahoma. Większa część Delawarów Munsie, (choć niektórzy wędrowali razem z Unami), zatrzymała się w kanadyjskim Ontario i w stanie Wisconsin. Żyją tam do dziś. W New Jersey pozostali ci Lenapowie, którzy przyjmując chrześcijaństwo i pewne elementy kultury przybyszów, stali się dla kolonistów niegroźni, a po jakimś czasie niezauważalni.

Kontakty Indian z kolonistami miały wiele aspektów. Z jednej strony tubylcy rozumieli ich militarną przewagę i swoją słabość. Świadomość ta była frustrująca. Z drugiej — oddziaływała na ich świadomość atrakcyjność kultury materialnej Europejczyków, głównie zaś broni palnej, przedmiotów z metalu, tkanin i szkła. Wystawieni na takie działanie, Indianie przyjmowali zrazu te elementy kultury przybyszów, które nie kolidowały z ich pojmowaniem świata. Jednakże tam, gdzie przewaga białych stała się coraz bardziej widoczna, jak w Nowej Anglii czy w New Jersey, sukcesy najeźdźców zaczęły kojarzyć się tubylcom z „potęgą białej religii”. Podzieleni na niewielkie grupy i osłabieni, nie mając perspektyw na utrzymanie swojego status quo, przyjmowali chrześcijaństwo, w którym upatrywali szansa na przetrwanie. Nieliczni tylko krajowcy potrafili wykorzystać pozytywnie fakt swojej akulturacji. Indianinem, który tym właśnie zapisał się w pamięci kolonistów, był dziedziczny *sakima*, Weequehela, zwany „Indiańskim Królem Wschodniego New Jersey”. Oto jak pisze o nim Robert S. Grumet:

Mieszkając w otoczeniu europejskich osiedli, on i jego ludzie usiłowali znaleźć płaszczyznę współżycia z białymi sąsiadami. (...) Imię — Weequehela — oznaczające „znużonego” lub „wyczerpanego”, zostało mu nadane już jako dojrzałemu mężczyźnie i z przekor-nym humorem zaprzeczało jego niezwyklej energii, przedsiębiorczości i ambicji. Weequehela považał tradycję swych przodków. On jednak, również, przyswoił sobie wiele europejskich zwyczajów. Znany był na przykład z ubierania się według najlepszego stylu epoki — w bryczesy, Iniane koszule i buty z klamrami — oraz mieszkał w drewnianym [kolonialnym] domu, zawie-

¹ William Penn's own account of the Lenni Lenape or Delaware Indians, ed. Myers, Albert Cook, Wilmington 1970, ss. 21–22.

rającym porcelanę i eleganckie meble. Mówiono, że był właścicielem czarnych niewolników i nielegalnym handlarzem alkoholem, a także właścicielem młyna. Jako wpływowy przywódca wielokrotnie z powodzeniem bronił swoich ludzi w kolonialnych sądach pr ze ciw oskarżeniom o kradzież, napadzi i morderstwa. Ziemia stawiała się często oczywistą ceną sprawiedliwości. Tak na przykład 11 maja 1715 roku Weequehela podpisał akt oddający ziemię Lenapów kolonistom, tego samego dnia, kiedy dwóch z jego ludzi zostało u niewinnionych z zarzutu o morderstwo.

Dokumenty wskazują, że Weequehela podpisał ponad 20 aktów wydających resztki ziemi swoich ludzi w [dzi siejszych] powiatach Monmouth i Middlesex w New Jersey, w latach 1675–1716. Choć, oczywiście, spr ze dawał też częściowo ziemię z powodów politycznych, Weequehela skarżył się, że pewne akty podpisał upity przez swych białych sąsiadów. W 1727 roku, w czasie szczególnego napięcia, które nieomal doprowadziło do wojny między Indianami i kolonistami, Weequehela stracił wreszcie cierpliwość wobec chciwych sąsiadów. W pijanym szale zabił spekulanta ziemią, Samuela Leonarda, po gwałtownej awantur ze na temat szczególnie niesprawiedliwej transakcji ziemskiej. Po oddaniu się w ręce władz prowincji, Weequehela został szybko osądzony i powieszony. Jego zwolennicy, oburzeni egzekucją swego protektora, wkrótce po pogrzebie, opuścili w większości New Jersey, udając się w dolinę rzeki Lehigh [w Pensylwanii]².

Podaję ten obszerny cytat, ponieważ obrazuje on znakomicie stosunki tubylczo–kolonialne w New Jersey, w połowie XVIII wieku.

Wojna z Francuzami i Indianami (odpowiednik Wojny Siedmioletniej w Europie), która wybuchła w roku 1756 w Ameryce Północnej, zagroziła także New Jersey, głównie indiańskimi wypadami wojennymi z terenów Ohio i zachodniej Pensylwanii. Zachodni Lenapowie, ogólnie nazywani Delawarami, siali spustoszenie i śmierć. Ich forpoczty dotarły zresztą do samego New Jersey, gdzie zabili kilkunastu kolonistów i spalili ich domy. Przerażony gubernator, Jonathan Belcher, wydał 2 czerwca 1756 roku proklamację, w której nazywał Delawarów „wrogami, rebeliantami i zdrajca-

mi wobec Najbardziej Świętego Majestatu”³, a Zgromadzenie Prowincji przygotowało dekret o naznaczeniu czerwonymi kokardami chrześcijańskich Lenapów w misjach Crosswick i Bethel koło Cranbury, aby uchronić ich przed represjami ze strony kolonistów⁴. Następca Belchera, Francis Bernard, postanowił wziąć udział w konferencji z Indianami, organizowanej przez władze Pensylwanii w Easton, nad rzeką Delaware, przy granicy z New Jersey (1758), a następnie w Burlington. W tym samym mniej więcej czasie Kwakerska Partia Richarda i Samuela Smithów oraz Charlesa Reada wpłynęła na zebranie funduszu mającego zrekom pensować głównie Lenapom Munsie utratę ich ziemi. Przeznaczono na ten cel sumę £1600, z której wykrojono £740 dla pozostających na miejscu, ochrzczonych Indian, dla których Zgromadzenie New Jersey postanowiło zakupić tereny na południowy wschód od Burlington, stworzyć tam „rezerwat” i tym „raz na zawsze” zakończyć u siebie problem własności ziemi. (Aczkolwiek plany zakupu ziemi dla wywłaszczonych tubylców istniały wcześniej w planach Stowarzyszenia Pomocy Indianom — New Jersey Association for Helping the Indians — to jednak dopiero realne obawy spowodowały tego urzeczywistnienie). W ten sposób, 29 sierpnia 1758, doszło do paradoksalnego w swojej istocie wykupienia 3044 akrów ziemi dla Indian skupionych w misji prezbiteriańskiej Johna Brainerda (Bethel koło Cranbury, powiat Middlesex) oraz w Crosswicks (powiat Burlington). Pobratymcy Lenapów z Pensylwanii w osobie *sakimy* Teedyuscunga i z aprobatą Irokezów, uznających się za protektorów i zwierzchników Delawarów, zaakceptowali tę propozycję New Jersey. Chrześcijańscy Indianie przenieśli się więc do Evesham Township (dziś Shamong Twp., w powiecie Burlington), gdzie zajęli teren wokół rzeczki Edgipillock. Gubernator Bernard

³ Tamże, s. 264.

⁴ Jak podaje Clinton A. Weslager, *The Delaware Indians. A History*, New Brunswick 1991, s. 264, Indianie z New Jersey nie mogli przeprawić się na drugi brzeg rzeki Delaware bez specjalnego zezwolenia, o czym operatorzy promów zostali poinstruowani. Rząd prowincji obawiał się bowiem, że przyłączy się do swoich współbraci z Ohio i z nimi będą brali udział w odwetowych wypadach przeciw kolonii.

² Robert S. Grumet, *The Lenapes*. Nowy Jork–Filadelfia 1989, ss. 49–50; Anthony F. C. Wallace w biograficznej pracy *King of the Delawares. Teedyuscung 1700–1763*, Syracuse 1990, s. 198, podaje datę 1728 i Johna Leonarda.

nazwał tę osadę Brotherton, a władze prowincji dały pieniądze na wybudowanie domów dla ponad stu tubylców, budynku zebrań, młyna, a niedługo potem kuźni. Indianin Lenape, tłumacz Stephen Calvin, został przełożonym szkoły, a w 1762 pastor presbiteriański z bylej misji w Bethel, John Brainerd, oficjalnym duszpasterzem Brotherton.

Władze nakłaniały wszystkich tubylców New Jersey, by emigrowali do Edgepillock–Brotherton. Jednak wielu Indian obawiało się, że ich koncentracja w jednym miejscu może umożliwić kolonistom łatwą i całkowitą ich likwidację, w związku z narastającą histerią antyindiańską⁵.

Jednocześnie, na mocy konferencji w Easton, Indianie z północy kolonii, mianowicie Minisinkowie, Pomptonowie, Esopusi, Tappanowie i Munsie, otrzymali sumę 1000 dolarów hiszpańskich jako ostateczną rekompensatę za ziemię w powiatach Sussex i Warren, i wyemigrowali na zachód. Tu i tam pozostały wszakże pojedyncze rodziny indiańskie lub metyskie⁶. Podobnie było i w innych częściach New Jersey. Indianie spoza Edgepillock kontynuowali niełatwą egzystencję, skupieni w małych, kilkurodzinnych społecznościach. Niektórzy rozpraszali się po lasach, gdzie przez pewien czas pędzili życie traperów. Inni przyjmowali służbę w gospodarstwach kolonistów, uprawiali drobne rzemiosło lub zaciągali się na statki wielorybnicze. Znani też byli jako wędrowni najemnicy i wytwórcy–sprzedawcy wyrobów koszykarskich imiotel.

Warunki życia w Edgepillock także nie należały do łatwych. Ziemia nie była zbyt żyzna, a okoliczni biali osadnicy nie cofali się przed prześladowaniem mieszkańców „rezerwatu” i lekceważąc eksterytorialność Brotherton, wypasali na jego terenie bydło. Niewiele wobec tego mógł pomóc Indianom fakt, że władze prowincji nadały im prawo korzystania z rzek i lasów pozostających za granicami terytorium. Już od początku krajowcy mieli trudności finansowe, które pogłębiły się po pożarze młyna. Mimo próśb o pomoc, zanoszonych do legislatury prowincji, władze pozostawały głuche.

⁵ Herbert C. Kraft, *The Lenape. Archaeology, History, and Ethnography*, Newark 1986, s. 231.

⁶ Tamże, s. 230.

Gdy jeszcze pastor John Brainerd opuścił Brotherton w 1768 roku, przenosząc się do innej misji, warunki życia stały się krytyczne. Niektórzy mieszkańcy „rezerwatu” ratowali się pracą w kuźni, w pobliskim Atsion, gdzie kuli sztaby i drągi z żelaza wytapianego na potrzeby amerykańskiej wojny wyzwolenczej w Batsto. W styczniu 1777 roku, sytuację w Edgepillock opisali dwaj biali osadnicy, John Hunt i Joshua Evans, którzy — powodowani litością — zawieźli tam Indianom używane ubrania. Mieszkańców zastali w godnym pożalowania stanie, a ich dzieci nagie i zabiedzone⁷.

Wiek XIX zastał w Edgepillock–Brotherton zaledwie 63 Indian. W nowej, już „amerykańskiej”, rzeczywistości nic nie wróżyło poprawy ich bytu. Mimo znacznej odległości od innych ośrodków tubylczych los Lenapów w New Jersey znany był ich pobratymcom i nie pozostawał im obojętny. W 1801 roku chrześcijańscy Mohikanie z New Stockbridge, nieopodal jeziora Oneida w stanie Nowy Jork, wystosowali zaproszenie do Edgepillock, namawiając mieszkańców do przeprowadzenia się do nich. Posłanie to warto zacytować, bo zanotowane zostało w całej krasie indiańskiej, werbalnej ekspresji: „Spakujcie swoje wołki i przybывajcie, i jedźcie z naszego talerza, wystarczająco dużego dla wszystkich, a nasze szyje wyciągają się, gdy patrzymy w stronę ogniska naszych dziadków⁸, aż wyciągnęły się jakby były żurawie”⁹.

Grupa z Edgepillock w większości zaakceptowała zaproszenie i skierowała odpowiednią prośbę do legislatury stanu. Władze w odpowiedzi, wydając 3 grudnia 1801 roku akt aukcyjnej sprzedaży Brotherton, zobowiązały się z uzyskanych pieniędzy zaopatrzyć emigrantów w odzież, narzędzia rolnicze i sprzęty domowe, pozostawiając też kwoty konieczne do zakupu ziemi i budowy domów w nowym miej-

⁷ *Stories of New Jersey*, Bulletin #3, 1937–38 seria „End of the Old People”.

⁸ Użycie terminu „dziadkowie” oznaczało specjalny szacunek, jakim inni Algonkinowie obdarzali Lenni Lenapów, uznając ich za „starszych w rodzinie” — przyp. red.

⁹ Cytat w: Frank R. Stockton, *Stories of New Jersey*, New Brunswick 1991, s. 39. Także C. A. Weslager podaje, że cytat z tego „posłania” przekazał naoczny świadek, Samuel Allison, w przemowie na forum New Jersey Historical Society, w 1875 roku (C. A. Weslager, dz. cyt., s. 274).

scu. „Rezerwat”, podzielony na parcele, rozprzędzy został na aukcji 10 maja 1802 roku. Wkrótce potem Indianie z Edgepillock–Brotherton opuścili New Jersey, udając się do New Stockbridge¹⁰.

Historiografia amerykańska w XIX oraz pierwszej połowie XX wieku przyjmowała fakt likwidacji Edgepillock–Brotherton za zakończenie dziejów tubylczych w New Jersey. Pamiętnikarze New Jersey z XIX wieku wspominają o pojedynczej rodzinie Lenni Lenapów, która — jak powiadają — tęskniąc za ojczyzną, powróciła z New Stockbridge do Scheyechby. Byli to Elisha Ashatama i jego żona Patty, którzy zamieszkali w małym domku nieopodal miasteczka Mount Holly, w powiecie Burlington. Elisha trudnił się wyrobem koszyków i wędrował ze swymi wyrobami na wybrzeże, w pobliże Atlantic City. W czasie wojny secesyjnej (1861–65) zaciągnął się na okręt „Chesapeake” i zniknął na 5 lat. Jego żona, przypuszczając, że została wdową, wyszła za mąż za pewnego mulata, któremu urodziła dziecko. Ashatama wrócił jednak i odebrał ją konkurentowi. Popadłszy w alkoholizm, Elisha w pijanym szale zamordował Patty, a niedługo potem, również pijany, utopił się w rzece Mullica¹¹.

Ze związku Elishy i Patty pochodziła ich córka, Anna. Po drugim wyjściu za mąż za Metysa, nosiła nazwisko Roberts. Według ówczesnych kronikarzy była wysoką, niezwykle silną kobietą o wybitnie indiańskich cechach: „miedzianym kolorze skóry, długich, czarnych włosach i błyszczących oczach”¹². Była znana jako „Indian Ann” i popularna wśród mieszkańców powiatu Burlington uważających ją za „ostatnią Indiankę New Jersey”¹³. Tak jak jej ojciec, Elisha, Anna trudniła się wyplataniem koszy i generalnie przedkładała pracę na świeżym powietrzu, a nawet, będąc już dobrze posunięta w latach, potrafiła w lesie sama ścinać siekierą drzewa. Kiedy zmarła w grudniu 1894 roku,

mając ponad 90 lat, postawiono jej tablicę pamiątkową głoszącą, że oto odeszła ostatnia tubylcza kobieta stanu. Jej potomstwo, mimo 17 krwi tubylczej, nie było już uważane za Indian.

Na kształtowanie się poglądów ówczesnych historyków amerykańskich wywierał ogromny wpływ, wypracowany przez z górą dwa wieki, system szczególnej kwalifikacji rasowej, według której, na przykład, dziecko Indianina z białą i Indianki z białym przestawało być Indianinem, a z kolei dziecko białej z Murzynem i białego z Murzynką nigdy nie mogło być białym¹⁴. Używano więc pogardliwych określeń, odpowiednio *halfbreed* i *mulatto*. Taką kwalifikacja wykluczała też bez zastanowienia jako Indian — Metysów i mieszanców indiańsko–murzyńskich, i wiązała się z poglądem, że nieprzystosowanie do nowej rzeczywistości czyni z Indian *vanishing race* — „znikającą rasę”. Zajęcie takiego stanowiska wynikało również z przesłanek społeczno–politycznych oraz z przekonania, że „indiańskość” wiąże się nierozdzielnie z utrzymaniem tradycyjnej kultury, obyczajów, a także zewnętrznych atrybutów i cech określanych przez antropologię fizyczną. Jeśli Indianin porzucał — bodaj pozornie — swoją kulturę, zachowując się podobnie jak biały stolarz, wielorybnik czy domokrażca, stawał się wygodnie nierozpoznawalny, a rozpoznany nawet w swej „nie–europejskości”, uchodził raczej za „Maurą”, Cygana czy Latynosa. Nieobecność tubylców w New Jersey była politycznie potrzebna, bo nieobecność ta była społecznym spokojem sumienia. Do niedawna jeszcze bowiem, chętnie i bez najmniejszego wahania, konstатовano: „New Jersey zasługuje na wysokie uznanie za swe humanitarne traktowanie Indian”¹⁵. Idąc za takim tokiem rozumowania, dochodzi się do dość spekulatywnego wniosku, iż wywłaszczanie, oszustwa, głodzenie i przepędzanie są działaniami moralnie bardziej sprawiedliwymi niż fizyczna eksterminacja.

Dopiero w II połowie XX wieku amerykańscy historycy i antropolodzy, badając bardziej

¹⁰ C. A. Weslager, jw., ss. 274–275; Herbert C. Kraft, dz. cyt., s. 232.

¹¹ Informacja zawarta w „Courier Post”, Camden, New Jersey, niedatowana, przypuszczalnie oparta na podobnych materiałach z Camden Historical Society (por. Weslager, jw., s. 281, przyp. 42); a także: Frank S. Stockton, dz. cyt., s. 40.

¹² F. S. Stockton, dz. cyt., s. 41.

¹³ Tamże, s. 41.

¹⁴ Tzw. *one-drop-rule*, czyli „reguła jednej kropli (krwi)” — przyp. red.

¹⁵ John E. Pomfret, *Colonial New Jersey. A History*. Nowy Jork 1973, s. 216: *New Jersey deserves high credit for her humane treatment of Indians*.

wnikliwie i bezstronnie dzieje New Jersey, przyznali, że w stanie tym uchowali się jego pierwotni mieszkańcy. Profesorowie Clinton A. Weslager i Herbert C. Kraft poświęcają nieco uwagi tym „resztkom” tubylców. Aby lepiej rozumieć sytuację Indian w New Jersey, w XIX wieku, trzeba przypomnieć sobie raz jeszcze, że epoka tzw. kontaktu doprowadziła nie tylko do zdziśiatkowania oryginalnej populacji, ale wywołała szereg migracji i przemieszczeń na nieznaną dotąd skalę. W New Jersey znaleźli się Indianie uciekający z Connecticut (Pomptonowie), z Nowego Jorku (Wiechquaskeek, Kechaechkereren, Marechkawieck, Raritan)¹⁶ oraz z Maryland i Delaware (Nanticoke), a nawet z Wirginii i Karoliny Północnej (Tuskarora, Powhatan i Czirokezi). W XIX wieku w New Jersey pozostali więc ci tubylcy, których akulturacja była dalece zaawansowana przez przyjęcie chrześcijaństwa, porzucenie zewnętrznych atrybutów „indiańskości”: malowania twarzy, tatuaży, noszenia specyficznej biżuterii czy uczesania. To zacierało rzucające się w oczy różnice, a biały człowiek przyjmował owe zmiany za dowód „ucywilizowania”. Mówiliśmy uprzednio, że tubylcy uprawiali pewne potrzebne zawody, a uchodząc za Cyganów lub Meksykanów stawali się niezauważalni i byli traktowani jak cała reszta „ludności kolorowej” różnego pochodzenia.

Wskazaliśmy już wcześniej na fakt odmiennego traktowania Indian przez kwaków z południowo-zachodniej części New Jersey i z pobliskiej Filadelfii. Można przypuszczać, że okres od lat 30. XVII wieku do początków XIX wieku nie był dla Indian południowego New Jersey szczególnie uciążliwy. Na zachód emigrowali ci tubylcy, którzy sprzedali ziemię w dość uczciwych transakcjach. W dobrych stosunkach z Indianami żyli również szwedzcy i fińscy osadnicy z okolic dzisiejszych miasteczek Swedesboro, Salem i Bridgeton, którzy znacznie wyprzedzili kwaków Williama Penna. Kolonizacja południa postępowała jednak z dwóch kierunków: od wybrzeża Atlantyku i od rzeki Delaware na zachodzie. Wzięci w jej

kleszcze Indianie z grup językowych Unami i Unalachtigo nie mogli się czuć zbyt komfortowo. I znów na miejscu pozostali tylko ci, którzy przyjęli kulturę i religię kolonistów. Oczywiście w XIX wieku byli oni dla białych osadników już prawie niezauważalni. Tylko w niektórych zapisanych zdarzeniach Indianie pojawiają się nagle, jak „feniks z popiołów”. Zacytuję tu wybraną historię:

W 1837 roku „Doughty’s Tavern” mieściła się przy drodze z Tuckahoe do Bueny i prowadzona była przez Tabithę Ford. Jej wnukowi, Johnowi Fordowi, wyciągającemu [z pieca (?) rozżarzony] węgiel drzewny, wpadł do buta gorący tegoż kawałek i ciężko go poparzył. Powstała duża, półstopowa oparzelina. W tym czasie nie było w okolicy lekarzy i ludzie polegali na domowych sposobach leczenia. Ale oparzelina nie chciała się zagoić i wywiązała się gangrena. Kilku Indian mieszkających w tej okolicy usłyszało o przypadku chłopca i dało pani Ford do zrozumienia, że sprowadzą pomoc. Powrócili oni ze starym znachorem (*medicine man*), który obejrzawszy nogę chłopca, polecił pani Ford umyć ją, a także podgrzać podany jej preparat. Znachor wyciągnął pustą kość długości około 10 cali, z zatyczką z jednej strony. W kanaliku tej kości mieściło się zioło zmieszane z niedźwiedzim sadłem, sproszkowanym węglem i czyszcikiem do pieców. Zostało to podgrzane i przyłożone do rany. W ciągu dwóch tygodni rana poczęła się goić i w krótkim czasie zagoiła się zupełnie. Rodzina Fordów nigdy nie dowiedziała się, jakiego zioła użył Indianin, a i jego nigdy już potem nie widziano¹⁷.

Powyższa historia jest jeszcze jednym dowodem na to, że Indianie, choć rozproszeni, pozostali w Scheyechbi. W 1913 roku ukazała się książka *Gouldtown: A Very Remarkable Settlement of Ancient Date*. Napisana przez Stuartów, z poważanej XIX-wiecznej rodziny czarnych pastorów i adwokatów, chociaż interpretowała stronniczo zapisy genealogiczne regionalnej populacji — wyszukując w nich dowodów na wczesne osadnictwo murzyńskie — zawierała również cenną informację o Othnielu Murrayu, Indianinie Lenape z Cape May¹⁸.

¹⁶ Krzysztof Koczyński, *Tubylcy Manhattanu w okresie pierwszych kontaktów z Europejczykami (XVI/XVII w.)*, Atlantic City 1997, „Zeszyty Naukowe PAES/PATE”, nr XII, s. 3.

¹⁷ Margaret Louise Mints, *The Fading Trail. A Story of Eastern Woodland Indians of South Jersey*, Port Norris 1992, s. 28.

¹⁸ Tamże, s. 60; por. Andrew Giarelli, *The Lost & Found Tribe*, „Atlantic City Magazine”, s. 72, Atlantic City 1986.

Miał on osiedlić się w miejscu nazywanym Indian Fields, koło Bridgeton, i ożenić się z miejscową Szwedką. Rodziny Murrayów, Gouldów, Pierce'ów, Edwardsów, Ridgewayów, Munsonów i wiele innych, mieszkających w Gouldtown, Bridgeton, Salem, Sculville i szeregu innych miejscowości powiatu Cumberland, przechowywały indiańską tradycję, a w 1841 roku kościół metodystyczny–episkopalny w Fordville, w New Jersey, był miejscem spotkań tubylców uchodzących wkoło za „kolorowych”.

W latach wojny secesyjnej ze stanu Delaware na południowe New Jersey poczęli napływać ocalali tam Indianie Nanticoke. Historycznie zaprzyjaźnieni z Lenapami, stanowili teraz „zastrzyk” krwi i tradycji, kiedy łączyli się z miejscowymi Indianami. Gouldtown stało się „bazą” identyczności krajowców pozostałych w południowej części stanu.

Przez sześćdziesiąt lat XX wieku stosunki społeczno–polityczne w USA nie tworzyły klimatu dla znaczących zmian w istniejącym układzie społecznym. Wprawdzie na wschodniej półkuli, już po II wojnie światowej, rozpoczęła się polityczna i militarna kontestacja europejskich porządków kolonialnych w Afryce i Azji, ale w Ameryce jej skutki dały się odczuć dopiero pod koniec lat 50. Zdeterminowani czarni mieszkańcy Stanów Zjednoczonych i ich sojusznicy w Ruchu Praw Człowieka i Obywatela doprowadzili do historycznego przełomu na rzecz równouprawnienia wszystkich obywateli. Owo „etniczne przebudzenie” objęło też Indian amerykańskich, a w szczególności tych, którzy swoją „indiańskość” zmuszeni byli do tej pory ukrywać.

Lata 60. naszego wieku przyniosły znaczące i korzystne zmiany polityki Stanów Zjednoczonych wobec tubylców. W 1968 roku Kongres USA zatwierdził Ustawę o prawach cywilnych dla Indian, której najważniejszą część zabraniała władzom stanowym rozporządzania ziemiami należącymi do Indian bez uzyskania zgody plemienia. Rząd USA, uznając potrzebę federalnej pomocy dla Indian, poczynił tym pierwszy krok w uznaniu praw tubylczych do samookreślenia i ograniczonej autonomii. Ustawa o edukacji Indian z 1972 roku stworzyła prawną podstawę dla szkolnictwa lokalnego z akcentem na wewnętrzne i spe-

cyficzne potrzeby Indian. Następne lata przyniosły Ustawę o dobrobycie dziecka indiańskiego (1978) oddającą sprawę adopcji dzieci indiańskich w ręce plemienia i utracającą tym samym narzucaną asymilację; a także, w tym samym roku, Ustawę o wolności religijnej Indian amerykańskich postanawiającą, że żadna agencja federalna nie może wtrącać się do indiańskich praktyk religijnych. Ruch na rzecz samostanowienia tubylców nabrał przyspieszenia w latach 80., kiedy Sąd Najwyższy wydał szereg decyzji odnoszących się do ekonomicznej, politycznej i kulturalnej niezależności w zastrzeżonych strefach plemiennych, a także stworzył prawną płaszczyznę dla bilateralnych stosunków, na zasadzie „rząd z rządem”, na szczeblu federalnym i stanowym. W związku z powyższym szereg indiańskich grup społecznych, które do tej pory istniały poza specjalnie wyznaczonymi terenami rezerwatów, poczęło ubiegać się w Biurze do Spraw Indian o uznanie federalne, gwarantujące ważne uprawnienia uznanym historycznie plemionom.

W 1974 roku potomkowie Lenapów i Nanticoków z Gouldtown zawiązali organizację Nanticoke–Lenni Lenape Indians of New Jersey Inc. Ich siedzibą zostało pobliskie miasto Bridgeton w powiecie Cumberland. W 1982 roku stan przyznał im rangę plemienia. Z politycznego punktu widzenia było to ważne osiągnięcie otwierające możliwość rozpoczęcia starań o uznanie federalne. Natomiast uznanie Nanticoke–Lenni Lenapów przez Delawarów z Oklahomy jest prawdziwym cenzusem ich autentyczności o ogromnym znaczeniu moralnym¹⁹. Kontakty z Delawarami w Moraviantown, w Ontario, wnoszą z kolei bardzo ważny aspekt kulturowego i duchowego przeżycia²⁰.

Nanticoke–Lenni Lenape liczą dziś około 1500 członków w samym powiecie Cumberland. Biuro w Bridgeton posiada pomieszczenia administracyjne, bibliotekę i sklep ze współczesnymi wyrobami tubylczymi. Pod koniec lat 80. Nanticoke–Lenni Lenape rozpoczęły negocjacje o ziemię z zarządem Fairfield Twp., gdzie historycznie zlokalizowana była tubyl-

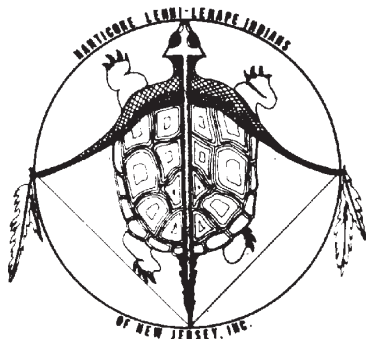
¹⁹ Lee Sultzman, *Delaware History*, <http://www.dickshovel.com/dela.html>

²⁰ Kenneth W. Ridgway, *Like An Eagle Watching*, „Lenape Times”, jesień 1996, s. 1.

cza osada. Rozmowy te dopiero po kilku latach przyniosły pozytywny skutek. Plemię uzyskało 28 akrów ziemi, na której powstanie Centrum Indiańskie, jak jesienią 1996 roku donosił artykuł w „Lenape Times”²¹. Członkowie plemienia czynnie angażują w sprawy tubylcze na szczeblu stanowym i federalnym. Lewis Gray Squirrel Pierce jest członkiem New Jersey Commission on Native American Affairs, powołanej przez gubernatora stanu. Alfred Sammons i Kenneth W. Ridgway prowadzili rozmowy w Waszyngtonie w ramach Narodowej Koalicji na Rzecz Suwerenności Indian (będącej organizacją plemion federalnie nieuznanych), gdzie dyskutowano poprawki do proponowanego ustawodawstwa dotyczącego federalnych kryteriów uznawania narodów indiańskich. Sammons został wybrany jednym z delegatów Dystryktu Wschodniego²². Nanticoke–Lenni Lenape biorą również udział we wszelkich imprezach kulturalnych i historycznych organizowanych przez władze lokalne, powiatowe i stanowe, prezentując swą odradzającą się tradycję, muzykę i kostiumy.

Podsumowanie

Od aukcyjnego sprzedania Brotherton–Edgepillock do inkorporowania się Nanticoke–Lenni Lenapów w Bridgeton upłynęły 172 lata. Przez ten czas rząd stanu i historycy New Jersey utrzymywali, że w ich „humanitarnym” stanie nie ma już tubylców. Ci tubylcy byli tu jednak i przetrwali, a dziś stawiają czoło problemom XX wieku. Wraz ze zwycięstwem potężnego ruchu praw człowieka i obywatela, na przełomie lat 60. i 70., mniejszości etniczne uzyskały równouprawnienie, a „nieistniejący” w stanach Wschodniego Wybrzeża Indianie mogli wyjść z ukrycia. Jednakże rasizm i nietolerancja, niepodzielnie panujące w Ameryce w przeszłych stuleciach, aż do pierwszej połowy XX wieku, nie szczęły samorzutnie w tym samym momencie. Tym razem one znalazły się w ukryciu. Dzisiejsze stosunki białej Ameryki z Indianami są konglomeratem oficjalnej polityki równości rasowej i etnicznej, demonstrującej nawet inten-



Znak graficzny organizacji Nanticoke–Lenni Lenape Indians of New Jersey, Inc., która przyczyniła się do reaktywowania plemienia

cje wyrównywania krzywd, z rzeczywistością bezwzględnego interesu i podskórnego rasizmu. Można jedynie mieć nadzieję, że lata przyszłe przyniosą dalszą, pozytywną ewolucję stosunków międzyrasowych i międzyetnicznych w Stanach Zjednoczonych. ❖

Andrew J. R. Wala

Bibliografia

- Andrew Giarelli, *The Lost & Found Tribe*, „Atlantic City Magazine”, Atlantic City, sierpień 1986.
 Robert S. Grumet, *The Lenapes*, Nowy Jork–Filadelfia 1989.
 Krzysztof Kopczyński, *Tubylcy Manhattanu w okresie pierwszych kontaktów z Europejczykami (XVI/XVII w.)*, „Zeszyty Naukowe PAES/ PATE” nr XII, Atlantic City 1997.
 Herbert C. Kraft, *The Lenape: Archaeology, History and Ethnography*, Newark 1986.
 Margaret Louise Mints, *The Fading Trail. A Story of Eastern Woodland Indians*, Port Norris 1992.
 John E. Pomfret, *Colonial New Jersey. A History*, Nowy Jork 1973.
 Kenneth W. Ridgway, *Like An Eagle Watching*, „Lenape Times”, Bridgeton, jesień 1996.
 Frank R. Stockton, *Stories of New Jersey*, New Brunswick 1991.
Stories of New Jersey, Bulletin #3, 1937–38 seria: „End of the Old People”.
 Lee Sultzman, *Delaware History*, <http://www.dickshovel.com/dela.html>
 Clinton A. Weslager, *The Delaware Indians. A History*, New Brunswick 1991.

²¹ Tamże.

²² Jw.

NANTICOKE LENNI LENAPE

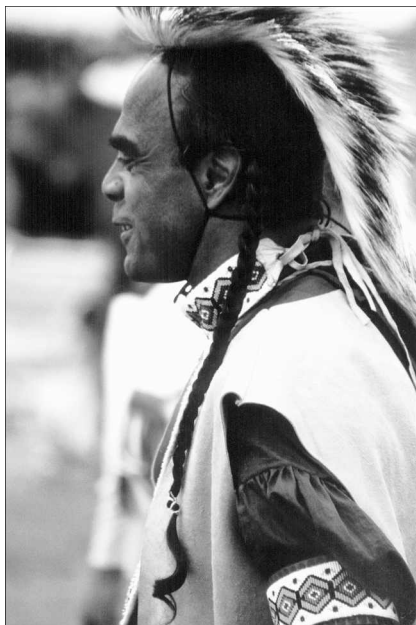
NESTORZY WSCHODNIEGO WYBRZEŻA

ZDJĘCIA

Andrew J. R. Wala

Mark Quiet Hawk Gould,
przewodniczący Rady
Nanticoke–Lenni Lenape
z Bridgeton w New Jersey

Autor artykułu z Elizabeth Munson,
rzecznik Rady i koordynator ds edukacji





Flaga Delaware (Lenni Lenape)
z Bartlesville w Oklahomie



Perry Proud Bird Loatman,
przedstawiciel Rady
Nanticoke-Lenni Lenape



Nikt im nie powiedział, że to zabija

W dusznym domu Dorothy Joe, z żuźlowych pustaków, snują się tylko wstęgi żalu.

Jedno po drugim, stara wdowa i jej dzieci, zaczynają szlochać, jakby rozpacz była zaraźliwa. Krag żałobników zaczyna się na niej i kończy na niej, siedzącej przy stole w kuchni, wpatrującej się w wyschnięte ręce, jakby w nich tkwiła jakaś odpowiedź.

Szepce po nawajsku, opisując przeklęty uran białego człowieka, który wykończył jej męża.

— Nigdy nie powiedzieli, że to nas może zabić — mówi 38-lletni David, tłumiąc płacz. — Przykro mi — mówi syn, biorąc głęboki oddech — tak mi przykro.

Otrzymali 100 tysięcy dolarów od rządu, czek wystawiony jako równowartość życia Raymonda Joe, który zeszkrobywał radioaktywną skałę w pobliskich górach, żeby mógł się tlić ogień zimnej wojny. Choć skały nigdy nie użyto w walce, to i tak zabiła Raya Joe.

Zmarł sześć lat temu, ale jego rodzina pozostała niepocieszona, jakby dopiero co wydał ostatnie tchnienie w te martwe pokoje.

Choroba płuc zabiła co najmniej czterystu górników z kopalni uranu w tym rezerwacie, jak poświadcza Komitet Ofiar Promieniowania Uranu (Uranium Radiation Victims Committee), grupa adwokacka Nawaho.

Terytorium państwa Nawaho (Navajo Nation) obejmuje 65 000 km² w obszarze Four Corners, gdzie granice Arizony, Utah, Kolorado i Nowego Meksyku krzyżują się jak w celowniku.

To tutaj znajdują się największe na świecie pokłady rudy uranu, a także Nawahowie, którzy żyją na niej od siedmiu stuleci. Jedno nie wiedziało nic o drugim, dopóki w latach 40. kompanie górnicze nie zaczęły wysadzać dziur w porowatym piaskowcu.

Kopalnie te, praktycznie wolne od jakichkolwiek zobowiązań, zabezpieczeń czy regulacji dotyczących skażenia, pracowały co najmniej na dwie zmiany dziennie, przez blisko 40 lat. Do ich zamknięcia doprowadził spadek zapotrzebowania na uran w latach 80.

Przez ten czas mężczyźni Nawaho, szczególnie, że mają pracę, i nieświadomi promieniowania, załadowali miliony ton rudy uranu na kolejowe lory.

Nie nosili żadnych masek, ani ubrań ochronnych. Jedli posiłki w chodnikach wypełnionych radioaktywnym pyłem. Pili kopalnianą wodę, przy której włączyłby się licznik Geigera. Chwiejnym krokiem szli do domu, do żon, które prały ich brudne kombinezony razem z ubraniami całej rodziny.

Umieranie zaczęło się w latach 60. W takich miejscach, jak Cove, nie przeżył prawie żaden mężczyzna. Zostały za to trujące bagna, skażone potoki i tysiące otwartych szybów.

Udostępnione niedawno do publicznej wiadomości dokumenty pokazują, że rząd od początku wiedział, iż ma do czynienia z trucizną, ale to zataił.

W 1990 roku Kongres przyjął Ustawę o rekompensacie za narażenie na promieniowanie (Radiation Exposure Compensation Act) i przeprosił, że nie zadbał o ochronę górników i ich rodzin. Poleciał wypłacanie odszkodowań do 100 tysięcy dolarów górnikom w stanach Wyoming, Washington i na obszarze Four Corners, a także tym, którzy mieszkali przy poligonie w Nevadzie.

Pieniądze nie przyszły łatwo. Aby je otrzymać, Nawahowie musieli stworzyć dokumenty, które nie istnieją w ich kulturze. Akty ślubu. Akty zgonu. Skrawki papieru, na których nie sposób zawrzeć całej prawdy.

Powołano specjalny sąd plemienny do weryfikacji ślubów, narodzin i zgonów — proces, który potrwa miesiące. Czasami muszą stawic się świadkowie, „by poświadczyć w ogóle istnienie danej osoby” — powiedział Timothy Benally, były górnik, który stoi na czele Komitetu Ofiar.

— Sześć osób zmarło, nie doczekawszy się odszkodowania.

12 lipca [2000 roku] Kongres USA przyjął poprawki do ustawy o rekompensacie, podwyższając kwotę odszkodowania i skracając pa-

Artykuł ten ukazał się w serwisie informacyjnym agencji Associated Press z dnia 30 lipca 2000 roku. Reproduced with permission of The Associated Press.

pierkową robotę. Zdaniem Nawahów to ciągle za mało.

— Nic nie zastąpi ludzkiego życia — mówi pani Joe.

Podobnie jak rezerwaty, promieniowane to część spuścizny białego człowieka — przedsmak tego, co dzieje się wtedy, gdy rząd próbuje naprawić szkodę nie do naprawienia.

Sami Nawahowie nazywają siebie Dine, co znaczy „ludzie”.

Obszar Four Corners wygląda prawie tak samo, jak w XIV wieku, gdy Nawahowie przybyli tu z północno-zachodniej Kanady. Głębokie kaniony przechodzą w jałowe pustkowia. Góry, jak zawsze, zielenią się pąkami cedrzyńców i traganków.

Dla Nawahów jest to Ziemia Obiecana. Cuda natury w Shiprock, Canyon de Chelly i Rainbow Bridge to miejsca, w których mieszkają ich Święte Istoty.

Wiedli żywać zgodnie z cyklami natury. Wielu żyje tak do dzisiaj. Latem, kiedy doliny pulsują przy 45-stopniowym upale, uchodzą w wyższe partie gór. Zimą, gdy wyjące wiatry omiatają zbocza, wracają na niziny, do swych hoganów.

Od Hiszpanów nauczyli się hodowli zwierząt. Od ludów Pueblo — uprawy roślin.

W XIX wieku przyszliz żołnierze. Podczas Długiego Marszu w 1864 roku ponad osiem tysięcy głodujących Nawahów ruszyło w 300-milową drogę, w środku zimy, do fortu Sumner nad rzeką Pecos. Tam zostali więźniami. Blisko cztery lata później, w czasie dotkliwej suszy, zostali odesłani do swej spustoszonej ojczyzny, zwanej teraz rezerwatem.

Mijały dziesięciolecia. Po każdym coraz wyraźniej było widać, że życie w rezerwacie w ogóle ma niewiele wspólnego z życiem. Pracy było mało i żadnego zajęcia.

W połowie II wojny światowej, kiedy rząd czegoś potrzebował, przychodził odwołując się do poczucia patriotyzmu.

Najpierw szukał mężczyzn do roli radiotelegrafistów. Japończycy, którzy złamali prawie każdy amerykański kod radiowy, nigdy nie zdołali złamać mówionego języka Nawahów. Potem rząd potrzebował uranu do produkcji bomby atomowej.

Kiedy Kerr-McGee i inne korporacje weszły do rezerwatu, żeby otworzyć kopalnie, nikt

w rezerwacie nie zastanawiał się zbyt długo. Nawajskim górnikom płacono 45 dolarów tygodniowo, niewiele nawet jak na tamte czasy, ale to i tak lepiej niż nic.

Kerr-McGee nie chciało tego skomentować.

— To rozstrzygnie sąd — powiedziała rzecznik prasowy.

Kompania została pozwana do sądu za spowodowanie śmierci dwóch Nawahów poprzez narażenie ich na promieniowanie.

Kompania z Oklahomy zyskała rozgłos za sprawą katastrof ekologicznych i korowodem ze swym pracownikiem, Karen Silkwood, w latach 70., które stały się podstawą scenariusza filmowego. W tym energetycznym zagłębiu produkowano większość oczyszczonego uranu w USA.

Sześćdziesięcioletni dziś Johnny Sam przez pięć lat, od 1975, pracował jako „skoczek”, badając pod specjalnym światłem kawałki skały na zawartość uranu. Skała o wysokiej zawartości uranu świeciła na niebiesko, o niskiej — na szaro.

Przeważnie świeciła na żółto, co znaczy — średnio. *Leetso* to nawajskie słowo na uran. Dosłownie znaczy „żółto-brązowy” albo „żółty pył”.

— Nie wyjaśnili nam, jaki to ma wpływ na ciebie — mówi Sam. Jego ciemne oczy lustrują zbocza Church Rock, 17 mil na północny-wschód od Gallup w Nowym Meksyku — miejsca jednej z największych katastrof nuklearnych w historii USA.

W 1979 roku przerwała się tama w United Nuclear Corp., zrzucając 350 tysięcy metrów sześciennych radioaktywnych ścieków, które spłynęły 115 mil w głąb Arizony. Kontrolerzy mówią, że nie doszło do długotrwałego skażenia środowiska.

Mieszkańcy rezerwatu, łącznie z Benallym, mówią, że na obszarze Four Corners występuje wiele chorób popromiennych i skażeń, które więc zdoła wyodrębnić skutki tego konkretnego przypadku?

Sam wspomina, jak przodkowie wysyłał górników w zadymione chodniki zaledwie kilka minut po wybuchu trotylu. Najdłuższe tunele liczyły po 600 m, przeważnie bez wentylacji. Ludzie brnęli w nich pieszko, latarki na ich kaskach rzucały snopy światła, ich płuca napełniały się radioaktywnym pyłem.

Upłynęło 20 lat, odkąd Sam zdjął górniczy kask. Dziś oddycha z trudem i czuje klucie w płucach. Nigdy nie palił papierosów, obwinia o to kopalnię.

— Wtedy nie kłopotaliśmy się o nic — powiedział. — Piętnaście–dwadzieścia lat później wszystko sprawia ci kłopot.

Cove Mesa, która wznosi się 30 metrów nad niewielką stróżówką w Cove, leży cztery godziny jazdy na zachód. Wszędzie dokoła pustka, tylko ślady jaszczurki na warstwie piasku pokrywającym skałę.

39-lletni Donald Ellison Jr. pokazuje puste górnicze chodniki, każdy miał numer wymalowany farbą. Porzucił dobrze płatną pracę przy autostradzie w Shiprock dla sezonowej pracy melioracyjnej w kopalni Cove. Chciał wrócić do domu. U jego 89-lletniego ojca stwierdzono raka płuc.

Donald Ellison Sr. wydobywał uran przez siedem lat, po 40 centów za godzinę, począwszy od 1947 roku. Ostatnie dni swego życia spędza, wypasając owce, spacerując po ziemi, na której się urodził.

Jego syn pracował przy zasypywaniu opuszczonych szybów. Razem z ekipą naliczył ich dwa tysiące w promieniu 20 mil. Nikt nie wie, ile jest tych blizn w całym rezerwacie.

— Ludzie wykorzystują te kopalnie jako schroniska dla owiec — mówi Donald Ellison Jr. — Przechowują w nich siano i ziarno, potem karmią nimi owce. Potem jedzą ich mięso.

Benally po raz pierwszy wszedł do tych dziur w 1948 roku, kiedy miał 14 lat.

— Kompania wydobywcza powiedziała: „Rząd potrzebuje tego dużo”. To wszystko, co nam powiedzieli — mówi Benally.

Z przerwami pracował do 1964 roku. Powiada, że nie może otrzymać rekompensaty, ponieważ rząd orzekł, że nie był narażony na takie promieniowanie, które spełniałoby normy zapisane w ustawie.

Gniew nie należy do słownika Nawahów.

— Czego od nas oczekujecie? — pyta Benally. — Powiedzieć: „Tego już za wiele”, to tyle, co chwycić za broń i zacząć zabijać ludzi.

Przerywa, pozwalając by słowa zawisły w gęstym od pyłu powietrzu.

— Tym, co naprawdę byśmy chcieli — mówi spokojnie — to, żeby rząd tu przyszedł i oczyścił całe to bagno, które zrobił.

Rak płuc to umieranie pełne tortury i upokorzenia. Oddychanie to agonía. Przestaje się kontrolować swoje czynności fizjologiczne.

Zgon Raya Joe był dla rodziny szokiem. Nagle człowiek postury niedźwiedzia ważył mniej niż 50 kilogramów i nie mógł zejść z łóżka.

— Próbował być silny do końca — mówi David Joe — ale nic z niego nie zostało.

Zaczął się od sapania. Ray Joe nie mógł złapać powietrza. Odkrył, że nie może donieść wody ze studni do domu, który sam wybudował, dwiema rękami. Rodzina wozila go do szpitali w Albuquerque, Gallup i Farmington. Lecz rak w jego płucach zaszedł już za daleko.

Sześć miesięcy po postawieniu diagnozy, Ray Joe zmarł.

66-lletnia wdowa po nim wylicza na palcach imiona innych wdów. Gdy kończą się jej palce, spogląda po zapłakanych twarzach swych dzieci, ciągnąc listę dalej w myślach.

— Niektóre wyszły ponownie za mąż — mówi. — Ja wyszłam za mego męża. Ciągłe darzę go uczuciem. Dlatego jestem sama.

To właśnie wdowy jako pierwsze zwróciły się do rządu w 1960 roku o zadośćuczynienie. Gdy ich mężowie umierali, one zaczęły rozmawiać między sobą. I zauważać wszystko. Na przykład, że śmierć zaczynała się od niemożności zrobienia pełnego oddechu.

Żony przypominały sobie też inne rzeczy, które przechowywały w sercu: Jak przynosiły bryłki uranu do domu, żeby nocą dzieci mogły popatrzeć, jak świecą w ciemności; Jak czasami robocze ubrania ich mężów, pokryte radioaktywnym pyłem, leżały w kuchni przez cały tydzień, bo bieżącą wodę założono w rezerwacie dopiero w latach 80.

— Rząd zniszczył tę społeczność — powiedział David Joe. — Zniszczyli nam życie.

100 tysięcy dolarów z Waszyngtonu nie złagodzi bólu jego matki. Większość i tak pójdzie na zapłacenie kosztów leczenia jej męża.

Rząd powinien dać więcej, mówi pani Joe.

— Nowy domu — mówi, jakby to mogło zagoić ranę jej serca. — Powinni nam wybudować nowe domy.

Spogląda na swe pomarszczone ręce, złożone na podolku. Nie ma w nich żadnej odpowiedzi. ❖

Deborah Hastings

tłum. Marek Maciołek

Anna Mae ofiarą ...AIM?

[Arlo Looking Cloud] konsekwentnie powtarza od lat, że tylko wykonywał rozkazy. Dodaje, że jeżeli ludzie chcą się dowiedzieć czegoś więcej, kto te rozkazy wydał i jak doszło do ich wydania, to muszą porozmawiać z przywódcami AIM.

Richard Two Elk
16 czerwca 2000 roku

Moi ludzie są pełni tajemnic, rzeczy, które ukrywają między sobą i przed sobą. Początki są zagubione w czasie, a zakończyć nie sposób przewidzieć.

Louise Erdich
The Bingo Palace

Ukazały się zaledwie dwa numery „Tawacinu”, a już zdążyły się pojawić nowe ślady w sprawie zamordowanej w grudniu 1975 roku działaczki Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), Indianki Micmac, Anny Mae Acquash¹. Czy nam się to podoba, czy nie — w grę wchodzi tu ideały AIM, jak i szacunek i podziw dla jego przywódców — wskazują one jednoznacznie właśnie na AIM... ale sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Bomba wybuchła wraz z publikacją w dodatku specjalnym dwutygodnika „News From Indian Country” wywiadu z Richardem Two Elk, który został przeprowadzony 16 czerwca br. podczas krajowej konferencji Stowarzyszenia Tubylczoamerykańskich Dziennikarzy (NAJA) w Fort Lauderdale na Florydzie. Wywiad ten stanowi kulminację wcześniejszych publikacji ujawniających wyniki śledztwa w sprawie morderstwa Anny Mae, prowadzonego na własną rękę od ponad ośmiu lat przez grupę dziennikarzy, m.in. Paula DeMain, redaktora „News” (w kolejnym numerze, po publikacji wywiadu, Paul DeMain ogłosił odejście z gazety — zbieg okoliczności?), Minnie Two Shoes i innych. W wywiadzie tym Richard Two Elk mówi bez ogródek:

¹ Zob. Erin Anderssen, *Tajemnica śmierci kobiety—wojownika*, nr 4[48], zima 1999 oraz Marek Nowocien, *Sprawiedliwość dla Anny Mae?* nr 1[49], wiosna 2000.

Wiem, że ta kobieta została zabita, wiem, że została zabita przez AIM i wiem, że przywódcy AIM to sprostokowali i muszą być uznani za winnych temu.

Richard Two Elk to dziennikarz Ogląda z Pine Ridge, weteran, a w latach 1970–1976 aktywny działacz AIM — brał między innymi udział w okupacji Wounded Knee w 1973 roku. Przez swoje związki z Arlo Looking Cloud, jednym z wykonawców wyroku na Annie Mae, od jakiegoś czasu prowadził na własną rękę śledztwo w tej sprawie. Jego wyniki zaczął ujawniać latem zeszłego roku. Śledztwo polegało w głównej mierze na rozmowach z ludźmi, którzy — jak wierzył — mogą coś na ten temat wiedzieć: byłymi lub wciąż jeszcze aktywnymi członkami AIM, sympatykami tego ruchu i mieszkańcami Pine Ridge. Nie opierał się na dokumentach FBI. Jak przyznaje, w tej sprawie nie chodzi o udowodnienie czegoś i wysunięcie konkretnego oskarżenia względem jakiejś osoby, to jest niemożliwe, choć „setki ludzi znają prawdę”, ale o odpowiedź na pytanie, dlaczego do tego doszło i dlaczego, mimo że wiele osób mogło tragedii tej zapobiec, nikt nie spróbował.

A jak wyglądał ostatni okres życia tej — jak powiedział w wywiadzie dla Radia Renegade (Toronto), 9 sierpnia 1999 roku, Paul DeMain — jednej z najwybitniejszych i najbardziej efektywnych członków AIM?

Na początku grudnia 1975 została ona porwana z Denver i przewieziona do Rapid City, gdzie była poddawana przesłuchaniom mającym ostatecznie stwierdzić, czy była informatorem FBI, czy nie. Tam, przetrzymywana w piwnicy i związana, poddawana była torturom fizycznym i psychicznym. Ktoś, jakoś, dosłownie czy też nie — tu pojawia się kwestia rzekomego telefonu, tudzież „poczty mokasynowej” — wydał rozkaz; z pewnością nie była to jedna osoba. Do końca nieświadomą, co ją czeka, wywieźli samochodem Arlo Looking Cloud i John Boy — wtedy młodzież „wojownicy” AIM. „Nie wiedziała, ufała im. Myślała, że pomagają jej w kontaktach z innymi członkami AIM, i że ją poprą, gdyż byli żołnierzami, nie miała pojęcia, że byli żołnierzami wyznaczonymi do jej wyeliminowania”. Wyszli z samochodu i jeden z nich pociągnął za spust. „Upadła, odwrócili się i pobiegli do sa-

mochodu, o.k., zostawili ją gdzie upadła. Nie sądzę, żeby nie żyła”. Ciało Anny Mae zostało znalezione 24 lutego 1976 roku w północno-wschodnim krańcu rezerwatu Pine Ridge. Została zabita prawdopodobnie przed świętami Bożego Narodzenia 1975 — tego roku nie zadzwoniła do krewnych z życzeniami.

Czy Anna Mae była informatorem FBI, o co ją podejrzewano? Odpowiedź wydaje się jednoznaczna — NIE. Już w czerwcu 1975 roku była przesłuchiwana przez Leonarda Peltiera, Dino Butlera i Boba Robideau podczas krajowej konferencji AIM i nie mieli oni co do tego wątpliwości. Stała się ona ofiarą panującej wtedy wśród członków AIM paranoi (trzeba przyznać często uzasadnionej). W dodatku faktem jest, że z kilkoma agentami, nieświadomie, pracowała. „Przesłuchania stanowiły standard w AIM. Za każdym razem, jak ktoś odstawał, miał odmienne poglądy czy też w jakikolwiek sposób kwestionował działania AIM” był im poddawany. Prawdopodobnie już w okresie uwięzienia Anna Mae miała możliwość ucieczki. Jak w audycji Renegade Radio powiedział Paul DeMain, wróciła, chciała wrócić i oczyścić swoje imię, nie chciała uciekać — a była to chyba jej ostatnia szansa, by zostać przy życiu. Na swoje nieszczęście Anna Mae była, jak to określa Richard Two Elk, „dobrym sercem” (z języka lakota *Chuntay washtay*) — człowiekiem robiącym to, co robi, z przekonania, z wiary w ideały, wręcz naiwnym w swej otwartości, entuzjazmie, ambicjach. W dodatku była piękną kobietą i wzbudzała zainteresowanie przywódców AIM (związek z Dennisem Banksem), co wzbudziło zawiść kobiet w Pine Ridge i członkiń AIM, a te miały wiele do powiedzenia. Anna Mae nie była jedyną osobą, względem której wysuwano oskarżenia o donosicielstwo. Jak mówi Two Elk, gdyby jej śmierć przeszła bez echa, to samo spotkałoby i innych, a swoją drogą mogli być inni, o których się nie mówi.

Jak się okazuje, wielu ludzi знаło przez te wszystkie lata odpowiedź na pytanie: Kto zabił Annę Mae? Ale ludzie nie chcą o tym otwarcie mówić, czy to ze strachu, czy to ze wstydu i zażenowania, czy też — jak twierdzi Two Elk — dlatego, że „to ma związek z pewnymi zasadami w naszej społeczności, zgodnie z którymi nie przekażemy naszego wrogowi”. Przy-

wódcy AIM wielokrotnie publicznie zaprzeczali, jakoby ze sprawą śmierci Anny Mae mieli coś wspólnego. Jak mówi bohater powieści *The Bingo Palace* Louise Erdrich: „Moi ludzie są pełni tajemnic...”. Ta jedna wydaje się powoli wyjaśniać, ale jak mówi z kolei bohater wywiadu: „Nigdy nie będziemy wiedzieć naprawdę”. Niewątpliwie wygodniej byłoby przypisać zabójstwo Anny Mae FBI, ale choć wyeliminowanie tej wybitnej działaczki AIM było FBI z pewnością na rękę, odpowiedzialność za ten czyn spada na ludzi, z którymi w latach siedemdziesiątych ramię w ramię walczyła o sprawiedliwość i prawa rdzennych mieszkańców Ameryki. Nie ma natomiast wątpliwości, że jej śmierć przysłużyła się kilku stronom. Przywódcy AIM nie musieli się już obawiać, czy jest informatorem FBI, czy nie, i czy przypadkiem nie doprowadzi do ujawnienia sprawy(ów) morderstwa dwóch agentów FBI, za które winę sądy przypisały Peltierowi; kobiety-działaczki AIM straciły nieprzeciętną konkurentkę; FBI mogło skreślić ze swojej listy kolejnego, przysparzającego problemów członka Ruchu, ewentualnie uniknęło ujawnienia jakiegoś znaczącego informatora (agenta), być może do dnia dzisiejszego działającego w strukturach AIM, i — co więcej — osiągnęło to, zachowując niemal czyste ręce, za pomocą starej zasady „dziel i rządź”.

Trzeba przyznać, że Anna Mae padła ofiarą złożonej sytuacji społeczno-politycznej, charakterystycznej dla lat 70. Przez swą śmierć stała się symbolem — do niedawna była symbolem walki AIM o prawa Indian, obecnie okazuje się ofiarą paranoidalnej sytuacji panującej w tamtych latach wewnątrz samego AIM. Pozostaje pytanie, czy warto to teraz, po niemal 25 latach roztrzaskać, prać stare brudy? Tak jak AIM, Anna Mae walczyła o sprawiedliwość, i sprawiedliwość się jej należy, nie mam co do tego wątpliwości. A czemu może służyć rozwiązanie zagadki jej zabójstwa? Tu znowu nasuwa się skojarzenie z prozą Louise Erdrich. W znanej polskiemu czytelnikowi powieści *Leki na miłość*² postać June, z którą zapoznaliśmy się na początku i jesteśmy świadkiem jej

² Louise Erdrich, *Leki na miłość*, przeł. Magdalena Konikowska. PIW, Warszawa 1998. Zob. moją recenzję *Rezerwatowa sielanka*, „Tawacin” nr 1[45], wiosna 1999.

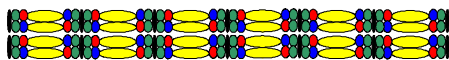
śmierci, stanowi oś całego utworu i niejako lustro, w którym przeglądają się poszczególne postaci i — wskrzeszając June — same się w stosunku do niej określają. Tak jak „obecna nieobecność” June wyraźnie zaznacza się w całym utworze, tak postać Anny Mae od niemal ćwierć wieku nierozzerwalnie związana jest z Ruchem Indian Amerykańskich i walką tubylczych mieszkańców Ameryki o swoje prawa, a rozwiązanie zagadki jej śmierci krok po kroku komponuje perspektywiczny obraz samego AIM, jego członków i przywódców, jego rozwoju i dokonujących się w nim przewartościowań.

Pozostaje czekać na rozwój wydarzeń, gdyż, z pewnością, ostatnie słowo nie zostało jeszcze powiedziane. ✚

Beata Skwarska

W wywiadzie z Richardem Two Elk brali udział m.in.: Paul DeMain — „*News From Indian Country*”, Richard LaCourse — „*Yakama Nation Review*”, Matt Kelly — *Associated Press*, Marley Shebala — „*Navajo Times*”, Minnie Two Shoes — *Native American Journalist Association*, Tony Brown — *Brown Eyes Production*, David Miller — *Menominee Nation Communications*, Lori Townsend — *Native Voice Communications*, Sheila Tousey — *Cloud Productions* i Brian Wright-McLeod — *Renegade Radio*.

Pełny zapis wywiadu ukazał się w dodatku specjalnym dwutygodnika „*News from Indian Country*”, vol. XIV, nr 13, lipiec 2000.



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.

1999 nr 1,2,3 i 4 [45–48] po 6 zł/szt.

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

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

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

Randy Furst

Sama słodycz: nowy biznes lidera AIM Dennisa Banksa

Przez ponad trzy dziesięciolecia Dennis Banks stał na pierwszej linii, walcząc — zdaniem sympatyków — o prawa amerykańskich Indian albo — zdaniem oponentów — mieszając i sprawiając kłopoty.

Dziś jednak Banks pełni nieco skromniejszą rolę, powracając do swych korzeni w rezerwacie Leech Lake w północnej Minnesocie; i mieszka głównie w kadzi z syropem klonowym.

Przywódca Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) założył nowe przedsiębiorstwo, którego jednym z głównych produktów jest syrop klonowy. Zdaniem urzędnika związanego z krajowym związkiem branżowym, firma ma szansę stać się największym dostawcą syropu w Minnesocie. Przedsiębiorstwo zajmuje się także zbieraniem i sprzedażą dzikiego ryżu.

Ryż, syrop, słodycze i cukier, produkowane przez Dennis Banks Wild Rice & Natural Organic Foods Co., można co jakiś czas znaleźć w miejscowych sklepach.

Banks często pokonuje 220 mil z Battle Point w Minnesocie, żeby dostarczyć towar do Twin Cities [Minneapolis i St. Louis].

— Tubylcy lubią dziki ryż i syrop klonowy — powiedział. — Pewnie każdy mógłby go sprzedawać, bo nasi ludzie to lubią. Ale że sprzedawcą jest Dennis Banks — moje nazwisko podnosi trochę wartość transakcji.

Zdaniem ekspertów związanych z przedsiębiorstwem, nazwisko Dennisa Banksa rzeczywiście może być kluczem otwierającym wejście na krajowy lub nawet międzynarodowy rynek tej żywności.

Artykuł ten ukazał się w czasopiśmie „*Minneapolis Star Tribune*” z dnia 13 sierpnia 2000 roku. Copyright 2000 Star Tribune. Republished here with the permission of the Star Tribune. No further republication or redistribution is permitted without the express approval of the Star Tribune.

— Dennis Banks to osobistość, amerykański bohater — powiedział Horst Rechelbacher, przyjaciel i doradca, który w Blaine [przemysłowa dzielnica St. Paul] założył przedsiębiorstwo Aveda dysponujące wielomilionowym kapitałem.

Ryż Banksa to żywność wysokiej klasy, którą można zaliczyć do specjalów, uważa Rechelbacher, rozdaczając wizję restauracji serwujących w całym kraju „Dziki ryż” la Dennis Banks”.

W ubiegłym tygodniu Banks odbył w rezerwacie spotkanie z grupą pięciu biznesmenów japońskich, zainteresowanych umieszczeniem syropu i dzikiego ryżu Banksa na półkach 800 warzywnych sklepów w Japonii.

To podstawa żywienia dla Banksa, który, chcąc uniknąć prześladowań, spędził osiem lat w ukryciu.

— Mam 65 lat, a w tym wieku ludzie idą na emeryturę — powiedział. — Ja mam jeszcze krzepę... Zamierzam wykorzystać wszystkie kontakty, które posiadam.

Urodzony w rezerwacie Leech Lake, Banks uczęszczał do indiańskich szkół z internatem w kilku stanach, ale z każdej uciekał; potem przeprowadził się do Minneapolis i w 1968 roku został jednym z założycieli Ruchu Indian Amerykańskich, najbardziej znanej organizacji indiańskiej w Stanach Zjednoczonych.

Pomagał w zajęciu amerykańskiego Biura do Spraw Indian (BIA) w Waszyngtonie w 1972 roku, a także był jednym z przywódców 71-dniowej okupacji Wounded Knee w Dakocie Południowej, w rezerwacie Pine Ridge w 1973.

Okupacja ta jest najbardziej znanym aktem współczesnego indiańskiego protestu. Banksa i Russella Menasa, innego lidera AIM, poddano nagonce podczas szeroko nagłośnionego, trwającego dziewięć miesięcy procesu w St. Paul w 1974 roku za udział w zajęciu Wounded Knee. Pod koniec procesu wszystkie zarzuty oddalono.

W latach 90. Banks mieszkał w Kentucky, gdzie aktywnie zajmował się sprawami indiańskimi, a dwa lata temu powrócił do Leech Lake, aby być bliżej dzieci i wnuków. Nadal pełni funkcję dyrektora AIM i co jakiś czas pojawia się na lokalnych demonstracjach.

W nowym przedsiębiorstwie Banks widzi szansę na zarobienie trochę pieniędzy — bo

nie ma stałej pensji — a także na zapewnienie pracy w rezerwacie, który nieustannie szuka sposobów rozwoju ekonomicznego.

— Myślę, że to godne polecenia każdemu członkowi naszej społeczności: zaangażować się w prywatne przedsiębiorstwo — powiedział Eli Hunt, przewodniczący rady plemiennej w Leech Lake.

Bezrobocie w tym rezerwacie, liczącym 8200 mieszkańców, waha się na poziomie 30%, choć sezonowo ulega to zmianie, powiedziała Judy Hanks, rzecznik prasowy rezerwatu. Było o wiele wyższe, zanim otwarto kasyna Walker i Cass Lake. Powiedziała, że około połowy mieszkańców rezerwatu żyje poniżej albo na progu ubóstwa.

Caroline Goose, członkini miejscowej rady indiańskiej w rezerwacie, uważa, że przedsiębiorstwo Banksa „zapewni pracę młodym ludziom, którzy nauczą się indiańskich metod uprawy dzikiego ryżu oraz nacinania drzew klonowych”.

Długa tradycja

Choć trudno znaleźć świadectwa, uważa się, że amerykańscy Indianie nacinali klony, żeby pozyskać sok do wyrobu syropu na długo przed przybyciem pierwszych angielskich osadników na północnoamerykański kontynent cztery stulecia temu, powiedział David Wentworth, jeden z dwóch minnesockich delegatów do Północnoamerykańskiej Rady Klonowej.

Wentworth, właściciel Wildwood Farms w Gonvick, w stanie Minnesota, jest producentem syropu klonowego, a także prowadzi sprzedaż akcesoriów do wyrobu syropu.

— To świetny pomysł — powiedział Wentworth współpracujący z Banksem. — Jego nazwisko ma wielki wpływ na sprawy indiańskie i może też pomóc w tym syropowym przedsięwzięciu. Może się tak rozwinąć, że zostanie największym producentem w Minnesocie. Taka szansa istnieje, ponieważ Banks ma dostęp do drzew.

Banks eksploatuje obecnie około 1500 drzew, ale Wentworth szacuje, że mógłby naciąć w rezerwacie co najmniej 30 tysięcy. Żadne z przedsiębiorstw syropowych nie eksploatuje obecnie więcej niż 8 tysięcy drzew, dodał.

Wentworth powiedział, że doradzał Bankso-
wi nie spieszyć się i skupić się na produkcji
dobrego wyrobu, bez rozbudzania zapotrzebo-
wania, które przewyższyłoby jego zdolności
produkcyjne.

Wentworth przyznał, że nie zdawał sobie spra-
wy, że ma do czynienia ze słynnym indiańskim
działaczem, gdy po raz pierwszy spotkał się
z Banksem, aby omówić ten syropowy biznes.

Później go ołśniło.

— Powiedziałem: „Dennis, wiem, kim je-
steś”, a on roześmiał się i odparł: „Teraz pró-
buj czegoś skromniejszego”.

Bycie biznesmenem nie przyszło Banksowi
łatwo.

— Nienawidzę biurokracji — stwierdził. —
Trzeba przechowywać pokwitowania, ale to
pokazuje, na co wydaję pieniądze. Pokazuje,
czy to się opłaca, czy nie.

W marcu i kwietniu Banks razem z ekipą
naciną drzewa klonowe, następnie warzy sok
nad otwartym ogniem i zamyka szczelnie
w kontenerach. Co czwartek — zgodnie z za-
mówieniami — zagotowuje się go ponownie
i wlewa w mniejsze butelki jako syrop lub od-
lewa bryłki w postaci słodczy. Pracuje z nim
dziesięć–piętnaście osób.

Wydaje się, że jego kulinarne umiejętności,
mało znane poza kręgiem przyjaciół, opłacają się.

— Gotował nam w Wounded Knee — wspo-
mina prawnik Larry Leventhal, który dołączył
do okupacji na kilka tygodni, aby służyć po-
mocą w kwestiach prawnych, i pozostał przy-
jacielem Banksa. — Był świetnym kucharzem.

Vine Deloria Jr., autor *Custer Died for Your
Sins* i kilkunastu innych książek na tematy in-
diańskie, także pochwała Banksa za urucho-
mienie tego biznesu.

— Trzeba pomóc społecznościom, aby same
się budowały — powiedział. — Nie można
zajmować się tylko protestowaniem. Trzeba
pokazać, że umie się coś zorganizować.

Deloria, prawnik, powiedział, że zamierza
odwieźć Banksa w październiku, żeby przy-
rzyć się jego syropowemu biznesowi.

— Ciągłe jest mi winien kilka honorariów za
wyciągnięcie go z różnych tarapatów — śmieje
się Deloria. — Wymyśliłem sobie, że wezmę za
to trochę syropu.

Randy Furst

Star Tribune, Minneapolis

tłum. Marek Maciołek

Jednym zdaniem WIEŚCI Z ZIEMI INDIAN

○ Mimo iż Indianie uprawnieni do głosowa-
nia stanowią zaledwie 1% wyborców, komitety
wyborcze zarówno demokratów, jak i republi-
kanów, zabiegają o ich poparcie, a dokładniej
o dofinansowanie swych kampanii przez ple-
miona, które są właścicielami dobrze prosperu-
jących kasyn.

○ Ralph Nader wraz z Winoną LaDuke (Czi-
pewejka z rezerwatu White Earth w północnej
Minnesocie) otrzymali nominację Partii Zie-
lonych w zbliżających się wyborach prezy-
denckich w USA.

○ Na wniosek Oneidów ubiegających się o ze-
zwolenie na poszerzenie operacji hazardo-
wych, Federalna Komisja Wyborcza ogłosiła,
że plemiona nie są indywidualnymi stowarzy-
szeniami (które mogą wspierać komitety wy-
borcze dotacjami do 25 tys. dolarów rocznie),
co oznacza, że do kas komitetów wyborczych
może wpłynąć co najmniej 600 mln dolarów
od 200 plemion prowadzących kasyna.

○ Dzięki staraniom Stowarzyszenia Muzyki
Tubylczych Amerykanów (NAMA), wielu wy-
twórni płytowych, redakcji licznych czasopism,
a także indywidualnych muzyków i krytyków,
w następnej edycji amerykańskich nagród mu-
zycznych Grammy pojawiają się dwie nowe ka-
tegorie z muzyki indiańskiej: najlepszy album
tubylczy (w dziale muzyki folkowej) oraz naj-
lepszy album instrumentalny (pop).

○ 44-letni Matthew Coon Come (Cree) został
nowym przewodniczącym największej organi-
zacji tubylczej w Kanadzie — Zgromadzenia
Pierwszych Narodów (AFN), pokonując w dru-
giej turze wyborów dotychczasowego lidera,
Phila Fontaine’a.

○ Urząd Imigracyjny zarzuca Mohawkom
z rezerwatu St. Regis (Akwesasne), położone-
go po obu stronach granicy (w stanie Nowy
Jork i prowincji Quebec), przemycanie niele-
galnych chińskich imigrantów z Kanady do
USA, około stu osób miesięcznie.

○ Przepelnienie i niedobór personelu — oto główne problemy, z jakimi boryka się większość z 69 wiozień położonych w 53 rezerwach indiańskich, stwierdza raport Departamentu Sprawiedliwości.

○ Właściciele kurortu narciarskiego niedaleko Squaw Valley przekazali plemieniu Washoe z Nevady działkę (ponad 1 ha), na której znaleziono liczne grotы strzał, fragmenty kamiennych narzędzi i inne artefakty.

○ Rząd Kanady zaproponował ludowi Squamish z Kolumbii Brytyjskiej, liczącym 3 tys. członków, 92 mln dolarów odszkodowania za ich dawne ziemie położone wokół dzisiejszego miasta Vancouver, co zdaniem wodza Gibby Jacoba pozwoli zamknąć ten rozdział ich historii i otworzyć nowy, gdyż pieniądze zostaną wpłacone na fundusz powierniczy, z którego finansowane będą programy edukacyjne i socjalne.

○ Indianie mieszkający w miastach skarżą się, że choć stanowią większość populacji tubylczej w USA, to 99% środków Indiańskiej Służby Zdrowia (IHS) trafia do rezerwatów, w których żyje „tylko” 37% Indian.

○ Oneidowie otworzyli swoją szóstą z kolei stację benzynową SavOn, przy skrzyżowaniu drogi nr 13 z drogą nr 31, nad jez. Oneida w stanie Nowy Jork, która pozwoli zatrudnić kolejne 20 osób do całodobowej obsługi.

○ Mohikanie Stockbridge–Munsee z Wisconsin kupili działkę koło miejscowości Leeds nad rzeką Hudson, w stanie Nowy Jork (gdzie niedgdy żyli ich przodkowie), z zabudowaniami, w których powstanie centrum kulturowe, a także restauracja i miejsca noclegowe dla podróżujących członków plemienia.

○ Syn Willa Sampsona, Tim, zagrał rolę Wodza Bromdena w *Locie nad kukulczym gniazdem*, sztuce opartej na słynnej powieści Kena Keseya, wystawionej na deskach teatrów w Chicago, a także w Londynie.

○ „Książki z brzozonej kory” — tak nazywa się księgarnia, którą otworzyła w Minneapolis

znana pisarka Ojibwa, Louise Erdrich, chcąc umożliwić najliczniejszej populacji „miejskich Indian” w Stanach Zjednoczonych stały dostęp do dzieł literackich tubylczych pisarzy.

○ Przywódcy pięciu plemion z Oklahomy (Cherokee, Choctaw, Chickasaw, Seminole i Creek) wydali wspólną rezolucję sprzeciwiającą się projektowi ustawy o uznaniu języka angielskiego za urzędowy na terenie stanu, co m.in. oznacza, że wszelkie umowy i transakcje handlowe winny być sporządzane wyłącznie po angielsku.

○ Piątą rocznicę istnienia obchodziła indiańska rozgłośnia radiowa Native America Calling, docierająca do 125 tysięcy słuchaczy, którzy od poniedziałku do piątku biorą udział w najdłuższym talk show na antenie, poruszając wszelkie możliwe tematy: od różnic między północnym a południowym stylem gry na bębnie po aktualną politykę amerykańską.

○ Siuksowie Oglala skrytykowali, podczas konwencji Partii Demokratów w Los Angeles, władze stanu Nebraska, które — mimo licznych protestów Indian — nie wydały nakazu zamknięcia czterech sklepów monopolowych w osiedlu Whiteclay przylegającym do obiętego prohibicją rezerwatu Pine Ridge w Dakocie Południowej, gdzie odnotowuje się najwyższy stopień alkoholizmu w kraju.

○ Tłum dwustu wieśniaków spalił żywcem ośmiu mężczyzn podejrzewanych o przerzucanie broni i narkotyków do północnej Gwatemali zamieszkaanej głównie przez Indian.

○ Zmarł John „Buster” Yellow Kidney (Blackfeet) z Browning w Montanie, o którym wiele razy opowiadał Bartosz Stranz w swych „Zapiskach z rezerwatu”.

na podstawie informacji z internetu
oraz czasopisma „News from Indian Country”
oprac. Marek Maciołek

Serwis informacyjny „Jednym zdaniem” ukazuje się raz w tygodniu i jest bezpłatnie rozsyłany pocztą elektroniczną (zgłoszenia: www.tipi.wokiss.pl). Pocztą tradycyjną serwis rozsyłany jest raz w miesiącu. Osoby zainteresowane prosimy o kontakt z redakcją.

Pieśniarze

Choć dyskusja toczyła się od blisko godziny, nie udało mi się jeszcze zabrać głosu, co było dosyć męczące.

— Prawda jest taka — powiedział profesor przy pełnej aprobacie pozostałych rozmówców — że jedynym miejscem, gdzie można słuchać Wagnera w pełnym brzmieniu, jest Bayreuth.

Na te słowa zadrżały sosny za oknem, a gęsta i ciężka mgła znad morza zerkąła na nas przez szyby. Drwa w kominku głośno trzasnęły.

Z czerwonego żaru wystrzelił płomień i natychmiast mgła złapała jego odbicie. Przypominało to obozowe ognisko na pustyni bijące wysoko w górę ze skrzyżowanych polan. Nieśamowite załamanie światła pozwoliło mi zobaczyć coś jeszcze — ukrytą w cieniu, zamysłoną twarz mego przyjaciela Tinnemaha, szamana.

Wydawało mi się, że profesor powiedział, iż jedynym miejscem, gdzie obecnie można zobaczyć prawdziwy taniec pieśni, jest ziemia Szoszonów, na co — jakby z mroku aksamitnej pustyni — usłyszałam głos Kern River Jima:

— W dawnych czasach — powiedział — właśnie tutaj, w Sagharanite, mieszkała Chisera, która potrafiła pieśnią przywołać zachodni wiatr przynoszący deszcz; potrafiła też odesłać deszcz, kiedy nie był już potrzebny. Gdy śpiewała, człowiek był jak ten wiatr, nie mógł usiedzieć spokojnie, wstawał i zaczynał tańczyć do jej pieśni.

— Pamiętam, że na ziemi Szoszonów — opowiadał Tinnemaha — żył człowiek, który tańczył tak, że zapierało ci dech w piersiach. Miał grzechotkę z baraniego rogu zatkanego krążkiem z łodygi meskalu i utrzymywał nią rytm. Za torebkę trufli *taboose* nauczył mnie tańczyć niektóre z jego pieśni, ale nigdy nie mogłem z nim się równać. Najlepsze w jego pieśniach było to, że za każdym razem śpiewał je inaczej.

Profesor mówił teraz o tym, że to właśnie intelektualizm Wagnera sprawia Francuzom

największe trudności w pełnym zinterpretowaniu jego muzyki, ale ja wróciłam do słuchania Tinnemaha, bo mówił o podobnych rzeczach, za to znacznie bardziej interesująco.

— W dzisiejszych czasach — powiedział — nasze dzieci uczą się w szkołach pieśni białego człowieka, ale one nie sięgają do twojego wnętrza, tak jak to czyniły stare pieśni. Pieśni białego człowieka za dużo mówią — ze swego języka przeszedł na łamany angielski, w którym to, jak grzecznie utrzymywał, winno się wyrażać jakąkolwiek krytykę dotyczącą białych. — Biali człowiek za dużo śpiewa ustami, Szoszon śpiewa tutaj — wyciągnął rękę, kierując dłoń do wewnątrz w jednym z najbardziej wyrazistych gestów Indianina obejmującym cały splot słoneczny, gdzie żyje Wewnętrzny Człowiek, który śpiewa i dla którego śpiewamy. — O tu — ręka wysunęła się do przodu — Tinnemaha tańczy, płacze, kiedy śpiewa. Tinnemaha nie jest słowami, które wywołują w nim łzy. Jestem tym, o czym myśli, gdy śpiewa.

— Zeszłej nocy — odezwał się Kern River Jim — śniłem, że śpiewałem. Kiedy się obudziłem, płakałem, ale nie zapamiętałem pieśni.

— To była pieśń wilka — stwierdził Tinnemaha.

Zamilkliśmy, a płomień rozwijały swe pasma i migotały. Zadumałam się nad czymś, co już raz opowiadałam. Nad historią o człowieku, który na spotkaniach całego plemienia nie miał swojej pieśni. Bardzo chciał taką mieć i dlatego był nieszcześliwy. Lecz pewnego dnia kupił pieśń od wilka za koszyk korzeni sitowia. Tej nocy, na spotkaniu plemienia, śpiewał ją tak długo, aż twarda ziemia pod jego stopami zamieniła się w pył. Wpadł w trans, który czeka na człowieka za ostatnią ekstazą pieśni.

Wykorzystał to wilk, przyszedł w nocy i ukradł mu tę pieśń. Przypomniała mi się równie stara historia o saskim pieśniarzu, bogu-zwierzęciu, bogu-człowieku; mit opowiadany na różne sposoby, a jednak ciągle o tym samym, będący źródłem wszystkich pieśni, zapadający w umysł cicho jak osuwające się cząstki popiołu z ogniska.

— Ale czy wszystkie pieśni pochodzą z waszego wnętrza? — chciałam wiedzieć.

— Każda osobista pieśń człowieka — odparł — każda, którą układa dla siebie, i której nikt nie zaśpiewa bez jego pozwolenia. Cza-

mi jednak zdarza się, że naprawdę dobrą pieśń przekazuje się przyjacielowi i wtedy otrzymuje ją całe plemię. Kiedy indziej czyjaś pieśń jest tak cenna, że nikt inny nigdy do końca jej nie pojmie i pieśń umiera razem z człowiekiem.

— A kiedy człowiek układa swoją pieśń?

— Skąd mam wiedzieć? — zawahał się Tinnemaha. — Pewnie wtedy, gdy budzi się w nim jego Wewnętrzny Człowiek. Może wtedy, gdy zabija pierwszego jelenia albo po raz pierwszy pokazuje kobiecie, że jest mężczyzną. Może wtedy, gdy rodzi mu się syn albo gdy po raz pierwszy zabija wroga. Któż wskaże tę najważniejszą chwilę?

— Znałem takiego jednego — włączył się Kern River Jim — co ułożył swoją pieśń po pijanemu. Trzy dni pędził bydło przez Tunawai, cały czas w piaskowej burzy, prawie nic nie jadł i nie spał, a kiedy było już po robocie, szef dał mu tyle whisky, ile zechciał, no i kiedy był już dobrze wstawiony, ułożył pieśń. — W oczach Jima pojawił się błysk. — To była dobra pieśń.

Pamiętam, że kiedyś ją słyszałam i była to jedna z najsmutniejszych indiańskich melodii, jakie znałam. Pomyślałam, że pewnie bym się czuła podobnie, gdybym była tak pijana, ale Jim uważał to za coś zabawnego.

Potem rozmawialiśmy o pieśniach, które nie są osobiste, ale towarzyszą ludziom od dawna. O kołysankach, piosenkach miłosnych, o pieśniach na początek i koniec podróży.

Tinnemaha wstał i zaczął śpiewać pieśń zwycięstwa.

— Ha... ah-a, ha... ah-a! — głos przeszedł w ostry, nosowy dźwięk, jak gdyby Wewnętrzny Człowiek obudził się i karmił tym, co czuł. — Ha... ah-a! — szaman, stąpając, kołysał się w tył i przód. — Przyjdźcie, o sępy, uczta gotowa, ha... ah! — niemal słyszałam łopot ich szerokich skrzydeł między nagimi ciałami zabitych i nagim niebem.

— Mój ojciec był przy powstaniu tej pieśni. Był wtedy młodym mężczyzną, a nasze plemię walczyło przeciwko Mohave. Zabiliśmy ich najlepszych wojowników i zabraliśmy im broń. Zwyciężyliśmy, bo Mohave używali długich strzał, które nie sprawdzały się w lesie, nasze krótkie szybciej mknęły między drzewami. Jeden z naszych wojowników, tańcząc wśród puchnących ciał zabitych, ułożył pieśń. Po nim pieśń zaśpiewał następny i w ten sposób tań-

czyli przez całą drogę do domu, aż kobiety usłyszały, że wracają. Tak pieśń trafiła do obozu Szoszonoń.

— Czy zawsze tańczycie, gdy śpiewacie?

— Jakże inaczej? — szczerze zdziwił się Tinnemaha. — Najpierw jest pieśń — dodał — a potem jeszcze trzy inne rzeczy: taniec i muzyka... Ha... ah-a! — Pod koszulą było widać jego napięte mięśnie klatki piersiowej, z gardła wydobywały się zduszone sylaby, jak gdyby potrząsał nimi w rytm tańca — a potem są słowa — skończył. — Czasami słowa są tak stare, że już ich nikt nie pamięta, wtedy ludzie układają je na nowo. Nie znaczy to jednak, że pieśń jest nowa. Pieśń jest zawsze za słowami.

I nagle w pełni zrozumiałam prawdziwe znaczenie często nie znaczących sylab, jakie towarzyszą większości pieśni w czasie obrzędów plemiennych. Pieśni są jak morze, wzbierają wraz z rytmem rytuału, tak aż w końcu przemieniają się w równe fale, na których grzbietach słowa są tylko morską pianą. Pieśń — ta prawdziwa — jest za tym, co słyszymy, jest produktem całej pamięci i wiedzy plemienia.

— Zaśpiewajcie jeszcze raz tę pieśń, którą śpiewaliście w czasie kwitnienia dzikich migdałów — poprosiłam, wybijając rękoma jej podstawowy rytm.

— Trawa porasta górę — zanucił Kern River Jim — to bardzo stara pieśń Pajutów.

— A pieśń za nią ukryta? — dopytywałam się.

Och, od tak dawna
Śnieg pokrywa wszystkie góry.
Zeszły jelenie i dzikie owce,
Przeszły przez Waban
Od tak dawna już jemy nasiona
I suszone mięso z letnich polowań,
Sprzykrzyły się nam już domostwa.
Mgły niczym namiot
Okryły góry.
A w dzień nagle wychodzi słońce.
Rozchodzą się mgły
W górach pojawiła się trawa!

— Dlatego — powiedział Jim — tańczymy i idziemy na łąki w poszukiwaniu trufli *tabose* i młodych pędów sitowia. Pamiętam też pieśń, którą zaśpiewała dla mnie pewna kobieta nad rzeką Kern. Dotarłem nad rzekę późnym wieczorem i zobaczyłem, że bardzo wezbrała od deszczu. Kobieta miała szalą na drugim

brzegu i krzątała się przy ognisku, piekąc placiki. Zawołałem do niej, ale nie zdobyłem się na przekroczenie wezbranej rzeki. Była sama, żaden mężczyzna nie pojawił się koło niej. Kiedy zrobiło się już bardzo ciemno, kobieta dołożyła do ognia smoliste polana, płomień buchnął wysoko i oświetlił smukłe pnie strzelistych sosen i rzekę, która wila się między nami jak wielki, gruby wąż. Potem zaśpiewała, a jej głos niósł się po wodzie. Tak jak stałem, wszedłem do rzeki, a ona wyciągnęła mnie po drugiej stronie, półżywego. Dzięki pieśni nie miało to żadnego znaczenia.

— A sama pieśń?

— Ogień płonie — zacytował Jim — pnie się w górę, ale nikt się przy nim nie grzeje. Mimo że wszystko to wydarzyło się bardzo dawno temu, nigdy jej nie zapomniałem.

Nie śmiałam spytać o prawdziwą pieśń, która się za tym kryła...

Kiedyś próbowałam nakłonić Poco Billa, żeby zaśpiewał pieśń miłosną, ale odmówił, stwierdzając, że „biali ludzie nie lubią takich słów. Pieśń, taka jak ta, jest dobra dla Pajutów, ale dla białych jej słowa brzmią źle”. Później pewna kobieta przetłumaczyła mi słowa tej pieśni i dopiero wtedy zdałam sobie sprawę, jak bardzo upośledzeni jesteśmy — w porównaniu z Indianami — w wyrażaniu słowami prostych spraw dotyczących życia. W wielu wypadkach nie mamy innych słów niż te, które „brzmiały źle”.

— Ale nadal nie rozumiem, dlaczego musicie tańczyć? — naciskałam. — My też mamy wiele pieśni, ale do nich nie tańczymy.

Wtedy dotarły do mnie strzępy rozmowy toczącej się nad moją głową, co przypomniało mi, że kiedy my, biali, śpiewamy najlepiej jak umiemy i z największym oddaniem, to często swym zachowaniem naśladujemy coś, co można by nazwać tańcem, ruchem podporządkowanym oddechowi. Z pamięci wyłonił mi się obraz stóp ludzi śpiewających w chórach, ale nie wiedziałam, jak wytłumaczyć to szamanowi. Tego wieczoru sporo się jeszcze nasłuchiwałam o pewnej śpiewaczce, która w niezwyklej sposob poruszała rękoma i ciałem, kiedy wykonywała partię Lucii, ale nikt nie zastanawiał się dlaczego. Na początku października widziałam w wąwozach jelenie rozkopujące ziemię kopytami; kopały, podrzucając jednocześnie głowy zwieńczone porożami, w powolnym

i majestatycznym rytmie. A kiedy indziej, w Buena Vista, gdzie woda z bagien zeszła do szerokiej, porośniętej trzciną laguny, zamieniając je w żyzne pola, pośrodku porannej mgły zobaczyłam pelikany nurkujące, żeby przypodobać się partnerkom. Zginały dziwnie skrzydła, cofały się i znów szły do przodu, znacząc białą swych piór spłowiłą ziemię; były jak zdobienia na wazie Etrusków, jak białe wyciągnięte ramiona i jak białe draperie rozciągające się dookoła barwionego czerwieni naczynia. Widziałam to i wszystkie wyczyny nurków, które z całym szacunkiem dla pana Darwina, nie mogę uznać za jedynie naturalny pęd do prokreacji.

Jak dotąd była to niezła teoria, jednak wcale nie wyjaśniała tańca Trawy Porastającej Góry, ani dlaczego tenor czuł przymus podkreślenia swej odmienności od basu przez rozkładanie szeroko ramion i jednoczesne wysuwanie piersi do przodu. W każdym razie warto było dowiedzieć się, co szaman ma do powiedzenia na ten temat. Wyraził się bardzo konkretnie.

— Zawsze tańczymy. Taniec jest najkrótszą drogą do Przyjaciela Duszy Człowieka.

O tym Przyjacielu słyszałam u wszystkich Indian, których znałam osobiście lub tylko z opowiadania. Miał różne imiona: Wielki Duch, Tajemnica, Moc, Prawda, Bóg lub Duch Święty. Przyjaciel nie ma nic wspólnego ze zwykłymi duchami lub zjawami, sam nie ma postaci ani historii. Prawdopodobnie jest wyższą inteligencją, ową płaszczyzną świadomości odkrywającą tylko w chwilach kryzysu, wzdłuż której, od umysłu do umysłu, biegnie ogień porozumienia. Przez tę płaszczyznę dokonują się uzdrowienia i docierają wiadomości ze świata zmarłych.

— Przez taniec — powiedział szaman — Wewnętrzny Człowiek wznosi się, zostaje uniesiony, styka się z Przyjaciелеm; wtedy nadchodzi śpiew, rzeczy dotąd niemożliwe stają się faktem.

— Jakie rzeczy?

— Znasz Mahala Joe? — spytał Tinnemaha.

— Tego, któremu kazano nosić kobiece stroje za to, że uciekł z pola bitwy?

— Był jeszcze wyrostkiem, a to była jego pierwsza walka — usprawiedliwiał go szaman.

— Nie jest łatwo uchodzić za „babę” w oczach innych mężczyzn. Joe często mi powtarzał, że gdyby nie jego wspaniały taniec, dzięki które-

mu Przyjaciół wiedział, że jest on prawdziwym mężczyzną, nie mógłby tak dalek żyć.

— To właśnie on — dodał Jim — w czasie zarazy uśpił swym tańcem strach w naszych sercach.

Mówił o epidemii gruźlicy, która kilka lat temu dziesiątkowała osiedla. Sam Tinnemaha o mało stracił wtedy życie, gdyż zgodnie z prawami Pajutów powinien zostać ukarany za to, że nie potrafił tańcem zatrzymać śmierci.

— To wszystko dlatego — ciągnął dalej Jim — że Mahala Joe nie czuł strachu. To prawda, że tańcząc dużo dla siebie, zdobywa się moc. Był taki człowiek Carson Charlie. W wyniku jakiejś starej waśni zastrzelono mu ojca. Charlie powinien był zabić zabójcę ojca, ale szkoła w Carson pokazała mu drogę Jezusa i zmiękło mu serce. Wtedy ja zabrałem go w góry. Byłem przyjacielem jego ojca i wiedziałem, że nie powinno być tak, żeby syn żył spokojnie, kiedy zabójca chodzi na wolności. Przez trzy dni tańczyliśmy i śpiewaliśmy pieśni. Charlie zbyt długo był w szkole i wszystko sprawiało mu trudność. W końcu nauczyłem go prastarych tańców. Trzy dni się nad nim męczyłem, pościliśmy, aż wreszcie odnalazł Przyjaciela.

— I co potem? — spytałam niecierpliwie, a cień uśmiechu zagościł na twarzy Tinnemaha. — Już nie miał miękkiego serca?

Podchwycił moją myśl i postanowił przedstawić wszystko bardziej uniwersalnie.

— To jest tak, że kiedy człowiek tańczy, moc leczy jego duszę.

— A ciało?

Nie umiał jednak znaleźć słów na oznaczenie podziału człowieka na cielesność i duchowość, co jest szczerem teologii na nienaukowym postrzeganiu życia.

Tak naprawdę wierzył, że jeśli Wewnętrzny Człowiek jest nietykalny, jeśli nie niszczy go broń ani choroba, jeśli zrodzony jest z dobrej magii, to taki sam będzie człowiek na zewnątrz. Wiedziałam jak tancerz i szaman Szoszonów wyleczył ropień na płucach, opierając się właśnie na takiej zasadzie. Kaznodzieja leczy dusze wiernych, również śpiewając hymny i uderzając w pulpit mównicy, i dopiero teraz zdałam sobie sprawę, że obydwa procesy nie powinny być traktowane jako całkowicie różne. Do tej pory też nigdy nie przyszło mi do głowy, że można oceniać literaturę i sztukę z tego samego punktu wyjścia. O Dante!

O Bachu! Oto najkrótsza droga do Przyjaciela Duszy Człowieka!

Wyjaśniłam Tinnemahowi, że sami również mamy własne pieśni i inne rzeczy, dzięki którym budujemy naszą moc, ale nigdy nie udało nam się, może za paroma wyjątkami, sięgnąć po moc podczas tańca.

— A to dlatego — stwierdził szaman — że nie tańczycie dla siebie.

Potem opowiedział, że kiedy był raz w Reno w sprawie konfliktu o granicę Washoe, widział w teatrze tancerki. Wrażenie, choć silne, nie przemówiło do jego wnętrza. Zupełnie inaczej jest jednak, kiedy człowiek tańczy dla siebie i dla Przyjaciela. Dla niego zrozumiałe było, że Wewnętrzny Człowiek jest tak związany z ciałem, że gdy Duch budzi się, ciało reaguje najpierw, a gdy Duch unosi się, rodzi się pieśń, nadchodzi wizja i uzdrowienie.

— Wielkim szczęściem jest zginąć w bitwie — wyjaśniał. — Bo twoja pieśń będzie lepsza, gdy zginiesz, zanim dotknie cię choroba.

Oczywiście potrzebowałam dalszych wyjaśnień i to przy różnych okazjach, żeby zrozumieć, iż dla Indianina śmierć nie jest taką tragedią, jak dla nas, żyjących współcześnie. Jest to raczej wypadek, który może przytrafić się nawet bogom i innym Wielkim. Nie potrzebowałam już nic więcej, aby w ceremoniach śmierci, pieśniach, okrzykach bitewnych czy ostatnim namaszczeniu ujrzeć ducha unoszącego się, aż dotrze do Przyjaciela i zanurzy się w falach Jordanu. Bez cienia wątpliwości wiedziałam, dokąd mam się udać, gdybym nagle tu zmarła, czytając słowa:

Byłem z Herkulesem i Kadmosem

Gdy w lasach Krety osaczyli niedźwiedzia.

Dobra Magio! Oto przede mną wszystko na temat pieśniarzy i ich pieśni, tych opisywanych pieśni, drukowanych czy wszelkich innych, choć nie po to, by pawić morały czy zabawić, ale żeby najkrótszą drogą iść do mocy, żeby dotrzeć do Przyjaciela. Według słów Tinnemaha najpierw trzeba samemu do niego dotrzeć, samemu przeżyć tę Wielką Chwilę, by móc za rękę prowadzić innych.

Ogień strzelił i wbił się w powietrze. Drwa spłonęły prawie doszczętnie i gdybym nie widziała pełzających po nich płomieni, mogłabym pomyśleć, że nie pochodzą z tego samego

drzewa, że nie mają ze sobą nic wspólnego, tak jak te dwie rozmowy. Moja z szamanem i ta rozmowa w pokoju, która w tej chwili była już tylko wymianą nazw miejsc i dat, informacji, gdzie ostatni raz zaśpiewała Melba i gdzie można zobaczyć portret matki Whistlera; czymś co dalej toczono, naiwnie sądząc, że jest to ciągłe rozmowa o sztuce.

Kiedy wstaliśmy, żeby się rozejść, ktoś zauważył, że przez ostatnią godzinę nie odezwałam się ani słowem.

— Myślałam o tym — odparłam — że chcia-
łabym napisać taką pieśń.

Rozłożyłam ramiona, wyciągnęłam dłonie i napięłam piersi, lekko kołysząc ciałem w przód, oddając część szczęściu stronom świata, jak wdziałam u szamana leczącego dusze, a oni wszyscy, zwłaszcza ci młodszy, popatrzyli na mnie ze współczuciem. Rozumieli, że to nie jest moja wina, że nigdy nie miałam okazji być w Metropolitan Museum czy Covent Garden i oczywiście starali się być taktowni. Zauważyłam jak profesor, najwyraźniej w imię gościnności, powstrzymał się od przywołania mnie do porządku. Nawet nie wiedzieli, że było mi to obojętne. ♣

Mary Austin

przełożyła
Małgorzata Tomczyk

MARY HUNTER AUSTIN (1868–1934) — ur. w Illinois, w wieku 18 lat przeprowadziła się do Kalifornii, gdzie zamieszkała na pustyni, zgłębiając zwyczaje życia Indian. Następnie w Santa Fe dalej badała życie tubylczych Amerykanów. Całe życie poświęciła badaniom nad kulturą Indian i życiem ludzi na Zachodzie. Napisała wiele książek o problematyce Zachodu i ludziach tam żyjących. Książki takie jak *The Land of Little Rain* (1903), *The American Rhythm* (1923) i *Children Sing in the Far West* (1928) poświęciła samym Indianom. Pierwsza jest studium nad pieśniami i wierszami Indian, druga również przedstawiająca pieśni i wiersze miała służyć jej jako pomoc w pracy nauczycielki. Mary Austin pragnęła, by książka ta pomogła w wykształceniu u uczniów pozytywnego stosunku do kultury indiańskiej. Opowiadanie *The Song-Makers* pochodzi z 1911 roku.

Inspiracją do napisania poniższych wierszy były wierzenia, obyczaje i legendy tubylczych Amerykanów. Owe wiersze to rodzaj duchowej wędrówki po ich kulturach. Z drugiej jednak strony mam poważne wątpliwości co do tej „duchowej wędrówki”. Jak by to w bardzo skróconej formie wyjaśnić: był tylko jeden W. A. Mozart, poczuł rytm wśród Afrykanów jest naturalne. Co oznaczają te zdania? Wyobraźmy sobie hipotetyczną sytuację. Przedstawiciel plemienia Chiricahua tańczy taniec rodem z Podhala, po czym śpiewa *Góralu, czy ci nie żal*. Nawet gdyby wykonał ten taniec perfekcyjnie, będzie mu brakowało

Piotr Dziubek–Buda

puma albo czerwony balonik

któs otwiera usta niczym ryba
człowiek ryba
nie rozumiem sensu słów
wiatr unosi czerwoną wstążkę
kiedyś miałem skrzydła
a skrzydła znały mnie
znałem każde drzewo po imieniu w puszczy
znałem tajemnice kruka
miałem własne miejsce w przestrzeni
a przestrzeń otaczała mnie
duch czasu płynie przeze mnie
niczym rwąca rzeka
jej nurt zabiera nas do tych miejsc
od których chcielibyśmy uciec
był pochmurny szary dzień
słońce nie chciało rozmawiać z ludźmi
wszystko nabrało innego kształtu i wymiaru
śmierć nie przychodzi w chmurach
nikt już nie nazywa rzeczy po imieniu
w oddali słychać płacz dziecka
nade mną czerwony balonik



jednej podstawowej rzeczy. Autentyczności, duszy, korzeni kulturowych sięgających setek lat. To o COŚ określa, a nawet przesadza w stu procentach o tym, czy coś jest prawdziwą sztuką, czy też nie. To dlatego malarstwo Van Gogha jest tak podziwiane, a muzyki Mozarta będzie się słuchać przez następne stulecia. I w końcu to dlatego wielu z nas pasjonuje się kulturą tubylczych Amerykanów, bo ona jest ich! Pomimo moich wewnętrznych rozterek, zdecydowałem się na publikację, niech to będzie jeszcze jedna ciekawostka albo widzenie odległego świata oczami Słowianina z krwi i kości, rodem znad Bałtyku.

sowa albo niech zagra zielona muzyka

lewa strona — strona życia
ten rytm co jakiś czas trwa
rytm nocy i dnia
na pewno to czujesz
na pewno to znasz
to co szepcze drzewom wiatr
słońce nadaje ci imię
z pierwszym oddechem trzymaj
trzymaj w dłoniach ten blask
księżyc zabierze ci je
zamieni w milczenie gwiazd
niech zagra zielona muzyka
ten wiatr co poznał nasze myśli
on zatańczy razem z nami
niech zagra nam zielona muzyka
jeszcze chciałbyś powędrować
powędrować przez pustkowia
jeszcze zdążyć zatrzymać
odrobinę błękitu nieba
ten dziwny ptak
spogląda nam w oczy
nieskończoność przeznaczenie
niech zagra zielona muzyka
ten wiatr co rozumie nasze myśli
on będzie tańczył razem z nami
niech zagra nam zielona muzyka
teraz gdy
na pewno to czujesz
na pewno to znasz

Waldemar Kuligowski

Odwrócić się od Zachodu, by go zmienić

Dotarcie przez Europejczyków do Nowego Świata od początku stało się zarzewiem dla dwu zupełnie przeciwnych racji. Koncepcja „szlachetnego dzikusa” Locke’a czy Rousseau rywalizowała z kampanią eksterminacji i etnocydu. Gdy jedni — od Kolumba do Raleigha — święcie wierzyli, że dotarli do ziemskiej wersji rajy lub choćby, że natrafili na ogród edeński, inni przekonywali z równie konsekwentnym uporem o tym, iż dobry Indianin to Indianin zniewolony albo wręcz martwy. Schizofrenia owa trwa do dzisiaj. I trudno prorokować o jej kresie: biegunowość poglądów jest, zdaje się, wpisana w kondycję człowieka.

Inność, która po 1492 roku objawiła się bez bezpiecznego dystansu; inność, która sprobematyzowała podstawy naturalnej jakoby tożsamości i oczywistej logiki, mogła zostać albo stłumiona (garotą, ospą, kulą, przymusową sterylizacją, przepłaconym prawnikiem), albo też wysłuchana w celu jej zrozumienia. Dyskomfortowa — bez wątpliwości — sytuacja zętknięcia własnego z innym prowadzi zazwyczaj do dwu rodzajów działań. Pierwszy z nich, nazywany zawłaszczaniem, realizuje się w haśle panowania nad światem. Moje (nasze) staje się dominujące, nadrzędne, właściwe; inne jest jedynie podległe, zależne, pomniejsze. Akty plądrowania tubylczych cmentarzy i miejsc kultowych nie są zatem, w tym świetle, przejawem dramatu, ale zwyczajnym przykładem kolekcjonującej racjonalności naszych muzeów. Odminnym typem postępowania jest z kolei wywłaszczenie (Bataille mówi tutaj o nieposiadaniu). W tym wypadku temu, co inne, należy więc ulec, poddać się w przekonaniu, że zawiera ono takie przewagi i wartości, których brak jest nam. Stąd biorą swój początek wszelakie mody na egzotykę i zhomogenizowaną dziwność kolorowych krajowców.

Tubylczą Amerykę jako natchnienie dla myśli utopijnej po części, a reformatorskiej

w zamyśle, pokazać chciałbym nie tyle na tle oświeceniowych idei z jej nadziejami na ulepszenie życia społeczeństw i rojeniami o zbudowaniu idealnego państwa teokratycznego, ale związać ze współczesnością. A konkretnie, z dwudziestowiecznymi wizjami europejskiego teatru i transatlantyckiej antropologii.

Oto w roku 1935 Antonin Artaud, francuski teoretyk teatru, reżyser, aktor filmowy oraz teatralny, pisarz i poeta, wyjeżdża do Meksyku. Ma za sobą 40 lat życia oraz utworzenie Teatru im. Alfreda Jarry i Teatru Okrucieństwa, eksperymentalnych przedsięwzięć rewolucjonizujących sztukę teatralną. Wyjazd na kontynent amerykański to kluczowy i krytyczny moment jego biografii. Ma być spełnieniem marzeń o wtajemniczeniu w indiańskie praktyki rytualne, a tym samym odnalezieniem korzeni kultury. Tubylcze kultury Meksyku zdolne są, Artaud jest o tym przekonany, ożywić mity, które w Europie od dawna pozostają martwe. Kultury owe bowiem są objawieniem mocy łączących makrokosmos z mikrokosmosem, sił jednoczących drzące drobiny z tymi, którzy poruszają oceany.

Jego przybycie do Meksyku oficjalnie anonсовane jest jako poszukiwanie indiańskiej sztuki teatralnej. Poddanie się jej leczniczemu działaniu zbliżać ma do odkrycia głębokich sensów i pozytywnych mocy. A na tym polegać ma nie tyle najpiękniejsza, zdaniem Artaud, ale i jedyna uprawniona forma teatru.

Dążąc do zetknięcia się z magiczno-ezoterycznym anarchizmem pierwotnego teatru, nie udał się jednak Artaud ani na Jukatan, ani do Oaxaca, ale do poorly znanej bliznami kanionów krainy Tarahumara w południowo-wschodniej części stanu Chihuahua. Przekonany był, że znajdzie tam kulturę nie oddzieloną od życia; kulturę wyostrenia zmysłów, wzmożenia nerwów, wyrafinowania wrażliwości; ludzi, którzy całym ciałem, każdym ruchem i działaniem świadczyć będą duszy. Słowem — namacalne przejawy umysłowości magicznej.

Praktycznie bez pieniędzy, w darowanych spodniach i butach, wizjoner bliski obłądu, coraz był bliżej dotknięcia wyobrażonej istoty teatru.

Jedzie 750 mil koleją do Chihuahua, potem wierzchem do Sierra Tarahumara. Tam wszystko się gmatwa i zaciemnia. Szczegóły trwają-

cego miesiąc pobytu wśród Indian znamy jedynie z publikowanych przezeń do końca życia artykułów. Opisywał w nich rytuał pejotlu, w którym jakoby uczestniczył. Jego relacje są jednak niespójne, przypominają oniryczne opowieści. Traktowanie ich jako dokumentów byłoby nadużyciem i daremną lekturą. Jedno jest wszak pewne: wizja tańca *syguri* trwającego od zmierzchu do świtu ostatecznie kształtuje Artaudowską ideę teatru. Teatru, który w ramach istniejącego ładu społecznego stać się ma bazą dla gruntownych przemian, dla narodzin nowej kultury. „Przybywszy tam na wyżyny i stercząc ponad nie kończącymi się kilometrami krajobrazów, czułem — pisał w liście do przyjaciela — jak z mocą przesuwają się we mnie reminiscencje i niebываłe obrazy, których nic, gdy się tam wybierałem, nie mogłoby kazać mi się domyślać”.



Jednym z plemion zamieszkujących, podobnie jak Tarahumara, północny Meksyk, są Yaqui. Z nimi wiąże się kolejna katartyczna przystopoda człowieka Zachodu. Mowa o kultowej książce pokolenia dzieci-kwiatów, o *Naukach Don Juana Carlosa Castanedy*. Jest to zapis czteroletniej praktyki odbywanej u poznane go przygodnie *brujo*, czarownika posiadającego wiedzę. Osobliwe spotkania studenta antropologii i indiańskiego mędrca miały miejsce co jakiś czas i trwały po kilka dni. Wypełniały je ezoteryczne nauki z kręgu magii, tubylczej filozofii i szamańskiego światopoglądu. Pogłębiającemu się wnikanu w rzeczywistość odrębną od codzienności towarzyszyło zażywanie pejotlu, bielunia i grzybów psylo-cybowych.

Wspomniana książka dała Castanedzie tytuł licencjonowanego antropologa kulturowego na Uniwersytecie stanu Kalifornia w Los Angeles, a opublikowana w 1972 roku *Podróż do Ixtlan* — czyli jej kontynuacja — pozwoliła na posługiwanie się tytułem doktora filozofii. Błyskotliwą karierę przerwała jednak wkrótce burza ataków na autora. Krytycy uznali jego prace za sfałszowane. Nikt bowiem nie widział tajemniczego *brujo*, nie zachowywał się jego fotografie, żadne notatki czy nagrania. Nie udało się ustalić miejsca jego pobytu, odnaleźć znajomych czy krewnych; wskazano na

błędy w chronologii przedstawianych wydarzeń, na brak u Yaqui praktyk związanych z bielunimi czy świętymi grzybami.

Odpowiedzi Castanedy na lawinę zarzutów wskazywały Don Juana, który (jak wielu innych szamanów), pragnął pozostać anonimowy. Indianin zupełnie lekceważył też swoje pochodzenie, gdyż uważał, że nie ma ono nic do rzeczy: istotna była tylko święta wiedza umożliwiająca doświadczanie współlistnienia wielu światów. Wierność w stosunku do informatora, lojalność wobec jego życzeń i wymagań stała się w rezultacie (jakżeż paradoksalnie!) źródłem oskarżeń o zdradę ideałów antropologii. Castanedzie odebrano tytuł doktorski i skazano na infamię.



Co łączy obie te opowieści? Co łączy je poza meksykańskimi dekoracjami i kontekstem indiańskich kultur? Otóż zarówno pobyt Artaud u Tarahumara, jak i kontakty Castanedy z szamanem Yaqui doprowadziły w rezultacie do przewartościowania tradycyjnych sposobów myślenia, tak o teatrze, jak i o antropologii.

Indiańskie inspiracje doprowadziły Artaud do wypracowania nowego typu gry aktorskiej. Gdy dominował model Brechta — dystans wobec roli, krytycyzm, chłodna świadomość, gorset konwencji — on zaprojektował postać aktora identyfikującego się z rolą, spontanicznego, badającego nieświadomość. Obok teatru intelektualnego pojawił się teatr transowego uczestnictwa. Z tego dostrzeżenia wagi odmiennego rodzaju doświadczeń, możliwości objawienia, odzyskania przez aktora i widza pełni, własnej prawdy i własnej świętości obficie czerpała XX-wieczna awangarda teatralna.

Buchalteryjny rachunek oskarżycielski Castanedy także został przekreślony. Zaczęto kwestionować jedność światów ludzkich kultur, wskazano na ich nieprzystawalność. Okazało się, że wiedza Don Juana nie mogła zostać w pełni wyartykułowana w konwencjonalnym języku nauki, języku nieprzygotowanym na prawdziwe i pełne spotkanie z innym systemem widzenia świata. Nauki Castanedy były trudne, ale z pewnością wartościowe; wywrotowe, lecz przecież pozytywne. Zaczęto wreszcie mówić o tym, że uczeń szamana Yaqui prowadzi ku nowej antropologii.

Na tym właśnie zwrocie polega prawdziwe znaczenie zetknięcia się Artaud i Castanedy z rdzennymi kulturami Ameryki. Bo nawet jeśli obaj kłamali, jeśli dali się oczarować własnej imaginacji, unieść najintymniejszym pragnieniom, to i tak mówili prawdę. Tym najintymniejszym pragnieniem była bowiem chęć doświadczenia alternatywnego świata, porzucenia opłotków własnej kultury, otwarcia się na inne po to, by je docenić, uszanować, a ostatecznie wzbogacić: własne i owo inne. Odwrócić się od Zachodu, by go zmienić. Tak: odwrócić się w kierunku drugiego człowieka, aby przestał być tym drugim.

Lata 60. i 70. należą w teatrze do twórców teatru absurdu i propagatorów happeningów; to, co najwartościowsze, podpisywane jest przez Living Theatre, przez Brooka, Grotowskiego, Chaikina. Wszyscy zgodnie twierdzą, że do zrzucenia kostiumów kulturowych i zdarcia psychologicznych masek zachęcił ich Artaud. To on wtajemniczył ich w obrzęd tak, jak uczynili to wcześniej Tarahumara.

W 1974 roku Barbara Myerhoff pisze *Pejotlowe łowy* opowiadające o sakralnej pielgrzymce z Huiczolami do Wirikuta, krainy pejotlu. Praca zyskuje bardzo przychylne recenzje, staje się pierwszym, uznanym przez akademickich purystów, krokiem w przedstawianiu stanów innej świadomości, udowadnia, iż niemożliwa jest obserwacja świętych obrzędów bez pełnego uczestnictwa i otwartego zaangażowania. Autorka przyznaje zaś, że jej głębokie zrozumienie szamańskiego światopoglądu oparło się na rozmowach z kolegą ze studiów. Był nim niejaki Castaneda. ✚

Waldemar Kuligowski

Bibliografia

- A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, wstęp J. Błoński. Warszawa 1966.
- C. Castaneda, *Nauki Don Juana*. Kraków 1991.
- L. Kolankiewicz, *Święty Artaud*. Warszawa 1988.
- C. S. Lilleton, *An Emic Account of Sorcery: Carlos Castaneda and the Rise of New Anthropology*, „Journal of Latinamerican Lore”, 1976, nr 2.
- B. Myerhoff, *Pejotlowe łowy*. Kraków 1997.



William Sanders Oury

indianożerca z przymusu czy wyboru?

Budził się do życia dzień 30 kwietnia 1871 roku, kiedy z wioski Apaczów, leżącej u zbiegu rzek San Pedro i Arivaipa w Arizonie, spiesznym marszem wynosił się silny oddział 140 Papagów, Meksykanów i Amerykanów. Zostawiali za sobą dymy unoszące się z podpalonych szałasów i trupy 144 okrutnie pomordowanych ludzi, z których tylko ośmiu było mężczyznami. Przodem szli Papagowie, pędząc 27 apackich dzieci, które mieli później sprzedać Meksykanom z Sonory. Na nieruchomej twarzy ich wodza, Francisco Galerity, nie malowało się żadne uczucie, lecz z oczu bił mu złowrogi jastrzębi triumf, którego nie potrafili ukryć dwaj inni przywódcy wyprawy — Meksykanin Jesus Maria Elias i Amerykanin William S. Oury.

Kim był William Sanders Oury, z którego to imieniem, a nie Eliasa, nominalnego przywódcy wyprawy, wiąże się pamięć o najohydniejszej zbrodni dokonanej na rodzimej ludności Arizony? Zbrodnią tą oświadczył się dotknięty prezydent Ulysses S. Grant, gdyż pomordowanymi Apaczami opiekowali się żołnierze z placówki nazwanej jego nazwiskiem — obozu Grant. Nie to było oczywiście głównym powodem jego wzburzenia. Wymordowanie niewinnych ludzi, którzy odpowiedzieli za drobne rozboje i kradzieże, jakich dopuścili się inni Apacze, w najwyższym stopniu zagroziło prowadzonej przezeń Polityce Pokoju, realizowanej przez oddanych sprawie członków organizacji religijnych, a mającej pojednać Indian z białymi i zbliżyć ich do siebie. Zagroził wprowadzeniem w Arizonie stanu wojennego, jeśli winni nie staną przed sądem, toteż doszło do tego w Tucson, 13 grudnia 1871 roku. Po pięciu dniach przesłuchiwań świadków i 19 minutach „obrad” ława przysięgłych uwolniła od zarzutów Oury’ego i ponad stu jego towarzyszy, uznając za usprawiedliwiony ich udział w „tak zwanej masakrze w obozie Grant, nazwanej przez generała Stonemana najpodlej-

szą ze zbrodni, a która przyniosła śmierć 144 najbardziej krwiożerczych diabłów, jacy swą obecnością splamili matkę–ziemię” (słowa Oury’ego). W owych czasach żaden sąd nie skazałby białego za zabicie Apacza, bez względu na okoliczności, a już na pewno nie sąd w Arizonie.

Wirgińczyk Oury urodził się w 1817 roku, zmarł po siedemdziesięciu latach w Tucson. W Teksasie, gdzie zaczęła się jego kariera, zjawiał się w 1834 roku. Był jednym z obrońców Alamo i nie podzielili ich losu tylko dlatego, że komendant fortecy, William B. Travis, wysłał go z wiadomościami do głównodowodzącego armii teksańskiej generała Houstona. Odnaczył się w decydującej bitwie w wojnie o niepodległość Teksasu, stoczonej pod San Jacinto 21 kwietnia tego samego 1836 roku. W 1839 roku wstąpił do słynnych Strażników Teksasu (Texas Rangers) kapitań Coffee Hagsa, walcząc przeciw Komanczom, między innymi w tak słynnych bitwach, jak nad Plum Creek i na Bandera Pass. Uwięziony w grudniu 1842 roku w Hacienda Salado przez Meksykanów zbiegł stamtąd z kilkoma współwięźniami, lecz wkrótce znów trafił do niewoli i ocalił życie tylko dlatego, że wylosował białą fasolę, podczas gdy ci, którym trafiła się czarna, zostali rozstrzelani. Odzyskał wolność po dwóch latach i wkrótce wziął udział w wojnie amerykańsko-meksykańskiej, walcząc pod Palo Alto, Resaca de la Palma i Monterrey. W latach 1849–52 poszukiwał złota w Kalifornii. Był pierwszym burmistrzem Tucson, jego wieloletnim szeryfem, zamieszczał liczne artykuły w miejscowych gazetach. Stanowił wzór nieustraszonego, przedsiębiorczego, pełnego polotu amerykańskiego pioniera.

Takich jak William Sanders Oury było wielu w owych czasach na amerykańskim pograniczu, a niejeden mógł się poszczycić nawet barwniejszą biografią. Nie jestem bynajmniej jego sympatykiem, a masakra bezbronných Arivaipów, którzy tak dalece pragnęli pokoju, że pozbyli się nawet łuków i strzał, nawet po tylu latach budzi wstręt i grozę. Dlaczego chcę więc czytelnikom przybliżyć jego sylwetkę? Powód jest całkiem prosty: Oury jest prądkiem pułkownika marynarki wojennej Stanów Zjednoczonych Corneliusa C. Smitha juniora, wybitnego znawcy wojen apackich i mego mis-

[niestety zdjęcie nie zachowało się
w wersji elektronicznej]

Autor artykułu z płk. Cornelliusem C. Smithem, Jr
w Warszawie, wrzesień 1990

trza, z którym koresponduję od lat. W tym miejscu od razu powiem, że pułkownik jest członkiem rodziny o silnych tradycjach wojskowych. Jego ojciec, pułkownik kawalerii amerykańskiej, Cornelius C. Smith, Sr zdobył Medal Honoru za odwagę i zimną krew w starciu z Siuksami nad White River, w Południowej Dakocie, podczas zamieszek związanych z Tańcem Ducha, a on sam podczas ataku Japończyków na Pearl Harbour pełnił obowiązki oficera dyżurnego, a potem dowodził plutonami i batalionami. Oto jak charakteryzuje stosunek swego przodka do tubylców:

„Pytasz, czy był (Oury) indianożerca? Tak, lecz miał po temu powody. Arizońskie Tucson w latach 50. XIX wieku (przyjechał tam w lutym 1856 roku) było senną meksykańską wioseczką i łatwym celem włóczących się w okolicy Apaczów, którzy porywali stada, napadali karawany i zabijali osadników, sięjąc grozę na całym terytorium. To prawda, że Indianie byli okrutnie traktowani przez niektórych białych i przez rząd Stanów Zjednoczonych, który bez skrpułów łamał zawierane traktaty. Teraz jednak, bezpiecznie w naszych wygodnych domach i niewiele wiedzący o niebezpieczeństwie, jakie czyhało w tamtych czasach, nader łatwo postrzegamy wszystkich Indian jako ludzi szla-

chetnych i uciskanych, zaś anglosaskich (i innych) pionierów — jako podłych i zabórczych. Zostawiając na boku moje pokrewieństwo z Oury’ym potrafię wyobrazić siebie na jego rancho z lat 70. i 80. ubiegłego wieku, w ciągłej obawie przed napaścią Apaczów i często widując ich na odległość strzału. Dopiero po upływie całych dziesięcioleci możemy rozpatrywać historię amerykańskiego Południowego Zachodu, wczuwając się w sytuację łupieżczych indiańskich plemion i starając się zrozumieć ich postępowanie, nie zwracając sobie natomiast głowy małymi zbiorowościami mieszkających wśród nich pionierów”.

Myślę, że każdy rozsądnie myślący człowiek może bez zastrzeżeń zgodzić się z tymi słowami, pisanymi bezstronnie, bez śladu zacierzenia. To, że ludzie z energią i talentami Oury’ego, uzdolnieni też literacko (co nie zdarzało się zbyt często na pograniczu) dali się wciągnąć do błędnego koła mordu i odwetu, stanowiło prawdziwą tragedię zarówno Indian, jak i wchodzących na ich ziemie białych. Trzeba było przerażająco długiego upływu czasu, nim okoliczności i wysiłki rozsądnych ludzi położyły kres cierpieniom, rozlewowi krwi, poniżeniu i hańbie. Dzisiaj Indianie i Amerykanie wszelkich narodowości żyją ze sobą w zgodzie, ale to, co ich przodkowie przeżywali sto lat temu jest, niestety, obecnie udziałem milionów ludzi na całym świecie, prawie na naszym podwórku, jak choćby na Bałkanach czy w Czeczeni. ✚

Aleksander W. Sudak

W „Tawacinie” (nr 2[30], lato 1995) publikowaliśmy esej Corneliusa C. Smitha, Jr *Crook i Szalony Koń*, w którym autor twierdzi, że nierozstrzygnięte starcia nad rzekami Powder i Rosebud stanowiły zapowiedź klęski Custer’a nad Little Big Horn w czerwcu 1876 roku.



www.tipi.wokiss.pl

Naukowo i w rytm czaczy po Kongresie Amerykanistów

— Najważniejsze na konferencjach jest to, że spotyka się ludzi o podobnych zainteresowaniach naukowych, ale o zupełnie różnym *backgroundzie*, i że można wymienić doświadczenia — powiedział Hiroaki Kawamura, jeden z uczestników 50. Międzynarodowego Kongresu Amerykanistów, który odbywała się w dniach 10–14 lipca br. w Warszawie.

Stolica może czuć się dumna, że jubileuszowy zjazd specjalistów od Ameryk wyznaczono właśnie tutaj. Szacowna impreza ma długą tradycję: po raz pierwszy odbyła się już w 1875 roku, we francuskim Nancy. Wśród przewodniczących poprzednich kongresów znaleźć można same sławy, na przykład Franza Boasa (Nowy Jork, 1928), Alfonso Caso (Meksyk, 1939), Kaja Birket-Smitha (Kopenhaga, 1956) czy Claude Lévi-Straussa (Paryż, 1976). Przewodniczącym rocznicowego zjazdu był profesor Andrzej Dembicz z Ośrodka Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego.

Hiro, jak kazał do siebie mówić, studiuje i wykłada w University of Findlay w Ohio. Podczas warszawskiej konferencji opowiadał o Indianach Nez Perce z Idaho i tradycyjnych formach gospodarki, które pozwalają zachować im tożsamość:

— •ródła ich utrzymania bywają już mniej tradycyjne: pożary lasów. Indianie Nez Perce mają zwyczaj powtarzać: „Miejmy nadzieję, że tego roku będzie dobry sezon”. Gdy to usłyszałem pierwszy raz z ust Indianina, byłem przekonany, że pragnie, by nie było pożarów. Okazało się, że byłem w błędzie, Indianin wytłumaczył mi: „Wprost przeciwnie, im więcej pożarów, tym więcej zarobimy”. Wtedy dowiedziałem się, że pomoc w gaszeniu pożarów w Idaho to główne źródło zarobków Nez Perce.

Indianie Nez Perce nie są jedynymi, którzy bogacą się w ten sposób. Mira Bergelson z Uniwersytetu w Moskwie, która spędziła kilka lat wśród Atapasków z Alaski, poinformowała, że pieniądze, jakie ci Indianie zarabiają, gasząc pożary, są tak duże, że pozwalają im próżnować

przez cały rok, aż do następnego „sezonu”. A że na Alasce nie ma wielu okazji do wydawania pieniędzy, przeznaczają je na alkohol. Tak postępuje rozkład plemiennego życia.

Nie wszystko jednak, co się dzieje u Indian, jest złe. Oto na wschodnim wybrzeżu powstają grupy, które przypominają o swoim indiańskim pochodzeniu i domagają się praw przysługujących innym plemionom. O jednej z nich, Nanticoke–Lenni Lenape z New Jersey, mówił Andrew Wala z Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego z Atlantic City. Z kolei profesor Dean Snow z Uniwersytetu w Pensylwanii opowiadał o archeologii Irokezów znad Wielkich Jezior: omówił najnowsze znaleziska, które rzucają nowe światło na przeszłość tych Indian.

Nie tylko Indianie Stanów Zjednoczonych byli bohaterami wykładów. Referaty podzielono na osiem grup tematycznych, a te z kolei — żeby zmieścić się w pięciu zaplanowanych dniach konferencji — na aż 77 sympozjów! Amerykańscy z ośrodków naukowych z całego świata — wielu z nich od lat prowadzi własne badania w Ameryce Południowej lub Północnej — przedstawiali wyniki swoich najnowszych badań z całego wachlarza dyscyplin: od archeologii, antropologii, literatury, językoznawstwa, ekonomii po turystykę, religię, ruchy etniczne, politykę i socjologię.

Odbywające się jednocześnie w różnych salach Uniwersytetu Warszawskiego sympozja dotyczyły bardziej szczegółowych zagadnień, na przykład rdzennych, czyli indiańskich ekologii, rozumieniu czasu w różnych społecznościach indiańskich, roli wojny wśród Indian amazońskich, sztuki i religii prekolumbijskiej, sztuki i społeczeństwa misji jezuickich w Ameryce, współczesnych ruchów religijnych w obu Amerykach, historii i tożsamości współczesnych Majów w Gwatemali i na Jukatanie, polityki wielokulturowości w państwach latynoamerykańskich, znaczeniu telewizji, prasy i internetu we współczesnych ruchach politycznych, i — zgodnie z duchem czasu — mniejszościach seksualnych.

Burzliwe obrady kończyły się o 17⁰⁰ lub 18⁰⁰ i potem dostojni naukowcy rozsiadali się w kawiarnianych ogródkach na Nowym Świecie i przy Krakowskim Przedmieściu, bawiąc się podczas dni latynoskich. Na przykład w dniu kolumbijskiego można było podziwiać amba-

sadora tego kraju zmieniającego w tańcu partnerek jedną po drugiej. Publiczność uczestniczyła w konkursie wiedzy o Kolumbii (pytania w rodzaju: „Jak się nazywa słynny kolumbijski pisarz, autor *Stu lat samotności?*”), a hostessy rozdawały kawę i baloniki, oczywiście w kolorach flagi Kolumbii...

Zjazdowi towarzyszył kiermasz książek o tematyce amerykańskiej przed budynkiem ASP i wystawa poświęcona południowoamerykańskim misjom jezuickim w Kościele św. Krzyża. Konferencję zakończyła dwudniowa fiesta na Starówce. Niestety, stosunkowo niewielu uczestników Kongresu bawiło się w rytm latinoamerykańskich melodii na Placu Zamkowym: większość już wyjechała, żeby — przed odlotem do swego kraju — zwiedzić inne miasta Polski. Hiro na przykład udał się na wycieczkę do Krakowa i Oświęcimia, a profesor Snow pod Przemysłem, gdzie urodziła się jego babka. ✚

Bartosz Hlebowicz



Paweł Głogowski

Poszukiwanie oznak życia

Z dużą przyjemnością przeczytałem artykuł Darka Kachlaka *Czy Indianie mają w Polsce przyjaciół?* (nr 2[50], lato 2000). Mnie również brakuje szerszej dyskusji na temat Indian i tego, co się w związku z nimi dzieje w Polsce. Tym większa moja radość z faktu pojawienia się tego tekstu — zwłaszcza, że poprzedza go równie ciekawy wywiad z naczelnym „Tawacinu”.

Nigdy nie zastanawiałem się, czy „jestem przyjacielem”, ani „jak nim zostać”, ani też „jak wstąpić do Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian” (zbyt szumna nazwa, ośobiście wolę „Ruch”). Tak się bowiem składa, a myślę, że nie jestem odosobniony w tym przeświadczeniu, że przyjaciół nie wybiera się według kryteriów rasowych, wyznaniowych czy narodowościowych — niektórzy ludzie po prostu stają się moimi przyjaciółmi, a inni nie. Zależy to od charakteru, osobowości, temperamentu, wydarzeń, okoliczności czy choćby... przypadku! Ktoś, kto wrzuca pewną

grupę ludzi do jednego worka z napisem, np. „Indianie”, i grupę tę kocha na śmierć bez wyjątku, jest — według mnie — albo głupcem, albo nawiedzonym „indianofilem”. I tu wypada zgodzić się z Darkiem: z pewnością warto i należy zastanowić się, co znaczy „przyjaciel Indian”, „indianista” lub „polski Indianin” (określenia te spotykam w prasie ogólnej, ale też i w naszych piśmiskach!). Mówiąc szczerze, mam z tym problem do dziś: żadna z tych nazw nie pasuje ani do mnie, ani też chyba do ludzi, których spotykam na zlotach czy fiestach etc. O „przyjacielu” napisałem powyżej, „indianista” kojarzy mi się raczej z nobliwym profesorem, uczonym w okularach, no a „polski Indianin”? Albo Polak, albo Indianin... Kim więc jestem? Może po prostu Polakiem, który interesuje się — ba! — próbuje czerpać z wiedzy i kultury ludów tubylczych: Indian, ale też i Eskimosów, Aborygenów czy ludów syberyjskich.

Oczywiście największym sentymentem darzę Indian, jestem więc, powiedzmy owym „indianofilem” (z greckiego „lubiącym Indian”), ale to nie koniec! Nie lubię wszystkich Indian jak leci, o nie! Czy zastanawiałeś się, Darku, lub Ty, czytelniku, dlaczego właśnie Indianie?

Dlaczego większość z nas woli tipi, stroje, „zabawę” niż pisanie petycji, działalność polityczną czy chociażby korespondencję z indiańskimi więźniami? Dlaczego nie ma Polskiego Ruchu Przyjaciół Eskimosów, Aborygenów, Tuaregów?

Ano, prawdopodobnie dlatego, że — tak było ze mną — w dzieciństwie oczarowały nas książki i filmy właśnie o Indianach, do tego o dawnych Indianach. Czyli — jak to ślicznie nazwał Marek Maciołek — obraz XIX-wiecznego „trupa”. Tu zrobię małą dygresję, by nawiązać właśnie do wywiadu z Markiem. Tak sobie bowiem myślałem, że może ów „trup” nie jest do końca martwy? Może faktycznie stracił nogi i ręce, ale serce, ciut, ciut jeszcze bije?

I tu dochodzimy do sedna sprawy: jestem właściwie „przyjacielem” tych dawnych Indian, tego XIX-wiecznego trupa! „Pijany Indianin walęsający się po rezerwacie”? Mam go gdzieś (choć oczywiście trochę mi go szkoda), tak samo jak jego kolegę z Placu Wolności w Sztumie.

O ile staram się interesować współczesnymi Indianami, to raczej na zasadzie poszukiwania oznak życia u trupa, a więc szanuję tych Indian, którzy pozostali — na ile to dziś możliwe — wierni tradycyjnym wartościom.

O wiele bardziej od starych westernów wolę współczesne filmy typu *Clearcut*, *Pow Wow Highway* czy *Thunderheart* — mówią one bowiem o takich właśnie Indianach. Zresztą, nawet gdyby ich już nie było, wołałbym kochać pięknego „trupa” niż walczyć o polepszenie warunków życiowych jego potomków — w końcu i wokół nas nie brak biedy (ręczę Ci, czytelniku, że w poPGR-owskich wioskach klimat jest identyczny jak w Pine Ridge!).

Jasne, że nie ma już stad bizonów, wigwamów czy tipi, ani łuków — są autostrady, wieżowce, komputery i karty kredytowe. No i co z tego? Ważny jest Duch, życiowa droga i wartości, którymi kierujemy się na co dzień: indiański biznesmen napychający portfel kosztem swych braci budzi we mnie taki sam niesmak, jak ów pijaczek. Szanuję ludzi — czy to Indian, czy nie — Indian — kroczących, na przekór wszystkiemu, dawnymi drogami. To właśnie przyciągnęło mnie do Indian w dzieciństwie: siła i piękno ich charakteru, duchowość itp. — nawet jeśli zdaję sobie sprawę, że książki czy filmy powielają często stereotyp Idealu, Mitu... Człowiek, zwłaszcza współczesny, zagubiony, potrzebuje mitu! Są nim dawni Indianie żyjący w harmonii ze sobą, otoczeniem, całą naturą (choć z pewnością nie tak, jak chcieliby to widzieć dzisiejsi ekolodzy!).

Nie wiem, czy Leonard Peltier jest winny. Nie wiem, jak zlikwidować biedę czy alkoholizm w Pine Ridge, ale od Indian otrzymuję rady i wskazówki, jak żyć, tu i teraz, będąc wolnym, bo będąc SOBA! Staram się to robić, a jeśli przy okazji należę do „Ruchu” — to fajnie. Jak sam, Darku, zauważyłeś, miło jest spotkać przyjaciół, pogadać, niekoniecznie o Indianach, ale o wszystkim, ba! Nawet wypić wspólnie piwko...

Nie jestem rycerzem krzyżowym na krucjacie, nie chce mi się „zwalczać stereotypów”, bo tak wymaga statut, legitymacja czy choćby nazwa „przyjaciel Indian”. Jak jest okazja, owszem, robię to, spokojnie i rzeczowo, bez poczucia misji czy obowiązku.

Nie wiem dlaczego, ale wyżej sobie cenię takich ludzi, jak pewien mój znajomy, który wprawdzie o Indianach ma małą wiedzę (ot, różne przypadkowe źródła, Karol May czy *Tańczący z Wilkami*), ale którego serce i dusza są bez wątpienia indiańskie: mieszkał wiele lat na odludziu, z małą córeczką, w tym prawie rok w tipi („bo praktyczne”), żył cicho, skromnie, zapisując tylko swoje refleksje, żywiąc się tym,

co wyhodował lub zebrał w okolicy — niż „indianistów”, którzy brylują na złotych, kipią wiedzą np. o Lakotach, mają olbrzymie biblioteki, kompletne i ciężkie od paciorów stroje, wyposażenie tipi etc., i którym do pełni szczęścia brak tylko... indiańskiej krwi. Ci rzeczywiście gotowi są bić pokłony przed byle pijackiem, oby tylko był Lakotą albo Crow... Taki sobie kompleksik niższości, ale co tam! Poczytamy trochę, zrobimy jakąś bardzo wtajemniczoną ceremonię i tylko dla wybranych, i proszę: my tu w Polsce żyjemy bardziej po indiańsku niż Indianie!

Na szczęście „Ruch” to pojemny worek i jest w nim miejsce dla wszystkich dających się podciągnąć pod wspólny mianownik „Indianie”. I naprawdę nie muszę jeździć co roku na zlot (zwłaszcza, że nudą tam aż wieje, a czysty las i wodę mam niedaleko domu), by mieć poczucie przynależności do tegoż „worka”.

Nie krytykuję nikogo, naprawdę! Pewne rzeczy po prostu mi się nie podobają. Masz, Darku, świętą rację, pisząc, że obraz Indian w Polsce zależy od naszego obrazu. I mnie to boli, gdy widzę na zlocie człowieka ubranego i wyglądającego jak prawdziwy XIX-wieczny Indianin, zataczającego się i ziejącego alkoholem — kolejny przykład całkowitego braku Ducha, najważniejszego, żebym mógł poszpanować strojem, wyczytaną wiedzą, no i dobrze się zabawić wśród tych cichych, zahukanych nowicjuszy, którzy nie dość, że nic o Indianach nie wiedzą, to nie mają nawet bransoletki z koralików. No to zdrówko!

Żeby to — jak mówi Marek — Ruch ulegał presji „tradycjonalistów”? Nie obrażacie się, chłopaki, ale krowa, która dużo ryczy... znacie? Na czym polega Tradycja: na ubraniu choinki w Wigilię (albo indiańskiego stroju na zlocie) i narabianiu się wódką, czy na modlitwie i odczuwaniu bliskości z bliźnimi, poczuciem więzi, wspólnoty?

„Jesteśmy Polakami, nigdy nie będziemy Indianami (...), możemy natomiast czerpać z indiańskich czy ogólniej — z tubylczych kultur, aby wzbogacać swe odczuwanie świata”. I o to chodzi!

Cieszę się więc, Darku, i dziękuję Stwórcy, że jesteś, że jest nas więcej — potrafiących słuchać wiatru i ciszy, czerpiących „z ich kultury, wierzeń, nauk” coś, „co tworzy dużą część mnie” (i Ciebie) i „nie da się tego wydrzeć”. I ja powiedziałem. Ho! ✚

Paweł Głogowski

Jestem intruzem!

Prawo międzynarodowe uznało, że nie ma przestawienia dla „zbrodni przeciw ludzkości”. Oficjalnie oznacza to, że tropić się będzie i karać ludobójców, którzy gdzieś jeszcze przeżyli w ukryciu, a ich złoczyńców nie zaniecha się piętnować w przyszłości. Prawo winno więc piętnować w historii świata wszystkie popełnione zbrodnie ludobójstwa. Omija się je wszakże tam, gdzie oskarżonymi są zwycięzcy...

Zdałem sobie sprawę, że hitlerowskie *Drang nach Osten* i *Lebensraum* to dokładnie to samo w stosunku do nas, Słowian, co *Manifest Destiny* i „przestrzeń życiowa” w stosunku do Indian; że nas we wrześniu 1939 zmiażdżyła również „wyższa militarnie cywilizacja”; że Słowian, Żydów i Cyganów hitlerowcy tępil tak, jak Hiszpanie, Portugalczycy, Holendrzy, Anglicy i Amerykanie tępil Indian; i że Hitler — wg Allana Bullocka — z podziwem wyrażał się o skuteczności głodzenia i stosowania nowoczesnej broni w eksterminacji tubylców Stanów Zjednoczonych, a koncept „rezerwatu” posłużył zorganizowaniu obozu koncentracyjnego.

Prawda o podboju Ameryki, którą można wysupłać z materiałów źródłowych, jest porażająca nawet wtedy, gdy o nim piszą zdobywcy. Lecz kiedy pozna się to samo w opinii podbitych, kiedy się sobie zda sprawę, że najbardziej „zhumanizowane” spojrzenie Europejczyka jest przede wszystkim ważne wywyższenie i pycha, wtedy dopiero ogrom dokonanego zła przyniata nas zupełnie. Współcześni jednak rzadko chcą o tym pamiętać. To są dla nich rzeczy przebrzmiałe.

— Co czytasz? — zadała mi pytanie pewna amerykańska „inteligentka”, gdy w pracy, korzystając z telefonicznej ciszy, zagłębiłem się w lekturę. — Ach, to coś o Indianach, dokładnie *Red King's Rebellion*, historia pewnej wojny w Nowej Anglii... Nie dokończyłem, bo wiem rozmówczyni zakrzyknęła z ironią w głosie: — Kto dziś czyta o Indianach!

Inny mój rozmówca, rodak, podsumował dyskusję w sposób bardziej wyrafinowany: — To

było wieki temu. Nie moi rodzice mordowali Indian, dlaczego mam się tym teraz przejmować. Stało się, trudno. Takie jest życie. Myśmy wybili do nogi Jaćwiegów, czy przez to mam teraz zakładać pokutną włosienicę i się biczować?

Mój interlokutor, jak widać historycznie ocytany, wiedział o Jaćwiegach. Ale porównania użył kiepskiego, nie biorąc pod uwagę faktu, że to Jaćwiegowie stałymi napadami i grabieżami ziem polskich sami sprowokowali bezlitosną pacyfikację, dokonaną zresztą rękami Krzyżaków w XIII wieku. Los zgotowany Indianom obu Ameryk nie był wszak rewanżem za ich napady na kraje Europy... Amerykanin, który powiada, że nie jest odpowiedzialny za zbrodnie przodków, tylko pozornie się rozgrzesza, bo „spokój niewinności” czyni go nieczułym na kontynuację polityki zagłady w czasach naszych. Grek, Polak czy Czech, zapominając o losie Indian i przyjmując rezydenturę amerykańską, korzysta z „faktów dokonanych”, akceptuje historyczne ludobójstwo, które otworzyło mu drogę „do raję”. Cóż bowiem uczynili, by zakazać masowej sterylizacji kobiet indiańskich dokonywanej w 70. latach naszego wieku? Co uczynili przeciw umorzeniu śledztwa w sprawie licznych mordów na Indianach w Dakocie Południowej? Nasz spokój sumienia jest ignorancją i pragnieniem zapomnienia ohydnej przeszłości. Indianie — w tym kontekście — uważani są za „wymarłe dinozaury”. Ale oni żyją i nie zamierzają być „znikającą rasą”.

Profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego, Wendell H. Oswalt, wydał w latach 60. książkę pod dobronuduszo-nostalgicznym tytułem: *This land was theirs* (To była ich ziemia). Nie, nie, ta ziemia jest ziemią Indian w dalszym ciągu. Nie ma takiej moralności, nie ma takiego prawa w „cywilizowanym” świecie, które sankcjonowałyby przemoc i ludobójstwo.

Więc kiedy uczestniczę w indiańskim powow, kiedy rozmawiam z zaprzyjaźnionymi Indianami, mimo że są dla mnie mili, gdzieś głęboko czuję ból i wstyd. Jestem intruzem na ich ziemi. I mam tylko nadzieję, że zaangażowanie w odsłonięcie okrutnej prawdy moim rodakom złagodzi moją winę korzystania z nikczemnego „faktu dokonanego”. ❖

Andrew J. R. Wala

97. Nie jestem indianistą–tradycjonalistą. Nie należę do grupy rzemieślników–praktyków. Nie noszę, ani nie trzymam na ścianie, pięknego stroju dawnych Indian, bogato zdobionego koralikami, *quillet*, muszelkami, piórami, włosiem i wszystkim, co podsuwa dusza artysty, inwencja twórcy, Matka Ziemia, duchy przodków, albumy ze wzorami i specjalistyczne katalogi. Nie poświęciłem długich zimowych wieczorów na jego zrobienie, nie zdobyłem go drogą wymiany za inne wykonane własnoręcznie (a cenione wśród innych) gadzety, nie kupiłem go na złotowym straganie czy w internetowym sklepie wysyłkowym. Nie uszyłem sobie własnego tipi, udekorowanego niepowtarzalnie (aczkolwiek w zgodzie z przyjętą konwencją) od wejścia aż po końce tyczek, wyposażonego w wewnętrzną ściankę i *ozan* (daszek nad posłaniem), futrzane siedziska, skórzane torby, plecione oparcia i dziesiątki innych pomniejszych sprzętów, sprawdzonych przez setki lat w indiańskich gospodarstwach. Nie mam całego arsenału broni wojennej, myśliwskiej i ceremonialnej, przechowywanej pieczołowicie i demonstrowanej (a czasem i używanej) w stosownych okolicznościach (a coraz częściej produkowanej przez profesjonalne firmy z całymi katalogami ofert). Nie zdobyłem się na posiadanie choćby jednej prawdziwej indiańskiej fajki i torby na pół tuzina towarzyszących jej obrzędowych przedmiotów, nie mam także ceremonialnych świątawek z orlich kości, włóczni i lasek, muszli i wachlarzy, ani zestawu zdobiących głowę „piórników”. Nie mam też ręcznego bębna (a jest ich tyle rodzajów), drewnianego fletu, indiańskiej grzechotki czy choćby dzwonków, przy wótrze których mógłbym nauczyć się starych obrzędowych pieśni, wieczornych kołysanek czy hitów „49” z pow wow w Pine Ridge, Browning, Calgary czy Nowym Jorku. Nie stać mnie na porządny ciepły koc, najlepiej w stosowne pasy i z autentyczną naszywką HBC (więc gdzie mi tam do tańca koca czy zbierania darów na *give-away*). Nic z tego — nie zdobyłem się nawet na zdobiony „paciorami” futerał na komórkę czy choćby mały breloczek do kluczy...

98. Nie jestem też tradycjonalistą–teoretykiem. Nigdy nie wygrzebywałem w bibliotekach i an-

tykwariatach zakurzonych tomów o tradycyjnych indiańskich kulturach i religiach. Nie sprowadzałem z Zachodu (osobiście, przez przyjaciół czy internet) barwnych albumów z wyrobami i wzorami, wznowień klasycznych dzieł etnografów z przełomu stuleci czy mało znanych wspomnień ostatnich świadków dawnego stylu życia różnych plemion. Nie tłumaczyłem — i nie zmuszałem innych do tłumaczenia — najciekawszych fragmentów tych książek (nawet bez cienia nadziei na ich wydanie) i nie zbierałem ich w kserowane później broszury dla wąskiego grona podobnych mi fanatyków i zapaleńców. Nie dyskutowałem z nimi po nocach o zagadkach wiedzy tajemnej indiańskich tradycjonalistów, o znaczeniu poszczególnych wzorów i kolorów na ceremonialnych przedmiotach, o szczegółowych opisach dawnych rytuałów czy stowarzyszeń, ani o źródłach i konsekwencjach historycznych przemian różnych elementów materialnej i duchowej kultury ukochanego plemienia. Nie gromadziłem stosów muzealnych katalogów, dokumentalnych filmów i archiwalnych nagrań, kartkowanych i odtwarzanych w nieskończoność w celu rozszyfrowania kroków tańca, rytmu bębnow i tekstów pieśni. Nie poszukiwałem słowników, rozmówek i kasiet do nauki języka „mojego” plemienia, ani rozsiansych po świecie innych ludzi, którzy wierzą, że znajomość np. choćby podstaw lakockiego może z czasem przybliżyć mnie do lepszego poznania — a może i przyjęcia — do hermetycznego świata tradycyjnych Lakotów.

99. Nie jestem także tradycjonalistą „społecznym”, funkcjonującym jedynie w grupie innych podobnych mi indianistów–tradycjonalistów. Nie czuję się członkiem żadnego określonego plemienia, i nawet półzartem nie twierdzę, że należę (lub przynajmniej mógłbym należeć) do jednego z nich. Z żadnym z nich nie odczuwam też jakiegokolwiek bliskości duchowej, która skłaniałaby mnie do poszukiwania jakiegoś ukrytego mistycznego pokrewieństwa i dążenia do charakterystycznej dla większości tradycjonalistów z PRPI swoistej „plemiennej mimikry”. Nie należę też do żadnego z rosnących jak grzyby po deszczu tradycyjnych stowarzyszeń, ani się nimi szczególnie nie fascynuję. Nie organizuję spotkań grupy, z którą się utożsamiam, ani nie planuję swojego wolnego czasu głównie pod kątem udziału w mniej lub bardziej hermetycz-

nych spotkaniach i ceremoniach krajowych i zagranicznych współbraci w tradycjonalizmie (strasząc, że odetnę się od reszty Ruchu, jeśli nie będę miał w nim zarezerwowanej wystarczająco wygodnej, a najlepiej do pewnego stopnia uprzywilejowanej, pozycji). Nie tworzę monotematycznych pismek, broszur, ani stron www, poświęconych „jedynie słusznemu”, najlepszemu i najwartościowszemu moim własnym zdaniem plemieniu, nie toczę pół żartem, pół serio „międzyplemiennej” rywalizacji z tradycjonalistami z innych grup, ani też nie zawieram z nimi chwilowych sojuszy.

100. Nie czuję się indianistą–tradycjonalistą (zwanym też czasami folklorystą, strojarzem, sekciarzem, obrzędowcem, takinistą itp.) Nie mam za wiele wspólnego z żadną z wyżej wymienionych form interesowania się Indianami (a przynajmniej nie stanowią one głównego obszaru moich zainteresowań). Ale jednocześnie — mam na przykład zwykłą czerwoną przepaskę, otrzymaną przed kilkunastoma laty koło Sztumu podczas jednego z pierwszych w Polsce szalaśów potu. Mam ją i zakładam, gdy przynajmniej raz w roku mam okazję spotkać się w szalaśie z innymi przyjaciółmi Indian, którzy kiedyś zaakceptowali taką właśnie formę relaksu, oczyszczenia, rozmowy, medytacji lub modlitwy. Zdzieram też kolejne własnoręcznie skrojone w kwadrans mokasyny — proste, nieforemne i pozbawione ozdób praktyczne buty codziennego użytku, jakże podobne do wystawianych choćby w muzeum Smithsonian. Jako jeden z pierwszych poszukiwałem z Niedźwiadkiem w lakockiej mowie i obrzędowości ukrytych znaczeń, wiedzy i mądrości (stąd wziął się choćby lakocki przeciwieństwo tytułu naszego pisma). Cenię sobie fajkę, podarowaną mi przez złotowego przyjaciela sprzed lat, przechowywaną z troską i zapalaną tylko przy szczególnych „indiańskich” okazjach. Mam też coraz większe uznanie i szacunek dla tych moich przyjaciół–tradycjonalistów z PRPI, którzy wybrali taką właśnie — skrótowno i być może nieudolnie naszkicowaną powyżej — drogę własnego rozwoju, sposób osobistej ekspresji i poznawania indiańskiego świata. Jako wieloletni bywalec naszych letnich zlotów i wielu innych lokalnych imprez Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian zauważam i doceniam przemianę, jakim podlega jego tradycjonalistyczny nurt (podkreślam: nurt,

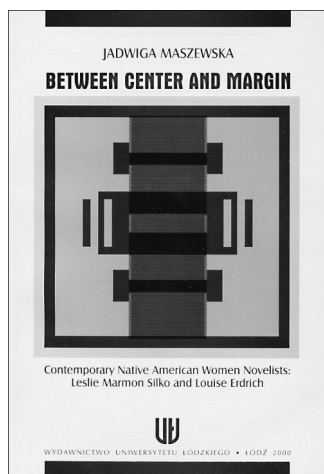
nie odłam) oraz ogromny wkład tego nurtu w rozwój i popularyzację tematyki indiańskiej w naszym kraju. Dostrzegam pojawiającą się coraz częściej otwartość liderów naszego tradycjonalizmu na światopoglądowe dyskusje oraz ich tolerancję dla rozmaitych punktów widzenia obrane przez nich samych drogi. Cieszy mnie deklarowana przez nich świadomość konieczności poszanowania wartości, zasad i obrzędów uznawanych przez samych Indian za święte, nienaruszalne, a czasem nawet zastrzeżone dla nich samych. Cieszy mnie dążenie do kontaktów z autentyczną indiańską starszyzną i tubylczymi tradycjonalistami; radują żmudne, lecz przynoszące owoce poszukiwania u źródeł (ale także zrozumienie dla indiańskich zakazów, niechęci i oporów przed otwieraniem się na innych). Cieszy także rosnące wśród tradycjonalistów zrozumienie ważności innych nurtów w naszym Ruchu — w tym ustawianego czasem na przeciwnym biegunie współczesnego nurtu działalności społeczno–politycznej i solidarnościowej. Cieszy wreszcie poszerzanie ich własnej działalności o pewne (niedoceniane lub mało dotąd zauważalne) nowe formy działalności — aktywne wspieranie indiańskiego tradycjonalizmu, ruchów ekologicznych czy współczesnych tubylczych przywódców i organizacji walczących w obronie starych indiańskich praw, kultur i religii. Do tego wszystkiego pojawia się powoli umiejętność ciekawego i klarownego opowiadania przez tradycjonalistów o sobie (kiedyś może nawet sami zaczną o sobie pisać...). Choć więc nie jestem jednym z nich, to cenię nie tylko materialną, ale także — a nawet zwłaszcza — intelektualną i duchową stronę ich indiańskiej ścieżki, świadcząca o coraz większej dojrzałości większości tradycjonalistów, o stałym rozwoju ich różnych grup i stowarzyszeń o skomplikowanych nazwach, strojach, malunkach twarzy i ozdobach głowy. A jednocześnie gotów jestem przekonać każdego, że — by tylko przy nakryciach głowy pozostać — noszone przeze mnie przy różnych okazjach: czerwony beret ze znacznikiem AIM, baseballowa czapeczka z naszywką „Remember Wounded Knee” czy kowbojski kapelusz z orlim piórem i znacznikiem „Free Peltier” od dziesiątków lat — nie gorzej niż akceptowane wszak przez tradycjonalistów cylindry i parasole — wpisują się w żywą i bogatą tradycję oraz materialną kulturę tak współczesnych Indian, jak i naszego Ruchu. ♦

Między centrum a marginesem

Between Center and Margin to rozprawa habilitacyjna, napisana po angielsku i wykonana w Zakładzie Literatury i Kultury Amerykańskiej Uniwersytetu Łódzkiego, w której autorka — organizatorka konferencji i warsztatów poświęconym literaturze tubylczoamerykańskiej w roku 1998, w Łodzi¹ — bada twórczość prozatorską dwóch wybitnych współczesnych autorek „indiańskich”: Leslie Marmon Silko i Louise Erdrich, choć do nich się nie ogranicza.

Literatura tubylczoamerykańska jest wyrazem sytuacji współczesnego człowieka żyjącego w świecie, w którym pojęcia „centrum/środek” i „marginesu/krawędzi” wzajemnie się kształtują, w którym hybryda kulturowa jest nie do uniknięcia, a walki etniczne i odrzucanie zewnętrznej dominacji przez małe, często dawno zapomniane grupy, są na porządku dziennym. Poszukując tożsamości, człowiek, który nie zawsze z własnej woli bliska się po ziemi niczyjej między narodami i kulturami, a jego miejsce bywa uzależnione od różnych dodatkowych czynników, na przykład ekonomicznych czy politycznych, nie może sobie pozwolić na identyfikację przez swą zasadniczą odmienność i zmuszony jest do angażowania się w dialog z „innym(i)”. Właśnie „rozumieniu dynamiki takiego dialogu jak objawia się on we współczesnej literaturze tubylczoamerykańskiej” poświęca autorka swą rozprawę.

Za kontekst badań utworów Silko i Erdrich autorka przyjmuje trzy zasadnicze kierunki: rolę literatury tubylczoamerykańskiej w budowaniu nowego amerykańskiego „narodu za pomocą narracji”, (re)konstrukcja historii dokonywana we współczesnych powieściach indiańskich oraz sposób interpretacji i przedstawiania w utworach środowiska naturalnego. Zaznaczając „inność” — specyfikę — twórczości Erdrich i Silko przymiotnikiem „tubylczoamerykańska”, autorka jednocześnie podkreśla



ich przynależność do całego nurtu literatury amerykańskiej czy też literatury w ogóle, nalegając na konieczność rozpatrywania tych utworów w szerszym kontekście i nie zamykania ich w szufladzie etnicznej.

Between Center and Margin jest pierwszą tego typu publikacją w Polsce, świadczącą niewątpliwie o wzroście zainteresowania literaturą indiańską w naszym kraju. Z pewnością jest to bezcenna pozycja dla wszystkich, którzy tym nurtem literatury się interesują. Tym, którzy z literaturą tubylczoamerykańską nie mieli jeszcze kontaktu, książka Jadwigi Maszewskiej oferuje nie tylko dogłębną analizę wybranych utworów Louise Erdrich i Leslie Marmon Silko, ale również pomaga umiejscowić twórczość autorów o pochodzeniu indiańskim w szerszym kontekście współczesnych badań i metodologii literackich. W końcu, co jest również istotne, publikacja ta na pewno przysłuży się przełamywaniu stereotypów utożsamiających Indian z piórami we włosach, ubraniami ze skóry, bizonami i tipi, a ich literaturę wyłącznie z legendami, mitami i słynnymi wypowiedziami wodzów. ♦

Beata Skwarska

Jadwiga Maszewska, *Between Center and Margin. Contemporary Native American Women Novelists: Leslie Marmon Silko and Louise Erdrich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000.

¹ Zob. moją relację z konferencji Literatura tubylczoamerykańska we współczesnej Ameryce, „Tawacin”, nr 2[42], lato 1998.

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



BIAŁYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • **BYTOM** ul. Dworcowa 32
• **CZELADŃ** ul. Będzińska 80 • **CHELM** ul. Lubelska 61 • **CHORZÓW** ul. Wolności 28/29 • **CZESTOCHOWA** ul. NMP 63/65
• **ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 • **GDAŃSK** ul. Długi Targ 28/29
• **GDAŃSK MEGASTORE** ul. Podwale Grodzkie 1 • **GDYNIA** ul. Świętojańska 88 • **GLIWICE** ul. Rynek 4/5 • **GNIEZNO** ul. B. Chrobrego 11 • **GORZÓW WLKP.** ul. Sikorskiego 126/128
• **KALISZ** ul. Rynek Główny 19 • **KATOWICE MEGASTORE** ul. P. Skargi 6 • **KATOWICE** ul. 3 Maja 17 • **KIELCE** ul. Warszawska 5 • **KOSZALIN** ul. Zwycięstwa 106/108 • **KRAKÓW** ul. Bora Komorowskiego 37 • **LEGNICA** ul. Rynek 33 • **LUBLIN** ul. Armii Krajowej 25 • **LUBLIN** ul. Krakowskie Przedmieście 59 • **ŁÓDŹ** ul. Narutowicza 8/10, ul. Piotrkowska 81
• **NOWY SĄCZ** ul. Rynek 17 • **OLSZTYN** ul. 1 Maja 18/19
• **OPOLE** ul. Ozimska 2 • **OSTRÓW WLKP.** ul. Kolejowa 25 B
• **PŁOCK** Pl. Narutowicza 5 • **POZNAŃ MEGASTORE** ul. Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** ul. Rynek 5 • **RYBNIK** ul. Sobieskiego 18 • **SŁUPSK** ul. Stary Rynek 6 • **SOPOT** ul. Boh. M. Cassino 57/59 • **SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2 • **SZCZECIN** Al. Wojska Polskiego 2 • **ŚWINOUJŚCIE** ul. Armii Krajowej 8 • **TORUŃ** ul. Wielkie Garbary 18 • **WAŁBRZYCH** Al. Wyzwolenia 2 • **WARSZAWA MEGASTORE** ul. Nowy Świat 15/17 • **WARSZAWA** Al. Zjednoczenia 25, ul. Jagiellońska 15, ul. Marszałkowska 116/122, ul. Mickiewicza 27 • **WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13 • **WROCŁAW** Pl. Kościuszki 21/23 • **ZIELONA GÓRA** ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

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

przekład
tego wiersza
dedykuję
Mariuszowi
Kosmalskiemu,
który
przynajmniej
niczego nie musi
udawać, żeby być

Marek Maciołek



N. Scott Momaday *Kolory nocy — Niebieski*

Pewnej nocy w obozie pojawiło się dziecko. Nikt go dotąd nie widział. Nie wyglądało przerażająco i mówiło językiem przyjemnym dla ucha, chociaż nikt tego nie rozumiał. Cudowne było to, że dziecko w ogóle się nie bało, jakby było u siebie w domu, wśród swoich. Najwyraźniej się zdomowiło, ale nazajutrz rano zniknęło, równie nieoczekiwanie, jak się pojawiło. Wszyscy byli zakłopotani. Lecz wkrótce doszli do przekonania, że tego dziecka nigdy nie było i od razu każdy poczuł się lepiej. Tak czy inaczej — stwierdził jakiś starzec — jak mieliśmy w nie uwierzyć? Nie dało nam ani jednego zrozumiałego słowa, którego można by się trzymać. To, cośmy widzieli — jeśli w ogóle coś zobaczyliśmy — to musiał być pies z sąsiedniego obozu albo niedźwiedź schodzący z gór.



Przez taniec
Wewnętrzny Człowiek wznosi się,
zostaje uniesiony, styka się z Przyjacielem;
wtedy nadchodzi śpiew, rzeczy dotąd niemożliwe stają się faktem.

Leon Loatman, Lenni Lenape



Bart Cartwright,
Lenni Lenape z Filadelfii



Bruce Drummer Boy Morris,
Nanticoke z Delaware

TAWACIN
GALERIA



Elizabeth Munson

NANTICOKE-LENNI LENAPE NESTORZY WSCHODNIEGO WYBRZEŻA

ZDJĘCIA Andrew J. R. Wala

