

TAWACIN

nr 3 [55] jesień 2001

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł
(w tym 7% VAT)



**LUDZIE
O WIELKIM
SERCU**
spotkania
z Lakotami

**KULTURA
SIUKSÓW**
wg Walkera

**LOSY
SEKSUALNE
DZIKICH**
Berdache
wczoraj i dziś

BOLIWIA

JAK TO Z NAMI JEST

Nigdy jeszcze pisanie tego wstępu nie sprawiło mi tyle trudności. Jak zareagować na tragedię w Nowym Jorku i Waszyngtonie? Zmienić zawartość numeru? Przemilczeć wszystko? Udać, że nic się nie stało? W końcu, co Indianie mają z tym wspólnego? „Tawacin” ponadto jest kwartalnikiem i czytelnicy przez wiele miesięcy będą sięgać po ten numer. Ile spraw przestanie mieć znaczenie, ile słów straci na aktualności, czego jeszcze będziemy świadkami?

Jednego byłem pewien: w tym numerze nie zamieszczę rysunku satyrycznego. Nie zamieszczę też żadnego zdjęcia stamtąd. Pełno ich w gazetach i telewizji. Niech więc to puste miejsce zawsze przypomina dzień tragedii wielu tysięcy niewinnych ludzi. Jak niedokończony list, niewypowiedziane słowo, głuchy telefon.

Wypowiedzi indiańskich przywódców na końcowych stronach tego wydania „Tawacinu” porażają swą prostotą. „Życie jest święte i drogocenne”, „Otoczamy cierpiących naszym najgłębszym współczuciem i modlitwami”, „Zbyt dobrze znamy smutki wojny”.

Terroryzm nigdy nie był indiańską drogą. Wojownik nigdy nie był tchórzem. „Działalność terrorystyczną prowadzą najbardziej tchórzliwi ludzie na świecie, którzy atakują dzieci, starców i kobiety”. „Dziś ciągle kochamy nasz kraj, to ciągle jest nasza matka ziemia, nasz dom, nasze dziedzictwo”.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu. **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocien. **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichowski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych – Majewska, Dariusz R. Kachlak, 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@tipi.pl. **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@tipi.pl www.tipi.pl. **Druk:** Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 26 20 238.

W TYM NUMERZE

- 3 Ludzie o wielkim sercu** – Alicja Sordyl opowiada o swoich spotkaniach z Lakotami w Dakocie Południowej
- 10 Pisanie plemienia** – Łukasz Krokoszyski analizuje obraz kultury Siuksów jako wytwór osób o niej piszących, część II: **System, czyli „tacy jak my”** – obraz wierzeń lakockich według doktora Jamesa R. Walkera
- 22 Losy seksualne dzikich** – esej Waldemara Kuligowskiego o roli *berdache* w kulturze Indian dawniej i dziś
- 29 Compa: rodzina Apaczów Chiricahua z przełomu XVIII i XIX wieku** – William B. Griffen omawia dzieje nietypowej rodziny Apaczów
- 38 Z Ziemi Indian** – serwis informacyjny obu Ameryk
- 43 Będę tam wracać zawsze** – relacja Stanisława Stachniewicza z wyprawy archeologicznej do Boliwii, o trudnym życiu andyjskich Indian i ich barwnej kulturze
- 49 Rozmowy z Nanticokami** – fragmenty dziennika Bartosza Hlebowicza ze spotkań z Indianami New Jersey
- 51 Po Robideau, po XXV zlocie, przed...?** – felieton Waldemara Kuligowskiego
- 52 Atak na Kraj Indian** – reakcje przywódców indiańskich na dramat z 11 września 2001

Tawacin Galeria

– Ludzie o wielkim sercu, spotkania z Lakotami, Pine Ridge, czerwiec 2001 roku, zdjęcia **Alicja Sordyl**

Okładka: Intertribal Pow-wow w Budd Lake, New Jersey, 27 sierpnia 2000, fot. Andrzej J.R. Wala. **PAES/PATE** Na IV stronie: Miejsce dorocznej ceremonii Tańca Słońca na terenie posiadłości Leonarda Crowdogo w Pine Ridge, w Dakocie Południowej, fot. Alicja Sordyl

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak

Odwiedź naszą stronę w Internecie:

www.tipi.pl



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

Alicja Sordyl

Ludzie o wielkim sercu

moje spotkania z Lakotami

Jak wygląda życie Indian w rezerwach? Gdzie podziały się tipi? Kto jest wrogiem, a kto przyjacielem? Czy da się wrócić do przeszłości? Czy warto walczyć? Te i wiele innych pytań zadaje sobie wielu z nas, indianistów. Wydawało mi się, że jestem gotowa stanąć twarzą w twarz z prawdziwym życiem. Czy się rozczarowałam? Czy udało mi się znaleźć ścieżkę przez ten nieznaną świat wstrząsających realiów? Myślałam, że wiem, czym jest życie, że wiem, co to znaczy bieda i głód. Teraz jednak wiem, że tak naprawdę nikt z nas nie zna prawdy. A życie Indian jest niekończącą się walką o wolność, tradycję, honor i ...chleb.

Wszystko potoczyło się bardzo szybko. W ciągu jednego roku poznałam mojego Nauczyciela, mój świat i moje przeznaczenie. Poznałam ludzi, którzy wierzyli we mnie od samego początku, którzy mają tak niewiele, a dali mi więcej niż ktokolwiek inny.

W poniedziałek rano, wraz ze wschodzącym słońcem, zaczęła się podróż mego życia.

Wsiadłam do wielkiego, błękitnego dodge'a i wraz z dwoma towarzyszami podróży udaliśmy się do Dakoty Południowej. Na początku czułam się trochę skrepowana. Jamesa znałam już od roku. Był wielkim wsparciem dla mnie w ciągu całego mego pobytu w Ameryce. Zajął się mną jak własną córką. Davida właśnie poznałam. To jest jego podróż. Przygotowuje się on do odbycia, jak się później przekona-

łam, bardzo ważnych ceremonii. To wielka próba dla mnie i dla niego.

Podróż przy dźwięku indiańskich bębnow miała spokojnie. Minęliśmy stany Floryda, Georgia i Tennessee praktycznie bez żadnych problemów. Dopiero w nocy zetknęłam się pierwszy raz z tym, jak traktowani są Indianie w Ameryce. Zatrzymała nas policja. Kazali Jamesowi wyjść z auta, zadawali mu mnóstwo pytań o nas, o naszą podróż... Następnie kazano mu się cofnąć, a nam wysiąść z auta... tyśiące pytań, dokumenty... było bardzo zimno, przeszliśmy na tył auta. Policjanci zaczęli przeszukiwać nasze rzeczy, torba po torbie, sprawdzono również nas. Potem wpuszczono psa między nasze bagaże... Chyba ich rozczarowaliśmy, gdyż nic nie znaleźli. No cóż, nasze dokumenty mogły wyglądać podejrzanie: Polka pracująca na statkach, indiański szaman i były żołnierz wojny w Wietnamie. Ale dla czego wybrano nasze auto? Czy indiańskie ozdoby i naklejka na szybie wyglądały podejrzanie? Powiedzieli nam, że szukają narkotyków i broni... dlaczego właśnie my? Co jeszcze nas czeka? Co czeka mnie? Europejkę „wtakającą nos” nie tam, gdzie trzeba. Mogliśmy odmówić rewizji, ale wtedy czekałoby nas dużo więcej problemów. Nie zostało nam nic, jak tylko grzecznie przytakiwać. Nawet na głupie pytanie: „Skąd wzięliście te piękne dziewczynę, ja musiałbym za to dużo zapłacić”, David grzecznie odpowiedział: „Mieliśmy szczęście”. Nietrudno sobie wyobrazić, jak się poczułam, na pewno nie był to komplement. W końcu pozwolono nam jechać dalej. Wsiadliśmy z powrotem do auta. Tym razem wszystko dobrze się skończyło. Nie wiedziałam, czy mam się śmiać, czy płakać. Czy tak wygląda Ameryka? Milcząc, ruszyliśmy w dalszą podróż.

Niesamowite, jak zmieniają się krajobrazy wraz z mijanymi kilometrami. Przez palmy, góry, aż po prerie... Minęliśmy Kentucky, Illinois, Missouri, Iowa i Nebraskę. Po drodze słuchałam opowieści Jamesa, starałam się od niego uczyć... David wie dużo więcej niż ja... czasami mówią o rzeczach, których ja zupełnie nie rozumiem. Co to jest *give away*, czy ja też powinienam być na to przygotowana? Chyba się trochę denerwuję. Wieziemy ze sobą ostatnie pudło z akcją „Zabawki”, czuję się lepiej, nie pojawię się z pustymi rękami. Pogoda się zmie-

nia, z upałów Florydy temperatura spadła do 15 stopni i pada deszcz. Chyba trochę przespałam... Nebraska, dokoła farmy, powoli otaczają nas prerie... Co chwilę mijają nas długie pociągi. Przypomina mi to, jak bardzo tubylcy walczyli przeciwko tym długim korowodom. Teraz są one smutnym symbolem wyniszczenia.

Zostało nam co najmniej 10 godzin jazdy... mijamy małe miasteczka, które wyglądają tak, jakby czas się w nich zatrzymał. Nigdy nie myślałam, że gdzieś w wielkiej, nowoczesnej Ameryce istnieją jeszcze takie miejsca, jak te. Ogromne przestrzenie, pustka i spokój. Nagle zatrzymują nas robotnicy, budują nowy pas drogi. Po co? Oprócz nas nie ma tu ani jednego auta... Dlaczego niszcza tę piękną ziemię? Czasami nienawidzę ludzi...

Przed chwilą minęliśmy kojota, który ciekawie nam się przyglądał. James stwierdził, że to dobry znak.

Spotkanie z Crow Dogiem

Pine Ridge jest jednym z największych, ale i najbiedniejszych rezerwatów w USA. Zamieszkuje go około czterestu tysięcy Indian. Stajemy na małej stacji benzynowej, jakiś wielki, czarny pies przygląda nam się uważnie. Benzyna kosztuje tu ponad \$2 za galon. To bardzo dużo, praktycznie połowę więcej niż na każdej innej stacji w Stanach. Jest tu też jeden sklepik z żywnością wątpliwej jakości. Staje się prawdą to, co wcześniej czytałam. Na zakupy trzeba jeździć do najbliższego miasta lub za granicę rezerwatu. To niestety też kosztuje. Nawet między sąsiednimi posiadłościami odległości są ogromne. Bez auta trudno się poruszać. Praktycznie przed każdym domem znajduje się złomowisko starych samochodów, na pytanie „dlaczego” dowiaduję się, że w ten sposób mieszkańcy zdobywają brakujące części, nie nie może się zmarnować. Nie ma pieniędzy, więc każdy kawałek blachy może się przydać. Naokoło kilka małych domków, na zewnątrz wyglądają całkiem dobrze. Tylko nazwy szkół i budynków jak na razie wskazują, że jesteśmy w rezerwacie.

Jestem trochę podenerwowana, wokół mnie coraz więcej „czerwonych” twarzy. James się śmieje: „Już należysz do nas, znajdziemy ci

męża Lakotę i nie wypuścimy już z rezerwatu. Tu jest twoje miejsce”. Nie wiem, czy jakimś wiek wojownik mógłby wytrzymać ze mną, młodą dziewczyną.

Zatrzymujemy się na posiadłości „Crow Dog Paradise”. To są tereny wodza Leonarda Crow Doga i tutaj też odbywają się wszystkie najważniejsze ceremonie plemienne, a przede wszystkim Taniec Słońca (Sun Dance). Rozglądam się dookoła. Boję się zrobić pierwszy krok. To jest święta ziemia. Na środku placu znajduje się święte drzewo, całe obwieszone zawiniątkami z tytoniem. To są modlitwy, które czekają na ofiarę wojowników: cztery dni tańca, postu, muzyki i... bólu. Wchodzimy do świętego kręgu, najpierw musiałam obrócić się o 180 stopni. Dotykamy drzewa, James modli się. Nie potrafię opisać uczucia, które mnie ogarnęło. Nigdy nie wierzyłam w duchy czy zjawiska paranormalne, ale tutaj zaczynam doświadczać czegoś, co nie ma wytłumaczenia. Jestem bardzo niespokojna, nogi odmawiają mi posłuszeństwa, słyszę odgłosy bębnow. Nie jesteśmy tu sami... Chcę już iść... najpierw muszę obejść drzewo dookoła, po czym opuszczę krąg. Niepokój odszedł... wokół góry, las i wijąca się rzeka... dookoła kręgu rozstawione są szałaszy potu. Jest tu też wielkie drzewo, które posadzono w dniu, kiedy Leonard Peltier został zamknięty za kratami więzienia. Na nim również widać kolorowe zawiniątko z tytoniem.

James opowiada mi o Tańcu Słońca odbywającym się tu co roku. Minionego lata tańczyło ponad trzysta osób. Nie każdy jest gotów, aby nawet być świadkiem tego wydarzenia. Cztery dni trwają przygotowania tancerzy do ceremonii. W tym czasie poszczą i codziennie modlą się w szalasie potu. Ceremonia trwa również cztery dni. Tańczą zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Niektórzy z nich przebijają nożem swoje piersi lub ramię i przywiązują linkę do swego ciała. Kiedy kończą modlitwę, wyrrywają się z pęt, rozrywając skórę. Czasami dla większego poświęcenia i ofiary, przywiązują drugi koniec linki do konia, który ciągnie wojownika, aż jego skóra nie wytrzyma napięcia i pęka. Wszystko to brzmi dla nas, białych, okrutnie. Na moje naiwne pytanie, czy to boli, dostałam odpowiedź, że tak, ale myśli tancerzy są zatopione w modlitwie. Modlitwa jest silniejsza, kiedy nie przychodzi łatwo. Wtedy duchy prze-

mawiają. Kobiety mające okres nie mogą brać udziału w ceremonii. Mają swoje osobne tipi. Wciąż mogą słuchać odgłosów bębnow, ale nie wolno im podejść do kręgu.

Podczas ceremonii nie można robić zdjęć, to nie jest widowisko turystyczne, choć wiem, że właśnie takich Indian, jakich można zobaczyć na Tańcu Słońca, szukają biali „łowcy przygód”. Indianie, których my znamy, ci z pióropuszami i tipi, istnieją, tylko my oczekujemy, iż tacy będą na co dzień.

Nagle zauważam, że nie byliśmy sami. Między drzewami znajduje się obozowisko, drewniana kuchnia, stolik. Robi się zamęt, cztery psy i mała świnka podbiegają do nas i robią dużo hałasu.

Mamy szczęście, Leonard Crow Dog oczekuje nas. Jest on już postacią historyczną, duchowym przywódcą AIM, wojownikiem z Wounded Knee i wielkim szamanem (nie wiem dlaczego to słowo tak się przyjęło w polskim języku, przecież pochodzi ono z Syberii i nie ma nic wspólnego z Native Americans, wśród Indian używa się określenia *medicine man*). Leonard Crow Dog jest ostatnim wodzem, którego „umysł nie jest zaśmiecony wiedzą białych”, dlatego też jego język jest językiem przodków. Są to znaki, symbole, odgłosy przyrody. Nawet kiedy zwracał się do mnie po angielsku, miałam problemy ze zrozumieniem jego mowy. Czasami wydawało się, że słowa nie miały treści, a może to ja nie umiałam jej znaleźć. David, kiedy wkroczył na swoją ścieżkę, miał wizję. Wytatuował sobie jej symbol na ramieniu. Nigdy nie dowiedział się, co ona oznacza. Zapytał o to wodza. Nikt nie zrozumiał jego tłumaczenia. Na coś takiego potrzeba czasu — odpowiedział, po czym zmienił temat. Niedawno jeden z jego bratanków został oskarżony o molestowanie indiańskiej dziewczynki. Rodzina wierzy w jego niewinność. Istnieje podejrzenie, że manipulowano jej umysłem za pomocą psychologów i kazano zeznawać w ten sposób. To samo stało się ze świadkami Leonarda Peltiera. Wiele osób jest zastraszanym i zmuszanych do mówienia tego, co chcą od nich usłyszeć. Działo się tak sto lat temu i dzieje się teraz. Niektórzy Indianie zwracają się przeciwko sobie. W rezerwacie istnieją dwie grupy: tradycjoniści i ci, którzy przyjęli wiarę białych. Części katolickiej nie

podoba się to, iż wódz organizuje Taniec Słońca, a zwłaszcza to, że pozwala brać w nim udział „białym”. Wydaje się, że oni toczą walkę sami ze sobą, w pieśni indiańskie wstawiają imię Jezusa, na ołtarzu przed szalasem potu kładą krzyż. Czuję się zagubiona, tak samo jak oni.

Po wizycie u Crow Doga pojechaliśmy do domu rodziny Jamesa. Tam spędzimy resztę tygodnia. Czuję się trochę nieswojo, mieszkają tu siostrzeńcy Jamesa. Lola ma 26 lat, trójkę dzieci. Teraz musi zajmować się całym domem, ponieważ jej mama wyjechała z rezerwatu, aby kontynuować leczenie. Ma typową indiańską urodę, piękne, długie czarne włosy i ciemną cerę. Ubrana jednak biednie, w stary, wielki podkoszulek i szorty. Tak wyglądają tu prawie wszyscy. Nie mają pieniędzy na nic. Dzielią się wszystkim, co mają. Bez zmruczenia oka potrafią oddać ostatniego dolara. „Dzięki temu przetrwalimy”, mówi James. Młodzi wojownicy Cory i Loren bardziej milczą, niż rozmawiają z nami. David szybciej łapie z nimi kontakt. Cory ma również syna. Jest bardzo przystojnym długowłosym mężczyzną o ostrych rysach twarzy. Pracuje na budowach. Jest jedynym członkiem rodziny, który ma pracę. Wychodzi o 6 rano i wraca koło siódmej wieczór, siedem dni w tygodniu. Zauważyłam, iż jest tu bardzo wiele młodych samotnych rodziców. James cały czas żartuje, iż wrócić do domu z indiańskim mężem; chłopcy podnoszą oczy. Nie takiego zainteresowania oczekiwałam. Śpię w dużym pokoju, trochę to kłopotliwe, gdyż jest to główne pomieszczenie w domu, przez które trzeba przejść, aby się dostać gdziekolwiek indziej. David ma więcej szczęścia, dostaje własny pokój. Wiem jednak, że jest równie skrupowany, a zarazem przejęty, jak ja. W porównaniu z innymi ta rodzina żyje w dobrych warunkach. Dom nie jest bogaty, wydaje się, że meble w każdej chwili mogą się rozlecieć. Nie ma ogrzewania, a w kuchni brakuje wielu rzeczy. Jest problem nawet z naczyniami. Mają jednak telewizor. Jak zauważyłam, w każdym domu, nawet najbiedniejszym, na honorowym miejscu stoi ten środek przekazu.

Jest już ciemno, ale zdecydowałam się wyjść na spacer. Towarzyszył mi Cory z synem, David i cztery psy... naokoło pustka, prerie... domy są położone daleko od siebie... Idziemy,



Inipi — lakocki szałas potu przed domem należącym do Dakota Youth Project w Pine Ridge

mało rozmawiamy... Jeszcze nigdy nie widziałam tyłu gwiazd na niebie... jest tak pięknie, czysto i spokojnie, iż nie chcemy wracać do domu. Cory w końcu przemówił. Opowiadał o życiu w rezerwacie. Jego słowa były inne niż jego rówieśników poza rezerwatem. Można ich słuchać jak pieśni. Niestety, nadciągająca burza zmusiła nas do powrotu...

Spotkanie z członkami Dakota Youth Project i młodzieżą w rezerwacie

James zaplanował mi spotkania z ludźmi z Dakota Youth Project (DYP). Wkrótce mam z nimi pracować. DYP to kontynuacja tradycyjnego nauczania przez ceremonie i opowieści doświadczonych wojowników. Organizacja ta powstała, aby pomóc młodym ludziom w przystosowaniu się do trudnego życia w rezerwacie. Wielu z nich należy do gangów, wielu ma problemy z alkoholem i większość problemy z prawem. DYP nie działa na zasadach szkoły, nie ma klas i ławek, ale za to istnieje sześć budynków, w których młodzież

może znaleźć dom, jedzenie i spokój. Każde z tych miejsc ma swojego „menedżera”, który zachęca młodzież do praktykowania tradycyjnych wartości. Tematy poruszane w każdym „domu” to zarówno ceremonie, ojczysty język, jak i prawo, nauka czy komputery. Twórcą programu jest James Robideau oraz opiekunowie domów: WhirlWind Horse, Gus Yellow Hair, Jim Cross and Steve Robideau.

Dziś mam być pierwszy raz przedstawiona jako European Public Relation Director DYP. Najpierw pojechaliśmy do domu kierowanego przez Jima Crossa. Siedziało tam czterech młodych chłopców, Speedy (również członek DYP) i Jim. Od razu poczułam do nich sympatię. Jim ma rzeczywiście niesamowitą umiejętność postępowania z trudną młodzieżą. Jest dla nich doskonałym przykładem, gdyż kilka lat temu sam był jednym z nich. Miał poważne problemy z alkoholizmem, a również więzienie nie jest mu obce. Jednak dzięki silnej woli i pomocy innych dołączył do grupy największych tradycyjistów w rezerwacie. Ludzie, szczególnie młodzież, darzą go wielkim szacunkiem i uczą się od niego prawdziwych indiańskich wartości.

ci. Teraz kieruje jednym z domów DYP. To ładny, kolorowy budynek o niebogatym, ale jednak znaczącym wyposażeniu. Nawet kolory ścian zostały dobrane w szczególnie sposób. Przed domem można zobaczyć szałas potu. Postawiony jest na skarpie, z której można obserwować zielony las. Widać, że w domu brakuje wiele, nawet podstawowego wyposażenia, ale panuje tu bardzo miła atmosfera. Jim i Speedy wypytują mnie o nasz Ruch Przyjaciół Indian. James pokazał im zdjęcia ze zlotów. Z lekkim uśmiechem stwierdzili, że niedługo Polacy będą bardziej „indiańscy” niż sami Indianie. Ze zdjęć widać, że my mamy więcej niż oni. Nasze tipi są bogatsze, a stroje droższe niż stać na to samych Indian. To wszystko było powiedziane żartem, ale wyczułam nutkę żalu i wstydu. Myślę, że niektórzy z „nas” powinni to prze-myśleć. Chłopcy siedzący w pokoju nie odzywali się ani słowem, ale mogłam wyczuć, że pilnie słuchają. Później jednak zauważyłam, iż takie zachowanie jest częścią bycia Indianinem. Nie odzywają się, jeśli ktoś inny ma coś do powiedzenia. Wolą słuchać. Jednak nawet po ich twarzy trudno zauważyć jakąkolwiek reakcję. Trudno uwierzyć, że ci spokojni chłopcy mają wiele problemów z prawem i są członkami gangów. Dopiero gdy dorośli wyszli, miałam okazję z nimi porozmawiać. Zdziwiło mnie to, że ich słowa były bardzo dojrzałe i mądre. Myślę, iż nasza młodzież mogłaby się dużo od nich nauczyć. Niestety, dorośli wrócili i zapadła cisza. Wróciliśmy do tematu DYP, wymaga on dużo pracy, a przede wszystkim sponsora. Brak pieniędzy uniemożliwia nawet podstawowe wyposażenie w żywność wszystkich domów, nie mówiąc o ubraniach. Indianie nie mają wielkich potrzeb, czas jednak płynie i nie mogą się już ubierać w „skórę bizona”. Moda w rezerwacie to wielkie podkoszulki i podniszczone jeansy.

Po wyjściu od Jima, odwiedziliśmy *campus* młodszych dzieci, niestety nie zastaliśmy nikogo, ale miło było popatrzeć na tipi rozstawione na polanie. W drodze do następnej siedziby stajemy koło domu rodziny YellowBird. Na zewnątrz podziwiam rozwieszoną, wyprawioną tradycyjną metodą skórę bizona. Sam budynek jednak pozostawia wiele do życzenia. Wnętrze natomiast sprawia, iż łzy kręcą się w oku.

Dużo mnie kosztowało, żeby usiąść na jednym z „krzesel”. Bałam się, że rozpadnie się,

ledwo je dotknę. Na piętrowym łóżku bez materaca spała czwórka dzieci. Praktycznie trudno było cokolwiek nazwać meblami. Szyby w oknach i drzwiach wybite, a kuchnia wyglądała jak sprzed stu laty. Najgorsze jednak jest to, iż większość domów w rezerwacie to zaledwie schronienie przed deszczem i śniegiem. Nie chronią przed zimmem ani upałem. Smutne jest to, że tak mieszkają ludzie o wielkim sercu.

Syn Roberta YellowBird, Charles, zabiera nas do szkoły. Mamy tam sprawdzić *maila*. Następnie jedziemy na ziemię rodziny YellowBird, gdzie ma stanąć nowy dom. James zajmuje się rozmową, a ja zostaję sama z moim indiańskim rówieśnikiem. Najpierw obydwie milczymy, on mi się długo przygląda, po czym zaskakuje mnie pytaniem: „Masz już chłopaka w rezerwacie?”. Tego się nie spodziewałam i z trudem zachowałam poważną minę. Potem zalewa mnie bardzo bezpośrednimi, osobistymi pytaniami. Staram się odpowiadać, ale ledwo mogłam powstrzymać uśmiech. Jakże inni są tutejsi ludzie, jak inne są obyczaje i kultura. Kiedy już przeszłam przez pytania natury osobistej, młodzieniec zaczął mi opowiadać o śmierci swego ojca, tydzień temu zmarł również jego przyjaciel. Do niego należała chustka, którą nerwowo ścisnął w rękach. Opowiadał o ciężkim życiu w rezerwacie, ale również o tradycji, której broni. „Jestem wojownikiem — mówi — przodkowie są ze mną”. Mogłabym go słuchać godzinami, ale James stwierdził, że musimy już jechać... Kiedy odchodziłam, Charles zatrzymał mnie i dał mi chustkę swego przyjaciela. „Pewnie się już nie zobaczymy, ale będę się modlił za ciebie” — powiedział. To był wielki gest i nawet słowo „dziękuję” było za słabe, więc tylko spojrzałam mu w oczy i odeszłam... Wiem, że Charles wiedział, o czym myślę, a ja wiedziałam, że dzięki tej chustce zostaliśmy przyjaciółmi.

Odwiedziliśmy jeszcze dwa domy, ale ja byłam zbyt zmęczona, aby myśleć... Ich mieszkańcy opowiadali, jak wciąż muszą walczyć o własną ziemię, wielu rzeczy nie rozumiałam. Nie jestem biegłą w polityce, a ich język był trudny do zrozumienia. Było mi również przykro, gdy patrzyłam na te rudery, w których niektórzy musieli mieszkać. Czulałam się winna... Ale zdziwiło mnie również to, że traktowano mnie tu lepiej niż gdziekolwiek indziej... Ba-

łam się, że będę niemiłe widziana w rezerwacie, a stało się wręcz na odwrót. Nie wiem, czy przyczyną było to, iż przyjechałam z szamanem, czy mój lekko ciemniejszy kolor skóry, czy po prostu zaufanie...

Szałas potu (Inipi) u Jima Crossa

Wraz ze zbliżającą się nocą byłam coraz bardziej niespokojna. Właśnie dzisiaj, pierwszy raz w gronie samych Indian miałam odbyć ceremonię szałasów potu (*sweat lodge*). To jedna z podstawowych ceremonii, w której brałam wcześniej udział z Jamesem i jego rodziną na Florydzie. Teraz jednak było inaczej. Stałam tu, na ziemi, po której stąpali wielcy wodzowie. Niebo rozświetlało tyle gwiazd, ile w życiu jeszcze nie widziałam. W dali wyły kojoty, a wokół świętego ognia rozbrzmiewał głos bębnow i śpiewy moich indiańskich współtowarzyszy. Czułam się taka mała i zagubiona pośród nich. Bałam się i zastanawiałam, dlaczego pozwolili właśnie mnie, młodej polskiej dziewczynie, na udział w ich modlitwie. Bałam się ignorancji i cichych uśmiechów pogardy, iż próbuję być kimś, kim nie jestem. Tak się jednak nie stało. Wiem, że rozumieli mnie bardziej niż ktokolwiek inny i to dodało mi siły. Wokół mnie przygotowywali się piękni, długowłosi, silni mężczyźni. Jim i James nie przerywali śpiewu, aż kamienie były gotowe do ceremonii.

Nagle znalazłam się w świetle, który wszyscy uważają za zaginiony. Równocześnie ze śpiewem „moich braci” pojawiały mi się przed oczami obrazy szczęśliwych wiosen pełnych dzieci, potężnych wojowników na ognistych koniach, po czym przerodziły się one w krwawą wizję wojny, krwi, zniszczenia i rezerwatów, w których pozostały resztki tego, co kiedyś było wielką siłą. Przypominały mi się opowieści Morning Star o Wounded Knee, tego sprzed stu lat i tego z 1973 roku. Przeształam się już obawiać, bębny ucichły i powoli, od lewej strony, wszyscy weszliśmy do szałasów. *Fire man* — Opiekun Ognia — zadbał, aby pierwsze cztery kamienie zostały ułożone dokładnie w kierunku czterech stron świata. Następnie złożono ofiarę żywoi i Matce Ziemi. Po czułam falę gorąca, rozległa się pieśń powita-

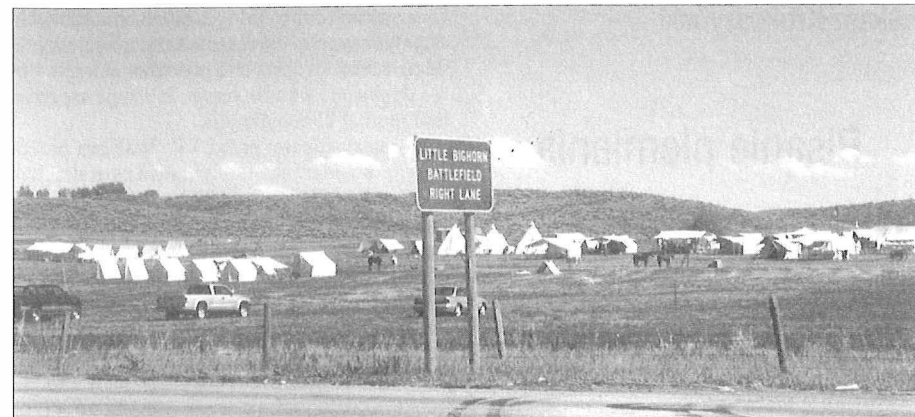
na. Ceremonia *Inipi* u Lakotów składa się z czterech części. Po każdej z nich ściany szałasów są podnoszone, aby wpuścić trochę świeżego powietrza. W środku szałasów również co chwilę krąży peyotl (specjalny wywar z kaktusa, który jest uważany przez Indian za lekarstwo i nauczyciela). Nie jestem pewna, jaka będzie moja reakcja na ten płyn, więc staram się pić nie więcej niż jeden łyk przy każdym obiegu. Po modlitwie prowadzącego, którym był Jim Cross, przychodzi kolej na nas. Każdy mówi kilka słów, po czym śpiewa się krótką pieśń. Ta część trwa prawie pół godziny. Mimo iż jest bardzo gorąco, czuję się wspaniale, nie czuję słabości, a wręcz przeciwnie. Czuję się silna jak nigdy dotąd... Nagle słyszę piękną modlitwę w mojej intencji, nie potrafię powtórzyć jej słów, ani nie jestem pewna, kto ją wygłasza.

Przecież oprócz Jamesa nikt mnie tutaj tak naprawdę nie zna. Słowa te jednak bardzo pasowały do mojej sytuacji życiowej. Rozplakałam się... w tej ceremonii jest ukryta wielka siła. Kiedy przyszła moja kolej, ciężko było mi cokolwiek powiedzieć. Ale właśnie wtedy oddałam swoje życie Lakotom.

Ceremonia trwała godzinę, po czym wszyscy wyszliśmy z szałasów. Nie był to jednak koniec. Wszyscy ustawili się wokół ogniska, zachowując miejsca, które zajmowano w szałasie. Wokół kręgu zaczęła krążyć fajka. Zrobiło się bardzo zimno i wtedy też pojawił się mój jedyny problem tego wieczoru. Nigdy dotąd niczego nie paliłam i nie miałam pojęcia, jak to zrobić, ale chyba nikt nie zauważył...

Podróż nad Little Bighorn, miejsce ostatniej walki Custer

Ostatnio nie śpię zbyt dużo. James zajmuje każdą moją wolną minutę. Dziś mieliśmy pobudkę wraz z pierwszą gwiazdą. Indianie rzadko używają zwykłego zegarka. Przestrzegają własnego, „indiańskiego” czasu, co znaczy, że robią wszystko wtedy, kiedy uważają za stosowne. Dla nas, białych, jest to nieco denerwujące, zwłaszcza, kiedy czekamy ponad godzinę na umówione spotkanie. Poszłam więc w ślady Jamesa i po prostu zdjęłam zegarek; przestałam się martwić o czas. Wsiadliśmy do naszego błękitnego *dodge’a* i ruszyliśmy przez



Widok na pole bitwy nad Little Bighorn, czerwiec 2001

Wyoming, aż po Montanę, do rezerwatów Czernych i Wron (Crow). Little Bighorn — miejsce bitwy Custer z Indianami znajduje się na terenach Wron. To był cel naszej podróży.

Najpierw jednak James postanawia pokazać nam „drugą stronę” rezerwatu Pine Ridge, tzw. Złe Ziemie (Badlands). Wokół ciągną się jedynie białe, niczym nie porośnięte skały. Wydaje się, iż nie ma tu najmniejszej formy życia. Jest to jednak tylko złudzenie. Dziwi się, że tak piękne miejsce nie jest oblezione przez turystów. Po drodze nie spotkaliśmy żywej duszy.

Naokoło pustka i cisza... Dzięki temu łatwo wyobrazić sobie pióra wojowników ukrywających się za skałami. Jakże to miejsce pasuje do osobowości i trybu życia Indian. Nie ukrywam wielkiej fascynacji tym pustkowiem. To chyba moja ulubiona część rezerwatu, do której często wracałam. Następnym naszym przystankiem było małe miasteczko Rapid City. Odwiedziliśmy brata Jamesa, który obecnie przebywa w szpitalu. Ma raka płuc. Jest to bardzo przykra wizyta. Indianie nadużywają tytoniu, najlepszym dla nich prezentem jest paczka papierosów. Sami ze sobą wozimy cały zapas, aby nie pojawiać się u nikogo z pustymi rękami. Zauważyłam też, iż spożywa się ogromne ilości kawy, co także nie jest najzdrowszym nawykiem, ale wbrew plotkom, które słyszałam, i artykułom, które czytałam, nie zauważyłam tu wielkiego alkoholizmu. W Pine Ridge nie wolno spożywać ani posiadać alkoholu, nawet we własnym domu. Pić można jedynie

poza rezerwatem. Wydaje się, że Lakoci pozwolili radzą sobie z tym problemem, a może to tylko moje złudzenie.

W końcu dotarliśmy do miejsca ostatniego triumfu Indian nad Little Bighorn. Oczywiście za wejście trzeba słono zapłacić. Mam nadzieję, że te pieniądze trafiają w ręce Indian (tego nie udało mi się dowiedzieć). Najpierw w oczu rzuca się wielki cmentarz amerykańskich żołnierzy i rozstawione tipi, w których odbywają się pokazy broni. Następnie, tradycyjnie sklep z upominkami, w końcu rozpościera się przed naszymi oczami miejsce bitwy. Wzgórza pokrywają nagrobki z napisem: „Tu padł żołnierz armii amerykańskiej, 7 Pułku Kawalerii”. Spacerując oznaczonym szlakiem, David opisuje mi przebieg bitwy, wyrażając się niezbyt przychylnie o poległych. W trakcie rozmowy, tuż obok jednego z nagrobków, niespodziewanie odpadły Davidowi podeszwy z obydwóch butów, na co on stwierdził ze śmiechem, że teraz amerykańska armia jest mu dodatkowo winna parę butów. Chodziliśmy między pagórkami. Trafiliśmy akurat na rocznicę bitwy, więc było tu mnóstwo ludzi i nawet poprzebieranych żołnierzy, łącznie z Custerem. Ogólnie miałam wrażenie, że zrobiono tu bohaterów z przegranych i tak naprawdę nikt nie chce znać prawdziwej historii... ♦

czerwiec 2001

Autorka jest studentką IV roku Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Pisanie plemienia

część II

James R. Walker System, czyli „tacy jak my”

Od czasów Riggsa coraz więcej postaci związanych z profesjonalną, początkującą antropologią pisało o Siuksach. J.O. Dorsey, A. Fletcher, J. Mooney, C. Wissler, E.S. Curtis, F. Weygold, W.D. Wallis, F. Densmore, Ch.A. Eastman, E.C. Deloria, A. Skinner — to pisarze tego okresu, którzy przyczynili się do ukształtowania krajobrazu naszej wiedzy o Siuksach. Szczególnie jedno nazwisko wydaje się znaczące dla niniejszej pracy zajmującej się zjawiskiem, które określam „pisanem plemienia”. Każda próba zagłębienia się w literaturę dotyczącą Lakotów prędzej czy później zaprowadzi do postaci doktora Jamesa Riley Walkera (1849–1926). Jego praca zasługuje na uwagę z kilku powodów. Przede wszystkim ze względu na jej unikalną wartość jako pracy etnograficznej samej w sobie, a po wtóre — na jej zewnętrzne, niezależne życie

O Siuksach napisano tysiące książek i artykułów. Można by sądzić, że jest to jedno z najlepiej opisanych plemion. Tymczasem ciągle pojawiają się nowe opracowania. Autor pragnie więc zilustrować mechanizmy powstawania opisu etnograficznego, bowiem każdy z piszących o Siuksach pozostawił na ich obrazie ślady własnej osobowości i sposobu myślenia środowiska, z którego pochodzi.

W poprzednim numerze zamieściliśmy analizę dzieł wielebnego Stephena R. Riggsa. W kolejnych — podejście współczesnej antropologii (na przykładzie prac Williama K. Powersa) oraz najnowsze próby tekstualne z mariażem antropologii i krytyki literackiej (Julian Rice).

w obszarach antropologicznych, naukowych, artystycznych czy wreszcie tożsamościowych, gdzie przez swoją wizję pobudza emocje, budzi dyskusje i kontrowersje, lub staje się dziełem niemal kanonicznym.

Obraz rysowany przez J.R. Walkera przedstawiam, posługując się jego głównym dziełem — *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux* — klasycznej już pozycji, jedynej większej pracy wydanej za życia autora, z 1917 roku. *Lakota Belief and Ritual* (1980) *Lakota Society* (1982) i *Lakota Myth* (1983) to wydane kilka pokoleń później teksty napisane lub zebrane przez doktora podczas jego wieloletnich badań wśród Lakotów Oglala¹. Obok oryginalnych źródeł, na których się opierał, ich wydawcy umożliwiają wgląd do listów, notatek i innych wersji tekstów, które są pomocne w odkrywaniu szerszego kontekstu pracy J.R. Walkera.

„System” — wierzenia lakockie oczami J.R. Walkera

Dorobek Walkera jest obszerny i większość miejsca zajmują w nim zagadnienia sfery duchowej. To, co poniżej przedstawię, jest więc subiektywnie przeze mnie przygotowaną esencją jego pracy. Przedstawiając ją, będę się starał posługiwać sformułowaniami autora („Bogowie”, „Szamani” itd.) i zachować jego tok rozumowania (wyjaśniania). Skupię się jednak na tym, co wydaje mi się istotne dla tematu pracy, a więc autorskiej konstrukcji przedstawiania.

Tajemna wiedza „Szamanów”² — obraz wierzeń

Najpełniejsze i najbardziej zsyntetyzowane, a jednocześnie najbardziej autorskie opisanie

¹ Wciąż czeka na wydanie ostatnia część zbioru tekstów zebranych lub napisanych przez J.R. Walkera. Są to teksty autorstwa George’a Swarda, jednego z głównych lakockich informatorów doktora. Dwujęzyczny tom poświęcony Swardowi ma zamknąć całą serię.

² W cudzysłowie podaję polskie odpowiedniki określeń, których używa J.R. Walker. Duże litery stosowane były przez niego świadomie, oddając więc ich pierwotną formę.

³ W tym rozdziale mamy do czynienia z zachodnią grupą Siuksów — Lakota, a precyzyjnie — co zaznacza Walker

lakockiego³ świata duchowego przez Walkera (śludem wcześniejjszych autorów mówi on: „Bogów”), znajdujemy przede wszystkim w monografii *The Sun Dance and Other Ceremonies*.

W centrum tego, czego dowiadujemy się o wierzeniach lakockich od Walkera, mieści się wiedza o „świętych tajemnicach”, jaką posiadać ma wyłącznie nieliczna grupa „Szamanów” (*Shamans*). Doktor opowiada o niej ustami „Szamana” pouczającego „Kandydata” (*Candidate*) do ceremonii „Tańca Słońca” w jej „najwyższej formie” (zawieszenie za przeciętą skórę), mającej z niego samego uczynić szamana. Ta metafizyczna wiedza ze wszystkimi jej tajemnicami ma być ściśle strzeżona przed pospolitymi ludźmi, którzy „nie są przystosowani, by ją znać” (79)⁴. Ukrywa ją więc ceremonialny język „Szamanów”, składający się ze słów potocznych, ale o ezoterycznym znaczeniu oraz z określeń znanych tylko specjalistom. Nie rozumie go nikt poza nimi. Dlatego zwykli ludzie mają mieć dosyć ograniczone pojęcie o koncepcjach religijnych, znając jedynie pewne ich wyrwane elementy.

To właśnie ta wiedza — „koncepcje starych Oglalów” — stała się kluczem, który w *The Sun Dance and Other Ceremonies* miał Walkerowi otworzyć bramy symboliki zawartej w lakockich ceremoniach. Rządzi też wszystkim, czego się dowiadujemy. Istotne więc wydaje się streszczenie jej najważniejszych elementów. Na przestrzeni całej książki w systematycznej formie pojawiają się one jedynie we fragmencie „Tajemne instrukcje dla Szamana” (*Secret Instructions for a Shaman*), który je zbiera. Stanowi on podstawę dla obrazów ceremonii budowanych przez Walkera.

„Szamani” powinni uczyć zwykłych ludzi „doktryn” mówiących, że ogół „Nadnaturalnego” (*Supernatural*) to Wakan Tanka⁵, czyli „Wielka Tajemnica” (*Great Mystery*), niepoz-

nawalna dla nikogo z ludzkości; że można ją przebłagać właściwymi, odpowiednio przeprowadzonymi ceremoniami, a dzięki odpowiedniej ofierze, można uzyskać jej pomoc. Ten „Potężny Bóg” (*Great God*) może komunikować się z ludźmi poprzez *Wicasa Wakan*, czyli „Szamana”, lub przez *Akicita Wakan* — „Świętych Posłańców” (*Sacred Messengers*), którymi może być (trwale lub chwilowo) cokolwiek ożywione lub nieożywione z wyjątkiem istoty ludzkiej. Jeśli ci drudzy komunikują się z człowiekiem w sposób niezrozumiały, przesłanie powinno być przetłumaczone przez „Szamana”.

Jedynie „Szamani” mają znać „święte tajemnice” (*sacred mysteries*) — wiedza, że *Wakan Tanka* jest jednym, a jednocześnie wieloma „Bogami”, które dzielą się na „rodzaje” i „klasy” [zob. tabela na s. 12]. Kandydat na „Szamana” dowiaduje się, że indywidualne postaci „Bogów” (Słońce, Wiatr, Skała itd.) pogrupowane są w cztery klasy (Wyżsi, Towarzyszący itd.). Po cztery postacie składają się na każdego z czterech „Bogów” (Naczelnego itd.). Ci czterej zaś stanowią jedno: „Wielkiego Tajemniczego” (*Great Mysterious*), czyli *Wakan Tanka*. Większość z „Bogów” (poza Czterema Wiatrami) nie miała początku (choć niektórzy są starsi od innych), nigdy też nie umrą.

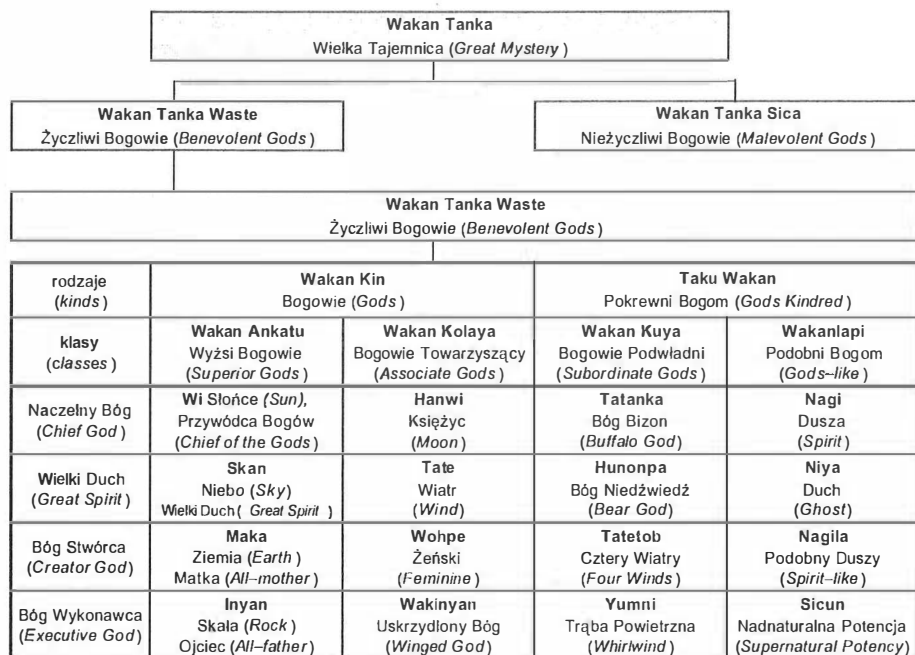
Wakan Tanka Sica, Niezycieliwi Wakan Tanka nie są uporządkowani w klasy. Wśród nich „Szaman” — instruktor (autor) wymienia i charakteryzuje „Bogów” (w kolejności hierarchii): *Iya* (lub *Ibom*) — żarłocznego olbrzyma lub niszczycielski cyklon, głupiego „Pana” (*Lord*), „Niezycieliwych Bogów”; *Gnaski* — „Demona” (*Demon*), nazywanego przez ludzi „szalonym bizonem” (*crazy buffalo*); *Unktehi* — „Potwory” (*Monsters*) z wody; *Mni Watu* — „Wodne Elfy” (*Water Sprites*); *Can Oti* — „Mieszkańców Lasów” (*Forest Dwellers*); *Ungla* — „gobliny” (*goblins*); *Gica* — „karzełki” (*manikins*).

Oprócz „Bogów” „Szaman” może stykać się i wpływać na inne istoty, takie jak *Iktomi* — „psotny diabeł” (*imp of mischief*) o boskiej potencji, którą wykorzystuje do ośmieszania innych; *Waziya*, (Starzec, Czarnoksiężnik — *Wizard*); *Wakanka* (Stara Kobieta, Wiedźma, Czarownica — *Witch*); *Anog Ite* — kobieta o dwóch twarzach; „Gwiazdy”, czyli nadnaturalni ludzie „Nieba”; Bizoni Ludzie (*Buffalo People*) — podziemny lud „Słońca”.

— z podgrupą Tetonów: Oglala, zamieszkującą rezerwat Pine Ridge w Dakocie Południowej.

⁴ J.R. Walker, *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History”, 1917, nr 16 (2), ss. 51–221. Cyfry podane w nawiasach oznaczają stronę tego wydania, z której pochodzi cytata. Wszystkie tłumaczenia własne.

⁵ Walker stosuje prosty zapis lakockiego, bez jakichkolwiek znaków diakrytycznych.



Wszystkie nadprzyrodzone postaci są szczegółowo i jednoznacznie scharakteryzowane: część jest „materialna”, część „niematerialna”, a także „widzialna” lub „niewidzialna”. Do niektórych można się modlić, do innych nie. Walker opisuje też mityczną historię i osobowość każdego „Boga” oraz ich wzajemne zależności, które są równie wyraźnie zaznaczone i stałe. „Bogowie” posiadają swoje symbole, „domeny” (*domains*), sprzymierzeńców, tytuły, którymi należy się do nich zwracać, oraz funkcje, zdolności i skłonności. Postaci z tego panteonu pojawiają się w lakockich opowieściach mitycznych. Walker poświęca im miejsce przy okazji omawianych instrukcji oraz w części *The Sun Dance* oddanej narracjom tubylców⁶.

Każda boska postać posiada swoją „potencję” (*potency*), choć nie od wszystkich z nich

można ją pozyskać i w czymś „umieścić”. „Szamani” wiedzą, jak zdobyć przychylność danego „Boga” i jego „potencję” dla celów ceremonialnych. Potrafią sporządzać „fetysze” (*fetishes*) posiadające moc „Boga”, którego „potencję” zawierają. Wiedzą, jak odnosić się do każdego „Boga”, w jakich sytuacjach się do niego zwracać, i jak go traktować. W rytuałach pojawia się więc okadzanie dymem z ziół⁷, palenie fajki, odganianie „nieżyczliwych potencji”, przywoływanie pomocy życzliwych „Bogów” i nadawanie „potencji”.

Ceremonie

Omówiony system stanowi centralny element opracowania, ponieważ pojawia się na przestrzeni całej monografii, choć już w odniesieniu do ceremonii. Ceremonie w *The Sun Dance*

tłumaczone są przez doktora Walkera właśnie w oparciu o ten system „Bogów” i związanych z nimi koncepcji. Pisząc o Tańcu Słońca Walker mówi wprost: „Wszystkie wymogi i rytuały odnoszące się do tej ceremonii opierają się o Mitologię Lakotów i muszą być nadzorowane przez Szamana” (61), który posiada kompletną wiedzę dotyczącą tej Mitologii.

Poza tytułowym Tańcem Słońca, któremu poświęcona jest monografia, „inne ceremonie” obejmują Ceremonię *Hunka* (*Hunka Ceremony*), w której dwie osoby przyjmują relację zbliżoną do pokrewieństwa lub przyjaźni (ale znaczącą o wiele więcej) oraz Ceremonię Bizona (*Buffalo Ceremony*), odprawianą z okazji pierwszej menstruacji dziewczynki, w celu zapewnienia jej pomyślnej przyszłości i przychylności Boga Bizona. Opisy obu ceremonii opierają się o osobiste doświadczenia doktora Walkera, w przeciwieństwie do Tańca Słońca — który znał jedynie z opowiadań swoich rozmówców.

Taniec Słońca opisany jest najszerzej, najbardziej szczegółowo. To właśnie ta „święta ceremonia” Oglala daje Walkerowi pretekst do mówienia o całości sfery duchowej Lakota. Odprawiana ma być latem, kiedy Oglala powinni się cieszyć i okazywać radość poprzez ceremonie honorujące ich Bogów. Właściwy taniec poprzedza szereg związanych z nim ceremonii przygotowawczych, a okres trwania ceremonii Walker dzieli w związku z tym na cztery etapy. Tańczy się, by dopełnić przysięgi, by zapewnić nadnaturalną pomoc dla kogoś lub dla samego tańczącego, czy też by zdobyć nadnaturalne siły dla samego siebie (kandydaci na „Szamana”). Tańczący musi zawsze złożyć odpowiednią ofiarę Słońcu i otrzymać ranę, z której podczas tańca cieknie krew. Jeśli wytrwa do zakończenia, może spodziewać się wizji, w której otrzyma objawienie od Słońca. Istnieją cztery formy tańca stopniowane w zależności od powodów, dla których osoba bierze w nim udział; różnią je tortury zadawane tancerzom⁸.

Właściwym obszarem zainteresowań doktora są jednak ceremonie poprzedzające właściwy Taniec Słońca (stąd pełny opis przygotowań kandydata ze wspomnianymi instrukcjami dotyczącymi norm kulturowych Lakota) i ich mitologiczne znaczenie, samemu tańcowi poświęca mniej miejsca. Zaznacza wymiar społeczny całego wydarzenia⁹, a także, jak zauważa Clyde Holler — silnie akcentuje symbolikę bizona i wojny oraz wagę ofiary krwi jako oznaki szczyrnych zamiarów¹⁰.

Cechy tekstu

Wydawcy prac Walkera piszą o *The Sun Dance* następująco: „Słowo system jest kluczowe dla zrozumienia podejścia Walkera w monografii. Niespójności na wszystkich poziomach zostały wyeliminowane. Jest to doktrynalny opis, pisany jak gdyby z zamiarem standaryzacji form rytualnych i wierzeń po wsze czasy”¹¹.

Język Walkera jest stanowczy, wyraźna jest pewność mówienia o koncepcjach, o organizacji i prowadzeniu ceremonii — jakby to były dogmaty, i jakby sam autor je wyznawał i prowadził. Łatwo odnieść wrażenie, że pewność ugruntowana jest w spójności wiedzy, o której mówi. Porządek i spójność, czyli systematyczność przedstawiania lakockich wierzeń i norm to właśnie cechy jego pracy, które wydają mi się tu istotne. Przejawiają się one nawet w systematyczności wizualnej, z jej dużymi literami

(*Gaze-at-Sun Staked*) — do czterech słupów; czwarta, „najwyższa” — Wpatrywanie w Słońce [Będąc] Zawieszonym (*Gaze-at-Sun Suspended*) — przy głównym palu, dla uzyskania świętych mocy, czyli zostania „Szamanem” (61–62, 116–117).

⁹ „Odprawia się ją na rzecz tancerza, jak i ludzi. On [tancerz] powinien dowiadywać się, czy ludzie uważają jego cnoty za wystarczające, by go wesprzeć do ukończenia Tańca Słońca, czy nie” (62).

¹⁰ Cały obrzęd demonstruje cztery naczelné wartości lakockie: odwagę (*bravery*), hart (*fortitude*), hojność (*generosity*), wierność-lojalność (*fidelity*) — lub prawdość-uczciwość (*integrity*) (62, 79). „Tak więc blizny pozostale po ranach z tortur zadawanych w trakcie Tańca Słońca stanowią nobilitację insygnia” (62).

¹¹ Raymond J. DeMallie i Elaine A. Jahner, *James R. Walker: His Life and Work*, w: James R. Walker, *Lakota Belief and Ritual*, pod red. Raymonda J. DeMallie i Elaine A. Jahner. University of Nebraska Press, Lincoln — Londyn 1991, s. 41.

⁶ Później rozwijał tę część swoich zainteresowań, choć jego prace nad mitami niewiele później ujrzały światło dzienne (w 1980 *Lakota Belief and Ritual*, a *Lakota Myth* w 1983). Rozwój w tę stronę wydaje się naturalną konsekwencją obranej przez niego drogi poznawczej, opierającej się o wyjaśnianie praktyk rytualnych przez mitologię (a z nią „świętą wiedzę” „Szamanów”).

⁷ Różne rośliny posiadają inne, określone funkcje i właściwości — tak na przykład szalwia (*sage*) odganiania Nieżyczliwych Bogów, słodka trawa (*sweetgrass*) zadawała Życzliwych Bogów, drewno topoli (*cottonwood*) odstrasza *Anog Ité* — liście cedru (*cedar*) zapobiegają nienaturalnemu (*anti-natural*) wpływowi Uskrzydłonego Boga itd.

⁸ Pierwsza forma to Wpatrywanie w Słońce (*Gaze-at-Sun*) z minimalnymi torturami, dla kogośkolwiek z pierwszych trzech powodów, druga — Wpatrywanie w Słońce [z] Bizonem (*Gaze-at-Sun Buffalo*) z ciągnięciem bizonich czaszek, trzecia Wpatrywanie w Słońce [Będąc] Przywiązany

czy listami przedmiotów potrzebnych do odprawiania ceremonii (przypominają one przepisy kulinarne lub listę zakupów). Charakterystyczna jest również pedanteria, która przywodzi na kartki książki ogromną liczbę szczegółów dotyczących fizycznego aspektu obrzędów. Co jednak ważne — wszystkim najdrobniejszym ruchom towarzyszy wy tłumaczenie oparte o „lakockie koncepcje” (czy „Mitologię Lakocką”)¹², choć często nie do końca jest jasne, skąd ono pochodzi.

Pisanie w „etnograficznym czasie teraźniejszym” i opis idealnego Tańca Słońca wskazuje niezmienny, systematyczny stan kultury lakockiej sprzed kontaktu. Taki stateczny obraz sugeruje też atmosfera odchodzącej kultury — jako czegoś realizującego się tylko w jednej, niezmiennej formie.

Wszystkie trzy ceremonie są w ten sam drobiazgowy sposób, pedantycznie opisywane, ze wszystkimi czynnościami rytualnymi, zapisem pieśni i modlitw. Brak za to antropologicznych, czysto autorskich teorii i wyjaśnień (zdaje się to paradoksalnie zaprzeczać odwrotnemu i antropologicznemu charakterowi opisu doktora Walkera; sprzyja roztapieniu się piszącego, złudzeniu jego przejrzystości). Jedyne interpretacje odnoszą się do zarysowanych wyżej koncepcji i schematów mitologicznych, czyli „lakockie”, a dokładniej — jak twierdził Walker — „szamańskie”. Trudno jednak (czy może wręcz niemożliwe) oddzielić interpretacje samego Walkera od miejsc, w których przebrzmiewa głos lakocki¹³.

Takiemu stanowi rzeczy sprzyja literacka forma pracy, przyjęcie pozycji instruującego

„Szamana” (opisy podane są w formie pouczeń: „należy to robić tak”, „to powinno wyglądać tak”). Całość jest napisana jakby z punktu widzenia indiańskiego szamana (Świętego Człowieka), o czym autor mówił otwarcie: „Pisałem tę pracę, jakby ją pisał ktoś wierzący i praktykujący wzorem starych Oglala, bo mogę lepiej w ten sposób wyrazić koncepcje tych ludzi, niż gdybym miał pisać opis ich zachowań i ceremonii”¹⁴. Taki styl książki, przypominający przez to niemal „podręcznik dla szamana”, budził podejrliwość i nieufność badaczy.

Tekst wydaje się dość charakterystyczny wizualnie. W nazwach „Bogów”, ważniejszych koncepcji, osób, czy ról rytualnych Walker stosuje duże litery. Pisz o tym we wstępie: „przedmioty pisane dużą literą były przez Oglala uznawane za święte” (55)¹⁵. W przeciwieństwie do S.R. Riggsa, u Walkera nie znajdujemy jawnego etnocentryzmu i lekceważenia — wprost przeciwnie. Walker jest pełen szacunku i powagi wobec opisywanych wierzeń, co właśnie zdaje się decydować o takiej formie pisania. Duże litery pojawiają się zarówno w nazwach lakockich, jak i w ich angielskich odpowiednikach, które gęsto znaczą pracę, choć często nie towarzyszą im oryginalne nazwy lakockie¹⁶.

Załączona na końcu książki krótka seria narracji Oglala dotyczących fundamentalnych pojęć religijnych oraz mitów i opowieści miała wspierać i uzupełniać narrację Walkera. Tymczasem zdaje się ją chwila wprost rozchwiewać, co może stanowić zarazem jej słaby punkt — z perspektywy spójności książki — ale też mocny o tyle, że „komentuje” tekst Walkera i umożliwia nieco inne jego odczytanie.

¹² „W trakcie tych ceremonii każde słowo czy ruch jest formalnym rytuałem, który ma odniesienie do mitologii. Dlatego, aby zrozumieć ceremonie, należy najpierw poznać rytuały i co nieco z mitologią” (56) i: „najwidoczniej każdy rytuał miał swoje uzasadnienie” (list do Wisslera, cyt. za: R.J. DeMallie i E.A. Jahner, *James R. Walker: His Life and Work*, dz. cyt., s. 27).

¹³ Dopiero wydanie przez Uniwersytet Nebraski zbiorów narracji zebranych przez Walkera umożliwia w pewnym stopniu weryfikację. On sam uważał, że liczba przypisów odnoszących się do wypowiedzi informatorów byłaby zbyt duża, czyniąc pracę nużącą, a także, że często jedno stwierdzenie musiałoby odwoływać się do wielu źródeł. Ich brak miała zrekomensować seria tubylczych narracji na końcu książki.

¹⁴ List do Wisslera, cyt. za: R.J. DeMallie i E.A. Jahner, dz. cyt., s. 31.

¹⁵ W liście do Wisslera tłumaczył: „Wydaje mi się to ważnym zagadnieniem, bo odpowiada sposobowi, w jaki chrześcijanie zaznaczają swój szacunek (*reverence*) dla świętych obiektów” (cyt. za: Elaine A. Jahner, *Introduction*, w: James R. Walker, *Lakota Myth*. University of Nebraska Press, Lincoln — Londyn 1983, dz. cyt. s. 27).

¹⁶ Poza „Bogami” czy „Szamanami”, pojawiają się więc określenia takie jak *Marshals, council, herold, Candidate, Mentor, Conductor, Assistant, Recorder, Superior, Demon, Lord, vicar, sacrilege, altar, fetish, evil, exorcise, taboo, Sacred Spot* itd., czyli określenia z naszej strony tekstu, obciążone obcym kulturze lakockiej kontekstem (w dużym stopniu chrześcijańskim).

Zaplecze intelektualne

Amerykańska antropologia — Wissler

Przyczyn poszukiwania przez Walkera idealnego stanu kultury lakockiej, niezależnego od tworzących ją jednostek, można się doszukiwać najpierw w dwóch trendach ówczesnej antropologii amerykańskiej, pozostającej pod wpływem Franza Boasa. Mogły one oddziaływać na Walkera — i z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że tak było — przez kontakt z Clarkiem Wisslerem. Był on uczniem Boasa, od 1905 stał na czele oddziału antropologii Amerykańskiego Muzeum Historii Naturalnej (*American Museum of Natural History*) w Nowym Jorku. Stymulował pracę Walkera jako etnografa-amatora, wskazując kierunek i bieg jego badań. To przez jego sugestie mogły się przedostać do świata intelektualnego doktora Walkera koncepcje charakteryzowane jako *salvage anthropology* oraz *distance anthropology*. Pierwszy z trendów postulował szybkie i systematyczne badania kultur tubylczych w Ameryce Północnej, które w tym okresie (przełom XIX i XX wieku) przechodziły intensywne zmiany, odczytywane jako dowód ich „wymierania” czy zanikania w procesie asymilacji do społeczeństwa euroamerykańskiego. Badania te miały na celu zdobycie największej ilości materiałów dotyczących tych kultur — jak twierdzono — dla przyszłych pokoleń, stąd nazwa „antropologia ratownicza”. Taki cel przyświecał Walkerowi, a przekonanie o zanikaniu kultury Oglala znajduje odbicie w monografii i dostępnych notatkach. Trzeba też jednak zaznaczyć, że ten sposób myślenia nie był udziałem samych tylko badaczy. Bowiem badani — święci ludzie Oglala — zgodzili się opowiedzieć Walkerowi o swojej wiedzy właśnie przeświadczeni, że skazana jest na zapomnienie, ponieważ młodzi Indianie się nią nie interesują.

„Antropologia ratownicza” sięgała do pamięci ludzi z pokolenia przedrezerwowego i przedkontaktowego w przekonaniu, że jest to czysta, właściwa forma danej kultury indiańskiej, zakładając tym samym jej idealną, statyczną naturę. Stąd drugi związany z nią trend, „antropologia dystansu” czy też „etnografia

pamięci”, sięgał w przeszłość poprzez wspomnienia, dyskredytując i ignorując współczesne zmiany w kulturach tubylczych. Przez to powstawały wyidealizowane, uogólnione i często usystematyzowane, oderwane od kontekstu czasowego obrazy — jako skutek syntetyzowania informacji zebranych różnymi metodami, w różnym czasie. W podobny sposób Walker próbował sięgnąć w przeszłość i opisać religię lakocką przed wprowadzeniem religii chrześcijańskich wśród Oglala, co wiązało się z określonym pojęciem istoty kultury, jako zjawiska statecznego, idealnego, a przy takim spojrzeniu niestety już o systematyzujące podejście.

W ówczesnej antropologii za oczywiste uznawano to, że rytuały odnoszą się do mitów. Przeświadczenie to zauważalne jest również w sposobie interpretowania rytuałów w *The Sun Dance*, a dodatkowo przekonuje o nim korespondencja między Walkerem i Wisslerem. Walker w jednym z listów porównał zdobywanie od Oglala informacji na temat Tańca Słońca do spisywania systemu teologii chrześcijańskiej z rozmów ze świeckimi wyznawcami, sugerując też, że „pełny opis Tańca Słońca stanowiłby niemal kompletną mitologię Titonów Oglala”¹⁷.

Nieprzypadkowy był wybór ceremonii, które opisywał Walker. Dla Wisslera, przedstawiciela szkoły areatów kulturowych, Taniec Słońca stanowił główny punkt zainteresowania w antropologii obszaru Równin. Nie stanowił przedmiotu poznania sam w sobie, ale był elementem pozwalającym na porównanie różnic między plemionami jednego obszaru kulturowego, dzięki czemu można było prześledzić ich historię. Był to też jeden z ważniejszych elementów kultury plemion Równin, wokół którego miały organizować się wszystkie inne jej elementy. Z pewnością dlatego, pod wpływem Wisslera, doktor Walker uczynił właśnie Taniec Słońca „soczewką, w której zsyntetyzował podstawy lakockiej religii”¹⁸.

W 1904 roku pojawiło się wyczerpujące opracowanie ceremonii Pautisów, *Hako*, pióra Alice C. Fletcher. Odtąd był to temat, któremu poświęcano w ówczesnej antropologii wiele uwagi, poszukując podobnych ceremonii —

¹⁷ R.J. DeMallie i E.A. Jahner, dz. cyt., s. 27.

¹⁸ R.J. DeMallie i E.A. Jahner, *Preface*, w: J.R. Walker, *Lakota Belief and Ritual*, dz. cyt., s. XV.

znowu dla celów porównawczych — wśród innych plemion. Okazało się, że podobną ceremonią u Lakota jest *hunka*. Wissler zasugerował więc swemu współpracownikowi badania nad tą właśnie ceremonią. Wybór więc nie był przypadkowy i można powiedzieć, że decyzja o znaczeniu poszczególnych ceremonii (tu — porównawczym), tak jak i innych omawianych elementów, padła poza światem lakockim, wśród antropologów — motywowana ówczesnymi trendami w dziedzinie.

Ślady etnocentryzmu i ewolucjonizmu

Obok szacunku dla kultury lakockiej, w postawie Walkera można znaleźć elementy etnocentryczne i ewolucjonistyczne. Tak na przykład, jako lekarz wykształcony w zachodniej medycynie, sceptycznie odnosi się do wartości indiańskich praktyk leczniczych. Z kolei jego wypowiedzi na temat języka Siuksów zdradzają jednocześnie etnocentryzm i ewolucjonistyczne przekonania: „przez wzgląd na ubogi zasób słownictwa dawnego języka lakota, często niezbędne jest nazywanie znacznie różniących się koncepcji tym samym słowem lub wyrażeniem” (56). Przy takim spojrzeniu Siuksowie musieli mieć ograniczone możliwości precyzyjnego i systematycznego wypowiadania się oraz abstrakcyjnego myślenia. Jak zauważają wydawcy tekstów Walkera, takie podejście z jednej strony zamykało mu oczy na głębsze znaczenia wyrazów, z drugiej zaś budziło, pojęrzliwość współczesnych antropologów¹⁹.

Taki sposób pojmowania języka lakockiego, jako nie całkiem sprawnego ekspresyjnie, zakłada bowiem jeden sposób myślenia (z zachodnią logiką, systematycznością i spójnością) u wszystkich ludzi. Sprawia, że Walker nadejże zebrany informacjom swój własny, systematyczny sposób rozumowania (uważając go za uniwersalny), brak spójności w tubylczych wypowiedziach przypisując jedynie ograniczeniom ich języka. Jest najwidoczniej przekonana-

ny, że każdy Lakota, gdyby mówił po angielsku, opowiedziałby wszystko właśnie w ten sposób. Listy doktora do Wisslera pełne są ubolewania nad brakiem organizacji i nieumiejętnością wypowiedzenia przez Indian czegoś w „pełnej formie”²⁰, trudno jednak znaleźć jakiś ślad tych problemów w (spójnym) *The Sun Dance*, w którym materiał został zredagowany według logiki piszącego, a wszelka niepewność zamaskowana. Walker (nieświadomie) wprowadził w przedstawiany lakocki świat duchowy coś, co jest tam prawdopodobnie obce, usprawiedliwiając to niedostatkami językowymi Siuksów. Dokonał tego, czego — jak zdaje się myślał — nie dopełnili informatorzy na skutek niedoskonałości swego języka. Systematyzuje ów świat duchowy (oraz myślenie) i „obra-bia” go zgodnie z zachodnim dyskursem.

Inklinacje do systematyzowania

Fakt, że Walker najwidoczniej nie znalazł systematyczności i spójności w rozmowach z Indianami, nie powstrzymał go przed stworzeniem systemu, który umieścił w abstrakcyjnej przestrzeni wspólnej, idealnej kultury, jaki znajdujemy w monografii. Posunął się dalej w systematyzowaniu i idealizowaniu obrazu, niż mógł sugerować (odnośnie do mitologii) Wissler (który zresztą dawał temu wyraz w ich późniejszej korespondencji). Zaczął szukać systemu i znalazł go w świętej, tajemnej wiedzy, chociaż ani system, ani wiedza jako takie w rzeczywistości mogły nie istnieć.

Inklinacje do systematyzowania i idealizowania mogą mieć swoje źródło w kilku czynnikach. Jednym z nich jest być może szacunek — coś złożonego, tworzącego spójną całość, czyli rozbudowanego jak systemy religijne Sta-

rego Świata, tak jak one, budzić może poważanie. Walker był bowiem pod wrażeniem podobieństw między swoimi lakockimi materiałami a systemami mitologicznymi starożytnego Egiptu, Grecji czy Rzymu. Wierzył, że przy pewnej systematyzacji tych materiałów będzie w stanie przekonać innych nie-Indian o szczególnych zaletach wszystkiego, czego nauczył się od Oglala. Sam musiał być przekonany, że wierzenia lakockie są właśnie tak uporządkowane, jak chciał je przedstawić — a podstawowym problemem były trudności w zdobywaniu informacji od Indian z winy niedostatecznych narzędzi porządkujących ich języka. Próbę pokazania, że Lakota są „tacy jak my”²¹ (o czym Walker był szczerze przekonany — nie chodzi tu o świadomą manipulację) można wiązać z osobistym nastawieniem doktora, jego „miłością do wiedzy tej rasy”²². Wydawcy Walkera zwracają z kolei uwagę, że był on także ukształtowany przez dziewiętnastowieczne, zachodnie koncepcje ewolucji, cywilizacji i prymitywności. Lakota posiadali dla niego kulturę prymitywną w pozytywnym sensie — to jest bliższą naturze. Ten stereotyp „szlachetnego dzikiego” (szybko niknącego w obliczu cywilizacji) wpłynął ich zdaniem na usiłowania Walkera w systematycznym rekonstruowaniu podstaw lakockiej wiary. Można również spekulować, czy natura ścisłego, lekarskiego umysłu Walkera nie przyczyniła się także do systematyzowania przez niego indiańskich informacji.

Krytyka Elli C. Delorii

W 1937 roku Franz Boas, zainteresowany pracą Walkera, zwrócił się do swojej dawnej współ-

pracownicy, lingwistki lakockiej i Indianki Siuks — Elli C. Delorii z prośbą o poprawę i weryfikację mitologicznej zawartości monografii Walkera w badaniach wśród ówczesnych Siuksów. Po kilku miesiącach badań wśród Oglala, Deloria, powołując się na swoich rozmówców i własną wiedzę jako Indianki Nakota, z właściwą sobie precyzją skomentowała mitologię Walkera (co można odnieść również do opisu wierzeń), najpierw w listach do Boasa, potem w formie komentarzy, które dostępne są jedynie w rękopisie. Jej główne wątpliwości dotyczyły: 1) mitycznych nazw bóstw i źródeł, z których Walker je pozyskał; 2) nieadekwatnego użycia wiktoriańskiego, eklezjastycznego języka i chrześcijańskich idiomów do opisu lakockich wierzeń; 3) niespotykanej w ustnej tradycji Lakota personifikacji niektórych elementów przyrody jako „Bogów” i bohaterów mitów, „jak na przykład w greckiej mitologii”. Pewna część materiału była dla lakockich rozmówców obca, nieznaną — co poza wpływem samego Walkera, Deloria skłonna jest przypisać „bystremu gawędziarzowi dakockiemu”²³, który mógł sam wymyślać i przerabiać opowieści (prawdopodobnie chodzi tu o Swarda).

Deloria zakwestionowała także istnienie ściśle zorganizowanej organizacji szamanów oraz ich tajemnej wiedzy²⁴, która miały być ukrywana przed resztą plemienia. Także zawartość „szamańskich” opowieści budzi jej wątpliwości: „szczególnie ten schemat czwórek, Bogów poukładanych w klasy i hierarchie, który mocno wydaje mi się dziełem raczej systematycznego, europejskiego umysłu”²⁵, podobnie ich doktrynalny wydźwięk. Przez jej komentarz

¹⁹ Zastanawiają się oni jednocześnie, dlaczego Wissler nie próbował informować doktora o sposobie pojmowania języka w nowoczesnej antropologii. Należy tu wspomnieć, że choć Walker w znacznym stopniu kierował się zdaniem Wisslera, nie zawsze pozostawał uległy i czasem postępował według własnego uznania, nawet wbrew opinii kolegi.

²⁰ „Tubylcy prawdopodobnie nie potrafiliby formalnie sklasyfikować Tańca Słońca, czy raczej nadać mu w relacji właściwej kolejności” (cyt. za: R.J. DeMallie i E.A. Jahner, *James R. Walker: His Life and Work*, dz. cyt., s. 27). „Pozyskiwanie od nich informacji dotyczących rytuałów i ceremonii jest bardzo męczące, bo opowiadając coś, mówią, że nie zostało nic więcej do powiedzenia, a kiedy się zapyta (...), okazuje się, że jest jeszcze dużo do opowiedzenia. Poza tym, kiedy jeden już coś opowie, inny powie mnóstwo rzeczy, o których tamten nawet nie wspominał i tak dalej. A kiedy się ich zbierze, zgadzają się, że wszystko, co było powiedziane jest właściwe i powinno być opowiedziane razem” (jw. s. 18).

²¹ Te słowa wkłada w usta badaczy lakockiej kultury, którzy świadomie bronili Siuksów przed posądzeniem o czczenie demonów, Julian Rice: „Nie! Siuksowie nie czcili złych duchów. Czčili tego samego Boga, co my. Oni są tacy jak my”. (cyt. za: Julian Rice, *Before the Great Spirit: The Many Faces of Sioux Spirituality*. University of New Mexico Press, Albuquerque 1998, s. 158). Walker jakby sugeruje: „Myśl filozoficzna i religijna Oglalów jest równie rozwinięta, jak nasza. My wierzymy w jedność Trójcy, oni — w jedność szesnastu aspektów. Są tacy jak my”.

²² „Wszystko, co do tej pory robiłem, wypływało z miłości do wiedzy [tej] rasy oraz z pragnienia porównania właściwych im cech i podobieństw do białej rasy” (list do Wisslera, cyt. za: R.J. DeMallie i E.A. Jahner, dz. cyt., s. 16).

²³ Przez długi czas w literaturze anglojęzycznej używano nazwy Dakota do określenia ogółu plemion Siuksów. W takim znaczeniu stosuje ją też E.C. Deloria.

²⁴ Szczególnie krytycznie wypowiadał się na ten temat Edgar Fire Thunder, 78-letni rozmówca Delorii, który zaprzeczył istnieniu zorganizowanego, tajnego stowarzyszenia świętych ludzi, jak i spójnej, ukrytej całości opowieści przekazywanych przez organizację ludzi mocy („każdy (...) człowiek posiadał wiedzę osobną i różną od reszty, a lekarze nie opowiadali sobie nawzajem swoich sekretów” — cyt. za: J. Rice, dz. cyt., s. 154) Delorii wydaje się poza tym, że łatwiej byłoby ludziom mocy przekazać taką wiedzę bezpośrednio, prywatnie „przyszłym pokoleniom”, niż pozwolić ją spisać komuś obcemu. Wydaje jej się to „szalone”.

²⁵ List do F. Boasa, cyt. za E.A. Jahner, dz. cyt., s. 24.

przewijają się szczegółowe uwagi wskazujące na rozbieżności między materiałem doktora Walkera a wiedzą kulturową jej informatorów i jej samej. Ukazują one z jednej strony braki lingwistyczne Walkera i jego europejskie schematy myślowe, a z drugiej nieporozumienia wynikające z bezpośredniego kontaktu.

Julian Rice, współczesny badacz literatury i kultury lakockiej, posuwa się dalej w krytyce Walkera. Zachęcony uwagami Delorii (jego prace w dużym stopniu opierają się o dorobek Delorii) i wyznaniem doktora o fascynacji podobieństwami materiału lakockiego i starożytnych mitologii, znajduje w historii stworzenia Walkera modele egipskie, greckie, biblijne czy wreszcie chrześcijańskie (te mają przeważać, implikując zdaniem Rice'a lakocki mono-teizm). Jak próbuje wskazać, Walker nakładał je na „hinduistyczno-buddyzjski model wielości w jednym”, który mieli mu przedstawić ludzie mocy. Jest to pouczająca krytyka, choć sugeruje niezmiernie oczytanie i obszerną, fachową wiedzę Walkera o starożytności.

Kontekst badań

Doktor J.R. Walker wśród Oglalów
z rezerwatu Pine Ridge

47-letni dr J.R. Walker po osiemnastoletnim stażu lekarskim wśród Indian (m.in. Czipewejów) został w 1896 skierowany jako lekarz rządowy do rezerwatu Pine Ridge, wówczas drugiego co do wielkości w kraju (uważano go za „najdzikszy” rezerwat Siuksów) — zaledwie sześć lat po niepokojach Tańca Ducha i masakrze nad Wounded Knee. Zajęła go tu walka z gruźlicą, stanowiącą poważny problem w rezerwacie. Dla większej efektywności swej pracy udało mu się zdobyć zaufanie, współpracę i szacunek tradycyjnych lekarzy, którzy byli dużym autorytetem dla Indian we wszystkich problemach zdrowotnych. Wymieniając doświadczenia, poznawał ich praktyki z przyczyn zawodowych. Z czasem jednak zainteresował się światem religijnym Lakotów prywatnie, stając się samemu tradycyjnym „bizonim lekarzem” (*buffalo medicine man*). Kiedy jednak pytał „lekarzy” (*medicine man*) o głębsze znaczenie praktyk, odsyłali go do „świętych lu-

dzi”. Z organizacji (*order*) „świętych ludzi” miało zostać w Pine Ridge jedynie pięciu starszych mężczyzn. Tylko oni mogli nauczać kandydatów do stowarzyszenia, którymi zawsze byli jedynie pełnej krwi Oglala. Od kilku lat jednak nie pojawiali się żadni chętni. Za Walkerem wstawił się George Sword (jeden z owej piątki) — i po wizji Niskiego Byka (Short Bull), innego z „Szamanów”, Walker został zaakceptowany jako kandydat. Starcy zaczęli go nauczać, by mógł wszystko zapisać, aby „święta wiedza” przetrwała „dla przyszłych pokoleń”. Musiał jeszcze wcześniej przyrzec, że święte tajemnice ujawni dopiero po śmierci wszystkich pięciu. Obie strony były przekonane o zanikaniu kultury Siuksów, więc uważały, że zapisanie wiedzy jest jedynym sposobem jej zachowania. Po 9 latach nauki (w 1905), Walker miał odtężyć „Świętą Taniec” (*Holy Dance*) i jako bodaj jedyny nie-Oglala w historii, stał się oficjalnie „świętym człowiekiem” (*wicasa wakan*), uznawanym i honorowanym przez tradycyjnych Lakotów.

Kontakt z „Szamanami” naraził go na oskarżenia ze strony władz, z których wyszedł obroną ręką dzięki skuteczności swojej praktyki medycznej. Obowiązkiem lekarza rządowego miało bowiem być również odwołanie Indian od tradycyjnych praktyk. Być może dlatego dosyć skąpo pisał o swojej postawie wobec własnego „szamanizmu”. Możliwe, że było to dla niego wyłącznie narzędzie heurystyczne, niezbędne dla pozyskania informacji, których szukał. Clyde Holler zastanawia się jednak nad „fascynującą możliwością, że [Walker] zaczął uważać się za ostatniego z lakockich świętych ludzi, i jego cykl mitów lakockich jest tekstem pierwszym, a nie pośrednim”²⁶. Cały ten kontekst daje pewną perspektywę w patrzeniu na twórczość Walkera. Zaangażowanie i fascynacja doktora mogły wpływać na jego sposób widzenia siebie jako opisującego (przypomnijmy sobie w tym świetle choćby sposób pisania z perspektywy „Szamana”) i kształtowały — jak można zakładać — postać tekstu, czy do-

²⁶ Clyde Holler, *Black Elk's Religion: The Sun Dance and Lakota Catholicism*, Syracuse University Press, Syracuse 1995, s. 87. Por. także: „Cywilizacja chrześcijańska wyniszczyła szamanów Oglala, tak że, jeśli wyłączyć samego siebie, nie żyje już ani jeden” (cyt. ze: E.A. Jahner, dz. cyt., s. 4).

kładniej, jego motywację i wydźwięk (przekonywanie o wartości duchowości lakockiej).

Realia badań

W 1902 roku, prawdopodobnie przed swoją inicjacją do „stowarzyszenia Szamanów”, Walker poznał antropologa Clarka Wisslera, przybywającego do rezerwatu w celu zebrania eksponatów do kolekcji Amerykańskiego Muzeum Historii Naturalnej. Ten rozpoznał w nim znakomitego kandydata na badacza terenowego. Było bowiem zgodne z praktyką ówczesnych antropologów, także samego Boasa, żeby do zbierania informacji rekrutować ludzi mieszkających w rezerwach i przebywających dłużej wśród Indian. Motywowane to było boasowskim postulatem, by poznanie odbywało się jakby „od wewnątrz” kultury, zalecano dłuższy pobyt wśród badanych. Ze względu na pośpiech w „ratowaniu” „ginących” kultur i nawałowi pracy profesjonalnych antropologów, mogących spędzać krótki czas w rezerwacie, ludzie tacy jak Walker byli idealnym rozwiązaniem. Pod wpływem Wisslera zbierał więc przedmioty dla muzeum, materiały na temat gier i pokrewieństwa Oglalów, nagrywał muzykę, z własnej inicjatywy podjął badania antropomorficzne. Wreszcie, kiedy Wissler stanął na czele wydziału antropologicznego Muzeum po Boasie w 1905 roku, Walker zajął się zbieraniem materiałów o *hunka*, a potem związanymi z nim mitów. Wreszcie Wissler zaproponował mu badanie Tańca Słońca (od 1908) Wszystko to w ramach programu badawczego Muzeum i przezeń finansowane. Jak wskazuje korespondencja, Walker opierał się na fachowym autorytecie Wisslera, samemu czując się amatorem na obszarze etnologii. Jednocześnie jednak odkrywał nieadekwatność metod naukowych wymaganych przez dziedzinę przy opisie ceremonii lakockich. Prawdopodobnie większa część szczegółowych ustaleń badawczych miała miejsce przy osobistych spotkaniach, nie sposób więc oszacować całkowitego wpływu, jaki na Walkera miał Wissler, ale można przypuszczać, że był on dosyć znaczny — w sposobie spojrzenia na pracę, jej temacie i ujęciu. Jeśli zaś chodzi o formę, jak już wspominałem — literackość pracy, przybraku przypisów i idealnym opisie obrzędu, była wbrew

sugestiom Wisslera i wbrew ówczesnym wyomogom naukowym, co ten ostatni zaznacza jako edytor w pracy Walkera. Ta cecha opracowania jest, zdaniem Clyde'a Hollera, znakiem przejścia autora od etnografii do literatury — literackie opracowywanie mitologii lakockiej zajęło doktora do końca jego życia, już poza rezerwatem (umarł w 1926 roku).

Przekonany o pewnym idealnym, jednolitym stanie kultury Siuksów, w taki właśnie systematyczny, przejrzysty sposób próbował ją przedstawić. Dlatego jego metoda polegała na składaniu jej autorytatywnego, jednorodnego obrazu z fragmentów rozrzuconych w wypowiedziach różnych informatorów. Przyporównywał ten proces do układania *puzzli* — był przekonany, że różniące się wypowiedzi dopełniają obrazu jednej całości, czyli systemu. Poszukiwał jedynie, właściwej plemiennnej wersji. Z jego listów dowiadujemy się, że napotykał kłopoty z pozyskiwaniem „pełnych” informacji. Musiał więc uzupełniać je wiadomościami z innych wypowiedzi, przez co tworzył własną syntezę, „idealne opisy”, ignorując indywidualny, niedogmatyczny ich charakter²⁷. Aby poradzić sobie jakoś z żywiołem tej „mieszanki niezwiązanych z sobą, (...) sprzecznych opowieści”, w swojej własnej narracji wyrównywał nieścisłości, czasem też z własnej inicjatywy uzupełniał braki na podstawie swojej wiedzy o „systemie”. Surowa całość materiału budziła bowiem jego zażenowanie wobec własnej pracy — była „zbyt cząstkowa” (*too fragmentary*). Dążył do przedstawienia swej syntezy w jednej, ciągłej i spójnej narracji na podstawie cząstkowych i często sprzecznych ze sobą wypowiedzi swoich informatorów. Wkladał więc dużo pracy w przepisywanie na nowo wersji tekstów, w miarę jak znajdował w wypowiedziach nowe elementy domniemanej całości, które jego zdaniem Lakota po prostu nie mogli przedstawić z winy swego języka. Edycja źródeł Walkera pozwala też ocenić stopień, w jakim kształtował on i wpływał na swój ma-

²⁷ „Chociaż żaden Indianin nie był w stanie podać mi kompletnej mitologii w systematyczny sposób, zebrałem jej prawie kompletny system po kawałku, i mam zamiar ją usystematyzować w sposób akceptowany przez starszych Indian” (R.J. DeMallie i E.A. Jahner, *James R. Walker*, dz. cyt., s. 30).

teriał w samym procesie utrwalania go na piśmie i przy przepisywaniu własnych tekstów lub notatek tłumaczy. Co więcej, wiemy, że gotowe opracowania wysyłał on do Nowego Jorku, gdzie pracownicy Narodowego Muzeum Historii Naturalnej poprawiali styl czy błędy, przygotowując je do druku²⁸.

Korespondencja z Wisslerem wskazuje, że aby oddać szacunek „Bogom”, doktor Walker dodał dla odróżnienia ich od zjawisk naturalnych, których określenia niczym się nie różniły, duże litery i do nazw angielskich dodawał: „Bóg”. Zmieniał też w tym samym celu oryginalne, lakockie imiona duchów, dodając do nich określone lakockie wyrażenia oddające w jego przekonaniu szacunek.

Ważny w kontekście pracy jest również fakt, że Walker nigdy nie opanował dobrze języka lakockiego, i borykał się często z trudnościami w przełożeniu koncepcji tradycyjnych Oglalów. W zrozumieniu pewnych koncepcji przeszkadzały też jego poglądy na język lakocki i jego historię. Stąd brały się błędy w zapisie (błędny zapis lub brak znaków diakrytycznych zmienia często znaczenie) i tłumaczeniach, które mogły dotyczyć interpretacji i wykorzystania materiału. W.K. Powers zwraca uwagę na mijające się ze znaczeniem lakockim wyrażenia stanowiące nazwy klas i kategorii ze schematu w *The Sun Dance*, zastanawiając się nad lakocką naturą tych podziałów. Ponadto niektórzy z imion „Bogów” występują tylko w pracach Jamesa R. Walkera.

Walker zbierał materiały dotyczące duchowości wśród mniej więcej stałej grupy starszych mężczyzn, porozumiewając się z nimi przy pomocy tłumaczy — najczęściej Metysów, o różnym stopniu kompetencji językowej w sprawach, o których mówili informatorzy. Ludźmi, którzy wywarli największy wpływ na jego obraz kultury lakockiej, byli Finger, stary człowiek mocy (jeśli chodzi o rozumienie koncepcji religijnych), oraz George Sword, ochrzczony naczelnik indiańskiej policji i szaman (wywierający wpływ na kształt mitologii). Ich wypowiedzi Walker zapisywał sam, zlecał

też jednak zbieranie informacji mieszkańcom posiadającym zaufanie szamanów, Thomasowi Tyonowi, który pisał po lakocku. Także Sword pisał po lakocku, opierając się jednak na własnej wiedzy. Część ich tekstów Walker próbował tłumaczyć — sam lub z pomocą innych — ale niektóre pozostawił ze względu na problemy z tłumaczeniem.

Informatorzy opowiadali o przeszłości kultury ze swojej pamięci lub o koncepcjach, które miały już zanikać — jako święci ludzie, w niesakralnym kontekście²⁹. Byli przeświadczeni, że czas kultury ich przodków dobiega końca, że duchy odchodzą, dawne tradycje giną — i że z ich śmiercią duchowość lakocka może zagać całkowicie. Cała sytuacja musiała być dla nich nowa i obca. Chociaż Lakota zaufali doktorowi, często musieli się przy nim czuć zakłopotani, mówiąc o sprawach, które mogły dla purytańskiego lekarza wydać się nieodpowiednie, śmieszne, niepoważne. Komentarze Elli C. Delorii odkrywają, że rzeczywiście pomijali lub zmieniali, łagodzili pewne rzeczy — a jeśli nie oni, robili to tłumacze³⁰. Z innej strony, zastanawia fakt, że tajemną wiedzę, którą mieli powierzać tylko przygotowanemu doktorowi Walkerowi, przekazywali przy udziale (nieprzygotowanych) tłumaczy.

Rozpatrując problem istnienia systemu tajemnej wiedzy ukrywanej przez ludzi mocy, wydawcy tekstów Walkera zwracają uwagę na istotny kontekst badań. Ponieważ u Lakotów ezoteryczna wiedza każdego człowieka miała zależeć od własnych doświadczeń i wizji, które niekoniecznie dzielił z innymi, nie była zestandaryzowana w jedną całość, którą dałoby się przekazać albo zataić. Jednak kiedy Walker prowadził swoje badania, Siuksowie znajdowali się w trudnym okresie przejściowym. Świadomość realnego zagrożenia ich tradycyjnego stylu życia stała się dla wybitniejszych jednostek impulsem do podjęcia krytycznej ewaluacji własnej kultury. Obecność Walkera pomogła im skoncentrować te rozważania, a wspólna

²⁹ W.K. Powers uważa, że większość z informatorów doktora, mimo że była poważanymi Siuksami, wcale nie była ludźmi mocy.

³⁰ Dzisiaj niektórzy Lakota twierdzą nawet, że informatorzy notorycznie oklamywali Walkera, żeby uchronić prawdziwe wierzenia Oglalów.

decyzja kilku starszych, wpływowych ludzi o nauczaniu go musiała wywrzeć na ich myśleniu znaczny wpływ. Być może to właśnie dało po części początek spójnej, świętej wiedzy — którą Walker mógł podchwycić i dalej przekształcać.

Podsumowanie: kanon i kontrowersja

Ilość miejsca, jaką zajęło i tak dość pobieżne omówienie pracy Walkera oddaje złożoność związanych z nią problemów i dyskusji. Odkąd zostały wydane jego teksty — źródła, istnieje możliwość analizy wkładu Walkera do obrazu wierzeń Oglalów i krytycznego spojrzenia na syntezę *The Sun Dance*.

Praca Walkera, z całym autorskim багаżem, była często wcześniej bezkrytycznie akceptowana, stając u podstaw nowych interpretacji i nowej wiedzy jako obiektywna prawda. Natomiast zebrane przez niego teksty (pomimo wszystkich dotyczących ich wątpliwości) służyły od jakiegoś czasu za podstawę nauczania religii we współczesnych szkołach lakockich. Raymond A. Bucko, jak i inni badacze, notuje przypadki wykorzystywania materiału Walkera (oraz innych etnografów) do współczesnych ceremonii przez samych Lakotów (choć nie ograniczając się to tylko do Lakotów, ani nawet do samej Ameryki, o czym wiemy z polskiego doświadczenia). W przypadku dorobku Walkera wyraźny jest wątek „współpisania” przez samych opisywanych, którzy zmuszeni do rewaluacji swojej kultury w obliczu trudnej sytuacji zdecydowali się na opowiedzenie rzeczy, o których być może wcześniej nigdy nie mówili i w sposób, w jaki nigdy dotąd nie mówili. Wyrwani z narracyjnej pustki, zostali zmuszeni do wybrania i zwerbalizowania jakichś elementów własnego świata kulturowego.

Znowu przekonujemy się, że autor pisze o rzeczywistości w taki sposób, jaki zna, jaki jest mu dostępny; widząc to, na co mu pozwala świat, w którym żyje i który go kształtuje. Pisze też nie bez osobistego wkładu w tworzoną rzeczywistość. Tutaj Walker, pozostając pod wrażeniem duchowego świata Oglalów i widząc w nim podobieństwa do znanych mu, usystematyzowanych mitologii starożytnych, przedstawia nam obraz właśnie do nich podobny, jakby próbował zaskarbić nasz dla nich

szacunek. Tworzy „teologię” lakocką. Czyści obraz z nieścisłości, nadaje „cywilizowaną” formę, nie zdając sobie być może sprawy, że tworzy ten świat na nowo. Że ignorując niesystematyczność i indywidualizm, być może odrzuca to, co jest dla niego istotne. Pracuje też pod wpływem idei z danego okresu rozwoju amerykańskiej antropologii — nad jego dziełem unosi się duch Franza Boasa, „ojca antropologii”. Skłania go to do położenia nacisku na pewne wybrane rzeczy.

Słabsze strony pracy Walkera nie powinny jednak zasłonić jego unikalnej wartości i ogromnego znaczenia. Właściwie każdy autor zajmujący się dziś Siuksami ma coś do powiedzenia na temat Walkera, musi się do jego pracy ustosunkować i każdy niemal wbija mu swoją szpilkę. Mimo to nikt nie zaprzecza, że ta interesująca postać poważnie przyczyniła się do wytworzenia naszego obrazu Lakotów. Do (o)pisania plamienia.



Bibliografia

- James R. Walker
The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History”, Nowy Jork 1917, nr 16 (2), ss. 51–221.
Lakota Belief and Ritual, red. Raymond J. DeMallie i Elaine A. Jahner, Lincoln 1980.
Lakota Society, red. Raymond J. DeMallie, Lincoln 1982.
Lakota Myth, red. Elaine A. Jahner, Lincoln 1983.
Garrick Bailey i James Peoples, *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*, St. Paul 1991.
Raymond A. Bucko SJ, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice*, Lincoln 1998.
Clyde Holler, *Black Elk's Religion: The Sun Dance and Lakota Catholicism*, Syracuse 1995.
William K. Powers, *Oglala Religion*, Lincoln 1982.
William K. Powers, *Sacred Language: The Nature of Supernatural Discourse in Lakota*, Norman 1986.
Julian Rice, *Deer Women and Elk Men: The Lakota Narratives of Ella Deloria*, Albuquerque 1998.
Julian Rice, *Before the Great Spirit: The Many Faces of Sioux Spirituality*, Albuquerque 1998.

Autor jest studentem III roku etnografii na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

Losy seksualne dzikich

(cz. 2)*

Berdache — wczoraj i dziś

Przeglądając książkę adresową tubylczych organizacji z terenu kanadyjskiej prowincji Ontario, natrafiłem na intrygująco brzmiące ogłoszenie: „2-Spirited People of the First Nations”. Ludzie „podwójnego ducha”? Począłem rozmyślać, co znaczy to określenie, do czego się odnosi, na co wskazuje? Wiedziony upartą, choć niezbyt natarczywą ciekawością, postanowiłem rozszyfrować ten mały, indiański sekret.

Jednym z najważniejszych sojuszników w tej sprawie okazał się Will Roscoe, tubylczy działacz społeczny i uniwersytecki wykładowca. W ruchu gejowskim działać zaczął od 1975 roku, kiedy to włączył się w powołanie do życia Lambdy, pierwszej organizacji skupiającej, mieszkających w Montanie, tubylczych gejów i lesbijki. Później aktywnie uczestniczył w licznych akcjach informacyjnych, protestacyjnych, a także tych o charakterze artystycznym (na przykład: „Banici mainstreamu: festiwal kultury lesbijek i gejów” z 1980 roku). Roscoe posiada doktorat Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Cruz ze specjalności, która zwie się historią świadomości (jest ona firmowana między innymi przez historyka Haydena White’a i antropologa Jamesa Clifforda). W 1984 roku opublikował, redagowaną przez siebie, *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*,

Wykład wygłoszony podczas IV Ogólnokrajowej Konferencji Amerykanistycznej „Między indygenizmem a indygenizmem”, która odbyła się w listopadzie 2000w Collegium Historicum Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

której znaczenie dla środowiska homoseksualnego współczesnych Indian Ameryki Północnej trudne jest do przecenienia. Inną jego pracę, *The Zuni Man-Woman* z 1991 roku wyróżniona została nagrodą imienia Margaret Mead¹ przyznaną przez Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne oraz nagrodą literacką Lambdy.

Dzięki jednej z ostatnich książek Roscoe’a² dowiadujemy się, że zupełnie niedawno, w 1993 roku utworzono specjalną grupę złożoną z antropologów i tubylczych Amerykanów, która miała przedyskutować pewną palącą kwestię. Efektem podjętych prac było opublikowanie swoistego rodzaju przewodnika po różnych formach erotyzmu i różnych rolach płciowych, które funkcjonowały w tubylczych społecznościach. Na oznaczenie owych zachowań proponowano używanie konkretnych terminów plemiennych lub ogólnego, neutralnego i wygodnego w użyciu *two-spirit*. Termin ten miał ostatecznie wyprzeć i zastąpić niechciane, a zwyczajowo stosowane przez antropologów, pojęcie *berdache*. Tyle Roscoe.

Co prawda, już Hiszpan Cabeza de Vaca zapisał w 1630 roku, że widział wśród florydzkich krajowców mężczyzn odzianych i pracujących niczym kobiety; co prawda, obserwacje podobne poczynili także liczni misjonarze, handlarze i traperzy, ale po raz pierwszy użył terminu *berdache* Francuz Deliette, a uczynił to w swoim dzienniku pod datą 1704 rok. Sądzi się obecnie, iż to właśnie za sprawą francuskich kolonistów rozpowszechniło się użycie tego terminu na znacznych połaciach kontynentu. Do języka antropologii natomiast *berdache* trafił za pośrednictwem Washingtona Matthews’a w roku 1877. Opisując rolę płciową *miáhtin* u Hidatów, zanotował on: „Przez Francuzów z Kanady nazywani są *berdaches*”.

¹ Mead to znana amerykańska antropolożka, autorka słynnej pracy *Trzy studia. Dojrzwienie na Samoa. Dorastanie na Nowej Gwinei. Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych* (Warszawa 1986). Współpracowała i przyjaźniła się z inną wielką badaczką kultury — Ruth Benedict. W roku 1925 połączył je ponadto związek miłosny, owocuujący na niwie naukowej pracami obu autorek poświęconymi pojęciu społecznej dewiacji (zob. M. Caffrey, *Ruth Benedict: Stranger in the Land*, Austin 1988).

² W. Roscoe, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, St. Martin’s Press 1998.

Interesujący mnie termin pojawił się także w 1890 roku, w studium religii Siuksów autorstwa Jamesa O. Dorsey’a. Podobnie jak poprzednik, stwierdzał on, że *berdache* jest słowem używanym powszechnie na pograniczu Stanów Zjednoczonych i Kanady. Zastosował je później Alfred Kroeber w swojej pracy o Arapaho z 1902 roku i w ten sposób *berdache* usankcjonowany został jako element standardowej terminologii, część warsztatu pojęciowego antropologa.

Alternatywne — wobec wyłącznie męskich i wyłącznie żeńskich — role płciowe były cechą charakterystyczną bardzo wielu społeczności Indian Ameryki Północnej. *Berdache* w wersji męskiej udokumentowany został w ponad 155 plemionach! W co trzecim z nich, formalny status inności istniał także w odniesieniu do kobiet, które mogły przyjmować styl życia zarezerwowany dla mężczyzn, polując, walcząc i dowodząc (jeśli te właśnie zajęcia traktowano w kategoriach „męskich”). Szacunki owe, jakkolwiek imponujące, z pewnością nie są kompletne; dają co najwyżej wyobrażenie o skali zjawiska. Fizyczne i kulturowe spustoszenie wśród tubylców uniemożliwiło bowiem dokładne poznanie rozmiarów występowania tego fenomenu. Tradycje związane z *berdache*, które uchroniono przed ciemieniem niepamięci, funkcjonowały w każdym regionie kontynentu, w każdym rodzaju wspólnoty i w każdej z dużych grup językowych. Liczba plemion, w jakich podważono (za pośrednictwem miejscowych informatorów lub obserwatorów z zewnątrz) istnienie zjawiska, sięga zaledwie kilku: można za to zasadnie przypuszczać, że znacznie więcej jest przypadków, kiedy informacje na ten temat nie zostały po prostu odnotowane³.

Dla nazwania niejednoznacznych ról płciowych każde plemię posiadało własne nazwy: u Crow byli to *goté*, u Nawaho *nádleehi*, u Lakota *winkte*, u Mohave *alyha* i *hwame*. Wiele określić i różnorodność ról sprawia, że pojawia się uzasadnione pytanie o to, czy idzie tu o relację między płcią a psychiką, czy też raczej o specjalny status społeczny? Odpowiedź

o tyle się komplikuje, że mamy do czynienia z niejednorodnym spłotem zarówno obserwowalnych zachowań, praktyk jawnych, jak i z mitologią, ekskluzywnymi obrzędami przejścia i mgławicami wizji.

Mitologia Lakotów, na przykład, przedstawia bardzo wpływową, a jednocześnie ambivalentną postać: jest nią Winyan Noupapika, czyli Podwójna Kobieta. Za pośrednictwem snów i wizji ma ona zdolność obdarzania nadzwyczajną zręcznością w uzdrawianiu albo wytwarzaniu pięknych przedmiotów. Tym, co ważne w zajmującym mnie kontekście, jest przypisywana jej moc skazywania kobiety do pędzenia życia, podczas którego współżyje ona z każdym napotkanym partnerem oraz skłaniania mężczyzn do bycia *winkte*, lakockim *berdache*. Jedną z nadprzyrodzonych krewnych Podwójnej Kobiety była Anuk Ite, Dwie Twarze. Prześladowała ona mężczyzn i kobiety, zatruwając im szczęśliwe życie seksualne. Obie te postaci wskazują w rezultacie na silne związki, które łączyły płeć, seksualność i twórczość ze sferą wierzeń⁴.

Najszerzej znanym indiańskim *berdache* jest zapewne We’wha z plemienia Zuni. Opublikowany w 1997 roku ranking *Stu kochających inaczej*, którzy mieli największy wpływ na dzieje ludzkości, przyznał mu w tej kategorii miejsce 53., przed m.in. Pierem Paolo Pasolinim, Marleną Dietrich, Allenem Ginsbergiem i Francisem Baconem. To stosunkowo wysokie miejsce autor zestawienia przyznał mu z racji wpływu, jaki idea *berdache* wywarła na próby przemyslenia sztywnych kategorii płci i seksualności, za rzucenie wyzwania kategoriom, które chcą nas zniewolić⁵.

We’wha urodził się w 1849 roku i już jako kilkuletnie dziecko (Zuni uważali niemowlęta za „surowe”, dopiero późniejszy okres dojrzewania i zabiegi wychowawcze czyniły zeń osobę „ugotowaną”) przejawiał pewne właściwości, które kobiety z jego rodziny zidentyfikowały jako *lhamana*, wykraczające poza tradycyjne pojęcia męskości i kobiecości. Antropolog

⁴ W. Roscoe, *Visions of Double Woman: Art and Sexuality in Lakota Religion*, zob. www.berdache.html.

⁵ P. Russell, *Stu kochających inaczej, którzy mieli największy wpływ na dzieje ludzkości*, przeł. A. Zamecka i J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 224.

Matilda Stevenson zetknęła się z tą osobą trzydzieści lat później i długo była przekonana, że ma do czynienia z dziewczyną. Jej bardzo wysoka pozycja wśród Zuni, niepośledni autorytet umysłowy i ogromna siła fizyczna sprawiły wszakże, że w końcu zorientowała się, iż We'wha to *berdache*.

Wracając na wschód, do Waszyngtonu, Stevenson zabrała ze sobą We'wha, połączyła ich bowiem przyjaźń. W krótkim czasie jej pupil opanował język angielski i stał się ulubieńcem całego miasta (gazety pisały o oczarowaniu „indiańską księżniczką”!). Szczytowym momentem kariery była wizyta w Białym Domu i spotkanie z prezydentem Groverem Clevelandem. Śmierć We'wha w 1896 roku Zuni uznali za klęskę — żal i rozpacz były powszechne⁶.

Również historia Nawahów prezentuje swojego znanego *berdache*. Był nim Hastiin Klah żyjący w latach 1867–1937. Pamiętany jest do dzisiaj jako jeden z pierwszych twórców, którzy w ornamentykę tradycyjnych tkanin wprowadzili wzory religijne. Będąc *nádleehi*, „tym, który jest zmieniony”, pełnił zarówno zarezerwowaną dla mężczyzn funkcję *medicine man*, jak i tkacza, co było wówczas zajęciem typowo kobiecym. Wspomnijmy jeszcze o tym, że Hastiin Klah zalicza się do grona założycieli Wheelwright Museum w Santa Fe⁷.

Berdache, postać bardzo niejednoznaczna, nieprzynależąca właściwie ani do świata kobiet, ani do świata mężczyzn, wywoływał reakcje zgoła antagonistyczne, nie u wszystkich plemion wzbudząc szacunek czy uznanie. W klasycznej pracy o Apaczach Chiracahua, Morris E. Opler dowodził, że zjawisko zaburzeń tożsamości płciowej było zakazane i traktowane jako forma negatywnego czarownictwa. Jeden z jego informatorów, owszem, słyszał o chłopcach praktykujących homoseksualizm i kilku kobietach zachowujących się jak mężczyźni, pewne dane o przypadkach lesbianizmu pochodzą też z okresu uwięzienia Chiracahua w Fort Sill, generalnie jednak zachowania tego typu piętnowano, przemilczano, usuwano poza nawias dopuszczalnej normy.

⁶ W. Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque 1991.

⁷ W. Roscoe, *The One Who Changes: Hastiin Klah and the Navajo Two-Spirit Tradition*, zob. www.berdache.html

Seksualne zachowania *berdache* — które miały mimo wszystko miejsce — sprowadzały się zazwyczaj do pasywnej roli w stosunkach analnych. Z rzadka jedynie w grę wchodził seks oralny lub rola aktywna: jeśli *berdache* pragnął tej ostatniej, czynił to zwykle w ukryciu i z partnerem, który gwarantował milczenie. *Berdache* współżyli zarówno z młodymi kawalerami, jak i z mężczyznami żonatymi, którzy szukali akurat jakiejś odmiany. Traktowano ich także jako parterów seksualnych podczas polowań i wypraw wojennych⁸.

Interesujące (i charakterystyczne) w zachowaniach seksualnych jest to, że *berdache* nie lubili, by dotykać ich genitaliów. Kuwał, posiadający kilka żon — *berdache* wojownik Mohave, mówił o tym jednoznacznie: „One nalegają na to, żeby ich penisy traktować jak łechtaczki. Nigdy nie odważyłem się na dotknięcie ich penisa, wyjąwszy momenty zbliżeń. Nie zrobię tego pod żadnym pozorem, gdyż one używają siły, gdy zbyt długo bawisz się ich wzwiedzionym penisem”⁹.

O podobnej ambiwalencji wspominał także George Catlin: „Dla zrównoważenia wyjątkowych przywilejów, z jakich korzysta *berdache*, musi on za to wykonywać najpodlejsze usługi, od których nie wolno mu się uchylać — pisał w latach 30. XIX stulecia. — Jest jedynym członkiem szczepu zdany na zupełne poniżenie; ale jednocześnie uważany jest za świętego i wtajemniczonego, a corocznie urządza się święto na jego cześć. Takich ludzi spotkałem tylko wśród Siuksów oraz wśród Indian Sac i Fox”¹⁰.

A zatem, z jednej strony *berdache* uosabiał moce nadprzyrodzone, z drugiej zaś był przedmiotem kpin, wykluczeń i różnego rodzaju poniżeń; raz widziano w nim sacrum, kiedy indziej krystalizację tego, co profaniczne; jedni wywyższali jego postać, inni z kolei zsyłali ją na sam dół społecznej drabiny. Wszystkie te przeciwstawne wartościowania dały o sobie

⁸ W. Roscoe (ed.), *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*. Compiled by Gay American Indians, Nowy Jork 1988, s. 102.

⁹ Dz. cyt., s. 97.

¹⁰ G. Catlin, *Illustrations of the Manners, Customs and Condition of the North American Indian*, vol. II, Londyn 1841 (za: E. Lips, *Księga Indian*, przeł. K. Piesowicz, Warszawa 1960, s. 178).

znac także w przypadku współczesnych Indian, dla których heteroseksualne *modus vivendi* okazało się zbyt ograniczone.

Walter L. Williams słusznie zwraca uwagę na fakt, że w latach siedemdziesiątych XX wieku miał miejsce prawdziwy *exodus* tubylczych gejów w Stanach Zjednoczonych. Byli oni permanentnie deprecjowani przez własne społeczności, co popychało do porzucania rodzin i rodzimych rezerwatów. Prześladowani migrowali do centrów gejojskich skupionych w dużych aglomeracjach miejskich¹¹. Czas po temu wydawał się nader sprzyjający: oto w roku 1969 doszło do tzw. Stonewall Rebellion, podczas której nowojorscy geje starli się z policją. Dla współczesnego ruchu homoseksualnego była to data prawdziwie przełomowa, inicjująca wyjście z ukrycia i publiczną walkę o uznanie. Naciski wywierane nie tylko na władzę prawodawczą i administracyjną, ale także na środowiska lekarskie doprowadziły do tego, że w 1973 roku Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne usunęło homoseksualizm z rejestru chorób. Dokonano także znacznych poprawek w oficjalnym *Diagnostycznym i statystycznym podręczniku zaburzeń psychiatrycznych*¹². W porównaniu z duszną atmosferą w rezerwach, owe mentalnościowe przełomy tworzyły iluzję świata otwartego na różnorodność. Była to wszakże ledwie iluzja.

Okazało się bowiem, że jeśli wśród swoich są gejami, to wśród gejów postrzega się ich przede wszystkim jako Indian. Chęć rozplynięcia się w jakoby przyjaznym środowisku prowadziła do pospiesznej akulturacji. Komentatorzy tego bolesnego uwikłania powiadają, że wielkomiejskie życie indiańskich gejów przestało być życiem indiańskim¹³.

¹¹ W. L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Massachusetts 1986, s. 206.

¹² Wedle autorów tej pracy, homoseksualizm winno traktować się jako nieuporządkowanie wtedy, gdy w takich właśnie kategoriach ocenia go sama jednostka (*ego-dystonic*). Jeśli jednak dla konkretnej jednostki nie stanowi on żadnego problemu (*ego-syntonic*), homoseksualizm nie uważa się za nieład (zob. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, Waszyngton 1980, ss. 281–281).

¹³ Zob. np.: M. Owlfeather, *Children of Grandmother Moon*, w: W. Roscoe, *Living the Spirit*, dz. cyt., s. 103.

Poza gejojskimi enklawami tubylczy geje we współczesnej Ameryce — co ze smutkiem konstataje Roscoe — walczyć musi z dyskryminacją rasową, homofobią i izolacją¹⁴.

Instytucjonalną pomocą dla dotkniętych tą wielopłaszczyznową negacją społeczną miała stać się pierwsza ogólnokrajowa organizacja o nazwie Gay American Indian Organization (GAI) założona w 1975 roku. Jej sygnatariusze — oprócz rozwiązywania masy spraw doraźnych — zajęli się także kwestią tożsamości tubylczych gejów, jej korzeniami i legitymizującą ową tożsamość, odnośną tradycją. Z inicjatywy Roscoe'a w 1984 roku powstał Gay American Indian History Project, którego naczelnym zadaniem było gromadzenie wszelkich informacji dotyczących różnych ról płciowych, jakie funkcjonowały w tubylczych społecznościach Ameryki Północnej. Kulminacją dokumentacyjnej działalności stało się opublikowanie wspomnianej już antologii *Living the Spirit...* Oto tubylczy geje wypowiedzieli się na temat życia tubylczych gejów, przedstawiciele dwudziestu plemion zaprezentowali własne doświadczenia, przywołali elementy tradycji. Niezwykle interesujące jest to, że większość autorów tego tomu oznajmiła, iż utożsamia się z rolą *berdache*.

Tak oto *berdache* uznany został za kogoś na podobieństwo herosa kulturowego, totemicznego przodka, szlachetnego wzorca. Przypisano mu pełnienie nader szczególnych, wysoko cenionych ról: artystów, uzdrowicieli, mediatorów, przywódców duchowych. O jego specjalnej tożsamości decydowała nadnaturalna interwencja, bogowie chcieli pokazać ludziom, uparcie przyrośniętym do ról podzielonych, pewną duchową pełnię. „W dawnych czasach, czasach życia na równinach, ludzie szanowali wszystkie wizje. *Berdache* byli wówczas normalną częścią porządku i stylu życia plemion. (...) Nie musieli walczyć o miejsce w społeczności ani o akceptację tejże społeczności”¹⁵, opisuje się z wyraźną nostalgią stary, lepszy świat.

Zachowujący tę chlubną tradycję — nieparcelowaną już zazdrośnie na małe plemienne poletka — współcześni tubylczy geje zakomu-

¹⁴ W. Roscoe, Przedmowa do *Living the Spirit*, j.w., s. 46.

¹⁵ M. Owlfeather, *Children of Grandmother Moon*, w: *Living the Spirit*, dz. cyt., s. 100.

nikowali o swojej wielce istotnej misji w procesie przekazywania kultury. „Żyjąc w duchu swych gejojskich, indiańskich przodków”, wieszczę zatem optymistycznie Randy Berns, gej z północnej grupy Paiute, mamy szansę ochronić i ożywić w warunkach teraźniejszości to, co w tubylczym świecie było najwartościowsze¹⁶. Przeszłość daje do dyspozycji materiał, z którego zbudować można fundamenty obecnej tożsamości, poczucia dumy i zakorzenienia.

Postacie *berdache* postrzegano odąd przede wszystkim jako przedstawicieli ról mistycznych i duchowych; ich zachowanie oraz seksualność związane zaś z poważną refleksją nad ich duchową naturą¹⁷. Nie mogło tu już być mowy o zwyczajnym, często potępianym, czasem po prostu hedonistycznym homoseksualizmie, o pospolitym karmieniu myśłów ani nawet o statystycznie wytłumaczalnej odmienności. Racje te przesądziły o tym, że postanowiono ostatecznie zarzucić nasiąknięty tego rodzaju znaczeniami termin *berdache*. Wspominany już przeze mnie przewodnik po seksualnej różnorodności Indian żyjących na północ od Rio Grande zwracał się do uczonych z prośbą o zaprzestanie jego stosowania. Słowo to bowiem, argumentowano, ma swoje korzenie w językach i myśli zachodniej, generalnie deprecjonujących odmiennie od większościowych tożsamości. Stąd proponowano zastąpić go neutralnym (ale także, oczywiście, mistycyzującym) *two-spirit*. Zgodzono się przy okazji na mówienie o trzeciej płci/trzecim rodzaju, odwołując się do zjawiska *berdache* odnoszącego się do mężczyzn. Czwarta płć/czwarty rodzaj dotyczyć miał natomiast kobiet.

Owo uszlachetnianie znaczeń miało, rzecz jasna, pewien konkretny cel: przeciwieństwo indiański przodkowie z wielką atencją odnosili się do *berdache*/*two-spirit* w przeszłości, to i żyjący obecnie tubylcy nie powinni negować tego dziedzictwa, dyskryminując współczesnych gejów. Oni sami bowiem, jako bezpośrednie przedłużenie tradycji artystów, uzdrawiaczy, przywódców duchowych, deponują wszystkie ich walory i przymioty. Ostatecznie zatem,

w tym kontekście, bycie gejem to powód do dumy nie tylko osobistej, ale także zbiorowej, panindiańskiej.

Powstaje tym samym pewna szczególna wspólnota wyobrażona, ekskluzywna grupa związana pamięcią o chlubnej przeszłości. Pamięć owa kłóci się co prawda z etnograficznymi relacjami, ale wiemy dziś aż nadto dobrze, że przeszłość to nie tylko oficjalne dokumenty i archiwa, ale także subiektywne jej interpretacje, wspomnienia—wrażenia, idiosynkratyczne wariacje na temat tego, co było.

Z punktu widzenia antropologa postać *berdache* poddana została, w przedstawionej wcześniej retoryce, wyraźnym manipulacjom. Najistotniejsza ingerencja dotyczy samej istoty zjawiska o nazwie *berdache*: czy rzeczywiście mieliśmy do czynienia wyłącznie z kulturowymi inkarnacjami homoseksualizmu? Liczne relacje wskazują przecież wcale jednoznacznie na to, że chodziło o przypadki transwestytyzmu, a bardziej jeszcze, transseksualizmu, a może nawet androgynii¹⁸. Oczywiście — zdecydowana większość relacji przedstawiających postaci *berdache*, jakimi dysponujemy, powstała przed narodzinami seksuologii i towarzyszącego jej sztafażu terminologii, jednak opisy te nijak nie dają się sprowadzić li tylko do przypadków homoseksualizmu. Po drugie, *berdache* nie był postacią otaczaną powszechnym szacunkiem, a przynajmniej nie w każdym kontekście. Jego niezwykłość pozostaje faktem, ale sposoby jej waloryzowania z pewnością wykraczały poza czolobitność. Te kulturowe uwarunkowania powodują, że odczytanie znaczenia postaci *berdache* 'a przez współczesnych tubylczych gejów wielce się problematyzuje.

Wspomni jmy wszakże o jednej jeszcze okoliczności, która podważa gejojską retorykę. Otóż sam niechciany i nieulubiany przez nich termin, odrzucany ze względu na jego „zachod-

¹⁸ Transwestytyzm dotyka tylko mężczyzn, którzy ubierają damskie ubrania w celu uzyskania satysfakcji seksualnej. Transseksualizm natomiast jest zjawiskiem o wiele bardziej złożonym, dotyczącym obu płci i całej somatyczno-psychicznej osobowości. Dla zrównoważenia konfliktu, jaki pojawia się tu pomiędzy biologią a psychologią, stosuje się obecnie operacje zmiany płci. Androgyn natomiast to materializacja wiecznej idei, która właściwa była wszystkim bodaj kulturom: chodzi o pierwotną jedność, boską pełnię opisywaną przez Eliadego i Junga.

Definicje

Berdache w języku Omaha to „kierowany przez Księżyc”. Zapotekowie mówili o *ira'muxe*: „Bóg stworzył ich takimi, jacy są”.

Walter L. Williams: „*Berdache* może być definiowany jako morfologiczny mężczyzna, który nie wypełnia standardowej społecznej roli mężczyzny i ma nie-maskulinistyczny charakter”.

Will Roscoe: „*Berdache* nie jest dewiantem. Ani mieszaniną obu płci, ani tym bardziej przeskakowaniem od jednej płci do przeciwnej. To kompromis między oddzielnymi płciami w ramach zróżnicowanego systemu tożsamości płciowych”.

nie” uwikłania, zdaje się nie pochodzić z całości nazywanej Zachodem. *Berdache* może być bowiem, jak twierdzi Roscoe¹⁹, kalką indoeuropejskiego *wela*, co znaczyło ‘uderzać’, ‘ranić’, od którego wywodzi się z kolei staroirańskie *varta*, czyli ‘chwycić’, ‘więzić’. W starożytnej Persji określano tym mianem młodego jeńca albo niewolnika, bez względu na jego płeć. Rezultatem kontaktów między Starym Kontynentem a kulturą Islamu było przeniknięcie tego słowa do słowników Europy Zachodniej. I tak, w renesansowej Italii mówiono o *bardascia* i *bardasso*, w Hiszpanii *bardaje* lub *bardaxe*, nad Loarą *berdache*, w Anglii zaś *bardash* w konkretnym znaczeniu młodszego z partnerów w związku homoseksualnym. Rozprzestrzeniając się, słowo traciło swoje pierwotne konotacje, dotycząc ostatecznie mężczyzny o orientacji homoseksualnej. Językoznawcy przyjmują, że *berdache* wyszedł z użycia w Europie w połowie XIX stulecia.

Okazuje się więc, iż *berdache* ma korzenie orientalne, a kojarzenie go z „chłopcami—niewolnikami” czy też z seksem bliskim przemocą jest oznaką fałszywej nadwrażliwości. Inna sprawa, że tożsamość płciowa jest na pewno tym wymiarem tożsamości, który długo czekał na poważne studia, że homoseksualizm przez wiele stuleci egzystował jedynie w sztuce, mistyce, zakazach religijnych i potocznych stereotypach, że bycie i gejem, i Indianinem

nie jest zapewne komfortowe w dzisiejszej liberalnej Ameryce.

Pamiętając o tych wszystkich grzechach i zaniechaniach wobec seksualnej odmienności, nie chciałbym jednak wpisywać się w ulegającą postępującej banalizacji retorykę zadośćuczynienia, ale raczej przywołać użyteczną w tym miejscu koncepcję Erica Hobsbawma.

Tradycja, do jakiej rzekomo odwołują się gejojscy ideolodzy, nie ma wiele wspólnego z obyczajami indiańskich społeczności pierwotnych. Gdy obumiera jakaś reguła symboliczna bądź rytualna, to pozostawia po sobie pewien korpus symboli i znaczeń. Na ich podstawie buduje się następnie wizję pewnego wycinka przeszłości kultury: tradycja staje się zatem przestrzenią wyboru, symbolicznym rekwizytorium, z którego korzysta się wedle obecnych potrzeb. W ten sposób, dla celów politycznych lub ideologicznych, powołuje się i legitymizuje określone instytucje i statusy albo „przypomina” wierzenia, wartości i konwencje zachowań. Każdorazowo w takich przypadkach chodzi o zjawisko — jak chce tego Hobsbawm — tradycji wynalezionej²⁰.

Wydaje się, iż z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że symbolika *berdache* jako podstawy dla budowania tożsamości współczesnych indiańskich gejów należy do zbioru tradycji wynalezionych: jest bowiem ambiwalentna w wyborach, zideologizowana w przesłankach i podporządkowana celom różnym.

Sądę, że interesujące będzie na koniec przyznanie się, na ile zajmująca mnie tutaj wynaleziona tradycja rzeczywiście produkuje efekt nowej tożsamości, w jakim stopniu daje się zmateralizować. Robert Stoller opisuje oto dwa przypadki *berdache*, z którymi zetknął się podczas swojej wieloletniej praktyki psychiatrycznej²¹. (Powodem owych spotkań była chęć zmiany płci). Pierwszym był 36-letni Mohave, stały mieszkaniarz rezerwatu, członek rodziny od pokoleń związanej z jednym regionem. Indianin ów wyznał, iż kobiecy styl życia pociągał go,

¹⁶ R. Berns, *Gay American Indian: Creating an Identity from Past Tradition*, „The Advocate”, październik 1985, nr 29, s. 2.

¹⁷ W. L. Williams, *The Spirit and the Flesh*, dz. cyt., s. 112.

²⁰ E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, ss. 1–9.

²¹ R. Stoller, *Presentations of Gender*, Yale 1985, s. 171–180.

odkąd sięga pamięcią, że jako młodzieniec brał udział w praktykach homoseksualnych, „grając” rolę żeńskie, a obecnie związany jest z mężczyzną, którego chciałby poślubić. Ani on, ani jego matka nie odczuli dyskryminacji, ba, akceptowano go nawet bardziej — był najlepszym wypłaczem koszy i plemiennym krawcem — niż niektóre kobiety. Spodnie, sandały, bluza, długie włosy, czyli typowy strój południowego-zachodu USA sprawiał, że na ulicy jego wygląd nie wzbudzał żadnych sensacji. Jedyne delikatne chichotanie i zasłanianie ust palcami, kiedy był zakłopotany bądź zawstydzony mogły sugerować znawcom literatury dotyczącej homoseksualizmu Mohave²², że osoba ta nie należy do heteroseksualnej większości.

Wspomnienia z okresu dzieciństwa, opowiedane przez drugiego pacjenta, były znacznie bardziej traumatyczne: „Dlaczego nie jesteś taki, jak twój brat-bliźniak? Dlaczego nie grasz w baseball, dlaczego nie jeździsz konno? — pytała często matka. — Dlaczego tyle płaczesz?”. Najszcześliwszymi chwilami były te, kiedy bawił się z młodszą siostrą, przebierał w jej rzeczy, zachowywał niczym prawdziwa kobieta. Mężczyzna ten ciągle mówi o sobie „ona”, a jego ubiór i delikatność nie pozostawiała wątpliwości co do płci — przynajmniej postronny obserwatorom.

Oba te przypadki łączy jedno: całkowita nieznanomość zarówno przez pacjentów, ich rodziny, jak i całe rezerwatowe otoczenie tradycji zinstytucjonalizowanej negacji systemu dwóch płci. A taka, wedle relacji etnografów, istniała wśród Mohave. Stoller powiada, że żaden z pacjentów nie powoływał się ani na tradycje niedgisyjsze, ani na *berdache* wynalezionego współcześnie, żaden nie wspominał o interwencji duchów, o cudownych wizjach albo posiadaniu nadprzyrodzonych umiejętności. Obaj byli zwyczajni, podobni na co dzień do innych, świeccy.

Czyż powinniśmy negować dzisiaj prawo kogokolwiek do własnego odczytywania znaczeń zakotwiczonych w przeszłości? Filozof Richard Rorty poucza, że rekontekstuali-

zacja to powinność każdej wolnej jednostki. W tym zatem sensie, indiańscy geje nie tylko skorzystali z darów wolności, nie tylko ożywi-li martwą tradycję, nie tylko świadomie poczęli budować własną tożsamość, ale ukazali nam przy okazji iluzoryczność naszej własnej tożsamości i wszystkich symboli oraz znaczeń, dzięki którym ona żyje. ♦

Dr Waldemar Kuligowski jest adiunktem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Obok licznych artykułów opublikował: *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu* (Poznań 2001) oraz (wspólnie z Wojciechem J. Burszlą) *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury* (Warszawa 1999). Mieszka w Poznaniu.

* Pierwszy artykuł pod takim samym tytułem zamieściliśmy w numerze 4[48], zima 1999 i dotyczył nadużyć w indiańskich szkołach z internatem, jak również przemocy w indiańskich rodzinach.



w następnych numerach m.in.:

- ▶ Olive P. Dickason, *Francuzi i Abenakowie — studium o polityce Pogranicza*
- ▶ Phillip W. Hoffman, *Simona Girty wojna na pograniczu*
- ▶ Donald J. Berthrong, *Spuścizna po Ustawie Dawesa*
- ▶ Colin G. Calloway, *Nosiciel Szabli i powstanie Wron w 1887 roku*
- ▶ Aleksander W. Sudak, *Komancze — jeźdźcy nad jeźdźcami*

William B. Griffen

Compa

rodzina Apaczów Chiricahua
z przełomu XVIII i XIX wieku

Przez wiele lat i w wielu miejscach na granicy północnego Meksyku i południowo-zachodnich Stanów Zjednoczonych Hiszpanie, a później Meksykanie, utrzymywały ożywione stosunki z Apaczami. Stosunki te były na ogół zdecydowanie wrogie, ale zdarzały się też przypadki wzajemnej życzliwości, zwłaszcza pod koniec lat osiemdziesiątych XVIII wieku. Było to w czasie, gdy kolonialny rząd hiszpański północnych *Provincias Internas* (Prowincji Środkowych) wystąpił z reformami mającymi, między innymi, na celu utworzenie „pokojujących osiedli”, czyli rezerwatów dla wrogich Apaczów, leżących koło większości *presidios* (garnizonów) nad północną granicą. Stosunki, które się wytworzyły w okresie tego względnego pokoju, przetrwały do czasu wywalczenia przez Meksyk niepodległości w 1821 roku i wywarły poważny wpływ na bieg wydarzeń na tych obszarach.

Poniższa opowieść mówi o kilku członkach jednej apackiej rodziny Compa, którzy — sądząc z dostępnych źródeł — odgrywali znaczącą rolę w pokojowych stosunkach między hiszpańskimi przybyszami i Apaczami z terenów dzisiejszego północno-zachodniego Chihuahua i południowo-zachodniego Nowego Meksyku. Nie ulega wątpliwości, że Compowie zajmowali w tych stosunkach pozycję najzupełniej różną od większości innych Apaczów. Ich rola brała się z chęci, a może nawet gorliwości, pierwszego Compę do współpracy z Hiszpanami. Współpraca ta sprawiła, że ci drudzy przez w miarę długi czas wyrażali się o nim i kilku jego synach jako o lojalnych, godnych zaufania, „dobrych” Apaczach. Okaza-

ło się jednak, że jego potomkowie nie zawsze spełniali oczekiwania Hiszpanów i Meksykan.

Wdzierający się na indiańskie ziemie Iberyjczycy uznali za konieczne, a przynajmniej korzystne, pozyskać sobie niektórych tubylców. Stawiało to oczywiście takich Indian w niekorzystnym świetle w oczach współplemieńców; uważano ich nawet za zdrajców. W przypadku rodziny Compa mało wiemy o tym, jak traktowali ją inni Apacze, gdyż niewiele zachowało się na ten temat w europejskich kronikach. W każdym razie, kiedy staramy się czegoś dowiedzieć z tych nielicznych informacji o Compach czy innych Indianach, którzy starali się współpracować z przybyszami, musimy wziąć pod uwagę tę nieufność ich ziomków, zrodzoną w stosunkach między jednostkami odrębnych kultur.

Dane wykorzystane w tej rozprawie pochodzą prawie wyłącznie z archiwum pogranicznego *presidio* Janos (obecne Janos w Chihuahua). Choć Compowie przebywali też w innych okolicach, jak choćby w Bacoachi, w Sonorze, i w Santa Rita del Cobre, koło dzisiejszego Silver City w Nowym Meksyku, ale najczęściej łączyło ich z Hiszpanami i Meksykanami z Janos i jego okolic. Na krótko osiedli w Bacoachi, w końcu lat osiemdziesiątych XVIII wieku. Tutaj omawiam czas spędzony przez nich w Santa Rita, odkąd miejscowość ta została podporządkowana administracyjnie Janos.

Archiwalne zapiski mówią o kilku członkach tej rodziny, ale trzech spośród nich odegrało wybitną rolę na tym odcinku apacko-hiszpańskiej granicy. Byli to El Compa i dwaj jego synowie Juan Diego i Juan Jose. Imiona ich pojawiają się od czasu do czasu w doniesieniach z różnych miejsc, ale ich rodzinne powiązania są w dużej mierze nieznanne.

Pierwsza wiadomość o El Compie pochodzi z okresu, kiedy zgłosił się do jednego z pierwszych organizowanych przez Hiszpanów osiedli dla Apaczów. Rezerwaty te, zarządzane przez wojsko, stanowiły część reform Galveza mających przynieść pokój na pograniczu, zapoczątkowanych w końcu lat osiemdziesiątych XVIII wieku i kontynuowanych w wielu miejscach do 1831 roku, po wywalczeniu przez Meksyk niepodległości. Juan Jose był słynnym, choć zagadkowym przywódcą Apaczów z lat trzydziestych XIX wieku, którego zamordowanie, wraz z Juanem Diego, przez amerykańskiego łowcę skal-

²⁴ Stoller powołuje się tu na: G. Devereux, *Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians*, „Hum. Biol.” 1937, nr 9.

pów Johnsona pobudziło do wzmożonych spekulacji co do jego wpływu na sprawy Indian w owym czasie. Pewne źródła z okresu po wojnie amerykańsko-meksykańskiej lat 1846–48 cytują podania, w których wspomina się Juana Jose. Wreszcie jeden z informatorów piewczyny Apaczów Chiricahua, Eve Ball, Daklugie, syn wodza Juha, mówił, że Apacze pamiętają o Juanie Jose, i twierdził, że Cochise był jego potomkiem.

El Compa

W 1786 roku, kiedy Hiszpanie obrali nową politykę pokojową, albo też w następnym, przywódca Apaczów z okolic Gór Chiricahua o imieniu El Compa, często też wymawianym El Cumpa, zawarł pokój z władzami hiszpańskimi w sonorańskim Bacoachi. Mniej więcej w połowie 1787 roku, wraz ze swymi dwudziestoma wojownikami, opuścił tę miejscowość i osiadł w głębi kraju.

W październiku następnego roku czy też nieco później kapitan Echegaray pojął czworo Apaczów, a wśród nich żonę El Compy. Wkrótce po tym wydarzeniu wódz znów zgłosił się do Hiszpanów, chyba po to, aby ją odzyskać. Chociaż ci traktowali teraz wszystkich wziętych do niewoli Apaczów jako jeńców wojennych (to znaczy niemających żadnych praw i zwykle wysyłanych w głąb Meksyku), uznali, że El Compa i jego wojownicy, w tym wielu jego bliskich krewnych, poddali się „dobrowolnie”. Pozostawili ich zatem na wolności tak długo, jak długo będą dotrzymywać zawartego na nowo pokoju z władzami hiszpańskimi.

Po tym wydarzeniu El Compa i jego ludzie opuścili Bacoachi i osiedli koło Janos; mogło to być w 1790 roku albo rok wcześniej. Zamieszkawszy tu, wódz stał się najbardziej lojalnym i zaufanym apackim zwiadowcą i informatorem Hiszpanów, pośrednicząc między nimi a wodzami Apaczów, znanych Hiszpanom jako Gilenios (znad rzeki Gila), Mimbrenios (znad rzeki Mimbres) i Chiricahua z gór o tej samej nazwie. W tej roli i w towarzystwie innych Chiricahua odbył wraz z wojskiem hiszpańskim szereg wypraw na terenach północnego Chihuahua, południowo-zachodniego Nowego Meksyku i południowo-wschodniej Arizony.

El Compa szybko udowodnił hiszpańskim władzom, że mogą na nim polegać. W listopadzie

1790 roku na wyprawie, w której uczestniczył, znajdowali się dwaj apacy zwiadowcy z rancerii niecierpiącego się zaufaniem Hiszpanów wodza Gniguicena, czyli Manta Negra Starszego. Ostrzegali oni tę rancerię przed grożącym jej atakiem wojska, a wtedy El Compa natychmiast uwięził jednego z nich; drugi zdołał zbiec. Następnie udał się do hacjendy El Carmen (dzisiejsze Flores Magon), leżącej na wschodnim krańcu doliny San Buenaventura i wydał go w ręce władz hiszpańskich.

Za tę usługę Hiszpanie hojnie go wynagrodzili. Wybudowali mu dom w kolonialnym stylu i przekazali jeszcze w tym samym roku. Żony jego otrzymały specjalny przydział mięsa w postaci pół sztuki owcy (*carnero*). W maju jeden z jego synów, prawdopodobnie Juan Diego, został obdarowany pięknym strojem męskim (*calzones de tripe*).

Dwa inne wydarzenia mówią o szczególnie stosunku, jaki łączył El Compe z Hiszpanami. Za jego wstawieniem, w sierpniu 1790 roku, pewną apacką brankę przekazano wodzowi Guero za usługi, które ten ostatni oddał armii hiszpańskiej. Począwszy od marca 1792 roku Guero (nazywany wówczas Nape, Najoe albo Nacoge i liczący 15 lat) nosi tytuł „wodza” (*principal*) i zalicza się do rancerii El Compy. Wszystko to wskazuje na to, że El Guero był bliskim krewnym El Compy, a może i członkiem jego rodziny.

Kilka miesięcy później nowy głównodowodzący armią z miasta Chihuahua, Pedro de Nava, wyłączył kilku Apaczów spośród tych, którzy jako jeńcy mieli powrócić do miasta Meksyk. Wszyscy oni byli krewnymi El Compy i na jego prośbę uzyskali wolność. Chwilowo jednak zostali w więzieniu (oprócz jednego, którego Nava przekazał Juanowi Diego, synowi El Compy) gdyż miało to skłonić ich pozostających na wolności pobratymców do poddania się i połączenia z nimi.

Wiadomo z wykazów, że El Compa, Juan Diego, El Guero i liczni Apacze (najpewniej ich krewni) zamieszkali w 1791 roku w Janos. W styczniu kapitan Antonio Cordero zorganizował wielką konferencję z czołowymi przywódcami Apaczów, wśród których znajdowali się Yagonxli (znany też jako Ojos Colorados) i Tetsegoslan. El Compa był nieobecny i zastępował go niejaki Eustinjé. Niestety, choć władze hiszpańskie wydały przepustki wszystkim przyjaźnie

nastawionym Apaczom, by mogli poruszać się po okolicy, nie zachowała się żadna wiadomość o tym, gdzie El Compa przebywał w owym czasie. Może udał się do Bacoachi, gdyż często podróżował do tego *presidio* i leżącego w pobliżu rezerwatu.

W październiku tego samego roku, kiedy głównodowodzący Nava ustalał przepisy, w oparciu o które miano zarządzać osiedlami pokojowo usposobionych Indian, za wzór wiernego, lojalnego wodza Apaczów, żyjącego w takim osiedlu, podawał El Compe z Janos. W poprzednich listach z tego roku polecał go szczególnie jako przywódcę, przez którego władze Janos mogłyby porozumiewać się z innymi wodzami.

W 1793 roku El Compie i El Guero przekazano dwie branki, co znów wskazuje na bliską więź łączącą tych dwóch ludzi. Tak bliskie więzi pokrewieństwa z innymi pokojowo nastawionymi Apaczami z Janos mogły bardzo pomóc El Compie wypełniać obowiązki i sprostać wymaganiom hiszpańskiej administracji. Pewnego razu udało mu się skłonić do przybycia i osiedlenia się w Janos Apaczów z El Carcay w górach Sierra Madre, prowadzonych przez wodza Selchide, choć ten trafił później do więzienia i został zesłany do miasta Chihuahua. Nie zachowały się do naszych czasów żadne szczegóły tego wydarzenia.

W latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku, będących pierwszą dekadą istnienia pokojowych osiedli, potrzebą chwili stało się wypracowanie odpowiednich stosunków między Hiszpanami i Apaczami. Urzędnicy hiszpańscy przejawiali od czasu do czasu chęć pozyskiwania sobie nowych podopiecznych bez uciekania się do użycia siły. Imię El Compy regularnie pojawia się w aktach administracji, w związku z zarządzaniem pokojowymi Apaczami z Janos. Bodaj najważniejszym wydarzeniem z tego okresu było przyznanie przez Hiszpanów El Compie tytułu „naczelnego wodza”. Uczynili to, doceniając jego znaczenie, a także dlatego, że chcieli mieć jednego Apacza, który posiadałby władzę w ich rozumieniu, choć inni przywódcy Apaczów ostrzegali wcześniej, iż jest to „nie po apacku” i że Apacze nie chcą nad sobą nikogo w charakterze naczelnego wodza. W sierpniu 1791 roku El Compa otrzymał tytuł „naczelnego wodza pokojowych Apaczów” (Gefe Principal de la Apacheria Pacifica).

Również w tym samym czasie kilku apackich naczelników poprosiło o ochrzcenie swych dzie-

ci, co było chyba jedynym takim wydarzeniem w historii Apaczów z Janos¹. Mało prawdopodobne, aby wśród tych przywódców nie było El Compy. Pod koniec grudnia z miejscowego aresztu uciekło ośmiu więzionych tam Apaczów, za co do więzienia trafili pilnujący ich kapral i dwaj żołnierze. Na prośbę El Compy odzyskali wolność, ale kapitan Antonio Cordero zapowiedział, że wyruszą na najbliższą wyprawę „wraz ze swym ojcem chrzestnym El Compa i resztą Apaczów”.

W 1793 roku El Compe spotkało nowe wyróżnienie. W lipcu głównodowodzący Nava przesłał list, przetłumaczony przez garnizonowego tłumacza, że ofiarowuje wodzowi dwie krowy. Miał się on troszczyć o te zwierzęta i ich potomstwo, czyli nie przeznaczyć ich na ubój, co zwykle czekało bydlę podarowane Apaczom. Po roku, kiedy koło Janos zgromadziło się dziewięć rancerii, ich przywódców znów obdarowano krowami. Każdy z nich otrzymał po jednej sztuce, natomiast El Compa dwie.

Hiszpańskie władze darzyły El Compe coraz większym zaufaniem. W marcu 1794 roku Nava postanowił, że dziesięciu wojowników Gilenio, wyznaczonych przez wodza, wyruszy do *presidio* San Elizario, aby pomóc w zwalczaniu Faronów, Apaczów żyjących na wschód od Rio Grande, w Nowym Meksyku.

Dary składane El Compie i jego najbliższym od kwietnia do końca czerwca tego samego roku świadczą najlepiej o sympatii, z jaką traktowali ich Hiszpanie. Im jednym w owym czasie — jak świadczą kroniki Janos — wydawano wódkę. El Compa otrzymał talię kart do gry, Juan Diego sumę jednego peso, a drugi syn (prawdopodobnie Juan Jose) elementarz (*caton*).

Wiadomości o rodzinie i krewnych El Compy pochodzą z pierwszych ocalałych spisów Apaczów zamieszkujących w Janos, zaczynając się od marca 1792 roku. Wódz żył wówczas z trzema kobietami (prawdopodobnie żonami)² i jednym

¹ Choć sporadycznie dochodziło do chrzczenia Apaczów, to w czasie tego wydarzenia, zabraniano czynić to wobec dzieci, które mieszkali z rodzicami. Władze hiszpańskie były zdania, że bez właściwych wskazówek i przy zmieniającym się miejscu zamieszkania chrzest pozostanie aktem bez jakiegokolwiek znaczenia.

² We wszystkich spisach słowem *mujer* określa się „żonę”, ale oznacza ono również „kobietę”. Nie wiemy zatem, czy wszystkie *mujeres* zamieszkujące z danym mężczyzną były jego żonami. Wiadomo jednak z różnych źródeł, że El Compa miał kilka żon.

dzieckiem. Kronikarze osobno wymieniają jego syna, Juana Diego (pod apackim imieniem Nanyulchi) jako dwudziestoletniego, posiadającego jedną żonę mężczyznę. Jeszcze jeden krewny, dwiętnastoletni Juscaye, był w marcu kawalerem, ale już od następnego miesiąca figuruje jako żonaty. W maju El Compa wziął do swego domu jeszcze jedną kobietę, a w sierpniu doszło drugie dziecko. Rodzina El Compy, podobnie jak rodziny Juana Diego i Juscaye'ego, pozostała taką samą do kwietnia następnego roku.

El Compa zmarł 29 lipca 1794 roku w wieku 50 lub 51 lat. Okoliczności jego śmierci nie są znane, lecz najpewniej nastąpiła z przyczyn naturalnych. Wprawiła w nieklamany smutek hiszpańskich urzędników oraz Apaczów, jak świadczą zamieszki, do których doszło wtedy w Janos. Wdowa po El Compie zaprzeczyła, jakoby miały one związek ze śmiercią męża i że wywołali je Apacze chcący doprowadzić do buntu. Inne źródła mówią jednak wyraźnie, że śmierć El Compy spowodowała późniejsze zamieszanie, choć powodem mógł być apacki obyczaj porzucania obozu po czyjejś śmierci. W ciągu trzech najbliższych tygodni ponad dwustu spośród blisko pięciuset Apaczów (40%) opuściło Janos, ale niedługo potem zaczęli tam na nowo napływać.

Juan Diego

Przez kilka miesięcy po śmierci El Compy jego ranceria nadal korzystała z uprzywilejowanego miejsca pobytu w obrębie samego *presidio*. Jakiś czas — od 1 sierpnia 1794 do kwietnia 1795 roku — nazywano ją w zapisach „rancerią zmarłego Cumpy”, nie wymieniając jej naczelnika. 2 maja tego roku wodzem stał się Juan Diego i jako taki figurował w aktach administracji do 1831 roku.

Pod koniec 1795 roku Juan Diego poprosił o pozwolenie na zamieszkanie koło Casas Grandes. Chciał, jak mówił, wziąć się za uprawę ziemi i prosił w tym celu o parę wołów. Głównodowodzący sił zbrojnych odmówił jednak tej prośbie, gdyż z nieznanych przyczyn nie życzył sobie obecności Apaczów w tym miejscu; proponował natomiast, by ludzie Juana Diego osiedli koło Janos albo koło La Palotada — obfitującej w drzewa i wodę okolicy, leżącej niedaleko na zachód od Janos. Gdyby nie udało się nic osiągnąć w tych miejscach — pisał — wówczas nale-

żałoby im coś znaleźć koło *presidio* San Buenaventura. W każdym razie Juan Diego otrzymał upragnioną parę wołów.

I rzeczywiście w styczniu 1797 roku Juan Diego i czterech innych mieszkańców jego rancerii przebywali w San Buenaventura, choć nie wiadomo, czy miało to jakiś związek z jego staraniami o pozwolenie na uprawę roli. W tym czasie w San Buenaventura żyło kilku członków rancerii wodza Vivory, jeszcze jednego pokojowo nastawionego Apacza, od wielu lat przebywającego koło Janos. Ludzie ci mogli w związku z tym być krewnymi Compów. Upewnia o tym incydent, do jakiego doszło w 1799 roku między Juanem Diego i Vivorą. Poróżnili się mianowicie o to, że Juan ukarał kilku młodych wojowników z obydwu rancerii za jakieś przewinienia.

Powróćmy jednak do lutego 1797 roku, kiedy to Juan Diego udał się do miasta Chihuahua, tym razem z wodzem Jasquenelte i paroma wojownikami. Wiadomo też, iż w tym samym roku pozostawał jakiś czas w Janos, a potem udał się w głąb kraju polować i zbierać *mescal*. Niektórzy jego wojownicy przebywali także, jako zwiadowcy, na wyprawach wraz z żołnierzami z garnizonów.

W 1799 roku ranceria Compów, prowadzona przez Juana Diego, znów otrzymała hojne dary. Wodzowie i wybitni wojownicy z innych rancerii, zarządzanych w Janos, również dostawali podarunki, ale nigdy tak często, jak Compowie. W tym samym roku syn El Compy (beziemienny, lecz z pewnością chodziło o Juana Diego) otrzymał kilkakrotnie dary dla swej chorej matki w postaci koszuli, *serape*, cukru i czterech reali w gotówce. Innym razem dostała ona dwa reale, aby mogła opłacić koszty leczenia (najpewniej u miejscowego znachora). Drugi syn, którym chyba był młodszy brat Juana Diego, Juan Jose, otrzymał od krawca z Janos parę spodni. Wreszcie sam Juan Diego, kiedy musiał oddalić się z *presidio*, dostał na potrzeby rodziny pięć reali.

Pierwsze lata XIX wieku stanowiły okres, w którym Juan Diego sprawiał Hiszpanom wiele kłopotów. Dopuścił się mianowicie sporego nieaktu, biorącego się najpewniej z tego, że przeceenił znaczenie swej pozycji, jaką się cieszył u władz hiszpańskich. Głosił, że będzie wodzem wszystkich Apaczów z okolic Janos, jakim był jego ojciec, co niezmiernie wzburzyło pozostałych przywódców. Protestowali oni tak burzliwie prze-

ciw tym roszczeniom, że dowódca garnizonu w Janos kilkakrotnie upominał Juana Diego, aby ich uspokoić. W 1803 roku sytuacja sięgnęła dna. Wódz do tego stopnia posunął się w rozpuszczaniu plotek i fałszywych opowieści, że kapitan Tovar zwrócił się do władz z prośbą o przeniesienie go do starego miejsca pobytu — Bavispe w Sonorze. Głównodowodzący armią Nemesio Salcedo wyraził na to zgodę, ale nie wiadomo, czy Juan Diego wyprowadził się z Janos, a jeśli tak, to na jak długo.

Niezależnie od tego, co zaszło w 1803 roku Juan Diego i członkowie jego rancerii znajdowali się w Janos w styczniu następnego roku. Był to czas, kiedy z polecenia głównodowodzącego armią wydzielano Apaczom koce (*resadas*) i wódz otrzymał je dwudziestego drugiego dnia tego miesiąca³. Następnie, wiosną, komendant garnizonu Janos zaprosił go i innych miejscowych przywódców Apaczów na naradę w sprawie zapoznania ich współplemieńców z uprawą ziemi⁴. Wkrótce po niej wodzowie i kilku wybitniejszych wojowników otrzymali każdy działkę ziemi (*almud*) oraz narzędzia — motyki i siekiery. Podobnie jednak jak i poprzednio nie przyniosło to większych rezultatów.

W 1805 roku Juan Diego wystąpił z niezwykłą propozycją. Kierując się prawdopodobnie przykładem powstałych niecałe dwa lata temu kopalni i osiedla w Santa Rita del Cobre oraz rosnącymi wieściami o odkryciach nowych złóż cennych kruszców, polecił swemu bratu Juanowi Jose (biegle mówiącemu i piszącemu po hiszpańsku) przygotować pismo z prośbą o pozwolenie na dalsze poszukiwanie miedzi. Powiadamiał w nim władze hiszpańskie, że nad rzeką San Francisco, na zachód od Santa Rita znajduje się jeszcze więcej miedzi, podobnie „jak złota w okrzach i w żyłach”. Prosił, aby na wyprawę w te okolice pożyczono mu 10 koni z królewskich stad. Na koniec prosił, aby pewien Apacz (najpewniej jego krewny) mógł wyjechać do miasta Chihuahua i odszukać konia, którego ukradł

mu i wywiózł do stolicy prowincji inny Apacz z grupy wodza Tagarlana, którego ranceria również znajdowała się koło Janos. Nie wiadomo, czy jego prośbom zadośćuczyniono.

Bardzo niewiele dokumentów z następnych dwudziestu lat dochowało się do naszych czasów, o Apaczach z Janos dowiadujemy się w zasadzie tylko z miesięcznych spisów ludności i z wydawanych co tydzień przydziałów. Są to bardzo skąpe informacje, wskazujące najczęściej na nieobecność lub obecność danej grupy w *presidio*, jej ogólną liczbę i poza tym żadnych innych danych, w związku z czym trudno sobie wyrobić pełny pogląd na sytuację.

Poczynając od przełomu lat 1828–29 brak odpowiednich środków do zarządzania pokojowymi Apaczami z Janos sprawił, że warunki ich życia pogorszyły się i apaccy przywódcy zwrócili się do rządu meksykańskiego o dalszą pomoc, szczególnie w dziedzinie uprawy ziemi. Tylko niewielu wojowników interesowało się nią w przeszłości, ale warunki najwidoczniej były tak złe, że postanowiono spróbować jeszcze raz. W styczniu 1830 roku Juan Diego i Chirimi (inny wódz od dawna zamieszkujący w Janos), skarżąc się na brak potrzebnych im do pracy narzędzi, poprosili komendanta garnizonu o trzy motyki i siekiere.

Jednocześnie, wraz z trzema innymi znajdującymi się wtedy w Janos wodzami — Pisago Cabezonem, Ferozem i Costillą de Hueso — wystąpili do władz z prośbą o poprawę warunków, w jakich żyli. Ich petycja zawierała trzy punkty: 1) chcieli tłumacza, gdyż trudno im było się porozumiewać z Meksykanami, 2) chcieli zwiększonych przydziałów, 3) chcieli zmienić sposób wydawania przydziałów. Chodziło tu mianowicie o to, aby żołnierze nie zbliżali się do wartowni (*la Guardia*) ani do zapasowej bramy wiodącej do kwater wojskowych, kiedy Apacze będą pobierać dary. Indian najwidoczniej niepokoił widok żołnierzy gromadzących się w tych miejscach. Wkrótce potem Juan Diego i Chirimi otrzymali motyki i siekiere, o które prosili.

Zapiski z 1831 roku mówią o tym, że Juan Diego i ranceria zachodzili kilkakrotnie do *presidio* od stycznia do maja, kiedy przestano już tam wydawać przydziały. Stało się to z woli głównodowodzących sił zbrojnych Chihuahua i Sonory, pułkowników Jose Joaquina Calvo i Ramona Moralesa, którzy postanowili skończyć z karnieciem pokojowo nastawionych Apaczów. Decyzja

³ Inni wodzowie, stale pojawiający się w Janos, otrzymali następującą ilość koców: Jasquenelte — 16, Tagarlan — 16, Visago — 10, zaś brat Vivory — 42.

⁴ Uprawa ziemi była jednym z celów, jakie miano realizować w zakładanych osiedlach pokojowych. Wiele powodów przesądziło o tym, że niewiele zrobiono w tym kierunku, a między innymi brak odpowiedniego zainteresowania ze strony Apaczów.

ta doprowadziła do opuszczenia przez nich starych osiedli na całej granicy.

Apacze z Janos również nie stanowili wyjątku i kiedy doszła ich wieść, że nie ma już co liczyć na dary, spakowali się i opuścili *presidio* na dobre. To prawda, że przez te całe lata żyli w pewnej odległości od niego, ale sporo ludzi z każdej ranczerii zjawiało się tam co tydzień i pobierało swoje przydziały. Teraz nie już ich z tym miejscem nie łączyło. Samo odejście z Janos odbyło się w pokoju, ale wkrótce rozpoczęły się na pograniczu najazdy mające na celu zdobycie żywności, głównie zwierząt domowych.

Ostatnia wiadomość o pobycie Juana Diego w *presidio* pochodzi z 2 maja. Pokwitowanie wydanych przydziałów świadczy o niezmiennym faworyzowaniu Compów, a także o tym, że epidemia czarnej ospy (której Apacze lękali się bezgranicznie) również przyczyniła się do odejścia i późniejszych walk tego roku. Zapisano wówczas, że wodzowie Juan Diego i Juan Jose otrzymali po sześć *almudes* kukurydzy (blisko pół buszla) dla swej „wielkiej rodziny” (*dilatada familia*), która udała się w Sierra de Enmedio, potężne góry na północny zachód od Janos z powodu szalejącej czarnej ospy.

Nastął zatem kres osiedla pokojowo nastawionych Apaczów w Janos. W ocalałych dokumentach Juan Diego pojawia się już potem tylko kilka razy, nim spotkała go śmierć w 1837 roku. W pierwszych dniach lipca 1832 wziął udział w pokojowych rozmowach Apaczów z Meksykanami w Santa Rita del Cobre. 21 listopada tego roku powrócił do Janos, gdzie wydano mu *almud* kukurydzy, bowiem był chory. Imię jego pojawia się ponownie dopiero pod koniec maja 1836 roku, znów podczas rokowań w Santa Rita.

Ostatnia wiadomość o Juanie Diego pochodzi od Johnsona, amerykańskiego łowcy skąpów, wymieniającego go wśród przywódców Apaczów, których pozabijał w górach Animas, w kwietniu 1837 roku.

Juan Jose Compa

Mało wiadomo o wczesnym życiu Juana Jose, młodszego brata Juana Diego. W 1794 roku pozwolono mu uczęszczać do szkoły przy *presidio*, prowadzonej dla synów wojskowych. Mógł liczyć sobie w tym czasie od sześciu do ośmiu lat. Za wyniki w nauce do-

czekał się później nagrody w postaci jednego pesos, którym obdarował go głównodowodzący sił zbrojnych Chihuahua Nenesio Salcedo, gdyż potrafił najlepiej pisać ze wszystkich uczniów. Z zachowanych kronik wynika, że był jedynym Apaczem, który ukończył szkołę w *presidio*, a przynajmniej jedynym, który zwrócił na siebie uwagę kronikarzy. Prawie na pewno był on tym synem El Compy obdarzonym w 1794 roku elementarzem, o czym pisaliśmy już wcześniej.

Choć zachowało się żałośnie mało dokumentów z tych wczesnych lat, można domyślać się, że Juan Jose żył wówczas w ranczerii swego ojca. Trwało to też po śmierci El Compy, kiedy wodzem został Juan Diego, przynajmniej do 1805 roku. Po tym jak napisał wtedy list dla Juana Diego, nie słychać o nim przez następne dziesięć lat. Wraz z dwoma kobietami (*mujeres* — żonami) i jednym dzieckiem pojawia się na nieczytelnej w większości liście osób pobierających przydziały w dniu 21 października 1816 roku, figurując jako członkowie ranczerii Juana Diego. Jest to jedyny dokument, na którym — będąc członkiem ranczerii brata — widnieje jako głowa rodziny.

Dziewięć lat mija, jak znów słyszymy o Juanie Jose. Nie ma go przez ten czas w żadnym zachowanym spisie Apaczów pobierających przydziały ani jako członka jakiegokolwiek ranczerii, ani jako wodza własnej grupy.

W 1825 roku przebywa ze swą ranczerią koło Casas Grandes, skąd często udaje się w głąb Sierra Madre, ku miejscowości El Carcay (El Rancho del Carcay) na zachód od Casa de Janos. Pozostawał w ciągłych i zażyłych stosunkach z władzami meksykańskimi. W tym to czasie rozszedł się pogłoski, że pokojowi Apacze z Carrizal i prawdopodobnie z El Paso i San Elizario zebrali się koło Janos i leżącego od niego na wschód Laguna de Guzman, planując powszechne powstanie. Mieli oni porozumieć się z Apaczami spod Janos i Buenaventury oraz z Bavispe w Sonorze, choć komendant garnizonu w Janos uzyskał od nich zapewnienie, że nigdy nie dadzą ucha takiemu wezwaniu. Niezależnie od tego urzędnicy meksykańscy byli przekonani, że wódz Juan Jose ostrzeże ich na czas przed jakimkolwiek powstaniem.

Po roku 1832 Juan Jose odgrywa coraz ważniejszą rolę w stosunkach apacko-meksykańskich. Odejście Apaczów z Janos i San Buenaventura oraz z innych *presidios* nad granicą sprawiło, że stał się głównym pośrednikiem między swymi

ziomkami a władzami meksykańskimi, które pragnęły ich skłonić do powrotu w poprzednie miejsca zamieszkania. Wpłynęła na to z pewnością jego biegła znajomość języka hiszpańskiego. Nie posiadał on jednak takiego wpływu na innych przywódców Apaczów, jakiego by sobie życzyli Meksykanie, toteż po kilku latach, kiedy przekonali się, że nie mogą zbyt na niego liczyć, zaczęli sobie szukać innego wodza na jego miejsce. Nie powiodło im się to specjalnie, toteż Juan Jose pełnił swą rolę do końca 1836, a może i do swej śmierci, wiosną 1837 roku.

Z ocalałej korespondencji można się domyślać, że po odejściu z Janos w połowie 1831 roku Juan Jose pozostawał w sąsiedztwie *presidio* przez blisko dwa lata. Kiedy Apacze odeszli w głąb kraju, doszło do coraz bardziej wrogich wystąpień. Głównodowodzący sił zbrojnych Meksyku, widząc, że nie da sięciągnąć Apaczów do ich pokojowych osiedli, w październiku wypowiedział im wojnę. Ci ze swej strony wzmogli najazdy i rozboje. Meksykanie odpowiedzieli kampaniami, zapuszczając się na północ, aż po rzekę Gila. Wkrótce w połowie 1832 roku Meksykanie i Apacze spotkali się przy stole obrad i 21 sierpnia zawarto w Santa Rita del Cobre pokój z udziałem 29 wodzów tych ostatnich.

Wówczas to Juan Jose otrzymał tytuł „generała Apaczów”, jaki wcześniej nosił jego ojciec. Miał zawiadywać rozległymi obszarami, pozostającymi pod zarządem *presidio* Janos i ciągnącymi się od La Boquilla de Janos po Sierras del Acha (Góry Siekiery) i od El Sarampion (góry Peloncillo) i las Burras do Santa Lucia.

Innemu wodzowi Apaczów imieniem El Fuerte, który też otrzymał tytuł generała, przyznano w zarząd tereny leżące na wschód od tych, którymi zarządzał Juan Jose i obejmujące okolice Santa Rita del Cobre. Rzadko jednak słychać o nim podczas następnych rozmów z Meksykanami i z reguły Juan Jose przejmował jego obowiązki. Trzeci „generał”, Aquien, który miał włączyć na obszarach nad środkową Gila w Sonorze (obecna Arizona) nie odznaczył się szczególnie w zdarzeniach, jakie miały później miejsce w okręgu Janos.

Przez jakiś czas po zawarciu tych porozumień wydawało się, że stosunki między Apaczami i Meksykanami ulegają poprawie. Czas jednak pokazał, że wszystkie czynione po temu wysiłki skazane są na niepowodzenie, gdyż nie wytwor-

zono odpowiednio silnych więzi między Apaczami a zamieszkiwanymi przez nich osiedlami oraz nie zapewniono regularnych dostaw przydziałów. Sytuacja na granicy coraz bardziej wymykała się Meksykanom spod kontroli, głównie wskutek drążącego ich gospodarkę kryzysu. Ta sytuacja i najpewniej zawód, jaki sprawił El Fuerte w roli pośrednika między obydwojema ludami, przesądziły o tym, że Juan Jose jeszcze rok spędził w Janos, a potem przeniósł się w okolice Santa Rita.

Z dat na dokumentach wynika, że przybył on tam zaraz po tym, jak jego siostrę zamordowano na obrzeżach osiedla, o czym już wspominaliśmy. Nie zachowały się żadne szczegóły tej tragedii, ani nawet pewność, do której należała ranczerii. Zdaje się, że żyła wraz z grupą wodza Chirimi, tego, który stał się przebywał w Janos do 1831 roku. Nieco później przeniósł się do Santa Rita, gdzie żył spokojnie do kwietnia-maja 1833 roku.

Juan Jose przebywał w pobliżu kopalń Santa Rita jeszcze w drugiej połowie 1836 roku. Pośredniczył tutaj w licznych sporach między meksykańskimi urzędnikami a przywódcami Apaczów. Przeprowadzono w owym czasie wiele rozmów pokojowych i Juan Jose czasami wyruszał do innych ranczerii w poszukiwaniu zagrabionych stad. Ostateczne porozumienie zawarto jednak dopiero w kwietniu 1835 roku, kiedy 15 wodzów potwierdziło zawarte wcześniej traktaty z władzami meksykańskimi.

Pomimo że Juan Jose odgrywał ważną rolę w spotkaniach Apaczów z Meksykanami z racji doskonałej znajomości hiszpańskiego. Meksykanie przekonali się, że nie wywiera on większego wpływu na innych apackich przywódców, którzy często nie darzyli go zaufaniem. Przyjazne stosunki z apackimi ranczeriami z okolic Santa Rita dobiegły końca po kilku wrogich zajściach, z których najbardziej brzemienne w skutkach było zamordowanie 3 października 1836 roku trzech Apaczów handlujących w osiedlu wraz z grupą współplemieńców. Wkrótce potem w szbach kopalni pojawiła się woda, toteż nakazano je zamknąć i Santa Rita opustoszała.

Po śmierci Juana Jose i Juana Diego

Ani Juan Jose, ani Juan Diego nie pojawiają się już później w dokumentach wydawanych w Janos i Santa Rita. Najpewniej po

wspomnianym zajściu w Santa Rita w 1836 roku opuścili te strony. W kwietniu 1837 obozowali razem w górach Animas w południowo-zachodnim Nowym Meksyku, gdzie zostali zamordowani przez Johnsona. Historię tę opowiadano wielokrotnie, zatem przypomnijmy krótko, że Johnson ostrzelał Apaczów z jakiejś armaty, kiedy zgromadzili się wokół przyniesionych przez niego darów. Atak ten był całkowitym zaskoczeniem dla Indian, którzy stracili ponad 20 zabitych. Johnsonowi i jego ludziom udało się jakoś uciec z miejsca zbrodni, ale krewni pomordowanych wywarli zemstę na innych białych, którzy pozostali w okolicy.

Możemy ustalić tożsamość przynajmniej jednego potomka Juana Jose albo Juana Diego, który pojawia się w latach pięćdziesiątych. Wspomnijmy niejakiego Gervacio, który w 1843 roku figuruje wielokrotnie na liście Indian pobierających przydziały w Corralitos. Jest to najpewniej ten sam Gervacio z Corralitos, który w 1852 roku został wraz z drugim Apaczem zatrudniony na stałe przez wojsko Sonory, z którym jako zwia- dowca zapuszczał się w okolice Janos w poszukiwaniu wrogich współplemienców. Wkrótce potem jakiś Gervacio Diaz albo Gervacio Compa (bez wątplenia ten, który prowadził wyprawę z Sonory) zaciągnął się do wojska w Janos z jeszcze jednym Apaczem. Fakt, że częściej nosi nazwisko Compa niż Diaz, wskazuje na jego bliskie pokrewieństwo z Juanem Jose; możliwe iż był jego synem. W urzędowych pismach Juan Jose często występuje jako Juan Jose Compa, natomiast Juan Diego rzadko. Na korzyść takiej hipotezy przemawia również i to, że nazywano go też El Compa, tak jak jego ojca; może jakieś nowe źródła rzucają dodatkowe światło na tę sprawę. W każdym razie pozostali Apacze nigdy nie nosili nazwiska Compa.

W 1853 roku Gervacio Compa zaciągnął się do wojska w Janos, w wieku 25 lat, i pozostawał w nim do 1858. Cieszył się wielkim uznaniem Meksykan, bohatersko walczył w licznych starciach z wrogimi Apaczami i uczestniczył w pracach amerykańsko-meksykańskiej komisji ustalającej granicę między dwoma państwami. Przez krótki czas, w 1856 roku, służył w *presidio* San Elizario, leżącym na południe od El Paso.

Na własną prośbę wystąpił z szeregow w 1857 roku, gdyż chciał wrócić między Apaczów wraz z żoną Carlota i córką. Wtedy to liczne ranczerie

osiadły na nowo w pokojowych osiedlach koło Janos. Mało wiadomo o nim, prócz tego, że miał krewnych wśród współplemięców, którzy do 1857 roku byli we wrogich stosunkach z Meksykanami. Mimo że chciał opuścić armię, widnieje na liście żołnierzy z Janos w marcu 1858 roku. Niedługo potem *presidio* zostało opuszczone i nie wiadomo już, co się dalej z nim działo.

Podsumowanie

Rodzina Compów — w pewnym, sensie nietypowa — składała się z ludzi, którym przypadło żyć w kolonialnym i niepodległym Meksyku, zanim pojawili się tam Amerykanie. Compowie wielokrotnie pośredniczyli między Apaczami a Hiszpanami i Meksykanami. Ich losy pozwalał zarysować okiem na panujące w tamtej epoce stosunki między ludźmi, zwłaszcza te, które występowały w pokojowych osiedlach. Jednak dla otrzymania pełniejszego obrazu Compów oraz ich związków z Hiszpanami i Meksykanami, trzeba poznać historię innych Apaczów — jednostek, rodzin i ranczerii. O ile o większości Apaczów z tamtych lat nie dowiemy się już nic albo bardzo mało, to o niektórych (a przynajmniej o ich ranczeriach czy odłamach) wciąż można coś znaleźć w licznych archiwach Chihuahua i Sonory. Tamten rozdział apackiej historii ciągle jeszcze nie został napisany. ♦

przełożył Aleksander Sudak

William B. Griffen jest emerytowanym profesorem antropologii Northern Arizona University i specjalizuje się w stosunkach apacko-meksykańskich w XVIII i XIX wieku. Współtwórca 20-tomowej *Handbook of North American Indians*. Opublikował wiele artykułów i książek, z których najbardziej znane to: *Utmost Good Faith: Patterns of Apache-Mexican Hostilities in Northern Chihuahua Border Warfare 1821-1843* oraz *Apaches at War and Peace: the Janos Presidio, 1750-1858*.

Artykuł *The Compas: A Chiricahua Apache Family of the Late 18th and Early 19th Centuries* ukazał się w czasopiśmie „American Indian Quarterly”, vol. 7, no. 2, wiosna 1983. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i wydawnictwa. W druku pominięto niektóre fragmenty rejestrujące wszystkie wykazy z archiwum w Janos, w których pojawia się nazwisko Compa. W całości esej dostępny jest na stronie internetowej (www.tipi.pl) lub w redakcji.

Jednym zdaniem WIEŚCI Z ZIEMI INDIAN

○ Według raportu Instytutu Worldwatch co najmniej połowie języków świata, w tym głównie tubylczych, grozi wymarcie. W Kanadzie jedynie trzy tubylcze języki — inuktitut, ojibwe i cree — mają tylu użytkowników, że można je uznać za niezagrożone. Obecnie językiem tubylczym jako ojczystym posługuje się zaledwie dwieście tysięcy Kanadyjczyków deklarujących tubylcze pochodzenie.

○ Kanadyjscy tubylcy są najmniej zadowoleni ze swego życia — głosi rządowy raport na temat poczucia szczęścia i jakości życia. W regionie nadatlantyckim najbardziej zadowolone grupy to Niemcy, Włosi i Portugalczycy. Za nimi znaleźli się Ukraińcy, Polacy i Indianie.

○ Gwardia Narodowa z Dakoty Północnej pomaga przetransportować 54 domy z lotniczej bazy wojskowej Grand Forks na teren rezerwatu Siuksów Spirit Lake. Domy te zostały zwolnione z powodu zmniejszenia liczebności wojska. Pierwsi Indianie będą mogli je zasiedlić pod koniec września. Nowe domy potrzebne są dla co najmniej 500 rodzin w rezerwacie.

○ W Montrealu rozpoczęto prace nad założeniem tubylczego działu w Ogrodzie Botanicznym. W charakterze konsultantów zaangażowano indiańską starszyznę. Ogród zostanie udostępniony zwiedzającym w przyszłym roku.

○ Wojskowi z amerykańskich sił powietrznych zapowiedzieli przedstawicielom jedenastu indiańskich plemion z Utah i innych stanów na Zachodzie, że nie będą już zrzucać bomb na poligonach, których ziemie Indianie uważają za święte. Rząd zatrudnił archeologów, którzy wspólnie z tubylczymi przywódcami wskazali około stu miejsc mających dla Indian znaczenie jako „kulturowe źródło”.

○ Rada Plemienna Yakama z Waszyngtonu, znana ze swej batalii o zakaz sprzedaży alkoholu w rezerwacie, uchwaliła niedawno rozporządzenie zabraniające umieszczania na ich ziemi reklam napojów alkoholowych.

○ Alejandro Toledo (Keczua) został pierwszym indiańskim prezydentem w Peru.

○ Udziału tubylców w międzynarodowych rozmowach na temat globalnego ocieplenia klimatu domaga się wódz naczelny Rady Pierwszych Narodów Jukonu Ed Schultz. Wódz Ed był zaledwie jednym z dwóch tubylców wchodzących w skład 179 delegacji państwowych, które zjechały się do Niemiec na konferencję. Jego zdaniem, tubylcy, których byt jest bezpośrednio związany z ziemią, mają wiele do powiedzenia na temat zagrożeń zmiany klimatu.

○ W Kentucky skazano 21-letniego białego mężczyznę za próbę sprzedaży indiańskich czaszek cywilnym pracownikom FBI. Za naruszenie Ustawy o ochronie tubylczych grobów i repatriacji (NAGPRA) młodzieniec musi przepracować 100 godzin w służbie komunalnej.

○ Korzystając z okazji, że kolejny szczyt najbogatszych państw świata odbędzie się w Kanańskis, niedaleko Calgary, mieszkańcy pobliskiego osiedla Morley (rezerwat Dakotów Stony) zwrócili się do władz o dodatkowe fundusze na budowę dróg, nowej szkoły i ośrodka zdrowia, jak również o pomoc w rozwiązywaniu chronicznego problemu samobójstw w rezerwacie.

○ Tlingici z osiedla Yakutat na Alasce sprzeciwiają się decyzji zwiększenia limitu statków wycieczkowych podpływających do lodowca Hubbarda. Zainteresowanie turystów tym lodowcem wzrosło znacznie po tym, jak zmniejszono limit kursów do Parku Narodowego Glacier Bay. „Im więcej statków, tym większe szkody w środowisku” — argumentują Indianie.

○ Od 1 września br. w eskimoskiej wiosce Akiachak na Alasce obowiązuje zakaz sprzedaży, przywozu i posiadania alkoholu. Pięćset mieszkańców wioski od dawna cieszącej się dużą samorządnością przegłosowało tę uchwałę drogą mailową!

oprac. mm

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



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

USA

Nawajscy szyfranci uhonorowani

26 lipca 2001 roku prezydent George W. Bush wręczył Złote Medale Kongresu czterem z pięciu żyjących nawajskich szyfrantów, których kod — oparty na języku navajo — przyczynił się do zwycięstwa Stanów Zjednoczonych w II wojnie światowej. Pozostałe z 29 Złotych Medali, przyznanych przez Kongres USA wszystkim członkom pierwszej grupy nawajskich szyfrantów z II wojny światowej, odebrali członkowie ich rodzin, zaproszeni na specjalną ceremonię zorganizowaną w Waszyngtonie.

Po ceremonii wytwórnia filmowa MGM przygotowała dla jej uczestników uroczyste przyjęcie połączone z przedpremierowym pokazem filmu *Windtalkers* — wchodzącego jesienią na ekrany kin pierwszego filmu fabularnego opowiadającego historię tajnej operacji nawajskich *marines* z II wojny światowej. W reżyserowanym przez Johna Woo filmie, według scenariusza Johna Rice'a i Joe Batteera, główne role zagrali Nicolas Cage, Roger Willie, Christian Slater i popularny indiański aktor z Kanady Adam Beach.

W maju 1942 roku pierwsza grupa 29 *marines* z plemienia Nawahów przyjechała do bazy szkoleniowej w Camp Pendleton w San Diego, w Kalifornii. Po wstępnym przeszkoleniu trafili oni do bazy wojskowej Camp Eliot, gdzie ich zadaniem było opracowanie tajnego wojskowego szyfru opartego na języku navajo. Język ten wybrany został jako podstawa nowego tajnego kodu wojskowego ze względu na jego znaczną złożoność oraz to, iż w owym czasie nie istniały jego pisane słowniki. W sumie ponad czterystu Nawahów zostało przeszkolonych w posługiwaniu się tym szyfrem i wzięło udział w działaniach wojennych na Pacyfiku, przekazując tajne wojskowe rozkazy, informacje taktyczne i wywiadowcze. Wszyscy oni zostali w najbliższym czasie odznaczeni Srebrnymi Medalami Kongresu.

W 1945 roku w armii amerykańskiej służyło 540 Nawahów (w latach 1941–45 było ich łącznie ok. 3600). Według różnych źródeł, od 375 do 420 z nich zostało przeszkolonych w posługiwaniu się szyfrem. Japończycy nigdy nie złamali nawajskiego szyfru, który stał się kluczowym narzędziem komunikacji armii amerykańskiej podczas II wojny światowej. Według majora Howarda Connora, oficera łączności 5 dywizji *marines*: „Gdyby nie Nawahowie, *marines* nigdy nie zdobyłoby Iwo Jimy”. Connor i jego podwładni pracowali bez przerwy, przekazując bezbłędnie do ośmiuset zaszyfrowanych informacji w ciągu doby. Według niektórych źródeł, szyfr oparty na języku Nawahów stosowany był przez armię USA także w późniejszych konfliktach zbrojnych, łącznie z wojnami w Korei i Wietnamie.

Oryginalny szyfr składał się z około dwustu pojęć, a jego słownictwo i technika pozostały podstawą kodu wojskowego stosowanego w II wojnie światowej. Ostatecznie składało się nań ponad siedemset zakodowanych pojęć zaczerpniętych z języka Nawahów, uzupełnionych dla większej elastyczności pojęciami z języka angielskiego. Młodzi Nawahowie (niektórzy jeszcze w wieku przedpoborowym) służyli jako szyfranci, radiotelegrafici i telefoniści we wszystkich jednostkach *marines* i spadochroniarzy walczących na Pacyfiku.

Ze względu na sukces, jakim okazał się nawajski szyfr, oraz jego przydatność w ewentualnych dalszych działaniach wojennych, jego istnienie pozostawało tajemnicą aż do roku 1968, a osiągnięcia nawajskich szyfrantów przez wiele lat pozostawały nieznane i nienagrodzone. W 1982 roku Ronald Reagan ogłosił 14 sierpnia Dniem Nawajskiego Szyfranta. Jednak dopiero prezydent Bill Clinton oddał publicznie hołd indiańskim szyfrantom i radiotelegrafistom z plemion Nawahów, Komanaczów i Czoktawów, walczącym w armii amerykańskiej w obu wojnach światowych,



a prezydent George W. Bush uhonorował ich podczas tegorocznego Dnia Pamięci, mówiąc m.in.: „W Teatrze Pacyfiku mężczyźni ci wnieśli błyskotliwy i legendarny wkład w zwycięstwo w drugiej wojnie światowej. Wielu Amerykanów ocaliło życie, bowiem nasza armia mogła komunikować się przy pomocy nigdy nie złamanego szyfru, opartego na języku navajo”. Złoty Medal jest najwyższym cywilnym odznaczeniem, jakie może zostać przyznane przez Kongres USA, a jako pierwszy otrzymał je prezydent Jerzy Waszyngton.

Światowa premiera filmu *Windtalkers* odbędzie się 9 listopada 2001 roku. Akcja filmu, tocząca się podczas II wojny światowej na środkowym Pacyfiku, koncentruje się na stosunkach między nawajskimi szyfrantami a innymi *marines* — ich kolegami i cichymi opiekunami, mającymi chronić szyfrantów i ich kod za wszelką cenę. Kluczowe sceny filmu mają miejsce podczas bitwy o wyspę Saipan, którą amerykańscy *marines* muszą zdobyć, dbając jednocześnie o bezpieczeństwo nawajskich szyfrantów.

oprac. Marek Nowocień

Czy wikingowie są tubylczymi Amerykanami?

To absurdalne pytanie padło w sali sądowej w Oregonie podczas batalii prawnej o Pradawnego (*Ancient One*). Spór naukowców z kilkoma plemionami indiańskimi dotyczy szczątków Człowieka z Kennewick znalezionych w 1996 roku w stanie Waszyngton.

Stowarzyszone plemiona twierdzą, że szczątki te należą do nich i chcą je z szacunkiem po-

grzebać. Naukowcy z kolei, którzy chcieliby przeprowadzić jeszcze więcej badań, mówią, że szczątki są zbyt cenne, żeby je po prostu zakopać w ziemi.

Odkrycie Człowieka z Kennewick przyniosło wiele nowych pytań na temat zasiedlania kontynentu amerykańskiego. Badania dowodzą, że człowiek ten, żyjący ok. 9,5 tysiąca lat temu, może mieć więcej wspólnego z japońskimi Ajnami niż z Indianami. Przy okazji zakwestionowano definicję tubylczego Amerykanina (*Native American*) podaną w Ustawie o ochronie indiańskich grobów. Tubylczym Amerykaninem jest — w myśl Ustawy — ten, kto znajdował się na kontynencie przed przybyciem Europejczyków. Czy to oznacza, że wikingowie byli również tubylczymi Amerykanami, a jeśli tak, to czy Człowiek z Kennewick był wikingiem? Adwokaci reprezentujący stronę tubylczą skwitowali to słowem „niedorzeczność”.

Już mogą polować

Rząd Stanów Zjednoczonych potwierdził prawo traktatowe Indian Makah ze stanu Waszyngton do połowu wielorybów. Połowy zostały wznowione w 1999 roku, po 70-letnim okresie obowiązywania zakazu, i natychmiast spotkały się z protestami członków organizacji ekologicznych, argumentujących, że zabijanie wielorybów objętych ochroną (głównie wala szarego) przez Indian doprowadzi do wyginięcia gatunku. Ulegając naciskom obrońców przyrody sąd stanowy zawiesił w ub. roku decyzję zezwalającą Makah polować na wieloryby i polecił rządowej Agencji Rybołówstwa Morskiego sporządzić stosowny raport. Wynika z niego, że Indianie Makah mają prawo do połowań na wieloryby i nie zagraża to populacji tych ssaków.

Zmiany w Biurze do Spraw Indian

Neal McCaleb (Chickasaw z Oklahomy) został oficjalnie zatwierdzony przez Senat USA na nowego szefa Biura do Spraw Indian (BIA). Funkcję tę sprawował już tymczasowo od kwietnia br. Za swe główne zadanie McCaleb uznał reformę Indiańskiego Funduszu Powierniczego, utworzonego w 1887 roku w celu zarządzania wpływami ze sprzedaży ropy naftowej i gazu

ziemnego wydobywanych na terenach rezerwatów, jak również z dzierżawy pastwisk i lasów nie-indiańskim użytkownikom. Ponad 300 tysięcy indywidualnych właścicieli kont bankowych oskarża Fundusz o sprzeniewierzenie co najmniej 10 miliardów dolarów z powodu złego zarządzania indiańskimi środkami. Do innych wyzwań stojących przed nowym wiceministrem Spraw Wewnętrznych należą również reforma indiańskiej służby zdrowia, edukacja prawna i problemy szkolnictwa.

Demokracja wśród Crow

Indianie Crow z Montany uchwalili w lipcu br. nową konstytucję dokonując podziału władzy na wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą. Nowa ustawa zasadnicza, która zastąpi tę sprzed 50 lat, przewiduje m.in. zakaz obejmowania stanowisk urzędniczych w plemieniu czy agencjach rządowych przez członków komisji ustawodawczej. Konstytucja określa także maksymalny okres pełnienia urzędu przewodniczącego plemienia nie dłużej niż dwie czteroletnie kadencje, jak również wprowadza prawo ubiegania się raz wybranych urzędników jedynie o wyższe stanowisko. Innymi słowy, były przewodniczący plemienia nie może już zajmować niższych stanowisk we władzach plemienia, np. wiceprzewodniczącego czy sekretarza.

Indiańscy gangsterzy

W więzieniach stanowych Arizony działa indiański gang złożony z Apaczów i Nawahów. Jego członkowie, nazywający się Stowarzyszeniem Wojowników (*Warrior Society*), dopuszczają się licznych gwałtów na współwzięniach i personelu więzienia, zajmują się przemytem narkotyków, czerpiąc z nich duże zyski i zdobywając władzę. Zdaniem funkcjonariuszy arizońskich zakładów penitencjarnych, indiański gang systematycznie pnie się w górę w hierarchii (obok indiańskiego funkcjonuje jeszcze pięć gangów meksykańskich, jeden murzyński i jeden skupiający białych więźniów). „To grupa elitarna” — powiedział jeden ze strażników. Członkowie gangu noszą tatuaż na szyi przedstawiający tarczę wojenną z dwoma piórami opadającymi w dół, aż do piersi. Początek aktywności gangu sięga 1982 roku.

KANADA

Indianin w rządzie Kanady

Phil Fontaine, były szef kanadyjskiego Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), został mianowany przez premiera Jeana Chretien'a przewodniczącym rządowej Komisji do Spraw Roszczeń Indianińskich (ICC).

— Wiem, że jego wieloletnie zaangażowanie w sprawy Pierwszych Narodów — powiedział premier — pozwoli mu dobrze kierować pracami komisji.

Kanadyjska Komisja do Spraw Roszczeń Indianińskich powstała w 1990 roku po tragicznych wydarzeniach w rezerwacie Oka, kiedy Mohawcowie w obronie swej ziemi musieli stawić czoła regularnej armii. Zadaniem Komisji, w której pracuje obecnie około czterdziestu osób, jest jedynie rozpoznanie sprawy, jej zaopiniowanie i przedłożenie rządowi do rozstrzygnięcia, a także pełnienie roli mediatora w sporach ziemskich między Indianami a Ottawą.

Indianie od wielu lat domagali się powołania w pełni niezależnej komisji, która usprawniłaby rozpatrywanie skarg. Ocenia się, że na rozpatrzenie czeka około czterystu wniosków o roszczenie ziemskie, a rocznie przybywa średnio sześćdziesiąt spraw.

56-letni Phil Fontaine pełnił rolę krajowego wodza AFN w latach 1997–2000. Oskarżany o zbyt uległość wobec będących u władzy liberałów i małą skuteczność w walce Indian o swe prawa, przegrał wybory na rzecz Matthew Coon Come.

Kara za samodzielność

Apelacja, która przejdzie do kronik jako „test podatkowy Rachel Shilling”, została odrzucona w federalnym Sądzie Apelacyjnym Kanady. Oznacza to, że Indianie żyjący poza rezerwatami muszą płacić podatek dochodowy, jak pozostali mieszkańcy Kanady.

Shilling pochodziła z rezerwatu Cipewejów Ramaw Ontariomieszka obecnie i pracuje w Toronto. W sądzie przekonywała, że nie może być karana tylko za to, że wyjechała z rezerwatu, żeby zarobić na swoje utrzymanie. Jednak skład sędziowski orzekł, że skoro pracuje w głównym sektorze gospodarki, nie powinna korzystać z tu-

bilczego prawa do zwolnienia podatkowego. Mimo porażki, adwokat pani Shilling powiedział, że to nie koniec sprawy iłoży jeszcze apelację w Sądzie Najwyższym.

Nadużycia są faktem

Osiemnaścioro byłych uczniów szkoły z internatem w Carcross na Yukonie złożyło pozew do sądu przeciwko kanadyjskiemu Kościołowi anglikańskiemu, księżom i byłym dyrektorom szkoły. Tubyłcy oskarżyli personel o nadużycia seksualne, stosowanie publicznej chłosty, porywanie dzieci z ich rodzin oraz kulturowe ludobójstwo. Wychowankowie szkoły mówili, że w latach 50. i 60. byli wielokrotnie gwałceni i molestowani przez jej pracowników.

Niedawno czterem wychowankom szkoły Św. Jerzego w Lytton (Kolumbia Brytyjska) sąd przyznał odszkodowanie w wysokości 200 tysięcy dolarów dla każdego. Sędzia orzekł, że 60% odpowiedzialności spada na diecezję Kościoła anglikańskiego, którego pastor wielokrotnie gwałcił chłopców, a 40% na rząd. W innej sprawie szkoły z tej samej prowincji, Alberni Residential School, sąd obciążył rząd w Ottawie 75% odpowiedzialnością.

Zdaniem przewodniczącego Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), Matthew Coon Come, rząd powinien wziąć na siebie pełną odpowiedzialność, gdyż to rząd powołał do istnienia szkoły z internatem i zmuszał indiańskie dzieci do opuszczenia swych domów i rodziców, często na wiele lat.

Na początku czerwca br. przed kanadyjskim parlamentem odbyła się pikietka członków Kościoła anglikańskiego, domagających się od rządu ochrony Kościoła przed finansowym bankructwem w razie konieczności wypłacenia ofiarom nadużyć wysokich odszkodowań.

MEKSYK

Koniec wojny z Indianami?

W Meksyku przegłosowano reformę Konstytucji i przyjęcie poprawek dotyczących Karty Praw Indian. Opowiedziało się za nimi dotąd 17 stanów (wymagana jest ratyfikacja przez co najmniej 16 spośród 31 stanów). Przeciwko głosowały Chiapas i Oaxaca, w których mieszka

większość 10-milionowej populacji indiańskiej w Meksyku. Przyjęcie Karty miało położyć kres wojnie domowej w stanie Chiapas toczącej się od 1 stycznia 1994 roku między armią rządową a Frontem Wyzwolenia Narodowego im. E. Zapaty (EZLN).

— Zawsze mówiliśmy, że Karta to poroniony pomysł, ponieważ nie spełnia ona oczekiwań ludności tubylczej — powiedział deputowany Hector Sanchez, przewodniczący parlamentarnej komisji ds. tubylców, Indianin Zapoteca ze stanu Oaxaca.

„Ta reforma była już martwa, zanim się urodziła” — napisali w liście otwartym gubernatorzy i prawnicy stanów Chiapas i Oaxaca.

Projekt przegłosowanej reformy znacznie odbiega od pierwotnej wersji opracowanej przez grupę, zwaną Komisją Zgody i Pokoju (COCOPA) przy współpracy z EZLN. Nie przewiduje on m.in. prawnego uznania statusu indiańskich narodów, nie zawiera formuły autonomii dla tubylczych narodów, a także przemilcza nadanie Indianom prawa do „czerpania i posiadania” surowców naturalnych znajdujących się na indiańskiej ziemi.

BRAZYLIA

Wyrok na indiańskim przywódcy

W brazylijskim stanie Pernambuco zastrzelono Francisco de Assis Santanę, 56-letniego przywódcę Indian Xukuru.

Santana pełnił ważną rolę w długoletniej batalii Xukuru o uznanie ich pradawnych ziem za rezerwat. Na początku tego roku rząd Brazylii wytyczył terytorium o powierzchni ponad 270 km² jako rezerwat Xukuru, położony około 2 tysięcy km na północny-wschód od Rio de Janeiro. Na obszarze tym mieszkali jednak także nieindiańscy osadnicy. Trzystu z nich pozostało w rezerwacie, domagając się od rządu rekompensaty.

Zdaniem Katii Vasco, rzeczniczki Tubyłczej Rady Misyjnej współpracującej z Kościołem katolickim, Santana znalazł się na liście przywódców indiańskich sporządzonej przez osadników, którzy nie chcą opuścić rezerwatu Xukuru. Policja bada szczegóły morderstwa, o które oskarża się paramilitarne grupy działające na zlecenie osadników.

AUSTRALIA

Aborygeńskie prawo karne

Zwyczajowe prawo Aborygenów może wejść w skład prawa karnego na Terytorium Północnym, zgodnie z planami rozważanymi przez nowy laburzystowski rząd tej części Australii.

Pani minister Clare Martin zasygnalizowała, że jej administracja może zastosuje tradycyjne tubylcze formy wymiaru sprawiedliwości i karanie w kolejnych wspólnotach aborygeńskich.

System prawa zwyczajowego, obejmujący takie kary, jak nakłuwanie włócznią czy zawstydzanie, funkcjonuje już w kilku wspólnotach.

Pani Martin powiedziała, że rząd „przyjrzy się, jak się ma prawo zwyczajowe do prawa europejskiego i co można zrobić, aby wdrożyć je w życie”.

W tym samym dniu (22 sierpnia) pani Martin pojawiła się na tubylczym festiwalu w Arnhem i podpisała, wspólnie z przewodniczącym Rady Ziemi Północnej Galarwuyem Yunupingu, zobowiązanie do podjęcia próby zniesienia, „możliwie najszybciej”, obligatoryjnego orzekania wyroków, jak również do podjęcia próby zapewnienia, że osoby przebywające w więzieniu na mocy obligatoryjnych wyroków sądowych będą miały prawo do ich rewizji.

ONZ

Ochrona tubylczej różnorodności

W dniach 9–10 sierpnia br. w siedzibie ONZ w Nowym Jorku spotkali się przywódcy pierwszych narodów z całego świata, by upamiętnić Międzynarodowy Dzień Ludów Tubylczych Świata, jak również przygotować plan pracy Stałego Forum do Spraw Tubylczych, którego pierwszą sesję wyznaczono na 6–17 maja 2002.

Forum wchodzące w skład Rady Ekonomiczno-Społecznej Narodów Zjednoczonych powołano do życia w lipcu ub. roku. Będzie się ono składać z szesnastu przedstawicieli. Ośmiu wybierze Rada spośród osób nominowanych przez rządy krajów członkowskich, pozostałych ośmiu ma wskazać przewodniczący Rady po konsultacjach z tubylczymi organizacjami.

Podczas sierpniowego spotkania tubylczy mówcy bez ogródek oskarżali ONZ o sprzyjanie przedsiębiorcom, które niszczą tubylcze wspólnoty i ich styl życia. Wymieniano m.in.

budowę ogromnych tam, które zalewają tubylcze wioski i miejsca pochówku, a także projekty wycinki lasów, które zamieniają tereny łowieckie tubylców w pola uprawne.

— Forum mogłoby rzeczywiście wnieść jakąś zmianę, o ile na samym początku uświadomimy sobie, że ludy tubylcze różnią się znacznie od reszty mieszkańców globu, że inaczej patrzą na świat — powiedziała Victoria Tauli Corpuz, dyrektor Fundacji Tebtebba z Filipin.

Ted Moses, wódz Wielkiej Rady Kri z Quebecu i wiceprzewodniczący sesji, przypomniał swoją pierwszą wizytę w ONZ, kiedy pewien dyplomata powiedział mu:

— Poinformowano mnie, że ludy tubylcze zostały już dawno temu wyeliminowane albo zasymilowane.

— Otóż, muszę panu powiedzieć — odparł wtedy Moses — że został pan źle poinformowany.

Spotkanie w ONZ otworzył duchowy przywódca Siuksów Arvol Looking Horse, Strażnik Fajki Świętej Białej Bizony. Przed rozpoczęciem ceremonii palenia fajki poprosił, aby kobiety mające akurat okres, opuściły na chwilę pomieszczenie, by ich rywalizująca moc nie osłabiła skuteczności ceremonii. Chcąc nieco złagodzić, a zarazem objaśnić swą prośbę, Looking Horse powiedział:

— Byłem w wielu miejscach i widziałem, jak różnie traktowane są kobiety. W jednych miejscach mężczyźni idą pierwsi, w innych mężczyźni i kobiety idą ramię w ramię, w jeszcze innych kobiety przepuszcza się najpierw.

Przeciwko rasizmowi

Choć światową konferencję przeciw rasizmowi, dyskryminacji rasowej, ksenofobii i nietolerancji, która odbyła się w Durbanie w RPA, zdominował konflikt na Bliskim Wschodzie oraz akt przeprosin państw afrykańskich przez Europę za kolonializm i niewolnictwo, to nie zabrakło głosu Indian. Matthew Coon Come, wódz AFN oskarżył Kanadę o prowadzenie polityki asymilacji tubylców, która grozi całkowitym wyginięciem Pierwszych Narodów. Jego wystąpienie spotkało się z ostrą krytyką premiera tego kraju, Jeana Chretien.

na podstawie informacji z Internetu
oprac. Marek Maciołek

Stanisława Stachniewicz

Będę tam wracać zawsze

Dzięki kilku szalonym zbiegom okoliczności zostałam zaproszona do wzięcia udziału w archeologicznych wykopalskach w Boliwii. Wyprawa została zorganizowana przez naukowców z amerykańskiego Central Michigan University i w zasadzie w dalszym ciągu pozostaje dla mnie zagadką, jak to się stało, że dołączyła do nich studentka religioznawstwa z Krakowa...

Jednak dzięki temu przez trzy miesiące żyłam nad jeziorem Titicaca, ściślej na półwyspie Copacabana. Sytuację Indian w Boliwii można określić tak: obywatela drugiej kategorii. Demokracja istnieje tylko w La Paz, i to tylko dla bogatych. Nie pisze „białych”, bo tak Bogiem a prawdą biali tam są głównie zagraniczni turyści, śmietanka towarzyska to ciut jaśniejsi od innych Metysi, którzy nie przyznają się do swoich indiańskich korzeni oraz imigranci z Niemiec (zaczęli napływać po II wojnie światowej), którzy uważają się za coś zdecydowanie lepszego od „kolorowych”.

Jeśli będziecie kiedyś w La Paz i natraficie na hotele „Italia” lub „Ex Sheraton”, to ominiecie je z daleka. Do „Italii” przybył ze dwa lata temu szef naszego projektu (dr Sergio Chavez) z kilkoma asystentami, wśród nich była jedna Indianka Ajmara w tradycyjnym stroju. W holu zatrzymała ich obsługa, stwierdzając, że do tego hotelu Indianom wstęp jest wzbroniony. To hotel tylko dla białych. Tak mają napisane w regulaminie i kropka. W kraju, gdzie ponad połowa mieszkańców to Indianie, a największe atrakcje turystyczne to dzieła indiańskiej kultury.

Kiedy budowano kilka lat temu szosę wiodącą z La Paz do miasta Copacabany, ktoś wykreślił jej przebieg na mapie jak najbardziej prosto. Tuż pod Copacabana zniszczyło to fragment inkaskiej drogi, no bo szosa ważniejsza. W samej Copacabanie spowodowało to zmniejszenie

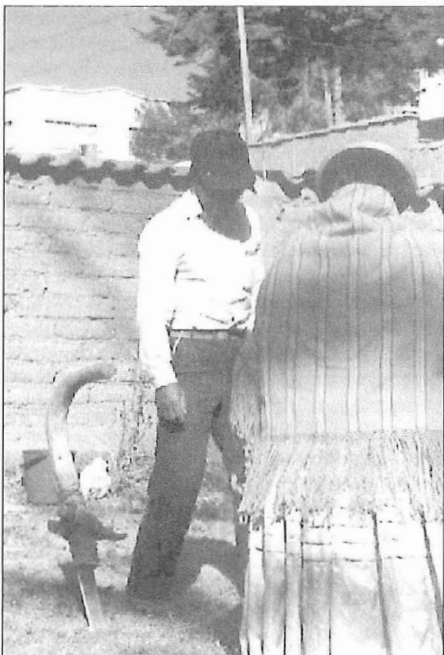
szosy cmentarza. Grobów z części przeznaczonych pod szosę nie przeniesiono w inne miejsce. Po prostu je WYRZUCONO. Kto by się przejmował jakimiś indiańskimi kośćmi rzuconymi do rowu?...

W samej Copacabanie rządzi siła. Siłą stanowią policja. Jej siedziba to jeden z najokazalszych budynków w mieście, zaraz po bazylice i ratuszu. Kiedy policjanci dochodzą do wniosku, że brakuje im funduszy, wynajdują jakiegoś Indianina żyjącego z kobietą bez ślubu (o co nietrudno, bo w tamtych okolicach wolna miłość kwitnie), aresztują go i nie wypuszczają, dopóki nie zapłaci haraczu. Oficjalnie mówi się, że to „obraza moralności”. Oczywiście nie ma żadnego prawa, które pozwalałoby na coś takiego, ale skąd Indianie mają o tym wiedzieć? A nawet gdyby wiedzieli, to i tak nie by im to nie dało, bo nie ma w Copacabanie instancji wyższej niż policja.

Czasami się zdarza, że ktoś z grubych szych potrzebuje bezpłatnej siły roboczej (takie eleganckie określenie niewolnika), pomocy przy budowie domu czy czegoś w tym stylu. Po zmroku wychodzi na ulice Copacabany patrol, związają paru silnie wyglądających Indian, mówią, że jest zabronione wychodzić z domu po tej-a-tej godzinie, przewidzianą karą jest kilka dni bezpłatnej pracy. To JEST nadużycie. Indianie o tym nie wiedzą. Ale nawet jeśli by wiedzieli... resztę już znacie.

Do tego chóru ludzi i instytucji wyzyskujących Indian przyłączył się również Kościół katolicki. Normalnie, kiedy się wchodzi do kościoła, przy drzwiach wisi naczynko ze święconą wodą, wierni mogą brać, ile chcą. W Copacabanie księża postanowili iść z duchem czasu. Naczynko jest, ale zamknięte. Wrzucasz drobną monetę, kapie święcona woda. To JEST nadużycie. Indianie o tym nie wiedzą... itd.

Warunki życia są ciężkie, ziemie nad jeziorem Titicaca nie są zbyt żyzne. Indianie harują od świtu do nocy, a mają z tego niewiele. A rząd co jakiś czas wpada na bardzo interesujące pomysły, na przykład Ktoś Mądry w Rządzie wymyślił, żeby sprywatyzować... jezioro Titicaca (w końcu nie jest to byle jaka kałuża, tylko jedno z większych jezior na świecie), i żeby rybacy wypływający na połów każdorazowo płacili właścicielowi za możliwość



To, czym się robi rolnictwo w Andach w XXI wieku, nazywa się *uysu*; inna sprawa, że traktorem na tarasy nie wjedziesz

plywania po jeziorze! Właścicielem byłby zapewne sam projektodawca... Na takie pomysły Indianie reagują blokadami dróg, które w zasadzie tylko pogarszają sytuację w kraju (brak komunikacji, więc nie ma turystów, utrudniony handel itd.), ale niestety jest to jedyny sposób na to, żeby rząd usłyszał Indian. Usłyszał nie znaczy wysłuchał. W czasie mojego pobytu mieliśmy ponad miesiąc blokad, rząd raczył usłyszeć żądania Indian, po czym zdecydował, że są niemożliwe do spełnienia, no po prostu absurdalne. Znam te żądania i rzeczywiście, jak można żądać, żeby „ludzi traktować jak ludzi”. Przecież to absurdalne.

Zapewne nie wiecie, jak wyglądają blokady w Boliwii. Ano tak, że miasta są całkowicie zablokowane, wszystkie drogi dojazdowe, na które rzuca się kamienie, żeby trudno było przejechać. Na dodatek po jezdni chodzą jeszcze bardzo nieprzyjemnie wyglądający Indianie z kamieniami w rękach. Jeśli ktoś mimo wszystko zdecyduje się jechać, schodzą na pobocze,

ale rzucają w samochód kamieniami. Widziałam takie porozbijane szyby...

W czasie tego miesiąca blokad codziennie włączaliśmy telewizor na wiadomości. Przez pierwszy tydzień o blokadach była tylko króciutka wzmianka na samym końcu. Potem pokazywano twarz takiego pana, za moim przykładem wszyscy w domu nazywali go Main Kampff (naprawdę nazywał się Manfred Kempff), ten pan mówił bardzo dużo, wyrażając się o przywódcy Indian, Mallku¹ Felipe Quispe, jako „kretynie, debilu i idiocie”, i że blokady przynoszą kupę strat całej Boliwii, potem była migawka z blokad, czasami pokazywali jeszcze twarz Mallku, i tyle. Mieliśmy nadzieję, że wreszcie z TV dowiemy się o przyczynach blokad, ale nie, ani razu nie pozwolono Mallku powiedzieć nic do kamery.

Wreszcie dorwałam i przeczytałam osławione „punkty Mallku”. Niektóre rzeczywiście brzmią trochę dwuznacznie. Jednym z pomysłów rządu było wprowadzenie całkowitego zakazu uprawy koki. To jest absurd, bo koka po pierwsze stanowi element indiańskiej religii, a po drugie po prostu ułatwia funkcjonowanie na dużych wysokościach. Samą ją żułam i to nie jest żaden narkotyk, nie powoduje żadnych halucynacji, tyle, że poprawia trawienie i krążenie krwi (ergo poprawia też przepływ tlenu, co w warunkach andyjskich jest bardzo ważne — na wysokości 4000 m n.p.m. jest dwa razy mniej tlenu w powietrzu niż na wysokości Krakowa). Mallku słusznie się oburzył na taki projekt, ale jego stwierdzenie o rozwijaniu „rynku krajowego i międzynarodowego” brzmi trochę dwuznacznie, wiemy, w jakiej postaci koka opuszcza Boliwię...

Jednak większość punktów Mallku dotyczy bolączek życia codziennego w andyjskich wioskach. Zażyczył sobie renty dla rolników: kobiety po ukończeniu 45 roku życia, mężczyźni — po 50. Oni w tym wieku są już naprawdę starzy, ciężka praca i trudne warunki klimatyczne bardzo skracają życie. Mallku zażyczył też sobie, by Indianie byli właścicielami ziemi, którą uprawiają. W końcu zażyczył sobie założenia trzech nowych uniwersytetów, z językiem nauczania ajmara, no po prostu horrendum!...

¹ Ajmarski lider polityczny, pisane z dużej litery przysługuje tylko Felipe Quispe.

Po trzech tygodniach blokady znudziły się rządowi i rozpoczęto dialog. Zaproszono Felipe Quispe do La Paz, dając mu wszelkie możliwe gwarancje, że będzie w stolicy absolutnie bezpieczny.

Był na przedmieściach La Paz, kiedy go aresztowano.

Na szczęście Amnesty International podniosło wrzask i następnego dnia Mallku został zwolniony.

Problem zaczął się robić poważniejszy, kiedy w Achakachi (miejscowość na północ od La Paz) Indianie zdobyli broń i zorganizowali „wojsko ajmarskie”. Nad Boliwią zawisła groźba wojny domowej.

Na 19 lipca, miesiąc po rozpoczęciu blokad, wyznaczono drugi termin rozmów rządu z protestującymi. Indianie przyszli o godzinie angielskiej czy nawet ajmarskiej (taki dowcip krąży po Boliwii: godzina angielska — punktualnie; godzina ajmarska — godzinę wcześniej; godzina boliwijska — godzinę później), poczekali, rządu się nie doczekali i poszli. Rząd przyszedł o godzinie boliwijskiej, nie było z kim rozmawiać. Umówili się jeszcze raz, na następny dzień. Czy Indianie tym razem czekali dłużej, czy strona rządowa tym razem przysłała wcześniej, w każdym razie udało im się spotkać. Uchwalono zawieszenie blokad na dziesięć dni, w ciągu których specjalna komisja miała zdecydować, czy punkty Mallku da się zrealizować, czy nie.

Nastroje były takie, że wszyscy sądzili, iż po tych dziesięciu dniach znowu zaczną się blokady... Ale w tym czasie zaszły dość duże zmiany w rządzie. Prezydent Hugo Bánzer Suárez (były dyktator, „wybrany” na prezydenta dzięki różnym „cudom nad urną”) ustąpił, bo ma raka, i jest tajemniczą poliszylną, że długo już nie pociągnie. Prezydentem został dotychczasowy wiceprezydent, Jorge Quiroga. Quiroga to takie „homo niewiadomo”, człowiek młody i nieznany, obejmując urząd obiecywał gruszki na wierzbie i powszechną szczęśliwość, rządzą rozpoczął od obsadzania najwyższych stanowisk krewniakami, a jaką będzie prowadził politykę, to jeszcze nie wiadomo².

² Już w Krakowie dowiedziałam się, że Ajmarowie zmusili jednak rząd boliwijski do podpisania porozumienia! Rząd obiecał:

Trudno się chyba dziwić, że Indianie są raczej zamknięci w sobie i nieprzychylnie nastawieni do białych. Jednak dzięki temu, że przybyłam z ludźmi powszechnie znanymi i kochanymi, również ja zostałam przyjęta przez Indian jak „ktoś z rodziny”. Zostałam dopuszczona do obrzędu, którego zwykły turysta nie ma szans zobaczyć: uczestniczyłam w *mesa*, czyli ofierze dla Mama Pacha (Matka Ziemia, główna bogini dla Indian andyjskich). Słowo *mesa* jest zniekształconym hiszpańskim *misa*, czyli „msza”, ale sam rytuał z religią chrześcijańską ma niewiele wspólnego.

Tyle tylko, że nie można zapominać, iż Imperium Inków zostało zniszczone w XVI wieku. Hiszpanie bardzo starannie plewili wszelkie przejawy religii i w ogóle kultury Indian. Już w XVI wieku zakazano nosić Indianom tradycyjnych strojów. To, co dziś jest tradycyjnym strojem Indianki Ajmara czy Keczua (mężczyźni noszą się „po europejsku”), tak naprawdę jest nieco zmodyfikowanym szesnastowiecznym ubiorem hiszpańskim.

Zakazano Indianom obchodzenia „pogańskich” świąt. Indianie częściowo sobie z tym poradzili, wpłatając tradycyjne obrzędy w ramy świąt religii chrześcijańskiej. Nie ze wszystkim dało się w ten sposób postąpić, więc wiele obrzędów zaginęło; niektóre przetrwały, obchodzone w tajemnicy, na przykład *mesa*. Przez czterysta lat wprowadzono jednak pewne innowacje, dziś w ofierze stosuje się cukier i orzechy włoskie, które przywędrowały przecież

1) przedłożyć parlamentowi projekt ustanowienia ajmarskiego Nowego Roku świętem religijnym i dniem wolnym od pracy; w ogóle religia ajmarska ma być traktowana na równych prawach z religią katolicką,

2) przekazać 47 mln dolarów na rozwój ekonomiczny wsi — budowę asfaltowanych dróg (dziś w Boliwii dominują drogi gruntowe), mechanizację rolnictwa, rozwój telekomunikacji i elektryfikacji (noce nad Boliwią już nie będą tak niesamowicie czarne...),

3) przekazać 3,8 mln hektarów ziem państwowych w ręce rodzin i wspólnot indiańskich,

4) wprowadzić ubezpieczenie zdrowotne (Seguro Social de Salud) dla Indian,

5) przeznaczyć 50 tys. boliwianos (ok. 7,5 tys. dolarów) na odszkodowania dla rodzin 87 zabitych przez wojsko Indian Ajmara,

6) „zastanowić się” nad projektem powstania indiańskiego uniwersytetu (Universidad Indígena y Originaria),

7) zrezygnować z planów całkowitej delegacji uprawy koki, uznając jej rolę w religii Indian Ajmara.

razem z Hiszpanami. Stos, na którym płonie *mesa*, buduje się drewna eukaliptusowego, którego też rdzennie andyjskim nazwać się nie da.

Mesę odprawiliśmy dwa razy: na początku, na powodzenie w całym sezonie, a następnie, gdy zaczynaliśmy wykopaliska w starej świątyni i intencją było przychylnie nastawienie do naszej obecności jej duchów—strażników.

Rano 19 czerwca pojechaliśmy na Mallku Pukara, wzgórze o wysokości ponad 4200 m n.p.m., gdzie znajduje się najwyższa znana starożytna świątynia w Boliwii (odkryta i wydawana przez dr. Karen i Sergio Chavez podczas jednej z wypraw projektu Yaya Mama). Miejsce to od ponad dwóch tysięcy lat uważane jest za święte. Jeszcze przed naszą erą zbudowano tu świątynię, widać ślady ofiar składanych przez kolejne kultury andyjskie, aż do epoki Inków włącznie, a najnowsze ślady to miejsca po paleniu *mesa* przez Indian Ajmara i *casitas* — znowu słowo hiszpańskie, oznacza „domki” i są to rzeczywiście miniaturowe domki z kamieni, w których niekiedy składa się w ofierze kwiaty, włosy i paznokcie, wszystko to ma zapewnić szczęście i powodzenie (widziałam *casitas* też w miejscach kultu Matki Boskiej, która w wierzeniach andyjskich dość szybko została utożsamiona z Mama Pacha).

Przy świątyni oczekiwał nas don Eusebio Illa — ajmarski *yatiri*, czyli szaman, w stroju „urzędowym”: poncho w czerwono—czarne paski przepasane sznurem z lamy, czerwono—czarna czapka, na piersi okrągła, metalowa tarcza, a przez pierś przewieszona mała torebka. Na plecach miał coś w rodzaju drewnianej tubki ze zdobieniami w formie imitacji kolorowych piór, ale to już nie był element stroju szamańskiego, tylko symbol bycia *mallku*.

Najpierw wyciągnęto woreczek z koką, każdy wybrał po dziesięć niepalonych liści. Następnie ściskając je w rękę, trzeba pomyśleć jakieś życzenie. Też jakoś na początku każdy dostał po włoskim orzechu.

Ze swoimi dwoma pomocnikami *yatiri* rozłożył na ziemi ajmarską flagę, a na niej dużą kartkę białego papieru, co wcale nie było takie proste, jako że wiał bardzo silny wiatr. Trzeba było rogi papieru przydusić kamieniami. Na papierze don Eusebio rozsypał jakieś nasiona, formując z nich koło. Na jego obwodzie ułożył małe, kwadratowe kawałki cukru (to się kupuje

na targu specjalnie na *mesa*), a potem w środku ułożył z nich jeszcze krzyż (nie chrześcijański, tylko prekolumbijski, równoramienny). Później ta wewnętrzna struktura zniknęła, przykryta kolejnymi kawałkami cukru o różnych kształtach, symbolizującymi różne elementy świata. Potem każdy z uczestników dostał po kawałeczku cukru i ułożył go tam, gdzie — według własnego uznania — było jego miejsce we Wszechświecie. Na końcu cała ofiara została przykryta kawałkami złotka i sreberka (niegdyś składano autentyczne złoto i srebro, ale to było tak dawno temu...), kolorowymi plastikowymi wiórkami, sierścią dzikiego kota *titi* oraz zasuszonym płodem lamy owiniętym w wełnę z lamy. Kiedy ofiara została pokropiona alkoholem (najpierw przez *yatiri*, potem przez resztę uczestników), każdy ułożył swoje liście koki dookoła kręgu. Wtedy można było zawinąć całą ofiarę i zanieść do świątyni, gdzie czekał już przygotowany stos.

W świątyni *yatiri* ułożył ofiarę na ziemi i każdy trzykrotnie skropił ją alkoholem. Potem don Eusebio położył ofiarę na stosie, przydusił dwoma kawałkami drewna, żeby nie uleciała z wiatrem i podpalił stos. Kilkakrotnie obszedł całe miejsce zgodnie z ruchem wskazówek zegara, mrucząc coś w ajmara, za nim szedł jego pomocnik i machał ajmarską flagą. Później każdy połał płonący ogień alkoholem. I wszyscy musieli wypalić papierosa!... Mój drugi papieros w życiu, pierwszy musiałam wypalić na cmentarzu (to też taki lokalny zwyczaj...).

Po skończeniu modlitw czy też zaklęć, *yatiri* zwołał wszystkich i kazał rozbić orzechy. Dla większości wróżba wyszła pomyślnie (zdrowy orzech), tylko jedna z Indianek i Erin, studentka ze Stanów, dostały zepsute, szerniałe orzechy, więc *yatiri* orzekł, że aby odwrócić niepomyślność, trzeba odprawić dla nich rytuał jeszcze raz³.

Potem poszliśmy sprawdzić, jak Mama Pacha przyjęła ofiarę. Wróżba była pomyślna,

³ W przypadku Erin druga *mesa* nie została odprawiona; nie wiem, czy to dlatego, ale w każdym razie miała potem poważne problemy z powrotem do USA. Z powodu blokady nie mogła dostać się do La Paz, musiała jechać przez Peru. Kiedy odstawiliśmy ją do granicy, po drodze otoczyli nas Indianie, przez chwilę było dość niebezpiecznie: spuścili nam powietrze z opon, grozili kamieniami i próbowali wyrwać Erin walizki. Zanim opanowaliśmy sytuację, było naprawdę groźnie.

splonęło wszystko. *Yatiri* delikatnie wyciągnął spomiędzy węgli te, które były pozostałościami *mesy*. Na zewnątrz świątyni wykopano mały dołek, do niego don Eusebio wetknął zapalony papieros dla Matki Ziemi, potem wrzucił nieco liści koki i wysypał węgielki. Potem własnoręcznie zakopał dziurę.

I to był już koniec, wszyscy się uściskali i złożyli sobie życzenia. Wsiadliśmy do samochodu i pojechaliśmy do domu.

21 czerwca był ajmarski Nowy Rok. Niestety większość domowników się pochorowała, więc miałam iść z jednym z naszych Indian. Miał przyjść po mnie o szóstej rano, czekałam na niego pół godziny, a potem poszłam sama. Jakoś trafiłam. To samotne wyjście przysporzyło mi głównie kłopotów, bo w tamtych rejonach kobieta, która za dużo się kręci sama, ma wypisane na czole, że pilnie poszukuje męża albo przygody.

Obchody noworoczne trwały cały dzień, od świtu do wieczora. Ajmarski Nowy Rok nie jest przesadnie stary, owszem, nawiązuje do tradycji inkaskiego Inti Raymi⁴, ale nie ma ciągłości tradycji — obchody ajmarskiego Nowego Roku zaczęły się jakieś dwadzieścia lat temu i jest to impreza bardziej polityczna niż religijna. Czasami dochodzi do różnych wystąpień antyrządowych, na które czeka policja, by wkroczyć i rozpuścić całe towarzystwo. Na szczęście w tym roku nic takiego się nie stało.

Przed wschodem Słońca zebraliśmy się w Horca del Inca, świątyni prekolumbijskiej. Obecna była duża grupa *yatiri*. Wschód Słońca powitali modlitwami (z rękami uniesionymi w górę, z dłońmi skierowanymi ku Słońcu), kadzidłami i polewaniem czterech stron świata piwem (które już ostatecznie wyparło rodziną *chiche*⁵). Potem *yatiri* błogosławili ludzi, polewając ich głowy alkoholem (miało to chronić przed chorobami i w ogóle przed wszelkimi nieszczęściami). Później uroczystie podpalone stos z *mesa*. Gdy płonął ogień, *yatiri* znowu udzielali błogosławieństwa, wylewając odrobinę alkoholu na złożone ręce Indian, którzy z kolei wylewali to na ziemię, na ofiarę dla Mama

⁴ Inkaskie święto przesilenia, na naszej półkuli letniego, na tamtej zimowego.

⁵ Piwo kukurydziane.

Pacha. Obficie łało się też piwo, ale nie do gardeł, tylko na ziemię, do ognia i na zebranych.

Gdy ogień przyszedł, część ludzi się rozeszła, kilka osób pozostało przy wygasającym ognisku, reszta przeszła za skałę, i tam stanęliśmy w kręgu. Były długie przemowy w języku ajmara, przerywane muzyką (grała orkiestra najbardziej typowa dla Andów: bęben plus różne rodzaje piszczałek). O ile wcześniej było troszkę turystów, o tyle teraz byłam już jedyną białą.

Około wpół do jedenastej przemowy się skończyły, niewielka garstka ludzi z orkiestrą i wszystkimi *yatiri* na czele ruszyła wąską ścieżką w dół, ku Copacabanie. Przedelflowaliśmy przez całe miasto. Około jedenastej byliśmy na Tribunal del Inca, rozległym placu, na którym znajdują się dziwacznie powycinane (ludzką ręką) kamienie, co do których mówi się, że to „trony Inków”. Przez jakiś czas nie się nie działo, dopiero zaczęli się schodzić ludzie, dużo ludzi, o wiele więcej niż rano. Była *watiya*, czyli wspólny posiłek, na który każdy przynosi co może. Nic nie miałam, więc czułam się nieco skrupowana, kiedy zaproszono mnie do kręgu jedzących. Zjadłam ze dwa ziemniaczki i skorzystałam z okazji, żeby polecieć do domu przebrać się (wiedziałam, że miały się zacząć tańce, jak tańczyć, to tylko w spódnicę!) i wziąć nową rolkę filmu, poprzednia skończyła mi się jeszcze przed *mesą*.

Po powrocie odkryłam, że owszem, zaczęły się tańce, ale rytualne, w specjalnych strojach. Robiłam zdjęcia, po czym jakoś tak się złożyło, że ktoś mnie popchnął z tyłu — jakaś ręka wyciągnęła się z kręgu tańczących — i tak za bardzo sama nie wiem, jak to się stało, ale znalazłam się pośród tancerzy...

Potem były tańce już bez strojów, zatańczyłam... z prawie wszystkimi *yatiri*. Najwyraźniej wszystkim się podobała *gringa* z ciemnymi warkoczami i taką samą chustą na ramionach, jakie noszą Indianki (nie była moja, jeszcze nie miałam swojego stroju).

Koło czwartej ruszyła procesja przez miasto. Prowadzili ją *yatiri*, parami. Teoretycznie.

Nie wiem, jak to się stało, ale odniosłam wrażenie, że z mojego powodu trochę zmieniło się tańce. No więc na samym początku szedł i tańczył *yatiri* dzierzący ajmarską flagę. Za nim dwie pary — *yatiri* z *yatiri*. A za nimi... no właśnie. W ostatniej parze był *yatiri* i... ja.



Mesa

Dotańczyliśmy do takiego niewielkiego placu, tam było jeszcze kilka tańców, a potem było coraz więcej picia, więc koło szóstej zmyłam się do domu.

Oprócz rytuałów wymagających obecności *yatiri* są też inne, codzienne, jak *akuliku* — wspólne żucie koki (zanikającym zwyczajem jest robienie *akuliku* ze zwierzęciem, które ma się zabić, ja słyszałam o jednym takim przypadku), wspólne palenie papierosów, jest to nieodłączna część spotkań towarzyskich (choć z przypadkiem nałogowego palenia się nie spotkałam), no i organizowanie *watiya*. Nie jest to obrzęd religijny, ale impreza, która spaja całą wspólnotę.

Na *watiya* każdy przynosi co może: a to ziemniaki, a to bób, *oka* (rodzaj bulwy) czy *kamote* (po polsku słodki ziemniak, nazwa o tyle myląca, że wprawdzie jest to słodkie, ale ziemniaka nijak nie przypomina). Wspólnie przygotowuje się specjalny piec z kamieni lub grud gliniastej ziemi. W nim piecze się wszystko, co się przyniosło, tak jak u nas piecze się w ognisku ziemniaki. Potem wszystko się wyciąga i kładzie na chuście—obrusie rozłożonej na ziemi, siada się dookoła i się je. W trakcie jedzenia opowiada się różne anegdotki o uczestnikach *watiya*, wszyscy się śmieją, ale nie jest to śmiech złośliwy. Teraz ja opowiadam coś

o tobie, za chwilę ty o mnie, przy obu historyjkach oboje śmiejemy się do rozpuku.

Nie raz mieliśmy *watiya* z naszymi wieloletnimi współpracownikami w Copacabanie, zrobiliśmy też *watiya* z naszymi robotnikami na wykopaliskach w obu wioskach, w których grzebaliśmy. To szczególnie rodzaj posiłku, łączący wszystkich jedzących bardzo silnymi więzami. A może tylko tak mi się wydaje, fakt, że wszystko tam w Boliwii przeżywałam bardzo głęboko i wszystkich — tych z Copacabany, gdzie mieszkaliśmy; tych z Kusijata, gdzie za pieniądze projektu powstała biblioteka i muzeum, owoc wykopek sprzed kilku lat; tych z Belen, gdzie kopaliśmy i gdzie za pieniądze projektu stanął umacniany cementem wał chroniący pola przed zalaniem, oraz telewizor z wideo; tych z Huayllani, tam też kopaliśmy i tam za sprawą projektu zabłysnęło światło elektryczne; tych z Ch'isi, gdzie tańczyliśmy na indiańskim weselu, gdzie zrobiono dla mnie *awayu*, chustę, w której w Andach nosi się wszystko, od ziemniaków po dzieciaki — ich wszystkich kocham bardzo, bardzo mocno, rozstając się z nimi płakałam tak, jakbym żegnała najbliższą rodzinę. I będę tam wracać zawsze, zawsze!... ♦

Autorka jest studentką II roku religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim. Mieszka w Krakowie.

Bartosz Hlebowicz

Rozmowy z Nanticokami

poniedziałek, 2 lipca 2001 roku

W autobusie do Bridgeton w stanie New Jersey, mam spotkanie się z panią Ridgeway i ustalić terminy rozmów z Nanticokami. W autobusie głównie Murzyni, ale widziałem też kilka osób o rysach indiańskich. Zbyt niewiele jednak Indian dotąd widziałem, by to oceniać. Sprawdzę jeszcze nazwiska osób, z którymi powinienem się spotkać i przejrzę swoje pytania.

Cztery wywiady już za mną. Poszło niezłe, z wyjątkiem początku rozmowy z Jimmy Flickerem, mężem Rose Ridgeway, kiedy zamiast *record* włączyłem *play*. Ale był na tyle uprzejmy, że odpowiedział raz jeszcze na niektóre pytania.

Jimmy powiedział, że najważniejsza dla ich kultury jest duchowość. Ale boję się, że kultura indiańska w wydaniu Nanticoke—Lenni Lenape jest rozpaczliwą próbą nadania grupie właściwości, odróżnienia, którego być może nie ma. Nie przeczę, że Pierce'owie, Ridgeway'owie czy Gouldowie, to rodziny pochodzenia indiańskiego, tylko oni są tacy „nieindiańscy”. Na takie naiwne spostrzeżenie każdy antropolog może się zaśmiać. Ale przecież nieidziemy o to, żeby zaczęli jeździć konno, malować twarze i praktykować Taniec Słońca. I przyznaję ze zgrozą, że nie bardzo wiem, co mieliby robić. Próby przywracania kultury wydają się sztuczne, więc pozostaje poczucie wspólnoty i wspólnej przeszłości. To jednak dużo. Jednak bez znajomości historii (nie znają swoich wodzów, istotnych wydarzeń), jaka grupa ma szansę przetrwać? Zresztą nie wiem, gdyby ktoś mnie odpytał z historii mojego kraju, też nie okazałbym się orłem. Tylko że nikt nie podważa mojej tożsamości. A oni — nowo—starzy Indianie — chyba czują szczególną presję dzisiaj, żeby udowodnić, że są Indianami, że są Nanticoke.

Ale może tak musi być. Żałośnię? Albo raczej dramatycznie. Nie z własnej winy pozbawieni kultury i historii, już ich nie przywrócą. Nawet gdyby przeczytali sto książek. Grozi im cepealia. Gdy wchodzisz do indiańskiego centrum i zarazem biura Nanticoke przy East Commerce Street w Bridgeton, od razu uderza cię rozmaitość kiczowatych wyrobów, które można tam nabyć.

Lecz Nanticokowie nie przestają być Indianami. Kultura się zmienia, wszędzie, ważniejsza jest tożsamość. Nanticokowie trzymają się razem dzięki więzom pokrewieństwa i powinowactwa, a także dzięki świadomości wspólnej przeszłości, choćby jej nawet nie znali. Jeden z rozmówców powiedział bardzo ważną rzecz: „Wcześniej (to jest przed 1970 rokiem) nie wiedzieliśmy, z którego plemienia pochodzimy, wiedzieliśmy tylko, że jesteśmy Indianami”.

środa, 4 lipca

Pat Rossello, u której nocuję, najlepszy przewodnik, o jakim mógłbym zamarzyć, zabrała mnie na piknik, gdzie krótko rozmawiałem z Markiem Websterem, członkiem rady plemiennej. Potem piknik u rodziny Gouldów. Kolejne trzy rozmowy: z córką i żoną Marka, a także jego kuzynką, „księżniczką” Nanticoke—Lenape.

Ten mój angielski, najmniej rozumiem Pat: mówi szybko i mam wrażenie, że polyka części wyrazów.

sobota, 7 lipca

Dziś Pat pokazała mi cmentarz w Fordville, gdzie pochowani są przodkowie miejscowych Indian, a potem Greenwich (kilka mil od Bridgeton), skąd dopiero większość przeprowadziła się do Bridgeton. „Greenwich, a nie Bridgeton to prawdziwie indiańskie miasto” — twierdzi Pat.

niedziela, 8 lipca

Po mszy w kościele metodystów rozmawiałem z Herbertem „Butchem” Pierce'em, członkiem rady plemiennej. Pytałem, jak mogą łączyć religię chrześcijańską z indiańskimi ceremoniami. Co o tym sądzi pastor, który zresztą też jest Nanticoke—Lenape?

— Pastor nie uczestniczy w naszych świętych ceremoniach, ale bywa na *powwow* — mówi Butch. — Wiemy, że jest obszar, gdzie możemy zawrzeć kompromis, i obszar, gdzie

jest to niemożliwe, więc po prostu nie próbujemy. Nie przeszkadzamy sobie nawzajem.

„Butch”, tak jak kilku innych członków Nanticoke, co roku jeździ na Taniec Słońca organizowany przez Indian Piscataway z Maryland.

— Jesteśmy chrześcijanami i zarazem pielęgnujemy rdzenne ceremonie. Nie ma w tym nic złego — twierdzi Mark Gould. — Jesteśmy chrześcijanami od stuleci i teraz byłoby sztuczne, gdybyśmy porzucali tę religię. Ale Bóg jest jeden i z pewnością nie ma nic przeciwko praktykowaniu wiary także w sposób tradycyjny.

Trzeba wiedzieć, że kościół metodystów trzymał tych ludzi razem, paradoksalnie więc to on, a nie ceremonie indiańskie, które Nanticoke i Lenapowie zarzucili lub których im zakazano, pozwolił im przetrwać jako *community*.

Straciłem świetną okazję do zdjęć po mszy. Mark Gould, wódz, a właściwie *chairperson* Nanticoke—Lenni Lenape Inc. wyglądał świetnie w czarnym garniturze z indiańskimi ozdobami. Rozmawiałem chwilę z innymi, a gdy skończyłem, Marka już nie było.

Pamiętam, że podczas pierwszego spotkania z Markiem, kiedy przedstawił mnie Andrzej Wala, wódz odpowiadając na pytanie Andrzeja, wyznał, że nie jest *powwow person*. Ale czasem w *powwow* uczestniczy, a także w ważniejszych ceremoniach Nanticoke—Lenapów. Chciałbym zrozumieć, ile wysiłku kosztowało go zorganizowanie plemienia w latach siedemdziesiątych. Czy uczestniczy w *powwow* i stara się przywracać indiańskie zwyczaje, by wypełniać rolę, do której odegrania jest zmuszony, jeśli chce, żeby uznano go i jego krewnych za Indian? Czy uważa, że jest to ważne samo przez się?

środa, 11 lipca

W parku naprzeciwko centrum była prezentacja tańców indiańskich. Nanticoke, wśród nich młodsze spośród „księżniczek” (zwyczaj corocznego wybierania księżniczek wymyślili Nanticoke kilkanaście lat temu, taka sympatyczna *invented tradition*) i inne dzieci pod przewodnictwem Marka tańczyli wokół niewielkiego stawu. Przedstawienie oglądały wycieczki szkolne i przechodnie. Wspaniałe stroje, niektóre dziewczyny tańczyły świetnie. Powetowałem sobie to, że nie zrobiłem zdjęć podczas niedzielnej mszy: z występu mam też film

wideo. Potem rozmawiałem z Markiem. Zapytałem go o ceremonie: czy są ważne same przez się, bo coś znaczą, czy raczej dlatego, że są stare, czyli tradycyjne. Odniosłem wrażenie, że różnie traktuje poszczególne z nich. Na przykład dzisiejsza prezentacja tańców była zwykłym pokazem, zachętą dla *non-Indians*, by się zainteresowali indiańską kulturą. Ale są ceremonie, podkreślił Mark, w czasie których oni rzeczywiście się modlą. Ucieszyła mnie ta odpowiedź.

czwartek, 12 lipca

Indiańska drużyna futbolowa z Oklahomy, złożona z członków różnych plemion, przyjechała w odwiedziny do Nanticoke. Spotkałem nawet mężczyznę z plemienia Kiowa, który zna dobrze Ernesta YellowHair Toppaha, z którym kiedyś korespondowałem, pisząc pracę magisterską. Dal mi jego numer telefonu. Może we wrześniu spróbuję odwiedzić Oklahomę? Podróż samochodem zajmie przynajmniej trzy dni — super! Po lekturze *W drodze* Kerouaca zawsze marzyłem o takiej długiej podróży przez Stany. Ostatnio rozumiem Pat znacznie lepiej.

piątek, 13 lipca

Dziś ostatni dzień pobytu w Bridgeton. Bardzo to był intensywny czas. Przeprowadziłem wywiady z prawie pięćdziesięcioma osobami. Ile czasu zabierze ich opracowanie: przepisanie tego wszystkiego i przetłumaczenie... Bardzo jestem zadowolony, nie dość, że plony obfite, to jeszcze z niektórymi nawiązałem bardzo dobre kontakty. Butch zaprosił mnie na Taniec Słońca w połowie sierpnia w Maryland. Na następne wywiady wracam we wrześniu. Teraz badania wśród Oneidów z Nowego Jorku, a także krótkie wakacje w Nowej Anglii. ♦

Bartosz Hlebowicz prowadzi badania na temat tożsamości dwóch grup indiańskich ze Wschodniego Wybrzeża USA: Nanticoke—Lenni Lenape z New Jersey (przy współpracy z Andrzejem Walą i Polish American Anthropological Society in memoriam of Bronisław Malinowski, które mieści się w Atlantic City) oraz Oneida ze stanu Nowy Jork (przy współpracy z prof. Johnem Johnsenem z Utica College of Syracuse University). Grant na 4-miesięczny pobyt na Wschodnim Wybrzeżu przyznała Fundacja im. Stefana Batorego.

Po Robideau, po XXV zlocie, przed...?

[z doniesień agencji] W dniach 7–16 maja br. Filipiński Ruch Przyjaciół Polaków podejmował trzech niezwykle gości: człowieka wiedzy biskupa Tadeusza Pieronka, legendarnego bojownika Andrzeja Leppera oraz znanego poetę Marcina Świetlickiego. Na lotnisku powitała ich stołeczna grupa poparcia w starannie wykonanych strojach łowickich. Podczas późniejszego spotkania na uniwersytecie mówiono o zakłamaniej historii Polaków i trudnej współczesności. Pieronek podziękował wszystkim za papierowe smoki wysyłane dzieciom z popegeerowskich wsi oraz za napływające wciąż petycje z podpisami sprzeciwiającymi się budowie autostrad przez wielkie koncerny. W godzinach nocnych, w zrekonstruowanym nad jeziorem dworku kaszubskim, puszczano wspólnie wianki i uczono się zwyczajowych toastów towarzyszących spożywaniu wódki. Lepper zajmując opowiadał o tradycjach walk i obecnych spadkobiercach wielkiego wodza Kościuszki, którzy wyróżniają się używaniem kos i kłonic oraz noszeniem czapek z pawimi piórami. Świetlicki mówił z kolei o ogromnym zagrożeniu polskiej młodzieży przez alkoholizm i narkomanię, czytał także własne wiersze z tomu *Reksio umarł za wasze grzechy*.

Wszyscy członkowie FRPP wyrazili nadzieję, że dzięki tej wizycie ścieżka prawdziwego Polaka stanie im się bliższa i będą mogli po niej kroczyć bardziej świadomie. Ogłosili ponadto, że planują kolejne tego typu zaproszenia, nawiązując obiecujące kontakty z tygodnikami „Niedziela”, „Nie” i organizacją Młodzież Wszechpolska, zapowiadają też rychły przyjazd zespołu Bratanki...

James Robideau pytany w Poznaniu o to, czy młodzi Lakoci czytają pewnych trzech autorów, wedle których ubierają się, malują i organizują polscy Lakoci, uniósł brwi i przecząco pokręcił głową: „Nigdy tych nazwisk nie słyszałem. Ani nasza młodzież. Żyjemy kierując się naukami starszych”. Rodzimi tradycjoniści — koniec złudzeń! Okazaliście się fałszywymi kopiami, zniekształconym echem, ludźmi bez właściwości, żyjącymi cudzym, skradzionym życiem. Tak mógłbym zakończyć.

W poprzednim numerze „Tawacinu” ukazał się obszerny wywiad z Robideau, w którym ten wcale nie zaprzeczył, jakoby ktoś z nas mógł rzeczywiście stać się — duchowo, emocjonalnie, a nawet w sposób prawny — Indianinem.

Nie mamy więc do czynienia z kolorową sektą, ale z ludźmi wytrwale, uparcie i dojrzałe podążającymi do konkretnego, realnego celu. Raczej nie każdy osiągnie ów szczyt, lecz nikomu nie wolno odmawiać prawa do wspinania się. Szydercy i ignoranci: czapki z głów!

Spotk wzajemnych pomówień, roszczeń i manifestów nabrzmiał ostatnio na łamach „Tawacinu” niczym nieprzyjemny wrzód. Jakimż zatem optymizmem napoił mnie jubileuszowy, już XXV zlot! Być może moje wrażenia są tak silne, gdyż miałem w tej materii kilkuletnią przerwę, może jednak inni myślą podobnie...

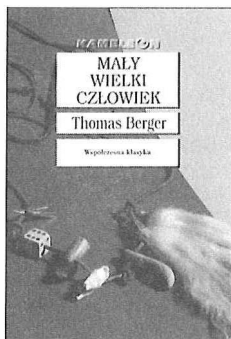
Największa zmiana? Bez wątpienia, ekumenizm. Coraz większa średnia wieku uczestników powoduje, że nie przyjeżdża się już na młodzieżowe hipisowanie w krzakach, ale na wypoczynek, rozmowy, spotkania. Harmonijnie koegzystują ze sobą westalki i piwowosze, ideologiczne masówki i przebierane dancingi, na imieninach u ciciu Ani dyskutuje się o wszystkich paradokсах indianizmu, a do rękoczynów nie dochodzi. Nawet nocny spór obozowego Awdiejewa z policją nie przypomina niegdyśszych pysków. Obwoływacz zaprasza do gry w bizonie jądra, by za chwilę nęcić partią Pokémonów.

Czyżby były to przejawy zaawansowanej obojętności, tumiwizmu, udawanej tolerancji dla wszystkich wartości z braku własnych wartości? Nie, po trzykroć nie. Zlot, w moim mniemaniu, osiągnął cudowny stan pokojowego współistnienia, życzliwego dialogu, porównywania różnic. To korzystne sąsiedztwo: dla uczestników, ale także dla idei.

Gdzie zatem spór, gdzie bokserskie zatargi? W „Tawacinie”, nie na zlocie. Ma rację Robideau, i to być może najważniejsza jego lekcja dla nas tutaj, dla tradycjonalistów i modernistów, dla pielgrzymów i rzeczników, dla biernych i czynnych: o niebo ważniejsze od tego, co czytamy, jest to, czego doświadczamy. Papier przyjmie wszak wszystko, my zaś wcale nie musimy.

A po co ta prześmiewcza filipika na wstępie? Bo zawsze trzeba mieć wątpliwości i kiedy inni przestają już pytać, nie rezygnować z przywileju wątplenia. Bo „Tawacin” (i to dla mnie najważniejsza jego lekcja) gwarantuje jedno: to mianowicie, że twoje życie ulegnie skomplikowaniu. Żadna linia prosta w naturze nie istnieje.

♦
Waldemar Kuligowski



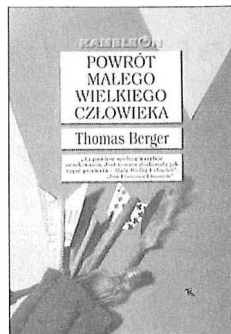
THOMAS BERGER

Mały Wielki Człowiek *Powrót Małego Wielkiego Człowieka*

przeł. Lech Jęczynek

ZYSK i S-ka Wydawnictwo, Poznań

stron 496
cena 22 zł



stron 544
cena 45 zł

„I tak ja, Jack Crabb, zostałem czejeńskim wojownikiem. Zabiłem człowieka z łuku. Byłem skalpowany i wyleczono mnie czarami. Za ojca miałem starego dzikusa, który nie znał ani słowa po angielsku, za matkę grubą ciemnoskórą kobietę, a za brata faceta, którego twarzy prawie nie znałem, bo zawsze była pokryta warstwą gliny lub farby”.

Stujedenastoletni Jack Crabb z humorem, ale i cynizmem opowiada dzieje swego burzliwego życia białego obieżyświata i czejeńskiego wojownika. Z dwu różnych perspektyw poznajemy historyczne wydarzenia lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia na Dzikim Zachodzie.

Opowieść Jacka Crabba o drugiej części jego życia w niczym nie ustępuje pierwszej. Thomas Berger dokonał rzeczy zdawałoby się niemożliwej — wrócił do świata i bohatera tak, jakby skończył pisać tamtą powieść wczoraj.

Jack Crabb, ten specjalista od przetrwania wbrew wszystkiemu snuje swoją mądrą, dowcipną, pełną dygresji historię o latach ostatecznej klęski Indian i zdobywaniu ich ziem przez cywilizację białych Amerykanów.

Specjalnością Thomasa Bergera jest nienaganna dokumentacja historyczna jego powieści, możemy więc być pewni nie tylko nazwisk, dat i miejscowości, ale także nazw saloonów, a nawet cen whisky.

UZUPEŁNIJ BRAKUJĄCE NUMERY „TAWACINU”

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.
2000 nr 1,2,3 i 4 [49–52] po 6,90 zł/szt.

PROMOCJA:

do końca września 2001 roku numery archiwalne z lat 1996–99 [34–48] można nabyć w cenie 4 zł/szt.
natomiast numery z 2000 roku [49–52] w cenie prenumeraty, 6 zł/szt.

Pokrywamy koszt przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę przekazem pocztowym lub na konto:
TIPI • Marek Maciolek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
BS Grodzisk Wlkp. O/ Wielichowo
90631018-056531-27003-1-1

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

Miejski Ośrodek Kultury w Jarosławiu

zaprasza na wystawę
fotografii

Elżbiety Schowgurow **Indiańskie impresje**

GALERIA
Rynek 6, Jarosław

komisarz wystawy
Elżbieta Maria Piekarska

wernisaż odbędzie się 3 listopada 2001 roku
o godz. 12⁰⁰
wystawa czynna będzie do 30 listopada br

ATAK NA KRAJ INDIAN

11 września 2001 roku

Jestem zasmucony z powodu przerażających czynów podjętych przez tego, kto odpowiada za to, co stało się dziś rano w Nowym Jorku i Waszyngtonie. Popieram prezydenta Stanów Zjednoczonych w jego oświadczeniu, że tym, którzy odpowiadają za te tragiczne zdarzenia zostanie wymierzona sprawiedliwość. Słę modlitwy rodzinom, które tragicznie straciły swych krewnych i przyjaciół. Zwracam się z prośbą do narodu Nawahów, by zebrali się na wspólnej modlitwie za tych w Nowym Jorku i Waszyngtonie i za naszych bliskich, którzy są w podróży, aby bezpiecznie wrócili do domu.

Edward T. Begay
rzecznik Rady Nawaho
11 września

Przeglądaliśmy się horrorowi, który roztaczał się przed naszymi oczami, transmitowanemu na żywo w telewizji. Jesteśmy Czirokezami, ale jesteśmy też Amerykanami i ten bezpodstawny atak jednocześnie zasmuca nas i wywołuje gniew. Łączymy się w żalu z rodzinami niezliczonej liczby ofiar i ślęmy swe modlitwy rannym, umierającym i rodzinom zmarłych. Czujemy gniew na potwory, które były zdolne obmyślić i zrealizować tak okrutny plan. W każdej wojnie amerykańskiej, poczynając od wojny domowej, Czirokezi walczyli u boku naszych amerykańskich sąsiadów, by bronić nasz kraj i naszą wolność. Dziś każdy w Ameryce Północnej podziela to uczucie, że zagrożona została nasza wolność. Mamy nadzieję, że Stany Zjednoczone zidentyfikują tych masowych morderców, bez względu na to, czy są to pojedyncze osoby, organizacje polityczne czy państwa. Jako amerykańscy patrioci, Czirokezi popierają akcję odwetową przeciwko zbrodniarzom, którzy zaplanowali to masowe morderstwo, czego świadkami byliśmy wczoraj.

Chad Smith
główny wódz Czirokezów
12 września

Gdy powoli zapoznajemy się ze wszystkimi szczegółami dzisiejszego ataku zdziwiających

terrorystów, chcę powiedzieć rodzinom i przyjaciółom niewinnych Amerykanów, którzy zostali zamordowani, że przyrzekam modlitwę za ich utraconych bliskich i zaangażowanie się w doprowadzenie winnych pod sąd.

Dziś Ameryka znowu się dowiedziała, że nasza wolność kosztuje i nowe pole bitwy nie znajduje się na obcej ziemi czy daleko od naszych brzegów. Tchórzowskie akty terrorystów przerwały nasze zajęcia, poraziły nas wszystkich swą brutalnością.

Choć zawsze musimy szukać pokoju, jako państwo zawsze musimy bronić się przed wrogiem. Ci, którzy popełnili dzisiejszą rzeź odpowiadają za swe bezsensowne akty przemocy.

Ben Nighthorse Campbell
senator, Czejen Północny
12 września

To prawdopodobnie jedna z najstraszliwszych zbrodni przeciwko rządowi Stanów Zjednoczonych, której dopuściło się obce państwo.

Osobiście uważam to za akt wojny przeciwko całemu Stanom Zjednoczonym. Przekazujemy nasze myśli i modlitwy każdej osobie, która została dotknięta tym nieszczęściem. Nie tylko ofiarom i ich rodzinom, ale również tym, którzy ocalili, członkom służb ratowniczych i wszystkim, którzy pospieszyli z pomocą.

Będziemy oddawać krew. Obniżyliśmy do połowy masztu nasze flagi, abyśmy mieli tych ludzi w sercach i modlitwach.

John Froman
wódz plemienia Peoria

Jako ludy tubylcze tego kraju zbyt dobrze znamy smutki wojny. Z powodu wojny mamy rezerwaty, w których żyjemy w kraju, który kiedyś należał do nas. Ale to było dawno temu, dziś ciągle kochamy nasz kraj, to ciągle jest nasza matka ziemia, nasz dom, nasze dziedzictwo. Nasi ludzie walczyli w I wojnie światowej, nie będąc nawet obywatelami Stanów Zjednoczonych, nie mogliśmy głosować, ale nasi mężczyźni na ochotnika zgłaszali się do wojska, by bronić naszego kraju.

Moim zdaniem działalność terrorystyczna prowadzą najbardziej tchórzliwi ludzie na świecie, którzy atakują dzieci, starców i kobiety. Mam tylko nadzieję, że Stany Zjednoczone nie wezmą odwetu w ten sam sposób na innych niewinnych narodach.

Jako Grupa Potowatomi Prerii przekazujemy sto tysięcy dolarów na fundusz Amerykańskiego Czerwonego Krzyża, który niesie ratunek. Odkąd mamy też własną straż pożarną i wiemy, ile poświęcenia wymaga praca strażaków, przekazujemy kondolencje rodzinom strażaków i policjantów, którzy złożyli najwyższą ofiarę — własne życie.

Badger Wahwasuck
przewodniczący Grupy Potawatomi Prerii
12 września

Uraz spowodowany przynębianymi wiadomościami o ataku terrorystów na nasze państwo jest nie do zniesienia. Podobnie jak do wielu z was, rzeczywistość tego okropnego wydarzenia jeszcze w pełni do mnie nie dotarła. Słowa najgłębszego współczucia i kondolencje kieruję do krewnych wielu niewinnych ofiar tej tragedii.

W takich czasach jak te musimy przypomnieć sobie, że żyjemy dziś w niebezpiecznym miejscu. Życie jest święte i drogocenne, troszczcie się więc o siebie i waszych bliskich. *Pay itamungam lohnasani!*

Wayne Taylor Jr
przewodniczący Hppi
13 września

Przemocy nie można tolerować w żadnych okolicznościach. Kiedy dochodzi do niej w sposób tak otwarcie lekceważący szacunek dla ludzkiego życia, trzeba ją potępić bezwzględnie.

Matthew Coon Come
Zgromadzenie Pierwszych Narodów (AFN)
13 września

Nasze plemię jest głęboko zasmucone z powodu tych przerażających wydarzeń. Ludzie, których znamy, ciągle uważani są za zaginionych w Nowym Jorku, i nasze myśli i modlitwy pozostają z nimi i ich rodzinami. Zachęcamy członków ludu Pekotów Paucatuck do oddawania krwi. Przekazujemy środki pieniężne na jeden z funduszy pomocy. Zrobimy wszystko,

by ulżyć w bólu i cierpieniu spowodowanym przez te bezsensowne akty barbarzyństwa.

James A. Cunha
Naród Pekotów Wschodnich Paucatuck
13 września

Naród Pekotów Mashantucket jest głęboko zasmucony z powodu tego przerażającego aktu tchórzostwa wobec Ameryki i naszego amerykańskiego stylu życia.

Katastrofa, która spadła na nas tak nieoczekiwanie, dotknęła nas wszystkich, a w kilku przypadkach bezpośrednio dotknęła naszych pracowników, którzy utracili rodziny i bliskich. Osoby te otaczamy naszym najgłębszym współczuciem i modlitwami.

Kenneth M. Reels
przewodniczący Pekotów Mashantucket
13 września

7 grudnia 1941 roku nasze państwo po raz pierwszy doświadczyło „Dnia Niesławy” z powodu zbombardowania przez Japończyków portu wojennego w Pearl Harbor. Istnieją świadectwa potwierdzające, że w Oklahomie słyszano bębny wojenne Osedzów nawołujące do odparcia wroga w postaci imperialnego rządu Japonii i niemieckiej Trzeciej Rzeszy. Indianie prawdopodobnie pierwsi zabrali głos przeciwko temu nikczemnemu czynowi. (...)

To prawda, że jest wiele złych rzeczy w kraju, który nazywamy Stanami Zjednoczonymi, i że świadczy o tym tragiczne postępowanie z Indianami w przeszłości. Nie mamy jednak innego kraju, który moglibyśmy nazwać domem i podejmujemy dziś decyzję zachowania jedności, tak samo jak nasi przodkowie sześćdziesiąt lat temu.

Zgodnie ze słowami prezydenta Busha, te akty terroryzmu są aktami wojny, nasza wolność i demokracja zostały zagrożone.

Gdy zostaną wykryci tchórze, którzy dopuścili się tego przerażającego czynu, Ameryka prawdopodobnie dokona odwetu zakrojonego na szeroką skalę. Gdy to nastąpi, być może raz jeszcze usłyszymy bębny wojenne Osedzów.

Gerald Woffard
„Indian Country Today”
12 września

mm

„Tawacin” dostępny jest w sieci salonów sprzedaży

EXPILK

BIALYSTOK ul. Sienkiewicza 3
•CHEŁM ul. Lubelska 61 •**CHORZÓW** Al. Wolności 28/2 •**CZELĄDŹ** ul. Będzińska 80 •**CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65
•**ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 •**GDAŃSK** ul. Długi Targ 28/29
•**GDAŃSK MEGASTORE** ul. Podwale Grodzkie 8 •**GDYNIA** ul. Świętojańska 68 •**GLIWICE** Rynek 4-5 •**GNIEZNO** ul. B. Chrobrego 11 •**GÓRZÓW WLKP** ul. Sikorskiego 126/128
•**KALISZ** 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. Gen. B. Komorowskiego 37 •**LEGNICA** Rynek 33 •**LUBIN** Al. Armii Krajowej 25 •**LUBLIN** Krakowskie Przedmieście 59 •**ŁÓDŹ** ul. Narutowicza 8/10 •**ŁÓDŹ MEGASTORE** ul. Piotrkowska 81 •**NOWY SĄCZ** Rynek 17 •**OLSZTYN** ul. 1 Maja 18/19
•**OPOLE** ul. Krakowska 43 •**OSTRÓW WLKP** ul. Kolejowa 24 b •**PŁOCK** Pl. Narutowicza 5 •**POZNĄŃ MEGASTORE** ul. Ratajczaka 44 •**RACIBÓRZ** Rynek 5 •**RYBNIK** ul. Sobieskiego 18 •**SŁUPSK** Stary Rynek 6 •**SOPOT** ul. Boh. Monte Cassino 57/59 •**SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2 •**SZCZECIN** Al. Wojska Polskiego 2 •**SZCZECIN MEGASTORE** Al. Niepodległości 60 •**ŚWINOUJŚCIE** ul. Armii Krajowej 8 •**TORUŃ** ul. Wielkie Garbary 19 •**WAŁBRZYCH** Al. Wyzwolenia 2 •**WARSAWA „Nowy Świat” MEGASTORE** ul. Nowy Świat 15/17 •**WARSAWA „Bielany”** Al. Zjednoczenia 25 •**WARSAWA „JUNIOR” MEGASTORE** ul. Marszałkowska 104/122 •**WARSAWA Galeria Mokotów** ul. Wołoska 12 •**WARSAWA Targówek** ul. Głębocka 15 •**WARSAWA Żoliborz** ul. Mickiewicza 27 •**WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13 •**WROCŁAW** pl. Kościuszki 21/23 •**WROCŁAW MEGASTORE** Rynek 50 •**ZIELONA GÓRA** ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2001 wynosi 24 zł za 4 numery [53–56] 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 2001 roku
1	6,00	24,00
2–3	5,50	22,00
od 4	5,00	20,00

Wpłaty należy kierować na konto:

TIPI, Marek Maciolek • ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo

Bank Spółdzielczy O/ Wielichowo
90631018–056531–27003–1–1

Prosimy dokładnie i czytelnie podawać swój adres na przekazie oraz czego dotyczy wpłata. Przy zmianie adresu prosimy o informację.

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna opłacona w kraju kosztuje 48 zł (wysyłka pocztą lotniczą), opłacona za granicą — \$15.

W USA

Dystrybucję „Tawacinu” w Stanach Zjednoczonych prowadzi:

Mr. Andrew J.R. Wala
5512B Burk Ave. • Ventnor City, NJ 08406–1204
tel. (0609) 822–1035
e-mail: KULWAL42@aol.com

Nowy Jork, 11 września 2001 roku



Little Big Horn — raj dla turystów i sprzedawców pamiątek

NA ROZKŁADÓWCE

po lewej od góry:

- Dom Charlesa Yellowbird, typowy budynek mieszkalny w rezerwacie Pine Ridge — porządniejszy na pierwszy rzut oka niż w rzeczywistości (i w środku)
- Leonard Crowdog, jego żona i ja po przyjeździe do posiadłości wodza Lakotów

pośrodku:

- Moja jedyna „łazienka” podczas całego pobytu w rezerwacie
- George po rozdaniu innym dzieciom z rezerwatu ostatniego pudła zabawek z Polski
- Przydrożny bizon z Pine Ridge, jednorogi obiekt bezkrwawych łowów fotograficznych
- Wyprawiane tradycyjnymi metodami bizonie skóry są dobrym luksusowym, podobnie jak spożywane tylko od święta bizonie mięso

po prawej:

- Jedynie tipi, które widziałam w rezerwacie — miejsce spotkań członków DYP

Grupa wychowawców i wychowanków Dakota Youth Project z Pine Ridge



Jak wygląda życie Indian w rezerwach?
Gdzie podziały się tipi? Czy da się wrócić
do przeszłości?

Wydawało mi się, że jestem gotowa
stanąć twarzą w twarz z prawdziwym życiem.
Czy się rozczarowałam? Czy udało mi się
znaleźć ścieżkę wiodącą przez nieznany
świat wstrząsających realiów?
Myślałam, że wiem, czym jest życie,
że wiem, co to znaczy bieda i głód.
Wszystko potoczyło się bardzo szybko.
W ciągu jednego roku poznałam mojego
Nauczyciela, mój świat i moje przeznaczenie.
Poznałam ludzi, którzy wierzyli we mnie
od samego początku, którzy mają tak niewiele,
A dali mi więcej niż ktokolwiek inny.

LUDZIE O WIELKIM SERCU

moje
spotkania
z Lakotami

Pine Ridge
czerwiec 2001

ZDJĘCIA
ALICJA SORDYL

Autorka z młodymi członkami Dakota Youth Project w ich domu



LUDZIE O WIELKIM SERCU

moje
spotkania
z Lakotami

Pine Ridge
czerwiec 2001

ZDJĘCIA
ALICJA SORDYL



TAWACIN
GALERIA

