



Chociaż tak naprawdę nigdy nie opuścili tej ziemi, dopiero teraz są znowu u siebie i sami o sobie mogą decydować, (...) znowu czują się Nanticokami i Lenapami

TAWACIN

nr 1 [57] wiosna 2002

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł
(w tym 7% VAT)



Muzyka Indian Ameryki Północnej



Zawsze potrafią przetrwać
o tożsamości Lenapów z Bridgeton

**Złodzieje
ziemi Czejenów**

**Ryzyko kontaktu
ze światem**

ludy izolowane
w Peru i Brazylii

JAK TO Z NAMI JEST

Co czeka ludy tubylcze świata? Co czeka Indian obu Ameryk? Na ile zdolają się oprzeć coraz bardziej konsumpcyjnej kulturze Zachodu? Ile zdolają ocalić ze swych własnych kultur? Jaką rolę będą odgrywać wartości ich dawnego świata w konfrontacji z wyzwaniami globalistycznymi, do której przecież dochodzi każdego dnia, nie tylko zresztą w Ameryce.

Wszystkie kultury naturalne narażone są na powolne upodabnianie się do stylu życia lansowanego przez media. Coraz mniej miejsca na autentyczne wartości tubylcze, czyli te niekomercyjne, niewystawione jeszcze na sprzedaż a tkwiące głęboko w pamięci ludzi będących świadkami zmieniającego się świata. Na razie bezpieczni są tylko ci tubylcy, którzy z racji ubóstwa czy braku pomysłu na ich wyeksploatowanie, pozostają technologicznie „zacołani”. Czy jednak w pewnym momencie nie zechcą „chodźć do pracy od ósmej do piątej, jak każdy, i mieć nowy samochód, nowy telewizor i video”? Czy nie zechcą „bieżącej ciepłej wody i jedzenia na talerzu”?

Czy znajdzie się jeszcze miejsce dla ludów tubylczych, zwłaszcza tych, które nie weszły jeszcze w kontakt z naszą cywilizacją? Czy mądrzejsi o lekcje historii (na przykład fiasko Ustawy Dawesa, w wyniku czego Czejenowie i Arapaho z Oklahomy stracili większość swej ziemi, i to w majestacie prawa!), zdolamy uratować ich oryginalność i całkowitą nieprzystawalność do naszego świata, czy też zechcemy ich szybko ucywilizować, zarażać naszą technologią i postawić przed problemami, z którymi sami nie potrafimy sobie poradzić?

W tym numerze „Tawacinu” staramy się odpowiedzieć na część pytań.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych—Majewska, 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

- 5 Muzyka Indian Ameryki Północnej** – Anna M. Dobrowolska omawia pochodzenie muzyki Indian oraz ich instrumenty
- 16 Spuścizna po Ustawie Dawesa** – Donald J. Berthrong dokumentuje proces rozkradania ziemi Czejenów i Arapahów z Oklahomy
- 26 Zawsze potrafią przetrwać** – Bartosz Hlebowicz przygląda się tożsamości Lenapów z Bridgeton w stanie New Jersey
- 30 Przebijając się przez chmury** – Joanna Bartuszek opowiada o podróży do Indian z Chiapas w Meksyku
- Ludy izolowane Peru i Brazylii:**
- 34 Lev Michael** omawia próby kontaktu z Mashco i Deños z Peru – izolowanymi grupami tubylczymi znad rzeki Purús
- 38 Kacper Świerk** pisze o ryzyku, jakie niesie tubylcom Amazonii kontakt ze światem
- 41 Magdalena Krysińska-Kałużna** zastanawia się nad przyszłością ludów izolowanych
- 42 Dorota Ligocka** przybliża organizację działającą na rzecz ludów tubylczych
- 52 Aztlan Underground** – Ewa Sienkiewicz przedstawia aztecki zespół hip-hopowy

Stałe działy: **Z ziemi Indian, dwie strony PRPI oraz zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu

– Zawsze potrafią przetrwać. Nanticoke Lenni–Lenape z Bridgeton, zdjęcia **Bartosz Hlebowicz**

Okładka: Członkowie plemienia Szoszonów–Bannocków z Fort Hall podczas powitania ekip sportowych w wiosce olimpijskiej w Salt Lake City, 7 lutego 2002. (AP Photo/Elaine Thompson)
Betty i Harry Jacksonowie, założyciele Nanticoke Lenni–Lenape Inc., z wnukiem Ramonem; na **IV stronie:** młodzi Nanticoke Lenni–Lenape podczas pikniku 4 lipca u rodziny Munsonów. (fot. 2 × Bartosz Hlebowicz)

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak

Podziękowania: Chris Beier i Lev Michael, Cabeceras Aid Project; Joseph C. Wilder, Editor, „Journal of the Southwest”

Odwiedź naszą stronę w Internecie:

www.tipi.pl



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

stare drogi



Wszyscy żyjemy na Ziemi. To nasza planeta. Każdy z nas jest odpowiedzialny za opiekę nad tą piękną ziemią. Myślę, że tubylczy ludzie to jedni z ostatnich, którzy porzucają tę odpowiedzialność, którzy porzucają to szczególne przywiązanie do ziemi — i myślę, że w większości już to zrobili.

Jest mi bardzo smutno z tego powodu. Niektórzy tubylczy Amerykanie mają wiele starych dróg „widzenia”, które są naprawdę dobre, ale nie sądzę, by większość jeszcze rozumiała, co znaczą te „stare drogi”. Trzymają się tylko pewnych symboli i rytuałów, bo wiedzą, że kiedyś coś w tym było.

Większość ludzi w Pueblo Santa Clara nie ma już nic wspólnego z ziemią, z tym miejscem. Chodzą do pracy od ósmej do piątej, jak każdy, i chcą mieć nowy samochód, nowy telewizor i wideo. To czego naprawdę chcą, to być białą, amerykańską klasą średnią.

Widziałam, jak za mego życia indiańska kultura i to miejsce powoli roztapiają się w białej Ameryce. Co to znaczy? To, że wszystko bierzesz z zewnątrz, że stworzyłeś drzwi obcemu, by kierował twoim życiem.

Nie mogę się pogodzić z tym, że już nic nie zależy od ludzi. Nikt już nie wytwarza żywności dla siebie, nikt już nie szyje sobie ubrań, nikt nie buduje sobie domów, nikt nie troszczy się o swoje rodziny — nawet dzieci posyła się na wychowanie do obcych ludzi.

Nie wiem, czy ludzie muszą przejść cały ten cykl oczyszczenia, aż do końca, gdy zawołają: „Ależ to nie o to chodzi!”. A może, o ile szczęście dopisze, będą mogli pójść na skróty. Myślę, że większość ludzi w tym kraju przeszła drogą materializmu i teraz mówi: „Nie, to nie to. Poszukajmy czegoś innego”. Spoglądają więc w stronę tubylczych Amerykanów i innych ludzi takich jak my, bo my jesteśmy w duchowej równowadze — a przynajmniej tak o nas myślą.

Niektórzy tubylczy Amerykanie robią to samo. Znajduję ich sporo wśród młodego pokolenia Indian we wszystkich zakątkach kraju. Napatrzeli się na świat białych i doszli do wniosku, że to nie o to chodzi. Niektórzy z nich próbują więc wrócić przynajmniej do tego, co zostało z ich tubylczej kultury.

Próbują znaleźć miejsce, do którego należą, do którego pasują. Moje pokolenie to dzieci, które wychowywały się w świecie białych, wiedząc, że pochodzą ze świata Indian. Byliśmy wychowywani w świecie białych przez rodziców ze świata tubylców.

Niektórzy z nas odkryli, że w świecie białych nic nie ma. Teraz zadają sobie pytanie, co ma nam do zaoferowania indiańska kultura. Chcemy wrócić do samych siebie. To nasz prawdziwy dom.

Już czas, aby każdy wrócił do domu, nie tylko Indianin. Cały świat powinien wrócić do domu. Ale trzeba pamiętać, że dom nie jest jeszcze jednym obrazem czy kulturą, do której można się przyłączyć.

Dla mnie to znaczy być zdolnym do ostrości widzenia, a nie ulegać zaślepieniu przez obrazy, które nam podano. Cały czas podsuwa się nam obrazy, jak mamy wyglądać, jacy mamy być, jak mamy się ubierać, jak żyć.

Myślę, że wielu ludzi uświadamia sobie, że już dalej tak być nie może. Świadomość ta sprawia jednak wiele bólu, który dotyka nas do głębi.

To może być bolesne, ale musimy przejść na drugą stronę. To cały proces. Musisz iść stopniowo, aby dostać się na drugą stronę, aby wyjść z cierpienia niebycia sobą. Nie mam tu na myśli ciebie jako obrazu, do którego jesteś przyczepiony, jako „Indianin”, „biały”, „bankier”, „artysta” itd. Mówię o tobie jako jednostce zdolnej do bycia częścią wszechświata, o tobie bez żadnej etykiety, bez imienia czy kultury, za którymi możesz się ukryć.

A kiedy weźmiemy to wszystko precz, to co zostanie? Ten, kogo chcę dotknąć. Tutaj jest wiele uczuć, które nie wzruszają i nie pozwalają nam wzrastać. Musisz zrozumieć, że rzeczy umierają, łącznie z tobą — niszczą od wewnątrz. A to boli. Musisz poznać to uczucie i doświadczyć go, bo inaczej nic się nie zmieni. Gdy zrozumiesz dlaczego, wtedy nastąpi zmiana. Przekraczasz próg.

Roxanne Swentzell
Pueblo Santa Clara (Nowy Meksyk)

na podstawie: Lois Crozier-Hogle i Darryl Babe Wilson,
Surviving in Two Worlds. Contemporary Native American Voices,
University of Texas Press, Austin 1997, ss. 217–219 (fragment)

Muzyka Indian Ameryki Północnej

cz. 1

Pochodzenie muzyki Indian

Stara legenda indiańska mówi, że muzyka (pieśni) pochodzi od węża, który po wypełnieniu z oceanu został wrzucony do ogniska i rozprysnął się na nieskończoną ilość części, z których każda była pieśnią, zwyczajem, legendą, a wiatr rozwił je w różne strony łądu, do różnych plemion.

Muzyka Indian zaliczana była do muzyki ludów prymitywnych, głównie ze względu na skalę muzyczne. Jednakże jej bogactwo, niezliczona ilość pieśni świadczą o jej złożoności i dużym ładunku kreatywnym. Muzyka Indian jest bliska naturze. Zdaniem Johna Bierhorsta zaczyna się ona tam, gdzie kończy się muzyka klasyczna, europejska. Kto zna muzykę współczesną Weberna, Stockhausena, Nono, prezentowaną na Festiwalach Muzyki Współczesnej „Warszawska Jesień”, może wyczuć podobieństwo procesu twórczego — naśladowanie głosów natury, przetwarzanie ich — w przypadku muzyki współczesnej, często przez instrumenty elektroniczne; w muzyce Indian przez głos ludzki lub instrumenty.

Pierwsza część referatu wygłoszonego podczas IV Seminarium Antropologicznego Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego w Atlantic City. Przedruk na podstawie: *Referaty Seminariów Antropologicznych 1990–2000* pod red. Krystyny Baliszewskiej i Andrzeja J.R. Wali. PAES/PATE – TIPI, Atlantic City – Wielichowo 2001. Dokończenie w następnym numerze.

Jedną z teorii muzykologicznych stwierdza, że muzyka wywodzi się z mowy i tańca, a w przypadku Indian ma ten sam nierównomierny rytm jak mowa. Poeta amerykański Ezra Pound powiedział, że „poezja pochodzi od muzyki, muzyka bierze początek w tańcu, taniec zaś pochodzi z rytmu”¹. Rytm jest najpierwotniejszy, jest podstawą życia przyrody. Przejawia się na różnych poziomach zjawisk (rytm serca, rytm dobowy: światło–ciemność). Muzyka Indian, tak jak mowa, nie ma równych taktów. Są one zmienne: $\frac{2}{4}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{4}{4}$ w jednej frazie. I tu pojawia się zaskakujące porównanie muzyki Indian do muzyki Chopina, który przecież operuje materiałem folklorystycznym polskim i, ogólnie, słowiańskim. Bierhorst, dokonując tego porównania, wskazuje na improwizacyjny charakter muzyki Indian i muzyki Chopina, tej ostatniej granej przez każdego dobrego pianistę nieco inaczej i nie tak, jak mówią taktów w nutach. Stosowanie tzw. *rubato* (przedłużanie nut) zmienia długość taktów i przybliża tę muzykę do mowy.

Ujmując rzecz od strony fizjologii, tworzenie muzyki płynie z głębokiej, podkorowej części mózgu będącej poza kontrolą przytomnego umysłu. Stąd też w marzeniach sennych czy w marzeniach na jawie — naturalnych czy wywołanych halucynogenami — dochodzi do wrażeń optycznych — wizji (widzeń) lub słuchowych — pieśni (głosów). Człowiek z obrębu kultury Zachodu po śnie opowiada głównie o tym, co widział. Indianin mówi nie tylko o tym, co widział, ale również o tym, co słyszał. On śpiewa pieśń jak „przebudzony ptak śpiewa rankiem, choć przecież nie tańczy”. Tak więc Indianin może tworzyć muzykę podczas marzeń nocnych. Tak uważają Indianie Ute.

Tzw. *vision songs* (pieśni widzeń) mogą być tworzone przez podświadomość pobudzoną podczas głodowania i osamotnienia u młodych chłopców, wysyłanych do lasu na kilka dni (przeważnie na cztery; liczba 4 ma u Indian znaczenie rytualne). Po takiej „wyprawie po wizję” (*vision quest*) wracali z pieśnią, która wyrażać miała ich przyszłość i siłę, kiedy dojrzeją. Pieśń ta mogła być podobna do — zasłyszanej wcześniej — pieśni ojca lub wuja (tzw.

¹ J. Bierhorst, *A Cry from the Earth, Music of the North American Indians*, Four Winds Press, Nowy Jork 1979, s. 6.

master song), ale we własny sposób zmieniona; mogła być też zupełnie nowa i indywidualna. *Vision songs* tworzone były również przez dorosłych, którzy poddawali się głódowce i medytacji, tak jak szaman czy wódz. Tancerze Tańca Słońca uzyskiwali wizje po przeciągnięciu postronków przez naciętą skórę i mięśnie klatki piersiowej i po zawieszeniu ich na tychże. Towarzyszył temu rodzaj modlitwy, wyrzeczenie się na ten czas jedzenia i picia, wreszcie rytualne palenie fajki. W umartwieniu tym zawierało się oczyszczenie, bo tylko czysta dusza mogła uzyskać widzenie i tworzyć muzykę.

Również bohater plemienny tworzył pieśni albo zostawał obdarowany pieśnią stworzoną w uniesieniu przez innych, pragnących uczcić i uhonorować bohaterów realnych lub mitycznych. Przykładem takiej pieśni bohatera może być sławna *Hona dzona ge ne ya* (Gdzie są wszyscy) skomponowana przez Geronimo, wodza Apaczów, gdy nie zjawił się nikt, aby wysłuchać jego przepowiedni przyszłości². Geronimo był nie tylko wojownikiem, ale też uzdrowicielem, konstruktorem instrumentów, śpiewakiem i wieszczem. Pieśni o bohaterach były najczęściej anonimowe. Za przykład może tu służyć współczesna Pieśń Wojownika (Pieśń Weterana) Apaczów, poświęcona odwadze współczesnych wojowników, którymi mogą być nie tylko żołnierze, ale każdy, kto walczy dla dobra Apaczów, tzn. lekarz, nauczyciel, prawnik: ludzie walczący z chorobami, ignorancją i niesprawiedliwością.

Artykulacja dźwięku

Artykulacja dźwięku pochodzi z głosu ludzkiego i instrumentów. Śpiew Indian różni się od śpiewu europejskiego. Najbardziej charakterystyczny styl, tzw. *Pan-Indian Style*, reprezentowany jest przez Indian Równin i Wielkich Jezior. Jest to śpiew gardłowy, bez wibracji podniebienia, ale z wibracją głosu, na skutek maksymalnego ciśnienia powietrza na struny głosowe. Śpiew ten charakteryzują skoki z górnej oktawy na dolną.

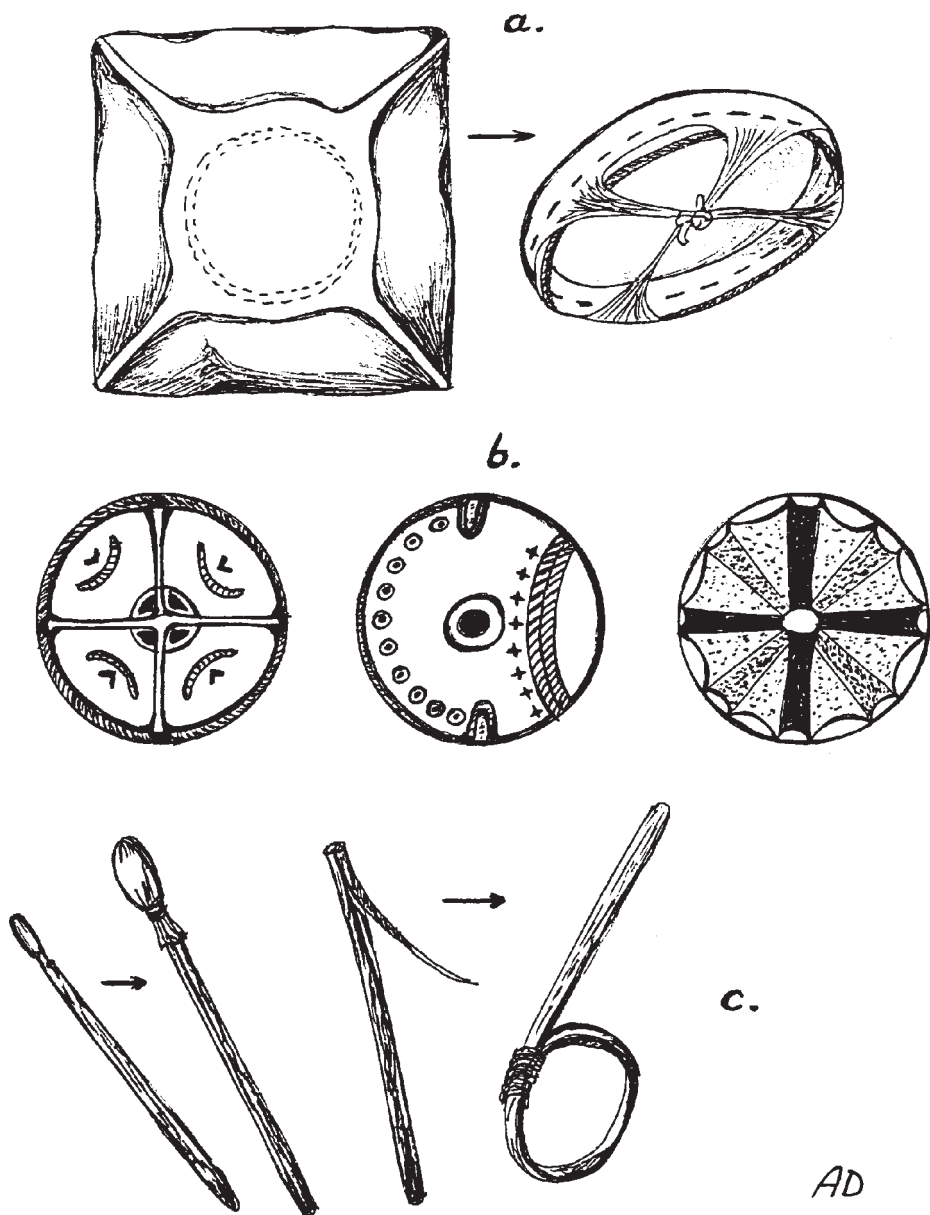
Śpiew innych regionów jest bardziej zbliżony do śpiewu europejskiego. I tak, obszar Wschodnich Lasów i Daleki Zachód charakteryzuje śpiew przez nieco tylko ściśnięte gardło, a Wielki Basen i Kalifornię śpiew przez prawie luźne gardło. W Wielkim Basenie preferowany był wysoki głos, natomiast u Indian Pueblo z Arizony głos niski. Okazyjnie spotykany był głos falsetowy. Wszakże główne barwy głosów to barytonowy męski i altowy żeński (kobiety śpiewają o oktawę wyżej). U śpiewaków Pueblo usta są lekko otwarte i uformowanie warg zmienia się nieznacznie podczas śpiewu. U Seminolów, Choctaw i Indian z Neah Bay, ze stanu Waszyngton, pieśń może być śpiewana dźwiękiem wytwarzanym przez wargi i brzmącym jak „m”, trwającym około ćwierćnoty (*Dream Song of the Whaler*, Indianie Makah). Dźwięku tego używano jako znaku rozpoznawczego między matką, babką i małym dzieckiem, jest on również podobnie używany przez Murzynów. Nie jest wykluczone, że zapożyczony został od Hiszpanów odwiedzających owych Indian w przeszłości. Warto odnotować, że Seminole używają mocnego wdechu przed słowem, tzw. *word swallowing*, oznaczanego w notacji przez „x” pod nutą.

Filozof angielski, Herbert Spencer, stwierdził kiedyś, że bywa, iż ludzie śpiewając płaczą, a śpiew może wyrażać zarówno płacz, jak i śmiech, radość i ubolewanie czy smutek. Indianie mający swoją mistyczną filozofię, uważali również, że śpiew to płacz ze szczęścia bądź z rozpacz. Nawahowie nazywali śpiew płaczem ziemi (*Cry from the Earth*). Mówią oni, że w dawnych czasach „pieśń rodziła się z łez matki-ziemi”³. Śpiew to uniwersalna, a zarazem indywidualna moc, aktywność i siła ducha, tzw. *orenda*⁴ u Irokezów. Ten, kto posiada *orende*, jest wystarczająco silny, aby dokonywać wielkich czynów. Indianie komponujący pieśni byli ludźmi o ogromnej sile koncentracji, dużej samodyscyplinie, spędzający wiele czasu na głódowce i medytacji. Poświęcali się

³ J. Bierhorst, dz. cyt., s. 12.

⁴ *Orenda* — termin irokeski określający siłę tkwiącą w wielu obiektach natury, lecz nie personifikującą się, ani nie posiadającą cech animistycznych, tudzież nie będącą zbiorową wszechmocą. Zapoznani myśliwi, potężni szamani posiadali (w pewnym stopniu) *orende* (przyp. red.).

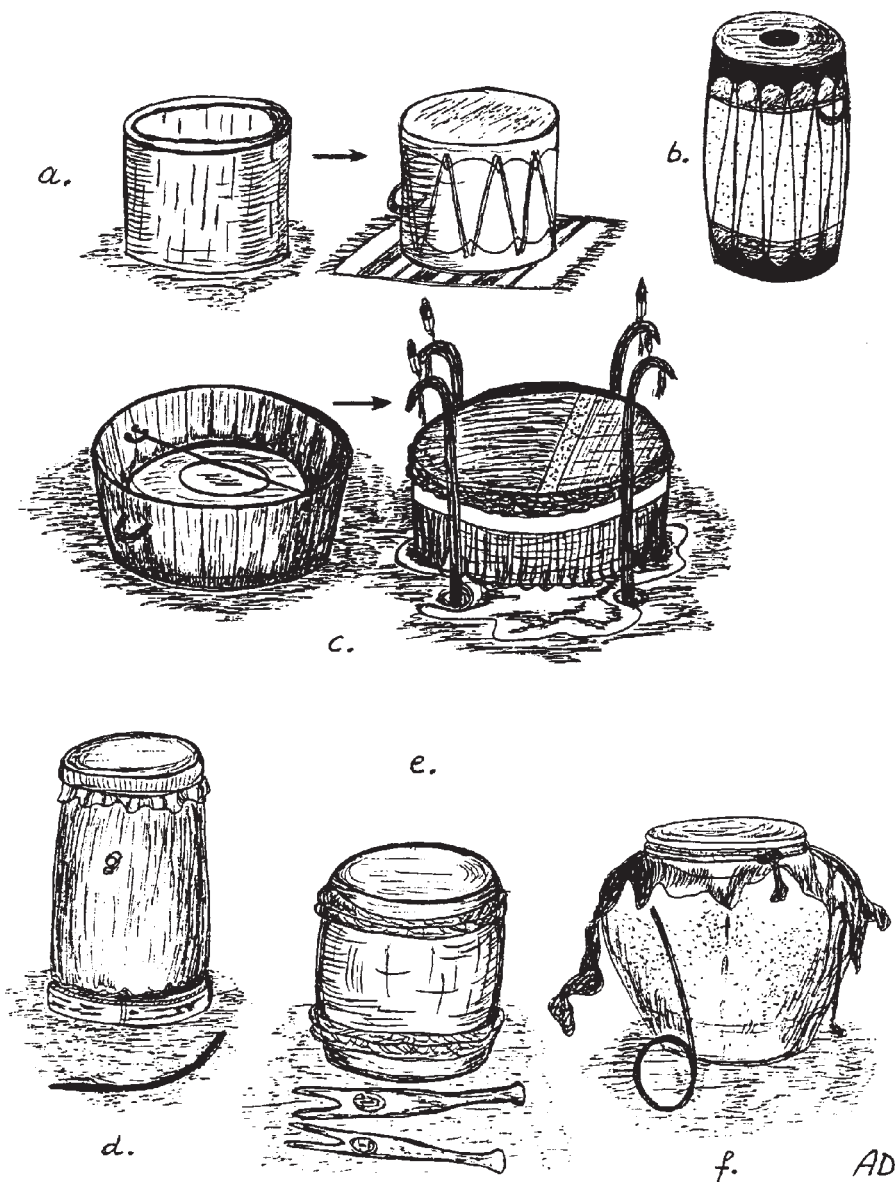
² C.G. Wilson, R.L.H. Wilson, B. Burton, *When the Earth was like new. Western Apache Songs and Stories*. Music World Press 1994, s. 69.



rys. 1

Bęben ręczny — tom-tom

a. budowa b. przykłady wzorów dekoracyjnych c. pałki do bębnów (wszystkie rysunki autorki tekstu)



rys. 2
Bębny

- a. duży bęben — budowa b. bęben zawieszany c. bęben do tańców — budowa d. bęben wodny (Chippewa)
e. bęben wodny (Lenape) f. bęben z garnka (Apacze)

swojej pracy, wierząc, że od ich wysiłku zależy bezpieczeństwo, sukces i zdrowie ludzi ich plemienia. Ich pieśni miały charakter osobisty, śpiewali dufni w swój autorytet u słuchaczy. Pieśni ceremonialne wykonywali sami kompozytorzy. Czasem jednak nawet pojedynczy błąd w pieśni dewalował całą ceremonię (na przykład u Nawahów).

Indianie nie przyjęli od białego człowieka zwyczaju śpiewania dla aplauzu słuchaczy. Muzyka dla nich jest manifestacją życia, nie jest sztuką, ma być „pełna mocy, skuteczna, ale nie piękna”⁵. Pieśń służy dobru wszystkich. W niektórych przypadkach nawet dobry śpiewak, choć może być liderem, nie śpiewa sam, lecz ma pomocników. Ten jest dobrym śpiewakiem, kto śpiewa głośno i „z dużym zadęciem”. U Indian Cherokee śpiewak był opłacany za śpiew i za nauczanie pieśni, tak jak chór śpiewający w czasie ceremonii, przez komitet tej ceremonii. Natomiast na przykład u Kiowa śpiew nie był opłacany. Często uczestnicy ceremonii *give away* ofiarowywali śpiewakom pieniądze, innym razem otrzymywali oni jedzenie i tytoń jako zapłatę⁶. Prominentny śpiewak uczył swoich pieśni w ten sam sposób, w jaki szaman—uzdrowiciel uczył porządku odprawiania ceremonii. Niepowodzenie pieśni mogło sprawić, że śpiewak nie był wcale więcej proszony o występ przez żadnego z członków plemienia. Mężczyźni uznawani byli za lepszych śpiewaków niż kobiety, ponieważ uważano, że uczą się szybciej, zapamiętując pieśń po trzy—czterokrotnym usłyszeniu i przechowując w pamięci nieraz kilka setek plemiennych pieśni.

Pieśń i muzyka są najbardziej stałymi elementami każdej kultury. Poprzez generacje przetrwały pieśni, które śpiewane są tak samo i utrzymywane w tej samej tonacji, podczas gdy tańce, zwłaszcza ich układ, mogą się zmieniać.

Język w pieśni Indian jest ważnym elementem. Istnieje około dwustu języków indiań-

skich, w osiemnastu grupach językowych. Są one tak mało do siebie podobne, że słowo „pieśń” brzmi bardzo różnie. U Siuksów to *olowan*, u Paunisów — *tawio*, u Czejenów — *no-otz*, u Kiowa — *daagya*, u Winnebago — *nawan*, u Nawahów — *sin*. W śpiewie na Wschodzie dominują głoski „a” i „e”, w środku kontynentu „u”, „o” i „s”, a na Zachodnim Wybrzeżu głoski „k” i „l”. Nuci się też sylabicznie, na przykład: *oh, ah-ay-a, hi—ya—ya, la-la-la, no-no-se-no*, a nawet *tra-la-la*. Czasem słowa łamały melodię i trzeba było je zmienić na bardziej melodyczne. Stąd język pieśni różni się od mówionego. W celu utrzymania rytmu stosowano niekiedy dwa słowa zamiast jednego, czasem zmieniano je na łatwiejsze do wyśpiewania, choć ogólnie, w muzyce Indian dominuje prostota. Istnieją pieśni, których język został zapomniany, znaczenie słów zatraciło się, a jednak śpiewa się je wciąż i są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Posiadają one wówczas znaczenie magiczne. Zresztą muzykę Indian cechuje konserwatyzm: lepsze są zawsze stare pieśni i stare melodie. Zdarzało się, że w jednej pieśni obecne były dwa języki indiańskie. W pieśniach współczesnych mamy nierzadko do czynienia ze starą melodią i nowym tekstem. Tak Winnebago i Paunisi śpiewają do starych melodii o atakujących samolotach czy o obronie flagi podczas II wojny światowej, a Apacze o wojnie w Korei, Wietnamie i Zatoce Perskiej. Współcześni Indianie, szczególnie ze Wschodniego Wybrzeża, edukowani w szkołach amerykańskich, używają w pieśniach języka angielskiego⁷. Języki indiańskie zawierały i nadal zawierają element duchowy, który zwykle ginie w tłumaczeniu. Jednakże specyficzne dla Indian użycie słów angielskich czy specyficzna składnia zdania uwiadcniają indiański charakter języka pieśni.

⁵ P. Collaer, *Music of the Americas. An illustrated music ethnology of the Eskimo and American Indian people*, Praeger, Nowy Jork — Waszyngton 1973, s. 31; por. także: F. Densmore, *The American Indian and the music*, The Women Press, Nowy Jork 1936.

⁶ W.K. Powers, *Here is your hobby. Indian dances and costumes*, Putnam's Sons, Nowy Jork 1966, s. 18.

⁷ Przyczyną tego nie jest oczywiście sama w sobie edukacja w języku angielskim. Indianie Wschodniego Wybrzeża wystawieni byli najdłużej na agresywną działalność „cywilizacyjną” kolonistów. Jeśli możliwości pozostania na ojczystych terenach towarzyszyła konieczność kulturowej asymilacji, a jedyną alternatywą było wycofanie się na zachód, to nie można się dziwić, że w procesie akulturacji i częściowej asymilacji zatraciła się w końcu znajomość rodzimego języka (przyp. red.).

Zdarzało się, że pieśni wykonywano bez Zacompaniamentu (Taniec Węża i Taniec Łowcy Seminolów; wyjątkowo u Choctaw i Papago). Rytm pokazywano wtedy ruchem ręki. W większości jednak nieodłącznym towarzyszem pieśni był instrument. Najpowszechniejszym instrumentem był *tom-tom*, wytwarzany osobiście przez Indianina z drewna cedrowego i orzechowego (rama bębna) i skóry jelenia (głowa bębna) (rys. 1). Oba materiały były poddawane odpowiedniej obróbce. *Tom-tom* towarzyszył Indianinowi przez całe życie, był instrumentem osobistym. Grał na nim śpiewak, „obwoływać” ogłaszający wiadomości, jak też szaman⁸, stąd też każdy bębenek posiadał indywidualny wzór, przy — najczęściej stosowanym — kształcie świętego czworoboku (rys. 1). Uderzano weń pałką zrobioną z kawałka drewna, której zakończenie owijano skórą jelenia (rys. 1).

Drugim co do ważności instrumentem był duży bęben (rys. 2). Używany przez wodza lub wojownika, zawieszany był na ramieniu i wtedy miał konstrukcję dwugłową. Wytwarzano go podobnie jak *tom-tom*. Głowę wykonywano ze skóry jeleniej, a później krowiej czy koziej. Była ona także farbowana, najczęściej na czarno, z kręgiem w środku. Drewnianą ramę pomiędzy rzemikowymi zwieńczeniami malowano kolorami — czarnym, białym, niebieskim lub zielonym/żółtym (na obszarze Wschodnich Lasów, u Dakotów kolory te symbolizowały strony świata, kolejno: wschód, północ, południe i zachód).

Następnym charakterystycznym instrumentem był duży stojący bęben, używany podczas tańców. Podwieszony na sęczkach, czterech podporach, udekorowanych materiałem i piórami posiadał zwisające od głowy do ziemi kolorowe obrzeże z materiału. Do wyposażenia tych bębnow należała skrzynka z fajką po-

koju używaną podczas ceremonii. Na bębnie takim mógł grać jeden człowiek, ale grały także trzy—cztery osoby. Na współczesnych pow—wow praktykuje się grę zbiorową na dużym bębnie. Zwykle występuje ponad czterech perkusistów—śpiewaków. Używa się też często basowych bębnow, produkowanych komercyjnie.

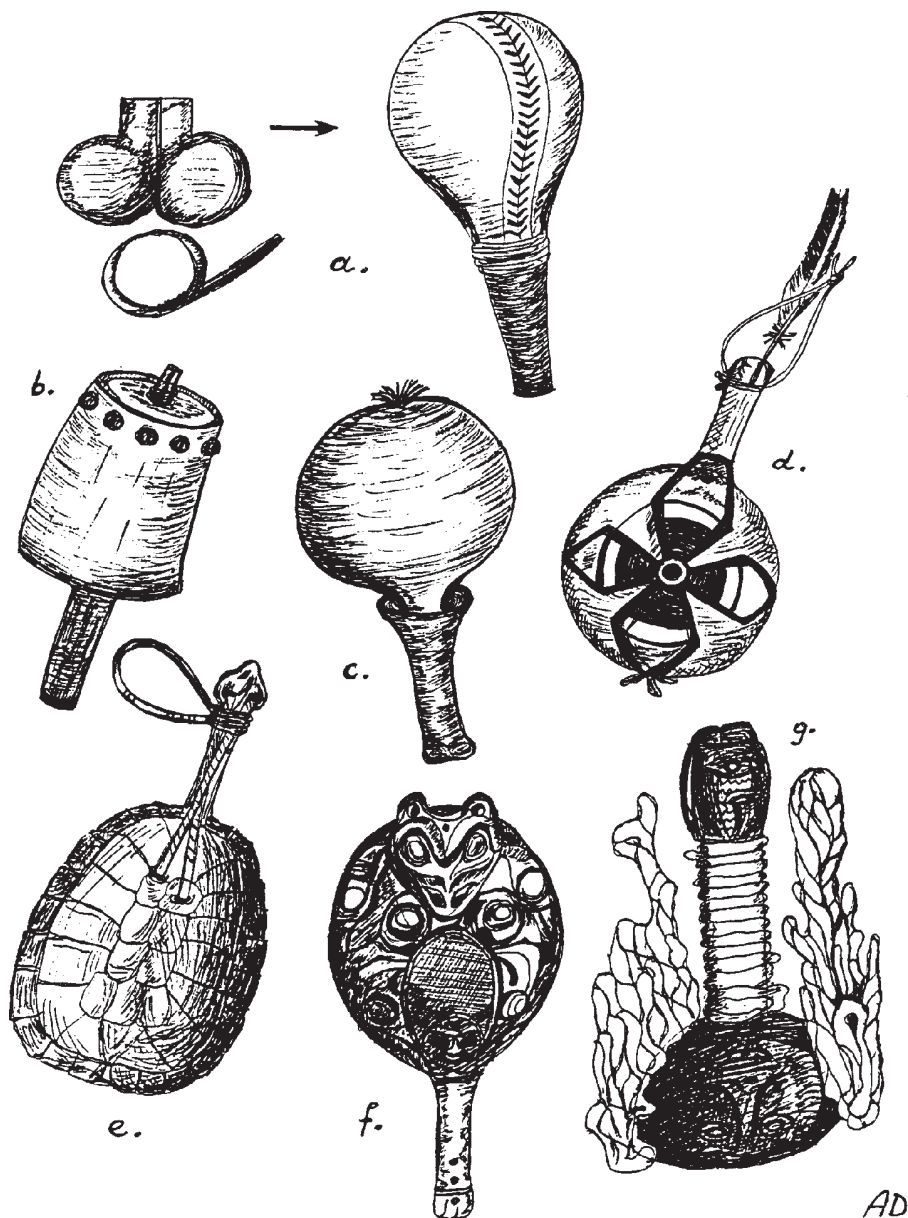
Innym rodzajem instrumentów były bębny improwizowane (często tylko na czas gry) z garnków lub koszyków (Apacze, rys. 2). Znały się również drewniane bębny wodne ze szpuntem jak beczka, gdzie częścią grającą było wisko ze skóry, a rezonującą — zbiornik wodny (Chippewa; rys. 2). Taki rodzaj bębna używany był do ceremonii Midewiwin (Chippewa) i do ceremonii Narodowego Kościoła Indianińskiego Komanczów. Podczas tej ostatniej żuto pejotl⁹. Misteria takie odbywały się wśród ciżby nocnej, a rezonująca woda bębna przenosiła dźwięk na duże odległości.

U Indian Kurok szaman używał prostokątny bęben. Gdzie indziej, głównie na Zachodzie, rzeźbione skrzynie, opukiwane nogami siedzących, tworzyły instrumenty perkusyjne. U Delawarów podobnemu celowi służyła (objana pałkami) zrolowana skóra jelenia.

Inną dużą grupą instrumentów są grzechotki na krótkich bądź długich rączkach (rys. 3). Niektóre grzechotki wykonywano ze skózanego woreczka napełnianego na mokro piaskiem, który usuwano po uformowaniu i wyschnięciu (rys. 3). Malowano ją kolorami w różne wzory i napełniano nasionami lub muszelkami (rys. 3). Inne grzechotki, najczęściej o znaczeniu magicznym, robione były z pancerza żółwia (zwierzę nierozcinane, wnętrzności usuwane przez wysysanie, czyszczone i napełniane nasionami bądź muszelkami, pozostawiane w kolorze naturalnym lub malowane — Indianie Onondaga, rys. 3). Zgodnie z poglądem Irokezów na wszechświat, ziemia powstała na grzbiecie żółwia, stąd też granie na żółwiowej grzechotce miało znaczenie rytualne. Takie właśnie grzechotki używane były przez indywidualnych szamanów lub też przez Stowarzyszenie

⁸ Używam tu, z pewnym wewnętrznym oporem, terminu „szaman” przyjętego w etnografii polskiej dla określania także funkcji oznaczanej w języku angielskim jako *medicine man*. Termin wydaje mi się nieprecyzyjny o tyle, iż pochodzi z języka tungusko—mandżurskiego i odnosi się do systemów religijnych Paleoazjatów i ludów uralsko—altajskich.

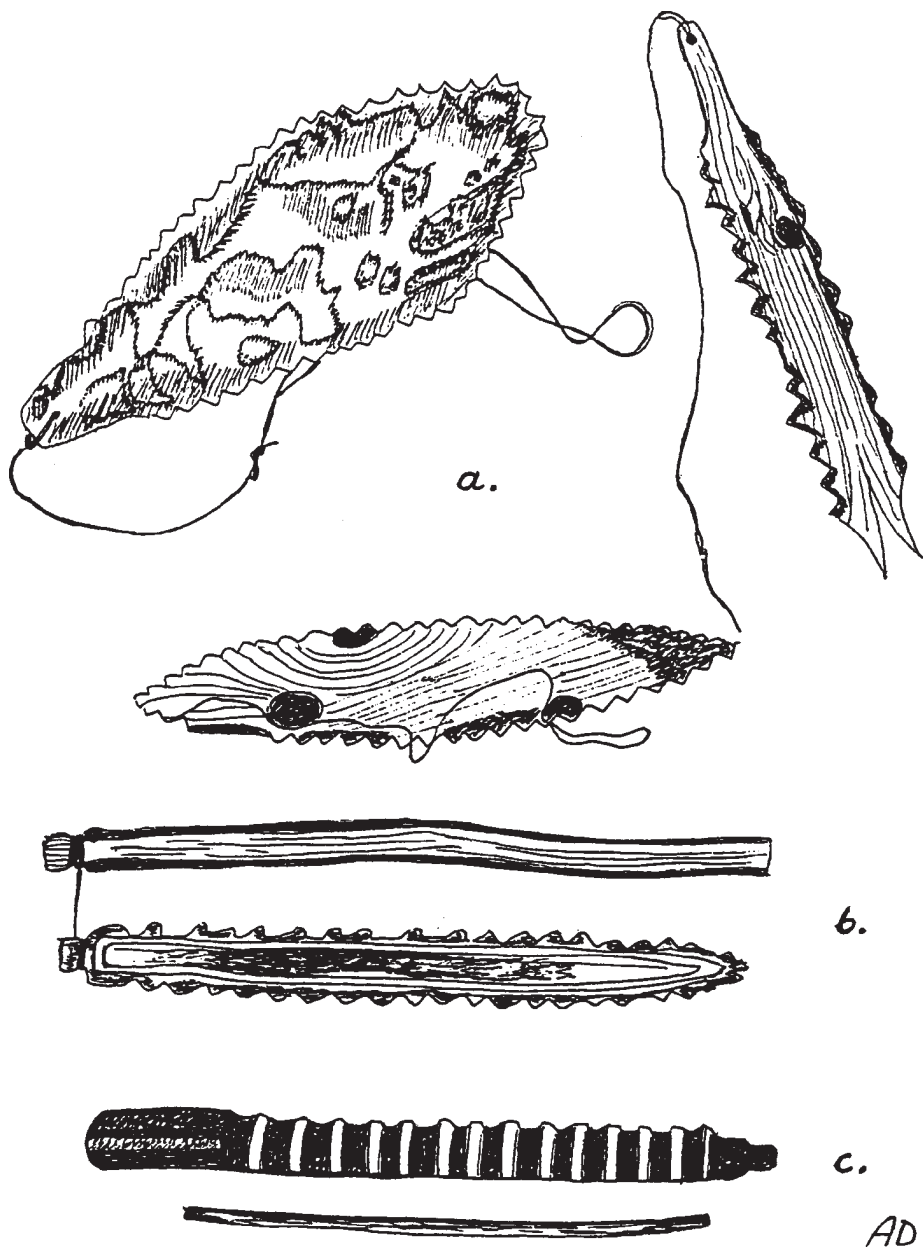
⁹ Pejot lub pejotl (*Lophophora williamsii*), roślina z rodziny kaktusowatych rosnąca w południowym Teksasie i środkowo—północnym Meksyku, zawierająca około dwięciu alkaloidów o różnym działaniu, w tym halucynogennym (przyp. red.).



rys. 3
Grzechotki

a. budowa b. grzechotka drewniana c-d. przykłady grzechotek ze skóry e. grzechotka żółwiowa Irokezów
f-g. grzechotki z Północno-Zachodniego Wybrzeża

AD



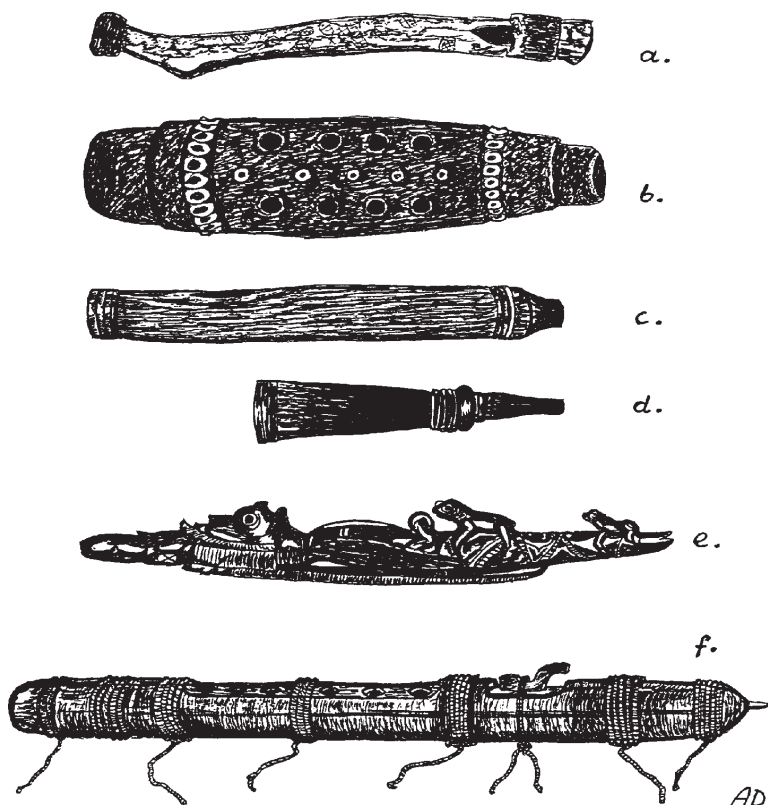
rys. 4
 Narzędzia dźwiękowe
 a. bullroarers z pętlą lub luźnym rzemieniem b. bullroarers na rączce c. tarka

Zamaskowanych (False Face Society) u Irokezów. Ci ostatni, ubrani w maski, chodzili zimą od domu do domu, tańcząc i śpiewając, aby przestraszyć chorych domowników i tym sposobem wypędzić z nich złe duchy szkodzące zdrowiu. Inne grzechotki wykonywano podobnie jak małe bębni, z niedużych pni drzewnych (rys. 3) lub z kory. W późniejszym okresie robiono grzechotki ze wszystkich możliwych materiałów odpadowych: pudełek, puszek itp. („recycling” rattle).

Znanymi instrumentami były również tarki (rys. 4). Składały się one z dwóch kawałków drewna (również kości), jednego o gładkiej,

drugiego o karbowanej powierzchni, opartego o rezonator improwizowany z odwróconego koszyka (Arizona). Grano, pocierając drewnianką o siebie. Istniały też tzw. pałki modlitewne, które jeśli zaopatrzone były w metalowe płytki, wydawały przy poruszaniu nimi dźwięki.

Do grupy najstarszych i najprostszych narzędzi dźwiękowych należą tzw. *bullroarers* używane przez Nawahów, Apaczów i Eskimosów. Narzędzia te składały się z płaskiego kawałka drewna, nieco przypominającego śmigło, i rzemienia lub sznura przyczepionego do jednego z jego końców (rys. 4). Dźwięk uzyskiwano przez energiczne kręcenie. Przypominał on



rys. 5

Instrumenty dmuchane

a. gwizdek z kości ludzkiej (Hopewell)

b. flet kamienny z Kalifornii

c-d. przykłady piszczałek

e. flet Kwakiutłów

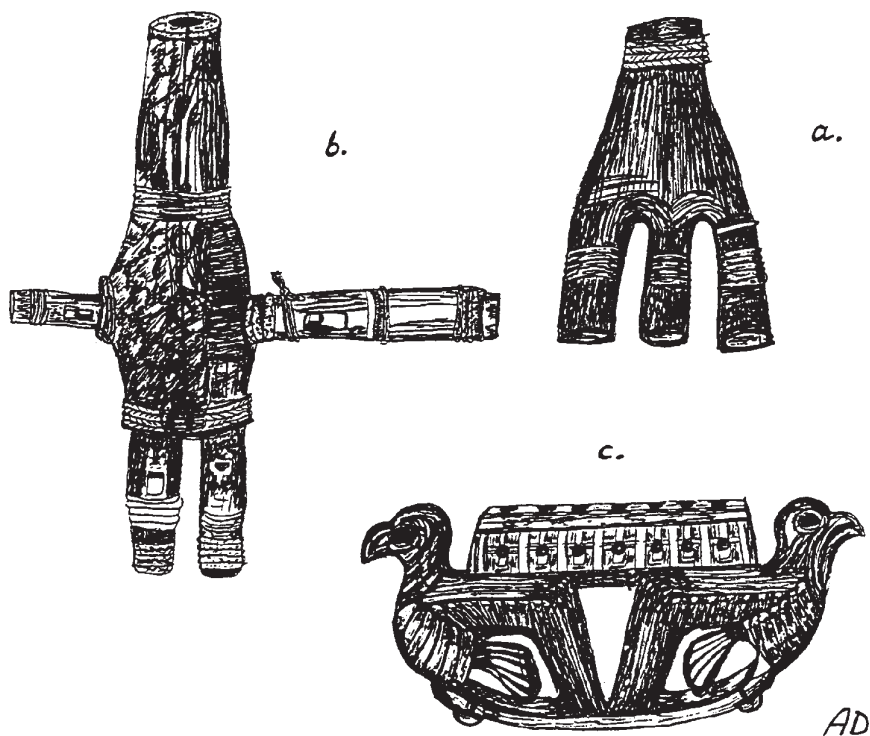
f. flet do zalotów (courting flute)

szum chmur, warkot śmigła, a tubylcom koja-
rzył się z głosem, który, według nich, może
wydawać duch. Grano w zamkniętym kole,
w grupach sześćdziesięciu i więcej osób. Jeżeli
przez przypadek któryś z grających zraniony
został instrumentem towarzysza, przykładał
wtedy swój instrument do rany, wierzono bo-
wiem, że w przeciwnym razie tak rana, jak i ca-
łe ciało narażone są na chorobę.

Jedynym tonalnym instrumentem, autentycz-
nie indiańskim, był flet używany głównie przez
mężczyzn podczas zalotów (*courting flute*, naj-
bardziej znany u Lisów, lecz nie tylko). Naj-
prostszy był flet gwizdkowy, używane
przy ceremoniach religijnych i podobne do śre-
dniowiecznych fletów europejskich (rys. 5).
Połączeniem pojedynczych piszczałek był tzw.
syrinks lub fletnia Pana (Zachodnie Wybrzeże,

rys. 6). Flety miłosne były instrumentami oso-
bistymi, o prostej konstrukcji, często posiadają-
cymi tylko trzy otwory dłubane w odległościach
wygodnych dla palców, choć niekoniecznie
zgodne z systemem dźwiękowym. W bardziej
skomplikowanych fletach (cztery do sześciu
otworów) istniały bloki zatrzymujące słup po-
wietrza dla uzyskania odpowiedniego dźwię-
ku. Były one wyrabiane z drewna cedrowego,
z bambusa (Apacze), z sosnowego i jodłowego,
składane i wiązane rzemykiem, a nie klejone
(rys. 5). Grano też jedną ręką na flecie i równo-
cześnie drugą *na tom-tomie*. Współcześnie każ-
dy wykonawca sporządza osobiście swój flet,
dlatego każdy z tych instrumentów jest indy-
widualny i inaczej nastrojony.

W różnych regionach znane były różne ro-
dzaje piszczałek i gwizdków „łapiących cztery



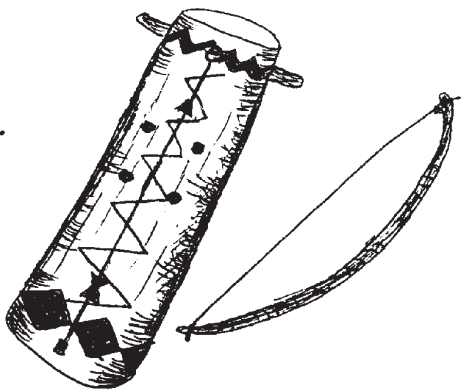
rys. 6

Instrumenty dmuchane

a-b. gwizdki czterodźwiękowe (Kitsan-Tsimshian z Kolumbii Brytyjskiej) c. syrinks (Haida)



a.



b.



AD

rys. 7

Instrumenty strunowe

a. jednostrunowe skrzypce Apaczów

b. trzystrunowe skrzypce eskimoskie

wiatry”. Zwykle połączone w jeden trzon, wydawały dźwięk w czterech kierunkach (rys. 5). Wiele piszczałek było robionych z innych materiałów niż drewno, na przykład z kości, z kamienia (rys. 5). W niektórych plemionach zaprzestano gry na flecie (Kickapoo z Meksyku). Mężczyźni porozumiewali się ze swoimi wybrankami gwizdząc na palcach.

Innym instrumentem tonalnym są skrzypce Apaczów (*Apache Violin*) o jednej strunie, przypominające stare mongolskie instrumenty. Świadczyć to może o starym rodowodzie kulturowym rodziny językowej Atapasków, do której należą Apacze. Jedynym współczesnym wytwórcą tych skrzypiec jest Apacz, Chesley Goseyun Wilson, który konstruuje je z drewna łądzy kaktusowej (*century plant* — agawa) ściśniętej po kwitnieniu, mającej miejsce raz na 15 lat. Gra się na nich, opierając instrument

o klatkę piersiową i przeciągając po strunach smyczkiem. Drugim rodzajem skrzypiec jest trzystrunowy instrument eskimoski, najprawdopodobniej pochodzący z Azji (rys. 7 b).

Do instrumentów strunowych należały również łuki. Stosowano łuki konstruowane specjalnie do gry, ale używano też zwykłych łuków myśliwskich. Grano na nich, trzymając jeden koniec łuku lewą ręką, drugi w ustach, zaś prawą ręką szarpało cięciwą—strunę.

Anna M. Dobrowolska jest z wykształcenia biologiem i muzykiem. Studiowała na Uniwersytecie Warszawskim i w Szkole Muzycznej II Stopnia im. Józefa Elsnera w Warszawie. W 1981 zrobiła doktorat z biologii na UW. Od 1986 mieszka w Stanach Zjednoczonych. Obecnie jest asystentem w Galerii Sztuki (PII) w Filadelfii. Mieszka w Wilmington, w stanie Delaware.

Spuścizna po Ustawie Dawesa

Biurokraci i złodzieje ziemi w agencjach Czejenów i Arapahów z Oklahomy

W dobie postępu ideały dziewiętnastowiecznych reformatorów chrześcijańskich nadal wywierały wpływ na kształtowanie polityki amerykańskiej wobec Indian. Włączenie tubylczych Amerykanów w nurt cywilizowanego życia pozostało jej zasadniczym celem. Jednak podczas wprowadzania jej w czyn i reformatorzy, i pracownicy administracji cały czas musieli zmagać się z różnymi przeszkodami. Do tych, które w pierwszym rzędzie stały na drodze postępu, należało wydzierżawianie indiańskich gruntów. Ustawa Dawesa z 1887 roku obdarzyła tubylców działkami ziemi, a ci zamiast zabrać się do ich uprawiania, puścili je w dzierżawę, pobierając znaczne opłaty od farmerów i hodowców. Przepojeni ideałami pracy reformatorzy uznali taką transakcję za niemoralną i uznali, że gdyby Indianie posiadali mniej ziemi, musieliby utrzymywać się tylko z uprawy ziemi czy też innego zajęcia. Gdyby więc sprzedano przyznane działki, to za uzyskane pieniądze nabyto by maszyny rolnicze, wyposażono domy i zapewniono niezbędną pomoc w celu nauczania Indian rolnictwa. Aby zrealizować ten program Kongres wydał w latach 1902–1910 szereg dekretów, które pozwalały na sprzedaż całej indiańskiej ziemi, podzielonej na mocy ustawy Dawesa. Postanowienia te, nieudolnie wykonywane przez niedoświadczonych biurokratów, stworzyły białym nieograniczone wprost możliwości ograbienia Indian z ziemi i dobytku. W 1921 roku ponad połowę członków plemion objętych ustawą Dawesa stanowili pozbawieni ziemi,

mieszkający na wsi, dotknięci nędzą ludzie. To przynoszące hańbę krajowi zjawisko żywo ilustruje alienacja [przeniesienie praw własności] ziem indiańskich w rezerwacie Czejenów i Arapahów z Oklahomy.

Chrześcijańscy reformatorzy i humaniści oraz urzędnicy zakładali, że do 1900 roku „indiański problem” zostanie w pełni rozwiązany. To naiwne założenie brało się z wiary w skuteczność ustawy o powszechnym rozdzielaniu ziemi (General Allotment Act), czyli ustawy Dawesa z 1887 roku. Jej zasadnicze punkty mówiły o rozdzieleniu określonej ilości ziemi w rezerwyce między Indian, ewentualnej sprzedaży pozostałych gruntów białym oraz o przyznaniu obywatelstwa wszystkim Indianom posiadającym ziemię. Rozdzielone grunta miały pozostawać w zarządzie powierniczym przez dwadzieścia pięć lat. Zarządca tych oraz innych wyszczególnionych ziem indiańskich został rząd federalny, zaś korzyści płynące z prywatnej własności i obywatelstwa miały powiększyć się o te, które da znajomość rolnictwa, hodowli i rzemiosła oraz nauk religijnych, głoszących wyższość własności prywatnej nad życiem w dawnej wspólnoty. Zakładano jednym słowem, że Indianie uzyskają wszystko czego potrzeba, by mogli w pełni włączyć się w życie amerykańskiego społeczeństwa. Praca, oszczędzanie i gromadzenie osobistego majątku sprawią, że tubylcy szybko zmienią się w samowystarczalnych farmerów i hodowców, nieogłądających się już na ojcowską pomoc państwa.

Wychodząc istniejącemu na Zachodzie popytowi na ziemię, rząd ustanowił szereg dekretów będących uzupełnieniem ustawy Dawesa. Jeden z punktów ustawy o Indianach (Indian Appropriation Act) z marca 1889 roku powołuje do życia komisję mającą negocjować w sprawach ziemi z różnymi plemionami, mieszkającymi w centrum i na zachodzie Indianckiego Terytorium. 22 kwietnia tego roku utworzono tzw. Okręg Ziemi Niczyjej (Unassigned Oklahoma District) szybko zajęty przez osadników. Po roku, 2 maja, Kongres utworzył Terytorium Oklahomy i od razu postanowił wzbogacić obszar nowej jednostki administracyjnej o przylegające do niej indiańskie ziemie. W tym celu trzyosobowa komisja pod kierownictwem Davida H. Jerome’a wszczęła

w czerwcu rozmowy mające wcielić w czyn program rozdzielania ziemi i zakupu reszty terenów w rezerwach.

Komisja Jerome'a spotkała się z Czejenami Południowymi i Arapahami dwukrotnie: w lipcu i październiku 1890 roku. Uciekała się ona do karczemnych awantur, grózb, szachrajstw i przekupstwa, chcąc złamać opór licznych wodzów tych plemion stawiany pomyślowi rozdzielania ziemi i ustąpienia z niewykorzystywanych terenów. Kiedy wreszcie podpisano porozumienie, wszyscy Czejenowie i Arapaho, znajdujący się na plemiennej liście roku 1891, otrzymali po sto sześćdziesiąt akrów: osiemdziesiąt akrów ziemi uprawnej i osiemdziesiąt akrów pastwisk; resztę miał wykupić rząd. Kiedy więc proces rozdzielania ziemi dobiegł końca, 3294 Czejenom i Arapahom dostało się 529 682 akrów spośród ponad czterech milionów, jakie liczył sobie rezerwat. Te grunta wziął w zarząd powierniczy rząd, a pozostałe prawie 3 500 000 akrów odkupił za cenę półtora miliona dolarów. Z tej sumy pół miliona rozdzielono pomiędzy Indian, a reszta została złożona na pięć procent w Amerykańskiej Kasie Państwowej.

Nim jeszcze Czejenowie i Arapaho przystali na rozdzielenie swej ziemi, Kongres rozpoczął prace nad poprawianiem ustawy Dawesa. Stało się to koniecznością, gdyż prawo z 1887 roku czyniło „absolutnie nieważnymi” wszelkie zapisy czy też umowy dotyczące ziemi będącej w zarządzie powierniczym. 10 marca 1890 roku senator Henry L. Dawes, twórca ustawy, wprowadził poprawkę przedłożoną do zatwierdzenia ministrowi spraw wewnętrznych, pozwalającą Indianom wydzierżawiać ich grunta. W rok później władze ustawodawcze zezwoliły wydzierżawiać ziemię tym jej posiadaczom, którzy nie mogli z niej w ten czy inny sposób korzystać, „ze względu na wiek czy inne dolegliwości”. Kongres w 1894 roku rozszerzył to kryterium, dodając „ze względu na wiek czy inne dolegliwości tudzież niezdolność” i wydłużając termin dzierżawy.

Po uwzględnieniu tych poprawek, Indianie przystąpili do realizowania dzierżaw. Do końca 1900 roku w imieniu Czejenów i Arapahów podpisano blisko 1100 umów o dzierżawę, co w roku fiskalnym 1899–1900 przyniosło im 42 120 dolarów i 83 centy. Te transakcje, doty-

czące blisko jednej trzeciej ich gruntów, pozwoliły im powiększyć dochody o 40%. W 1900 roku ziemię wydzierżawiano w agencji Czejenów i Arapahów o wiele częściej niż w innych agencjach, skoro wszystkie plemiona oddały w dzierżawę 13% swych terenów.

Ustawa Dawesa nie zlikwidowała jednak organizacji plemiennej. Indianie nadal zamieszkiwali licznymi rodzinami w małych wioskach, opierając się szkolnictwu białych, ich rodzinnej strukturze, pojęciu własności prywatnej i chrześcijaństwu. Większość z nich od zajęcia się rolnictwem powstrzymywały nieurodzajne na ogół gleby, słabe opady, słabe obeznanie z maszynami rolniczymi i zadawniona niechęć do grzebania w ziemi. Agent Czejenów i Arapahów mówił, że osiem lat po rozdzieleniu ziemi tylko od 15 do 18 procent mężczyzn „zajmuje się uprawą swoich gruntów”. Inni żyli z przydziałów żywności, procentu z pieniędzy złożonych w kasie państwowej i dochodu z dzierżawy. Nieznaczna grupa dorosłych znalazła dobrze płatne zajęcie w agencji albo w sklepach związanych z nią kupców. Komisarz William A. Jones skarżył się w 1900 roku, że wszechobecna praktyka dzierżawy indiańskiej ziemi podkopuje sens ustawy Dawesa. „Indianin — pisał — dostał grunt na własność, a potem pozwolono na to, by pozbył się go na rzecz białych i poszedł swą, nie wiodącą do niczego drogą”. Dzierżawienie nie tylko potęgowało „próżniactwo i związane z nim grzechy”, ale stanowiło nader skuteczne narzędzie wykorzystywania indiańskich ziem w rękach białych osadników i handlarzy nieruchomości. Zniechęcony bezskutecznymi próbami uprawy ziemi właściciel gruntu zwykle puszczał go w dzierżawę i wracał do obozowego życia.

Wkrótce zaczęto rozważać sprawę sprzedaży rozdzielonej ziemi. Jeśli dochód z dzierżawy pozwalał Indianom żyć bez uciekania się do pracy fizycznej, to należało wprowadzić poprawki do ustawy Dawesa. Dzierżawienie tylko na czas ograniczało prawo własności właściciela gruntu, ale gdyby tę ziemię wyłączono spod zarządu powierniczego i wystawiono na sprzedaż, wówczas Indianie nie mieliby jej tyle do wydzierżawienia. Pieniądze uzyskane z częściowej choćby sprzedaży przyznanych im gruntów pozwoliłyby im pobudować domy, stodoły i płoty, zakupić zwierzęta pociągowe,

bydło i świnie, i zapewnić sobie utrzymanie, gospodarując na mniejszym skrawku ziemi. Również i Kongres nie musiałby wydawać tyle funduszy na ich wspomaganie.

Mieszkańcy Zachodu również chcieli, by indiańskie ziemie sprzedano białym. Wydawca gazety z Watongi, stolicy hrabstwa Blaine na Terytorium Oklahomy, dowodził, iż 69% Czejenów i Arapahów, którzy posiadali grunt na własność, już nie żyje, zaś ich ziemia leży odłogiem. Jego zdaniem nic tak nie wzbogaciłoby hrabstwa jak przejęcie przez białych farmerów gruntów należących do „martwych Indian”.

W 1902 roku wprowadzono poprawki do ustawy Dawesa mające na celu uwolnienie dziedziczonych gruntów od zarządu powierniczego. Ustawa mówiła, że w razie śmierci właściciela jego gospodarstwo nadal pozostanie w zarządzie powierniczym do końca wyznaczonego okresu dwudziestu pięciu lat, ale na imię jego spadkobiercy bądź spadkobierców. Jednak w ustawie o Indianach z 1902 roku włączono słabo omówioną klauzulę, która usuwała ten wymóg. Paragraf siódmy podawał, że dorośli spadkobiercy „każdego zmarłego Indianina, któremu powiernictwo czy inny akt prawny, wydane bądź mające być wydane, nie pozwały swobodnie pozbywać się ziemi, mogą sprzedawać bądź zapisywać odziedziczone po nim grunta”.

Kongres również uległ naciskom ze strony założycieli miast na Zachodzie. W marcu 1903 roku minister spraw wewnętrznych został upoważniony do wydania prawa do dziedziczenia bez żadnych ograniczeń osiemdziesięciu akrów ziemi w każdym z czterech czejeńskich gospodarstw. Ziemia ta, zarządzana powierniczo od 1892 roku, należała do No-wa-hi, Darwina Hayesa, Red Plume i Shoe. Posiadała niezmiernie wysoką wartość, bowiem leżała przy skrzyżowaniu czterech linii kolejowych, w tym gałęzi kolei Rock Island i Frisco. Mimo postanowień ustawy Dawesa Kongres mocą paragrafu 9 ustawy o Indianach uwolnił 320 akrów przydzielonej czterem Czejenom ziemi od wszelkich „ograniczeń co do sprzedaży, wierzytelności czy opodatkowania”. Indianie otrzymali za swe grunta 6 200 dolarów. Kiedy znalazły się one w obrębie miasta, Thomas J. Nance, który stał się ich właścicielem, odsprzedał je za 150 000 dolarów. Areal ziemski

w opisanym przypadku nie był duży, więc Kongres nie wahał się pominąć postanowienia ustawy Dawesa, aby zadośćuczynić ambicjom przedsiębiorców z Zachodu.

Kiedy Kongres rozpoczął debatę nad zasadniczymi zmianami w ustawie Dawesa, głos zabrali reformatorzy, prawodawcy i mieszkańcy Zachodu. Ci pierwsi nie widzieli nic złego w nadaniu pełnych praw do ziemi Indianom, mogącym z racji swego wykształcenia, inteligencji, pracowitości i oszczędzania prowadzić swe gospodarstwa, bez oglądania się na wskazówki Biura do Spraw Indian. Prawodawcy wyrażali nadzieję, że tacy Indianie zerwą z resztą współplemieńców, stopią się całkowicie z resztą społeczeństwa, przez co oszczędzą państwu wydatków ponoszonych do tej pory. Co do osadników, to wiedzieli dobrze, że bez względu na warunek kompetencji, znajdzie się paru Indian na tyle zdolnych, by korzystać ze swych nieograniczonych niczym praw do ziemi.

Ustawa Burke’a z 8 maja 1906 roku znacząco zmieniła ustawę Dawesa. Postanawiała, że po uzyskaniu zgody ministra spraw wewnętrznych kompetentni Indianie mogą korzystać z nadanych im gruntów bez żadnych ograniczeń „co do sprzedaży, wierzytelności czy opodatkowania”, o ile ziemia nie była zadłużona przed wydaniem im tego prawa. Nowe prawo zastrzegало też, że późniejsze obywatelstwo zostanie przyznane tylko tym Indianom, którzy uzyskają pełną własność swego majątku. Ci, którzy ze swej ziemi korzystali na dawnych zasadach, nadal mieli podlegać zarządzaniu Biura do Spraw Indian i pozostawiać „do wyłącznej dyspozycji sądów Stanów Zjednoczonych”, aż nabędą pełnię praw do swych gruntów.

Nie minął rok od ogłoszenia ustawy Burke’a, gdy Kongres umożliwił dalszą alienację rozdzielonej ziemi. Ustawa o Indianach z 1907 roku zawierała paragraf pozwalający niekompetentnym Indianom sprzedawać i otrzymać, i odziedziczone ziemie, o czym postanawiał minister spraw wewnętrznych. Uzyskane w ten sposób fundusze miały iść na potrzeby ich lub ich spadkobierców, a czuwać miał nad tym komisarz do spraw Indian.

Tak oto dwadzieścia lat po wydaniu ustawy Dawesa każdy cal kwadratowy ziemi używanej i zajmowanej przez Indian mógł przejść w cudze ręce. Ile ziemi mogliby oni zachować,

zależało od szybkości, z jaką ustawę Dawesa oraz wprowadzone do niej poprawki zastosowaby administracyjnie wobec całych plemion lub jednostek.

Ziemska baza Indian zmniejszała się również i dlatego, że reformatorów i urzędników zaślepiła ich ideologia. Wiązali oni los i życie tubylców z białymi instytucjami, nie przejmując się tym, czy chcą lub potrafią przystosować się do nowych warunków. Widok Indianina niepracującego czy to w rezerwacie, czy na przyznanym mu gruncie, był dla nich wstrząsem. Gdyby Indianie pozbyli się swych funduszy i zasobów, musieliby — jak się wyraził pewien komisarz do spraw Indian — „zarabiać pracą na chleb”. Albert K. Smiley, znana osobistość z konferencji nad jeziorem Mohonk¹ i członek Zarządu Komisarzy do Spraw Indian² (Board of Indian Commissioners) podzielał ten pogląd, kiedy pisał w 1905 roku: „... pracą jest dla Indian rzeczą zbawienną. Za bardzo ich rozpieszczaliśmy... Przemówmy im do ambicji, dajmy im walczyć, a dochowamy się paru dobrych Indian”. Reformatorzy i urzędnicy zgadzali się ze sobą, że celem polityki wobec Indian ma być asymilacja i koniec organizacji plemiennej, nawet gdyby wielu z nich cierpiało, „odrzućni na bok i zdeptani”. Chociaż niektórzy terenowi pracownicy Biura do Spraw Indian starali się zapobiec nachalnej wyprzedaży indiańskiej ziemi, to jednak musieli ugiąć się przed naciskiem. Starzy albo kalecy Indianie potrzebowali pieniędzy na życie, młodzi dziedzice gruntów potrzebowali ich na naukę, Indianie próbujący uprawy ziemi — na domy, stajnie, zaprzęgi i maszyny. Zmiany politycz-

Dwadzieścia lat po wydaniu ustawy Dawesa każdy cal kwadratowy ziemi używanej i zajmowanej przez Indian mógł przejść w cudze ręce.

ne w Biurze do Spraw Indian ułatwiały przejmowanie ziemi, zaś przekupywany bądź obojętny na los Indian urzędnik z agencji chętnie zezwalał na sprzedaż najbardziej wartościowych gruntów.

Ziemia była jedynym naprawdę znaczącym źródłem dochodu Indian, toteż należało zachować ją za wszelką cenę. W przeciwieństwie do białych Amerykanów Indianie nie mogli pomnożyć swych dochodów z wielu przyczyn. Były wśród nich ograniczone możliwości zatrudnienia, niewystarczające bądź nieodpowiednie wykształcenie, podatność na zakaźne choroby, niezdolność do ochrony swej własności na drodze prawnej, wrogie nastawienie białych, żądnych ich ziemi, oraz niezmiennie przywiązanie do tradycji. Czejenowie i Arapaho z Oklahomy popadali w coraz większą nędzę, gdyż ustawa Dawesa i kolejne do niej poprawki godziły w nich wszystkich: w młodych i starych, zdrowych i chorych, posiadających kompetencje i tychże nieposiadających. Od chwili wydania ustawy baza rozdzielonej ziemi zmniejszała się nieustannie, aż wielu Indian straciło swe grunta i uległo całkowitemu zubożeniu. Czy reformatorzy upieraliby się przy swym programie, gdyby znali jego skutki? Jeśli wypowiedź Alberta K. Smileya z 1905 roku podzielałi inni podobni mu działacze, to należy stwierdzić, że na pewno tak.

Na początku 1908 roku wodzowie Czejenów i Arapahów zaprotestowali przeciwko sprzedaży rozdzielonych gruntów. Little Bear, Cloud Chief i Big Wolf, czejeńscy wodzowie z agencji Darlington, podkreślali, że „nie godzi się dawać nieograniczonego niczym prawa do ziemi Indianom i starym, i młodym, gdyż wcale nie wychodzi im to na dobre”. Skarżyli się, że zgodnie ze starym zwyczajem „pełni posiadacze gruntów sprzedają je i trwonią uzyskane pieniądze, pozostając bez domu i jedzenia, a ciężar ich utrzymania spada na tych, którzy nie pozbyli się ziemi”. Wodzowie w pełni poj-

¹ Z inicjatywy Alberta K. Smileya, członka Zarządu Komisarzy do Spraw Indian i właściciela ośrodka wypoczynkowego nad jeziorem Mohonk, leżącym w górnym biegu rzeki Hudson, około stu mil od miasta Nowy Jork, toczono tam obrady, którym za cel przyświecały dobrobyt i „cywilizacja” Indian. Co roku (poczynając od roku 1883) „przyjaciele Indian”, jak nazywali samych siebie, spotykali się razem, aby omówić zamierzone reformy i ustalić strategię mającą ułatwić tubylcom asymilację.

² Zarząd Komisarzy do Spraw Indian powstał decyzją Kongresu 10 kwietnia 1869 roku. Składał się z dziesięciu osób wybranych przez prezydenta „spośród ludzi znanych z mądrości i działalności dobroczynnej, którzy za swą pracę nie będą brać wynagrodzenia”. Wraz z ministrem spraw wewnętrznych zarząd miał czuwać nad funduszami przeznaczonymi dla Indian.

mowali w jak niekorzystnej sytuacji znajdują się członkowie rodzin trzymających się razem, kiedy inni pozbędą się rozdzielonych im gruntów. W maju 1909 roku przedstawiciele obu plemion przedstawili swe argumenty waszyngtońskim biurokratom. Rozmowy dotyczyły rozlicznych spraw, lecz najważniejsza z nich dotyczyła ziemi, szczególnie obchodząca starych, nieposiadających wykształcenia, wodzów. Mower, wódz Stowarzyszenia Psów z agencji Cantonment, najlepiej chyba wyraził nastroje tradycyjnych przywódców, gdy prosił R.G. Valentine'a, zastępcę komisarza do spraw Indian, aby raczej ograniczał prawo do posiadania ziemi niż je powiększał, gdyż „nie wiemy jak spżytkować nasze pieniądze, na które czyhają spekulanci... Każdej chwili gotowi są zagarnąć nam ziemię i pieniądze”.

Przedstawiciele Arapahów mówili, że niektórzy ich współplemięcy opowiadają się za nieograniczoną sprzedażą ziemi, gdyż chcą polepszyć ciężki byt ich rodzin. Zaniechano wydawania przydziałów i Indianie, którzy otrzymali ziemię na własność musieli teraz utrzymywać się z własnych bądź plemiennych dochodów. Cleaver Warden, Arapaho kształcony w Carlisle i przywódca pejotystów, opowiadał się za wolną sprzedażą ziemi, co miało pomóc rodzinom niemogącym wyżyć z odziedziczonej ziemi bądź z jej dzierżawy. Uważał on, że Indianin powinien być „traktowany jak biały człowiek i ponosić konsekwencje swych błędów”. Frank Harrington, inny wykształcony Arapaho z Cantonment, zaproponował powołanie komitetu, w skład którego wchodziłoby po pięciu przedstawicieli z obydwu plemion i który przyznawałby prawo do nieograniczonego korzystania z ziemi. Znając zwyczaje i możliwości współplemięców, członkowie komitetu mogliby ocenić, kto z kandydatów potrafi zadbać o swój dobytek i pieniądze oraz posłużyć radą prowadzącemu sprawę urzędnikowi.

Niezależnie od posiadanego wykształcenia, wszyscy delegaci Czejenów i Arapahów podkreślali, że ich ziomkowie potrzebują więcej pieniędzy, aby jakoś radzić sobie w życiu. Rodziny nie były w stanie się utrzymać z 10 dolarów, wypłacanych co miesiąc z ograniczonego Indiankiego Funduszu Indywidualnego (Individual Indian Accounts). Wódz Arapahów, Little Raven, oświadczył komisarzowi Valen-

tine'owi, że niemający pieniędzy Indianie podpisują weksle na pokrycie kosztów żywności i odzieży. Kiedy zaś nie mogą ich wykupić, wierzyciele wchodzą na ich grunta, niebędące w zarządzie powierniczym. Delegaci jednogłośnie uznali, że dochody ich współplemięców zwiększą się zauważalnie, jeśli więcej Indian będzie mogło wydzierżawiać ziemię i brać za to od razu pieniądze. Ich zdaniem umowy dzierżawne i wydawanie własnych pieniędzy pozwoli Indianom nawiązać równorzędne stosunki ze społecznością białych.

Wydzierżawianie ziemi bez nadzoru rządu nie rozwiązałoby jednak gospodarczych trudności Czejenów i Arapahów. Nawet gdyby zmaksymalizowano dochody z dzierżawy i innej działalności, to przeciętny dochód na głowę nie przekraczałby w owym czasie 160 dolarów. Jedyne nieliczne jednostki albo rodziny, które odziedziczyły dużo gruntu, mogły żyć powyżej minimum egzystencji. Ponieważ Kongres uznał, w ślad za reformatorami, że dochód z wydzierżawianej ziemi zniechęca Indian do systematycznej pracy i że powinni oni utrzymywać się sami, sprzedaż otrzymanych bądź odziedziczonych gruntów była jedynym sposobem, by zapobiec głodowaniu. Areal rozdzielonych gruntów był jednak ograniczony, toteż sprzedawanie ziemi jedynie opóźniło nadejście dnia wydziedziczenia i stałej nędzy.

Konferencja z maja 1909 roku skłoniła Biuro do Spraw Indian do wysłania inspektora Edgara A. Allena, by zbadał, jak indiańska polityka rządu ma się do dobrobytu Czejenów i Arapahów. To co zastał w agencji Darlington było dla niego szokiem. Stwierdził, że wydano 97 zezwoleń na pełne posiadanie ziemi „najbardziej obiecującym kandydatom” i że w listopadzie, kiedy pisał swój raport, jedynie dwóch zachowało swe grunta; pozostali sprzedali je i to znacznie poniżej ich wartości rynkowej. Ponadto pozybowali się ziemi, by uregulować swe długi, albo wymieniali ją na konie, powozy i różne towary, sprzedawane im po wyśrubowanych cenach, tak że dostali bardzo mało gotówki. Nic z tego, co nabyli, nie zostało w ich posiadaniu, zaś na pozostałej im ziemi nie wprowadzili zbyt wielu ulepszeń. „Wydawanie takich zezwoleń — podsumowywał Allen — cieszy łapownika i oszusta, zaś Indianinowi niesie skrajną nędzę. Dla dobra Indian nie warto

znosić ograniczeń wobec innych gruntów na czas powiernictwa. Najpojętniejsi z nich wcale sobie tego nie życzą”.

Wielu Czejenów i Arapahów cierpiało nędzę w listopadzie 1909 roku, mimo sprzedania prawie 22% całej otrzymanej lub odziedziczonej ziemi i wzmoczonego dzierżawienia. Bez pieniędzy albo kredytu Indianie „nie mieli się czym okryć w zimną pogodę”. Nawet indiańscy farmerzy byli w opałach. Susza sprawiła, że w tym roku zebrali tylko od pięciu do dwudziestu buszli kukurydzy z jednego akra. Agent C.E. Shell z ubolewaniem wyjaśniał, że nigdy nie był zwolennikiem wydawania nieograniczonego prawa do ziemi i tylko wykonywał instrukcje Biura do Spraw Indian. Zalecał wstrzymanie wydawania dalszych zezwoleń do czasu, aż nastaną stosowne po temu warunki.

Komisarz Valentine nie widział powodu, by od razu zerwać z obowiązującą polityką poprzez zaprowadzenie „szybkich i surowych regul”. Zalecił jedynie agentowi z Darlington, aby wydawał zezwolenia na użytkowanie ziemi „z większą rozważą i raczej tym, którzy w przeszłości dowiedli swym postępowaniem, że są w stanie pokierować swymi sprawami”. Dochodzenie z roku 1911 w tych agencjach, gdzie wydawano zezwolenia, wykazało, iż 60% wszystkich Indian nimi obdarowanych sprzedawało swą ziemię i przetrwoniło pieniądze. Valentine, wyprowadzony z równowagi „beztroską i niekompetencją” tych ludzi, oświadczył, że „swobodna polityka obdarowywania nieograniczonym niczym prawem do użytkowania ziemi całkowicie stanie na przeszkodzie wysiłkom rządu, mającym na celu wpoić im pracowitość, oszczędność i samowystarczalność”.

Program wyprzedazy ziemi Valentine’a obejmował wydawanie zezwoleń na nieograniczone użytkowanie ziemi zdolnym do tego, kompetentnym Indianom oraz przejmowanie odziedziczonej i zarządzanej powierniczo ziemi pozostałym. Ponieważ te ziemie miały być sprzedawane pod dozorem władz, był pewien, że uzyska się za nie godziwą cenę, zaś pieniądze trafią na konto w banku, z których Indianie będą korzystać pod kontrolą. Valentine uznał również, że wydzierżawianie ziemi zagraża dobrobytowi tubylców. Byłoby ono wskazane jedynie wtedy, gdyby zabrali się za uprawę ziemi, a pieniądze z dzierżawy zużyli na pełne

wykorzystanie uprawianych gruntów. Jednak i wtedy Valentine twierdził, że po polepszeniu się sytuacji na rynku korzystniej byłoby sprzedać ziemię i uzyskane pieniądze przeznaczyć na stałe inwestycje na powierniczo zarządzanych gruntach.

Brak postępów w rolnictwie ze strony Czejenów i Arapahów stanowił powód nieustannej troski komisarza. W Cantonment stwierdził on, że z 92 859 akrów trzymanej powierniczo ziemi tylko 2 587 akrów przeznaczono pod uprawę, zaś 80 320 akrów dzierżawią obcy. Zachęcał inspektora Waltera G. Westa, aby przyspieszył sprzedaż odziedziczonej ziemi, przez co Indianie z agencji nabędą fundusze na prowadzenie swych gospodarstw. Nawet gdyby dana rodzina nie odziedziczyła żadnych gruntów, to część przydzielonej jej pierwotnie ziemi powinna być sprzedana w celu nabycia maszyn rolniczych.

Takie postępowanie Valentine’a świadczyło o jego biurokratycznym zaślepieniu. Czejenowie i Arapaho z Cantonment byli ostatnimi wśród swych plemion, których pociągała uprawa ziemi. Po dwudziestu latach starań Biura do Spraw Indian o zaszczerpiecie im ideału pracy poprzez rolnictwo uprawiali oni w 1912 roku zaledwie 3,38 akra na głowę. Nabyte dla nich maszyny rolnicze zostały porzucone, rozkradzione, sprzedane lub poszły pod zastaw, choć prawo zabraniało dysponować majątkiem zarządzanym powierniczo. Gdyby więc ziemia uprawna została sprzedana, dochody z dzierżawy uległyby zmniejszeniu i tubylcy musieliby albo pracować, spełniając tym marzenia reformatorów, albo przymierać głodem.

Inspektor West sądził, że młodzi Czejenowie i Arapaho staną się w pełni produktywnymi obywatelami, jeśli dostaną do ręki sprzęt rolniczy. Ponad 50% Indian z agencji Cantonment nadal mieszkało w tipi, w wioskach liczących od dwóch do piętnastu rodzin. Niektórzy nie dąliby sobie rady, gdyby sprzedano ich ziemię, ale West orzekł, iż „rząd uczynił co do niego należało i Indianom w żadnym razie nie będzie się powodzić gorzej niż do tej pory... i doświadczenie to na pewno czegoś ich nauczy”. Więcej współczucia okazał starszym ludziom. Z całym optymizmem obiecywał, że „rząd zatroszczy się o ich zdrowie i uczyni im starość tak wygodną i pogodną, jak tylko to możliwe”.

Jeśli dochód, jaki taka osoba czerpała z dzierżawy, byłby niewystarczający, West proponował wykorzystanie plemiennych udziałów i sprzedaż powierniczo zarządzanej ziemi i pozostawienie jedynie takiego kawałka gruntu, by starszy człowiek mógł prowadzić tam ogródek.

Za administracji Woodrowa Wilsona nastąpił wzmoczony atak na rozdzielone ziemie. Nie potrzeba było nowych przepisów; reformatorzy zadbali o to, by ustawodawstwo pozwoliło na wywłaszczenie Indian z dobytku i przydzielonych im gruntów. Tę moc posiadali minister spraw wewnętrznych w rządzie Wilsona, Kalifornijczyk Franklin K. Lane, i komisarz do spraw Indian, Tekszańczyk Cato Sells, obaj postrzegający Indian oczami białych mieszkańców Zachodu. Lata przed pierwszą wojną światową i okres jej trwania sprawiły, że w gestii państwa nie zostało wiele ziemi uprawnej, toteż leżące odłogiem grunta Indian pociągały spekulantów ziemskich, farmerów i hodowców. Polityka rządów Theodore Roosevelta i Williama Howarda Tafta dokonywała jedynie retuszy w dalszym ograbianiu ziemi rozdzielonej wielu plemionom.

Wodzowie i mówcy Czejenów i Arapahów szybko postrzegali, że ich współplemięcy otrzymują coraz więcej zezwoleń na nieograniczone niczym dysponowanie ziemią i sprzedają grunta zarządzane powierniczo. Niepokoiło ich także, iż ograniczenia wobec plemion nie będą wznowione w 1917 roku, kiedy wygaśnie termin dwudziestopięciolecia zarządzania powierniczo ziemią. Gdy Wolf Chief, nieposiadający wykształcenia wódz Czejenów z agencji Segera, usłyszał w 1914 roku, że komisarz Sells zamierza dać Czejenom i Arapahom „wolną rękę w ucywilizowaniu się”, zaczął „narzekać w głos” i udał się do Waszyngtonu, by sprzeciwić się takiemu stanowisku. „Naprawdę boję się podążać drogą białego człowieka — wyjaśniał. — Nie umiem pisać, nie wiem jak prowadzić me sprawy na modłę białych... kiedy patrzę na moje plemię, na mój naród, na dzieci chodzące do szkoły, nie widzę, by ktoś z nas mógł pracować jak biali. Nikt z nas nie będzie lekarzem, prawnikiem, subiektem sklepowym, daleko nam do tego”. W ten sposób uzasadniał swe obawy przed usamodzielnieniem Indian w obecności zastępcy komisarza do spraw Indian E.B. Meritta. Temuż

„Boję się podążać drogą białego człowieka ...kiedy patrzę na moje plemię, na mój naród, na dzieci chodzące do szkoły, nie widzę, by ktoś z nas mógł pracować jak biali”.

urzędnikowi Alfrich Heap of Birds, absolwent Carlisle, powiedział, co następuje: „Niektórzy z naszej młodzieży uznali, że są na tyle wykształceni, aby pokierować własnymi sprawami i postarali się o nieograniczone niczym prawo do swej ziemi. Tego tylko potrzeba było białym, by zabrać im ziemię i pieniądze. Dzisiaj nie mają oni nic”.

Wszystko przemawiało za tym, że tylko nieliczni Czejenowie i Arapaho mogą pretendować do miana kompetentnego użytkownika gruntu w myśl ustawy Burke’a z 1906 roku. W czasie swej inspekcji w agencji Concho, w 1916 roku, inspektor H.G. Wilson przekonał się, iż żadna ze 173 osób, które przed dziesięciu laty otrzymały prawo do pełnego dysponowania ziemią, nie ma teraz ani jednego akra rozdzielonych gruntów. Jedna tylko osoba zainwestowała swe pieniądze w nabycie innej ziemi i rasowego bydła. Inni sprzedali swe grunta poniżej ich ceny rynkowej, a pieniądze wydali na zupełnie zbędne rzeczy. Wilson przekonywał, by ziemię Czejenów i Arapahów „trzymać w powiernictwie jeszcze przez wiele lat”.

Nie zwracając uwagi na sugestie pracowników terenowych, komisarz Sells skierował w styczniu 1917 roku do czterech agencji Czejenów i Arapahów komisję specjalistów, by sporządziła listę Indian, którym wolno w pełni zarządzać ziemią. Jej członkowie byli już w drodze do Oklahoma, kiedy delegaci obydwu plemion daremnie prosili komisarza Meritta, aby wstrzymał się z jej wysłaniem. Victor Bushyhead, wykształcony w Haskell Czejen, tłumaczył, że nawet młodszy ludzie, mający za sobą szkoły, nie są w stanie pokierować swą ziemią i pieniędzmi. „Nas, młodych — oświadczył — kusi, by rzucić wszystko i wrócić do starych obyczajów. Zdajemy sobie sprawę, że gdy dostaniemy... prawo do naszej ziemi i do prowadzenia samemu naszych spraw, wówczas

i nasz dobytek, i pieniądze wpadną w ręce spekulantów. Nie jesteśmy jeszcze gotowi wchodzić w interesy z cywilizowanymi ludźmi”. Komisarz Sells nie spełnił próśb delegatów i tylko obiecał, że postara się o przedłużenie do lat dziesięciu okresu powierniczego dla osób uznanych za niekompetentne. Młodszy ludzie i Metyści dostali zatem szansę zmierzania się z białymi handlowcami, bankierami i prawnikami.

19 stycznia 1917 roku wysłana przez Sellsa komisja rozpoczęła prace nad tym, jak wielu Czejenów i Arapahów nadaje się „do prowadzenia interesów”. Interesowała się głównie poziomem ich wykształcenia, ilością i wartością gruntów powierniczych, czy są Indianami pełnej krwi czy nie, zatrudnieniem, ilością osób będących na ich utrzymaniu, stanem cywilnym oraz czy potrafią czytać, pisać i mówić po angielsku. Ostatecznie postanowiła prawem do pełnego dysponowania ziemią obdarzyć 177 Czejenów i Arapahów, którą to liczbę prezydent Wilson obniżył do 167 zarządzeniem z 4 kwietnia 1917 roku.

Uznani za kompetentnych do prowadzenia swych interesów ukończyli co najmniej cztery lub pięć klas podstawówki. Dużą grupę wśród nich stanowili absolwenci szkół spoza rezerwatu, takich jak Carlisle, Haskell, Chilocco i Hampton. 26,5% pełnych posiadaczy gruntów pochodziło ze związków Indian z białymi, Murzynami lub Meksykanami, zaś 73,5% było tubylcami czystej krwi.

Komisja nie ustaliła żadnych wyraźnych kryteriów kompetencji. Niektórzy Indianie, mogący jej zdaniem otrzymać pełne prawo do swej ziemi, byli już zatrudnieni na różnych stanowiskach w agencjach, pracowali też jako robotnicy, subiekci, parali się rzemiosłem. Zdecydowana większość młodzieży nie wykazywała jednak większego tym zainteresowania i utrzymywała się z wydzierzawiania gruntu. Z wydanych zezwoleń 54% dotyczyło właścicieli pełnego areálu gruntów, zaś 46% wydano jednostkom, których ziemię częściowo wzięto w powiernictwo lub sprzedano zgodnie z klauzulą ustawy o Indianach z 1907 roku, odnoszącą się do kwestii niekompetencji. Uwzględnieni na liście komisji zwykle zatrudniali oddzielną ziemię albo część przyszaną z pierwotnego rozdzielania, natomiast gruntami ich małżonek często nadal zarządzano powierniczo.

Ze 167 osób, którym przyznano pełne prawo do dysponowania ziemią, 76,5% liczyło sobie od 21 do 39 lat. Bez względu na wiek 58,2% członków tej grupy nie życzyło sobie tego przywileju. Z zapisków komisji i zaleconych kandydatur widać wyraźnie, że mało uwagi poświęcono temu, jak objęte nimi osoby poczynają sobie dotąd ze swymi pieniędzmi i gospodarstwem.

Obawy wodzów i mówców Czejenów i Arapahów sprawdziły się bardzo szybko. Złodzieje ziemi, łapownicy, kupcy, bankierzy, prawnicy i pośrednicy w handlu nieruchomościami szykowali się na obfite zyski z ziemi, którą Indianom wolno będzie sprzedać. W grę wchodziły grunta warte blisko 660 tysięcy dolarów. Inspektor J.W. Smith z agencji Segera ostrzegł komisarza Sellsa, że wielu młodszych Indian nabyło samochody, dając nieograniczoną czasem hipotekę na ziemię, do której nabydą pełnię praw. Smith mówił, że nie protestowałyby tak gorąco, gdyby „lekkomyślne wydawanie” pieniędzy cechowało tylko młodych ludzi. Są jednak wśród Indian liczni „ojcowie kilkorga dzieci, mający w większości żony, które robią co mogą, aby zapobiec temu postępowaniu”. W.W. Scott, inspektor z agencji Concho, będący zarazem członkiem komisji, choć nie oburzał się tak jak Smith, również patrzył z niesmakiem na to, co dzieje się z ziemią daną ludziom na nieograniczoną własność. Scott dowiedział się również, iż wielu Indian „dało w zastaw”, czyli w zastaw hipoteczny swą ziemię w oczekiwaniu na pełne do niej prawa. Inspektor Smith utrzymywał, że gdy to się stanie, Indianie stracą ziemię w ciągu kilku tygodni. Rzadko otrzymywali za nią odpowiednią cenę, a pieniądze wydawali na samochody i inne nabytki, którymi nie cieszyli się zbyt długo.

17 kwietnia 1917 roku komisarz Sells ogłosił nową politykę wobec Indian. Wśród plemion, gdzie miało miejsce rozdzielanie ziemi, każda osoba, w której żyłach płynęła połowa lub więcej krwi białych, każdy Indianin w wieku dwudziestu jeden lat lub starszy, który ukończył naukę w szkole państwowej oraz wszyscy inni Indianie, uznani za w takim stopniu kompetentnych jak „przeciętny biały człowiek”, mieli otrzymać „pełną kontrolę nad swym majątkiem, zwrot całej ziemi i pieniędzy, aby już dłużej nie wyglądać pomocy od rządu”. Sells zarządził przyspieszoną wyprzedaż ziemi nie-

kompetentnych Indian, złagodził przepisy regulujące sprzedaż odziedziczonych gruntów oraz zachęcał do wyprzedaży ziemi „starych i niedoleźnych”. Pozwolił również, aby szybciej sięgnięto po plemienne fundusze i do Indianckiego Funduszu Indywidualnego. Baza ziemiska Indian jęła się zmniejszać jeszcze szybciej, gdy tubylcom, którzy uszli osądowi komisji Sellsa, zniesiono powiernicze zarządzanie ich ziemią i pieniędzmi. Chociaż komisarz uznał swój program za „początek końca indiańskiego problemu”, było zupełnie na odwrót. Kiedy Indianie sprzedali już ziemię i wydali pobrane pieniądze, wraz ze swymi rodzinami znaleźli się w skrajnej nędzy.

Gdziekolwiek Indianie zamieszkiwali na przyznanych im gruntach, tam biali od razu próbowali ich stamtąd usunąć. Jednym z miejsc takiego spisku była mała miejscowość Watonga, leżąca wśród setek gospodarstw Czejenów i Arapahów, powstałych w Blaine i sąsiadujących z nim hrabstwach. Już w 1908 roku Thompson B. Ferguson, były gubernator Terytorium Oklahoma oraz redaktor i wydawca watongskiego „Republican”, ostrzegał, że „rekiny... zmówiły się, by pozbawić Indian ich ziemi”. Tym złodziejom ziemi przewodził Ed Baker, prawnik i sędzia hrabstwa Blaine, a byli wśród nich handlarze bydła, kupcy, bankierzy, urzędnicy hrabstwa, czterech czy pięciu Arapahów i Czejenów i przynajmniej jeden inspektor z agencji. Baker wkradł się w łaski Czejenów i Arapahów, broniąc ich za niewielkim wynagrodzeniem w sprawach karnych i cywilnych przed lokalnymi sądami. Udzielał również pożyczek na dziesięć procent Indianom, po których spodziewał się, że otrzymają pełne prawa do swej ziemi, i wszelkie dokumenty dotyczące ich zadłużenia trzymał u siebie.

Baker nigdy nie pożyczał sumy większej niż połowa wartości ziemi, do której Indianin mógł nabyć pełnię praw. Gdy Indianie najpierw pobrali od niego pieniądze, prawnik zabezpieczał się ich podpisami na danych sobie, niedatowanych hipotekach na ich ziemię, które datował później. Indianie pożyczone pieniądze wydawali na konie i towary, sprzedawane po wygórowanych cenach, na uczty dla przyjaciół i na odwiedziny krewnych w Montanie lub Wyoming. Kiedy należało uiścić dług hipoteczny, Indianie nie posiadali już żadnych pieniędzy

i nie mieli ich też skąd pożyczyć. Grożąc dłużnikom pozbawieniem prawa do odzyskania ich własności, Baker nabywał za niewielką dodatkową sumę ich tytuł nieograniczonego posiadania ziemi. Kupcy, którzy z nim współdziałali, sprzedawali Indianom konie, bryczki, wozy i inne rzeczy warte więcej niż ci spodziewali się nabyć za sumy pożyczone od Bakera, wystawiając weksle dla pokrycia tej różnicy. Gdy we właściwym czasie Indianin nie wykupił weksla, kupiec stawiał go przed pozyskanym sobie sądem w hrabstwie i zabierał mu dobytek.

Od 1908 do 1917 roku Baker zręcznie ukrywał swe machinacje, unikając karzącej ręki prawa. Raz tylko, w 1914 roku, stanął przed sądem hrabstwa i musiał zwrócić część pieniędzy, które uzyskał z nielegalnej sprzedaży dwóch koni, pozostających w zarządzaniu powierniczym. Do roku 1917 dochodzenia zarządzane przez agencyjnych inspektorów i pracowników Biura do Spraw Indian, przysyłanych z Waszyngtonu, nie potrafiły zgromadzić tylu dowodów, by postawić Bakera i jego współników przed lokalnym bądź federalnym sądem. Od tego jednak czasu, odkąd komisja do spraw Czejenów i Arapahów zakończyła swe badania i komisarz Sells hojnie ją szafować prawem do swobodnego dysponowania ziemią, Baker uznał, że prawo nic mu nie zrobi. Poczynania jego i jego współników były już tak w oczy, że nawet Sells nie mógł tego zignorować. Do agencji Concho i Cantonment wyruszył inspektor H.S. Traylor, aby wszcząć przeciw niemu kolejne śledztwo. Traylor dotarł do R.H. Greena, bogatego białego farmera, którego Baker ubiegł w staraniach o nader wartościowy grunt pewnego Indianina. Zeznania rozwścieczonego farmera i dowody zebrane przez inspektora pozwoliły sądowi oskarżyć Bakera o okradanie rządu Stanów Zjednoczonych, będącego powiernikiem ziemi i dobytku Indian.

Decyzja sądu pierwszej instancji doprowadziła do sprawy karnej w Sądzie Okręgowym Stanów Zjednoczonych Zachodniego Okręgu Oklahomy. Wraz z Bakerem na ławie oskarżonych zasiadli Ernie Black, Czejen pełnej krwi, absolwent Carlisle, oraz W.W. Wisdom, były inspektor z agencji Cantonment. Dowody zebrane przez inspektora Traylora oraz zeznania Czejenów, Arapahów i pracowników Biura do Spraw Indian pozwoliły prokuraturze udowod-

nić, że Baker i Black działali na szkodę rządu federalnego, nabywając w nader podejrzanych okolicznościach mnóstwo gruntów, przyznanych Indianom na nieograniczoną niczym własność. 13 czerwca 1919 roku sąd uznał Bakera i Blacka winnych zarzucanych im czynów. Pierwszego skazano na cztery miesiące więzienia i tysiąc dolarów grzywny, zaś Black poszedł siedzieć na dwa miesiące i zapłacił 250 dolarów. Baker odwoływał się do Państwowego Sądu Apelacyjnego w Ósmym Okręgu, lecz ten we wrześniu 1921 roku utrzymał w mocy poprzedni wyrok. Zwycięstwo sądowe nie przywróciło jednak Czejenom i Arapahom ani jednego akra ziemi i ani jednego dolara ukradzionego im przez Bakera i innych złodziei.

W celu odzyskania utraconej ziemi bądź otrzymania równych jej wartości pieniędzy przeprowadzono w 1919 roku cztery dochodzenia przed państwowym sądem okręgowym. Odpowiadali Baker i jego wspólnicy: pewien bankier i towarzystwa ubezpieczeniowe, od których pożyczał on pieniądze. Ostatecznie akt oskarżenia sporządzono tylko przeciwko Bakerowi, kiedy sąd skłonił czterech indiańskich powodów, by upomnieli się u prawnika o swą ziemię lub pieniądze. Wyłączeni zostali ze sprawy bankier i towarzystwa ubezpieczeniowe, choć na pewno wiedzieli wszystko o machinacjach Bakera. Ten zaś przeniósł się po roku z Oklahomy do Missoury, gdzie w roku 1925 złożył oświadczenie, iż nie jest w stanie zapłacić wymierzonej mu kary. Zarządzone dochodzenie wykazało, że nie ma żadnego majątku, bo wszystko, łącznie z domem, przepisał na żonę. Mimo prawomocnych wyroków prawnik nie oddał ani centa z tego, co wyłudził od ponad setki Czejenów i Arapahów.

Gospodarka Czejenów i Arapahów doznała znacznych strat za rządów Cato Sellsa. Zabrano im 181 500 akrów, czyli 34,3% rozdzielonej między nich ziemi. Za prezydentury Roosevelta i Tafta stracili kolejne 297 214 akrów, czyli 56,3% całego posiadanego areału. Polityka Sellsa spotkała się z krytyką w 1921 roku, kiedy Zarząd Komisarzy do Spraw Indian uznał, że prace powołanej przez niego komisji „jak gdyby miały na celu pozabawienie usamodzielnionych Indian ziemi i pieniędzy”. To co zdarzyło się Czejenom i Arapahom miało też miejsce w innych agencjach. Mniej ziemi do

sprzedania oraz zmniejszony na nią popyt sprawiły, że w latach dwudziestych raptownie zmalała liczba sprzedaży. Większość urodzajnej ziemi uprawnej została wyprzedana, toteż dochody Czejenów i Arapahów ze zbiorów bądź dzierżawy również bardzo się zmniejszyły. A że Indiański Fundusz Indywidualny uległ uszczupleniu jeszcze przed odejściem ze stanowiska Sellsa w 1921 roku, więc przyszłość obu plemion rysowała się w czarnych barwach.

Próba przekształcenia Czejenów i Arapahów w samowystarczalnych rolników i hodowców, podjęta w dobie postępu, zawiodła na całej linii. Ustawa Dawesa i jej przekształcenia zniszczyły życiodajną bazę ziemską obu plemion, a biurokraci okazali mało serca Indianom, kiedy przepadły im ziemia i pieniądze. Horace G. Wilson, instruktor rolnictwa, orzekł beceremonialnie na początku 1919 roku, że „niektórym Czejenom i Arapahom będzie chyba lepiej teraz, kiedy nie mają już ziemi, z której nie czynili prawie żadnego użytku, i nie pobierają żadnych świadczeń, bo będą musieli wziąć się do pracy”. Złodzieje ziemi pokroju Eda Bakera, zawsze chętni do obłowienia się kosztem Indian, korzystali ze ślepego holdowania etosowi pracy ze strony reformatorów i biurokratów. Zwodniczy idealizm, ulomne prawo, zgubna polityka wobec Indian i równie nieżywcze przepisy Biura do Spraw Indian, wrogie bądź obojętne sądy i chciwość białych wstrząsnęły podstawami gospodarki Czejenów i Arapahów. To że przetrwali, okrzepli i wzrosli liczebnie w wieku XX, mimo polityki reformatorów i biurokratów, zawdzięczają jedynie swej wewnętrznej sile i sposobowi życia, opartemu na poszanowaniu odwiecznych obyczajów i religii. ■

tłum. Aleksander Sudak

Donald J. Berthrong urodził się w 1922 roku, jest emerytowanym profesorem historii na Purdue University, specjalistą od historii Czejenów i Arapahów oraz Sauków i Lisów. Do jego najbardziej znanych dzieł należą *The Southern Cheyennes* i *The Ordeal of the Cheyennes and Arapahos*.

Artykuł *Legacies of the Dawes Act: Bureaucrats and Land Thieves at the Cheyenne–Arapaho Agencies of Oklahoma* ukazał się w czasopiśmie „Arizona and the West”, nr 21, zima 1979. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i wydawcy.

Zawsze potrafią przetrwać

O tożsamości Lenapów z Bridgeton

Kim są Nanticoke Lenni–Lenape z Bridgeton w hrabstwie Cumberland w południowym New Jersey? Historyczni Lenapowie, zwani też Delawarami, w ciągu XVIII i XIX wieku wynieśli się z ojczystych ziem na zachód: przez Ohio, Missouri, Kansas, aż na Terytorium Indianie, które w 1907 roku, jako Oklahoma, stało się czterdziestym szóstym stanem amerykańskim. Jednak nie wszyscy Delawarowie zamieszkali w Oklahomie: część znalazła się ostatecznie w Wisconsin oraz w Kanadzie (Delawares of the Thames w Ontario). Mnie najbardziej interesują potomkowie Delawarów, którzy albo wrócili do pierwotnych siedzib w południowym New Jersey, albo — nie biorąc udziału w migracji na zachód — pozostali tam, mieszając się z ludnością białą, czarną, a po wojnie secesyjnej z Indianami Nanticoke, przybyłymi z sąsiedniego stanu Delaware. Znakomitym wprowadzeniem w historię Delawarów i współczesne losy omawianej tu grupy Nanticoke Lenni–Lenape jest artykuł Andrzeja J.R. Wali *Lenni Lenape. Nestorzy Wschodniego Wybrzeża*¹, dlatego tutaj ograniczę się tylko do podstawowych informacji, szerzej zaś zajmę się problemem tożsamości.

¹ Andrzej J.R. Wali, *Lenni Lenape. Nestorzy Wschodniego Wybrzeża*, „Tawacin” nr 3 [51], jesień 2000. Warto również sięgnąć po monografię Nanticoków z Delaware, krewnych omawianej tu grupy: Clinton A. Weslager, *The Nanticoke Indians — Past and Present*, University of Delaware Press, Newark; Associated University Press, Londyn i Toronto 1983; szczególnie ostatni rozdział książki: „Indian Revival in Delaware and New Jersey”, w którym

Dziś plemię liczy ponad dwa tysiące osób, z czego około półtora tysiąca należy do Nanticoke Lenni–Lenape Inc., organizacji założonej w 1978 roku. Pozostała, niezarejestrowana część plemienia to członkowie rodzin niespełniający stawianego przez rząd federalny wymogu posiadania przynajmniej jednej czwartej krwi indiańskiej. Według przewodniczącego, Marka Goulda, otrzymują oni takie samo wsparcie rady plemiennej jak pozostali członkowie. „Gdy udzielamy pomocy, nie zwracamy uwagi na to, ile kto z nas ma indiańskiej krwi”.

Podobnie jak w przypadku innych grup ze wschodu, poddanych najdłuższej, kilkusetletniej akulturacji i asymilacji, powstanie nowego plemienia Lenapów nastąpiło w ślad za tzw. etnicznym przebudzeniem grup imigranckich. Moi informatorzy, pytani, dlaczego reaktywowanie plemienia nie nastąpiło wcześniej, odpowiadają, że ich rodzice i dziadkowie obawiali się, że — jak niegdyś ich przodkowie — zostaną przesiedleni do Oklahomy. Jakkolwiek taka groźba — realna w XIX wieku — w XX wydawała się już mało prawdopodobna, obawy współczesnych Lenapów bez wątpienia były rezultatem wieloletniej polityki władz stanu New Jersey. Jeszcze w roku 1894, kiedy zmarła Indianka Lenape, Anna Roberts, władze kolonii triumfalnie ogłosiły, że odtąd w New Jersey nie mieszka już żaden przedstawiciel indiańskiej rasy. Zapomnieliśmy chociażby o dzieciach Anny Roberts... Do dziś, w miejscu, gdzie stał jej dom, widnieje napis upamiętniający „ostatnią Indiankę z New Jersey”.

Próbując odpowiedzieć na pytanie z początku artykułu w kategoriach kulturowych, „tradycyjnych” Indian w New Jersey rzeczywiście już nie ma (ale gdzie jeszcze w USA są tradycyjni Indianie? I cóż to miałoby znaczyć? Zdaje się wierniejsi tradycji jesteśmy my, biali obserwatorzy, którym wydaje się, czym dokładnie tradycja powinna być i jak należałoby ją pielęgnować. „Biedni” potomkowie Indian z przeszłości po prostu żyją, nie przejmując się naszymi wyobrażeniami, które sprawiają nam tyle problemów.). Nie przetrwał język, zwy-

osobna uwaga jest poświęcona również Nanticoke Lenni Lenape z Bridgeton. O wczesnych migracjach Delawarów zob. Richard C. Adams, *Delaware Indians. A Brief History*, Hope Farm Press, Saugerties 1995 (reprint z 1906).

czaje, ba!, w którymś momencie zanikała świadomość przynależności plemiennej. Ale wciąż żyją ludzie, a w ich żyłach, obok białej i murzyńskiej, wciąż płynie krew indiańska. Co równie ważne, przetrwała więź łącząca rodziny Nanticoke Lenni–Lenape w społeczność, świadomą swego związku z zamieszkiwaną ziemią oraz odrębności od innych grup etnicznych. Powołanie plemienia w 1978 roku oczywiście ją wzmocniło, a także dało impuls do badania genealogii rodzinnych, więc przy okazji także historii plemienia. Zatem chociaż przed, powiedzmy, 1970 rokiem niełatwo było znaleźć kogokolwiek, kto otwarcie by przyznał albo nawet w duchu pomyślał: „Jestem Lenape” albo: „Jestem Nanticoke”, dzisiaj już żaden z członków dwutysięcznego plemienia nie ma wątpliwości, że należy do Nanticoke Lenni–Lenape.

Kim byli jeszcze trzydzieści lat temu i wcześniej? „Zawsze wiedziałam, że byliśmy inni”. „Nie wiem, kim byłam. Nigdzie nie pasowałam”. Ale też: „Zawsze wiedziałem, że jestem Indianinem, ale o tym się nie mówiło”. „Mówili na przykład, że jesteśmy Murzynami albo Włochami. Wiedzieliśmy, że to nieprawda, więc zwróciliśmy się do naszych rodziców, dziadków, żeby się dowiedzieć, skąd pochodzimy. Okazało się, że większość z nas to rdzenni mieszkańcy” — mówi Harry Jackson, który wraz z małżonką i obecnym wodzem, Markiem Gouldem (a także jego ówczesną żoną, Phyllis Gould), są założycielami plemienia. Znamienny jest przypadek pewnego mężczyzny, opowiedziany przez Betty Jackson. Na początku lat siedemdziesiątych, gdy plemię się organizowało, człowiek, który pracował w firmie białego, usłyszał tam, że jest Delaware Moore². Podczas jednego z pierwszych spotkań Nanticoke Lenni–Lenape, gdy powiedziano mu, że należy do plemienia, wyznał: „Nie jestem pewien. Inni mówią, że jestem Delaware Moore”. Ale gdy rozejrzał się i zobaczył, że wszyscy zebrani to jego kuzyni, którzy mówią o sobie „Nanticoke Lenape”, zrozumiał, że sam również musi być Nanticoke Lenni–Lenape.

Choć przynależność etniczna była niejasna dla tubylców z New Jersey, przechowali oni odmienne zwyczaje życia codziennego.

² Delaware Moors to grupa spokrewniona z Nanticoke Lenni–Lenape, mieszkająca w stanie Delaware.

Betty Jackson wspomina, jak jej matka uczyła dzieci zbierać dziką trawę, którą potrafili przyrządzić do jedzenia. „Skrywaliśmy się z tym, bo nazywano nas poganami albo zacofoanymi. Według nich właściwe było tylko jedzenie roślin uprawnych. Dopiero potem dowiedzieliśmy się, że to był indiański sposób zdobywania żywności”.

Podobnie wspomina Mark Gould zabawy indiańskich dzieci wyróżniających się odwagą wśród rówieśników:

— W lesie wspinaliśmy się na najwyższe drzewa. Żadne inne dzieci tego nie robiły.

— Tubylcze dzieci nie miały zabawek — dodaje Harry Jackson — ale zawsze potrafią zrobić coś z niczego, improwizują. Zawsze potrafią przetrwać. W lesie nie było sposobu, żeby je złapać. One po prostu znają pewne rzeczy.

Przykłady i oceny wyrażane przez Jacksonów i Goulda pokazują, jak silnie tkwi w nich przekonanie o odmienności rdzennych mieszkańców New Jersey. Oczywiście odmienności dumnej, innej niż odmienność upokarzająca, nadana im przez białych.

Niektórzy dodawali, że jedynym miejscem, gdzie o własnych tubylczych korzeniach z rzadka się wspominało, był kościół metodystów w Fordville.

Ze Zjednoczonym Kościołem Metodystów Św. Jana w Fordville, niedaleko Bridgeton, Lenapowie są związani od 1841 roku. Wokół niego koncentrowało i nadal koncentruje się życie części plemienia. Przodkowie tubylców z New Jersey już w XVIII wieku przyjęli chrześcijaństwo. (Przypomnieć wystarczy działalność misjonarzy morawskich, Zeisbergera i Heckeweldera, którzy w owym czasie zdobywali dla wiary chrześcijańskiej wyznawców wśród Delaware w Pensylwanii i New Jersey). Należy jednak dodać, że dawni Indianie, tak jak ich potomkowie, nie rozumieli wiary na sposób białego człowieka. „Wielu spośród neofitów Lenape bardziej szukało wsparcia niż nowej wiary — pisze Patricia P. Rossello, Indianka z Bridgeton, gorąca chrześcijanka. — Zapisy braci morawskich pokazują, że wielu neofitów uważało, że żyje na pograniczu dwóch kultur i często wracało do tradycji Lenape”.

Czy związanie z religią białego człowieka było w owym czasie bezwładnym poddaniem

się procesowi asymilacji, czy świadomym wyborem Delawarów, którzy zwyczajnie uznali, że łatwiej będzie im przetrwać w nowej sytuacji? Motywów wyborów sprzed dwustu lat można pośrednio domyślać się na podstawie obserwacji zachowania współczesnych Indian z Bridgeton. Jak u wszystkich tubylczych Amerykanów, o czym świadczą dzienniki i raporty białych podróżników i misjonarzy z XVII czy XVIII wieku, życia dzisiejszych Nanticoke Lenni–Lenape nie sposób sobie wyobrazić bez silnego wpływu religii.

— Zawsze byliśmy bardzo religijni — twierdzi Butch Pierce z Rady Plemiennej, który, jak większość jej członków, regularnie uczestniczy w nabożeństwach Kościoła metodystów.

Przelom XVIII i XIX wieku udowodnił ostatecznie wschodnim plemionom, że moc ich przodków nie dorównuje potędze misjonarzy, a wsparcie duchów opiekuńczych nie wystarczy, by przeciwstawić się kulom i bagnetom angielskich i amerykańskich armii. Czy zatem zwrócenie się do białego człowieka, a przynajmniej komunikowanie się z sacrum na sposób białego człowieka nie było narzucającym się, racjonalnym wyjściem? Syntetyczny umysł Indianina zapewne bez większych trudności włączył biblijnego Boga do tradycyjnego systemu wyobrażeń religijnych. „Tak jak my, metodyści, wierzymy dziś w chrzest wodą, tubylczy Amerykanie zawsze wierzyli w okadzenie się dymem. Jedno i drugie to naturalne pierwiastki Matki Natury. (...) My, jako metodyści, wierzymy w post i modlitwę. My, rdzenni mieszkańcy kontynentu, wierzymy w to samo, tyle że czasami idziemy krok dalej, włączając pocenie się i post w szalasię potu” — napisała Patricia P. Rossello.

I jeśli społeczność indiańska w południowym New Jersey przetrwała, stało się tak dlatego, że zawsze miała swoje religijne centrum, kościół metodystów w Fordville i kolejnych pastorów, którzy nie tylko uczyli o Bogu, ale opiekowali się swoimi parafianami. Paradoksalnie religia białego człowieka pozwoliła przetrwać indiańskiej społeczności.

Cywilizowane” przekonania białego człowieka przez długie lata kazały mu umiesz-

czać „kolorowych” na dole społecznej drabiny. Moi rozmówcy wspominają, że w kościołach musieli siedzieć oddzielnie od białych, jadąc w innych restauracjach, nie mieli szans wykonywać tych samych robót, w szkole nie znajdowano dla nich innej klasyfikacji niż „mieszkańcy”, „Mulaci”, albo „inni”. Rzecz jasna, tubylcy z południowego New Jersey nie mogli lubić pierwszego określenia, drugie było arbitralnym wyborem białego człowieka, tożsamością nadaną niejako potomkom Delawarów. Pozostało więc „inni” i przez lata tubylcy z Bridgeton sami siebie też tak postrzegali. Nic dziwnego, że teraz, gdy tylko pojawiła się szansa etnicznego opowiedzenia się, zapragnęli na powrót być kimś. Współcześni Lenapowie z New Jersey nawiązują kontakty z krewnymi z Oklahomy i Kanady, próbują uczyć się języka, przywracać indiańskie tańce. Niektórzy porzucają chrześcijaństwo na rzecz dawnych religii indiańskich. Mark Gould uważa, że „o wiele bardziej zagubiony jest ten, kto nie wierzy w Boga w ogóle niż ten, kto, nie znając chrześcijaństwa, wierzy w indiańskiego Wielkiego Ducha”. Mark, jak wielu, może większość Lenapów z Bridgeton, godzi indiańskie praktyki z wiarą chrześcijańską.

Niektórzy regularnie odwiedzają dalekich krewnych i bliskich przyjaciół, Indian Piscataway, w Maryland podczas obrzędu Tańca Słońca zapożyczanego od Siuksów z Dakoty Południowej. Ten obcy do niedawna na Wschodnim Wybrzeżu obrzęd (został tu przeniesiony w 1986 roku), oprócz religijnego wymiaru, ma znaczenie polityczne. Dla Uriego Ridgewaya, członka rady plemiennej Nanticoke Lenni–Lenape wiara chrześcijańska jest czymś obcym, wybiera Taniec Słońca. W tym roku widziałem go podczas ceremonii z nakłutymi piersiami, gdy przyczepiony rzemieniami zwiśał z cedrowego drzewa. Długo trwało, zanim rzemienie się zerwało i Urię spadł na ziemię, po czym głośno krzycząc, obiegł drzewo dookoła. Inni biorą udział w ceremonii, pozostając stałymi uczestnikami nabożeństw w kościele metodystów. Ich postawa dowodzi, że w pewnym wymiarze religijność rdzennych mieszkańców New Jersey pozostała niezmieniona: niedogmatyczna, bliska ludzkim potrzebom. Bóg chrześcijański jest dla nich tą samą istotą, do której modlą się w Tańcu Słońca.

Oczywiście wybór Uriego: „powrót do wiary przodków” tylko z pozoru jest takim powrotem, dlatego że Taniec Słońca nigdy na Wschodnim Wybrzeżu nie występował. Usłyszałem takie wytłumaczenie: — Taniec Słońca powstał tutaj, na wschodzie, ale dawno temu, gdy pod wpływem naporu białego człowieka nie mogliśmy już praktykować naszych zwyczajów i wierzeń, zanikł. Na szczęście został przeniesiony na zachód, a teraz wraca do nas.

Znowu natrafiamy na kształtowanie, wybieranie tożsamości, do tego celu służy mitologizowanie historii (bo jednak Taniec Słońca powstał na Zachodzie), „rozszerzanie” więzi pokrewieństwa na członków innych plemion, odległych zarówno w czasie, jak i przestrzeni: w tym wypadku Siuksów, którzy tańczyli Taniec Słońca w XIX wieku. Rodzi się świadomość indiańska, która staje się co najmniej równie ważna jak plemienna tożsamość. Tu już nie ma mowy o godzeniu wiary chrześcijańskiej z wierzeniami indiańskimi. Bo pierwsza oznacza wiarę białego człowieka, a tożsamość tubylcza konstruowana jest w opozycji do świata białego człowieka, choćby ten świat był bliższy z racji historycznych (metodyzm) niż wyobrażona wspólnota panindiańska (której przejawem jest Taniec Słońca), która zresztą zaraz wymyślona być przestaje, bo Taniec się zakorzenia na Wschodzie i oto już mamy do czynienia z rzeczywistością, która jeszcze kilkanaście lat temu była czymś obcym dla miejscowej kultury. Urie i inni tancerze (a przybywają do Port Tobacco w Maryland na tę ceremonię przedstawiciele wielu plemion z całej Ameryki, między innymi Irokezi, dla których również jest obca) nadają nowe znaczenie słowu „inni”. Świadomie stają się inni dla białego człowieka; różnica polega na tym, że kiedyś musieli, a teraz chcą być inni. Dlaczego? Bo chociaż tak naprawdę nigdy nie opuścili tej ziemi, dopiero teraz są znowu naprawdę u siebie i sami o sobie mogą decydować.

O tożsamości Nanticoke Lenni–Lenapów nie stanowi dziś odrębna kultura, gdyż w sposób naturalny od osmiu–dziesięciu pokoleń uczestniczyli na co dzień w kulturze kolonialnej i amerykańskiej; pewne treści dawnej, plemiennej kultury rozplynęły się w procesie akulturacji, a nowe — rekonstruowane z prze-

trwałych elementów czy konstruowane w oparciu o panindiańską więź — chociaż stanowią w większości odświętny ornament, są ważne ze względu na funkcje odróżnienia od innych. Teraz o odrębności Indian z Bridgeton decyduje świadome dążenie do odzyskania swego dziedzictwa oraz refleksja na temat wspólnej przeszłości. Mają więc oni szansę pozostać grupą zorganizowaną wokół idei wspólnego pochodzenia i zamieszkiwania terytorium przodków, połączoną więziami rodzinnymi i sąsiedzkimi, realizującą wspólne cele. Pierwszym było doprowadzenie do powstania plemienia w 1978 roku, następnym ma szansę być jego oficjalne uznanie przez rząd federalny. Udział w panindiańskiej kulturze: pow–wow, rzemiosło, przyjmowanie popularnych idei „indiańskiej filozofii”, „indiańskiego stylu życia” — wszystko to stymuluje odrodzenie grupy, ci ludzie czują się znowu Nanticokami i Lenapami. ■

Bibliografia

- Richard C. Adams, *Delaware Indians. A Brief History*, Hope Farm Press, Saugerties 1995 (reprint z 1906).
Margaret Louise Mints, *The fading trail. A Story of the Eastern Woodland Indians of South New Jersey*, Port Norris 1992, ss. 59–61.
John Heckewelder, *An Account of the History, Manners, and Customs of the Indian Nations, who once Inhabited Pennsylvania and the Neighbouring States*, Bethlehem 1819.
Patricia P. Rossello, *St. John United Methodist Church, 1841–1997*, w: *Celebrating Our Roots with Christ by Reuniting with Our Branches. 156th Church Anniversary. St. John U.M.C. 1841–1997*.
Patricia P. Rossello, *Walking in the Best of Both Worlds*, St. John United Methodist Church, 19 maja 2001.
Andrzej Wala, *Lenni Lenape. Nestorzy Wschodniego Wybrzeża*, „Tawacin” nr 3 [51], jesień 2000.
Clinton A. Weslager, *The Nanticoke Indians — Past and Present*, University of Delaware Press, Newark, Associated University Press, Londyn — Toronto 1983.

Bartosz Hlebowicz jest absolwentem Instytutu Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Píše doktorat o formowaniu się tożsamości etnicznej wśród Indian ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Artykuł jest efektem badań etnograficznych przeprowadzonych w USA latem 2001 roku. Umożliwił je grant Fundacji im. Stefana Batorego. Korzystał również z pomocy Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego z siedzibą w Atlantic City.

Przebijając się przez chmury

Indianie z Chiapas

O stanie Chiapas słyszało się różne rzeczy. Większość raczej nie była pochlebna ze względu na trwający konflikt. Jednakże turyści zaglądają tu dość często, czego powodem są Indianie.

Jest to już jedenasty dzień naszego pobytu w Meksyku. Autokar, którym jedziemy z Oaxaca, jest klimatyzowany, wygodny, a więc ta dwunastogodzinna podróż upływa nie najgorzej. Przez okno autobusu podziwiam górskie widoki. Jedziemy wąskimi serpentynami z niewielką szybkością. Przez chwilę myślałam, że osnuła nas mgła, ale to były chmury. Przebiliśmy się przez nie i zaczął się inny świat. Jesteśmy w górach stanu Chiapas. Mijamy idących poboczem Indian, obładowanych tobołami, wyglądają na zmęczonych, ale idą. Miasteczko, do którego zdążamy, San Cristobal de Las Casas, leży na wysokości 2300 m n.p.m. Nie jest to dużo, jeżeli chodzi o różnicę wysokości, jaką pokonaliśmy, jadąc z Meksyku, ale jednak góry to góry.

W mieście panuje niesamowity klimat. Czas jakby zupełnie się zatrzymał. Małe, zaciszne, brukowane uliczki. Niskie, różnokolorowe domy z ceglаныmi dachówkami, górskie powietrze, choć nie tak rześkie jak nasze, tatrzańskie. To najmniejsze miasto, jakie do tej pory widzieliśmy. Czuć tajemniczy zapach epoki kolonialnej.

Stan Chiapas jest dość specyficzny. Po pierwsze działa tu Armia Wyzwolenia Narodowego im. Emiliano Zapaty (EZLN), która w 1994 roku zajęła San Cristobal de las Casas i kilka

innych miast. Celem wystąpienia było zwrócenie uwagi na nędzę, w jakiej żyją miliony Meksykan, a zwłaszcza Indianie. Był to kolejny bunt ludności chłopskiej protestującej przeciwko warunkom życia ogromnie kontrastującym z bogactwem niewielkiej części społeczeństwa meksykańskiego. Zamieszki trwały dwa tygodnie, po czym grupki partyzantów wycofały się w lasy, gdzie ukrywają się do tej pory. Faktycznie odczuwalny jest tu klimat napięcia, a opowieści o napadach potęgują dreszczyk emocji, przyciągając jednocześnie turystów. Przewodniki uprzedzają o licznych kontrolach żandarmerii na drogach, co i nam się zdarzyło, a także o napaściach na turystów, co nam się, Bogu dzięki, nie przytrafiło. Wybranie się samemu za miasto czy spacer w górach może być ryzykowne.

Po drugie, w górach mieszkają grupy Indian Tzeltal i Tzotzil. Kultuwują one dawne obrzędy i zwyczaje sięgające czasów prekolumbijskich. Mają silną organizację społeczno-polityczną powiązaną z obrzędami religijnymi. Ich separatyzm kulturowy został z jednej strony „wymuszony przez białych”, z drugiej zaś sprzyjał mu warunki naturalne, w jakich żyją — wysokie góry. To wszystko sprawia, że mimo realnego stanu napięcia między partyzantami a rządem, Chiapas jest jednym z częściej odwiedzanych stanów Meksyku.

Indian można zobaczyć nie tylko w górskich wioskach. W samym San Cristobal spotyka ich się na każdym kroku. Dodają kolorytu i niepowtarzalności temu miasteczku. Najwięcej jest dzieci i kobiet, mężczyźni jak na lekarstwo. Sprzedają one swoje wyroby, nachalnie zaczepiając turystów. Niekiedy potrafią iść pół miasta za turystą, żeby mu coś sprzedać. Widok jest dość żalony: grupka kobiet i dzieci, brudnych i obszarpanych z błagalnym wzrokiem i nieszczęśliwą miną wymawiają jękiłwie ceny artykułów, nie odstępując upatrzonej ofiary na krok. Kupienie jednej rzeczy powoduje lawinę kolejnych propozycji. Dziewczynki sprzedają plecione z muliny bransoletki i pasy o bardzo żywych kolorach. Starsze kobiety zaś handlują kocami i wyszywanymi bluzkami. Dość trudno jest się opędzić od takich grup. Przeważnie kręcą się w okolicach rynku i przed kościołami. Innym miejscem, gdzie przebywa dość dużo Indian, jest targ przed kościołem dominikanów.

Klimat jest tu jednak zupełnie inny. Stragany rozłożone są na ziemi lub na stolikach, pod zrobionymi ze zwykłej folii daszkami ze zbitych tyczek. Indianie siedzą wśród tych straganów, pijąc i paląc, od czasu do czasu zachęcając do kupna tego czy owego. Kobiety zajmują się wytwarzaniem nowych wyrobów na sprzedaż: haftują i tkają na oczach zdumionego turysty! Jak można się domyślić oferta sprzedaży jest ograniczona do tkanin, wyrobów ze srebra, ale także koszulek z podobiznami subcomendanta Marcosa (ukrywający się przywódca zapatystów). Wyroby mają jednak charakter wybitnie turystyczny, różniący się znacznie od tego, co oferują uliczni zaczepiacze. Twarze Indian są smutne.

Nam jednak mało było tutejszych Indian, postanowiliśmy więc wybrać się do jednej z okolicznych wiosek, korzystając z szerokiego wachlarza usług licznych w miasteczku biur podróży. Można się tam także dostać prywatnymi samochodami, które odjeżdżają codziennie rano spod katedry na rynku. Ceny wszędzie są takie same. Wyjazdy do wiosek owiane są tajemnicą, dreszczyku emocji dodaje ogólny zakaz fotografowania Indian, podkreślany przez wszystkie przewodniki i uwzględniony w ofertach wszystkich biur podróży.

Wyruszamy o 9 rano, nasz szofer nie mówi po angielsku, ale chęć zobaczenia Indian i wyjazdu do miasto przyciemnia to drobne niedopatrzenie. Najpierw wioska San Juan Chamula, jedna z bardziej okrzyczanych atrakcji turystycznych. Pogoda jest dość ponura. Jadąc górskimi serpentynami, mijamy małe osady, przydrożne, a w zasadzie przyziemne kapliczki (były dość niewielkich rozmiarów — około metra — umieszczone na poboczu bardzo nisko nad ziemią), Indianki niosące chrust na plecach, rozpadające się drewniane chałupy z dachami krytymi falistą blachą. Przed wjazdem do wioski wita nas ogromny plakat z przekreślonym aparatem fotograficznym i napisem „NO FOTO”. Z zakazu korzystały jednak dzieci czyhające na każdy nadjeżdżający samochód i dające się sfotografować za 10 pesos.

Kierowca wysadził nas na wzgórzu, skąd mogliśmy podziwiać panoramę wioski. Wszystko było tu jakby jeszcze mniejsze niż w San Cristobal i bardziej zaniedbane, ale znów uderzał ten niesamowity, niedający się określić klimat.

Indianki siedzące na gankach, obierające warzywa, mężczyźni pijący piwo przed barem, dzieci bawiące się na ulicy i... turyści.

Wjeżdżamy na rynek. Ogromny tłok, cały placapełniający Indianie, z trudem znajdujemy miejsce do parkowania. Na końcu rynku stoi piękny kościółek. Morze głów, sprzedawców i kupujących, przysłania jego dolną fasadę.

Najpierw musieliśmy zameldować się w tutejszym biurze turystycznym, aby otrzymać specjalne pozwolenie na pobyt w tym miejscu. Dodatkowo musieliśmy zapłacić 35 pesos. Następnie objaśniono nam, kogo możemy fotografować, a kogo nie: mężczyzn z wszelkich stowarzyszeń religijnych w strojach tradycyjnych, a także wnętrza kościoła. Trochę rozczarowani i zestresowani wyszliśmy na zewnątrz, aby się rozejrzeć.

Czas jakby się zatrzymał. Teraz dokładnie, choć z lekkim niedowierzaniem przyglądam się temu, co dzieje się na rynku. To indiański targ. Jakże jednak różny od widzianych dotychczas. Targ Indian dla Indian. Jest, jak większość, gwar i kolorowy. Tu sprzedawano prawie wszystko, co na prawdziwie tradycyjnych, wiejskich targach można znaleźć. Przysłowio-we mydło i powidło, ale głównie warzywa, wełnę, owoce, tykwy, a także inwentarz żywy: kury, koguty i... psy. No właśnie, wszędzie się kręca. Niektóre się już nie kręca, bo leżą na stole z obdartą skórą, czekając na kupca. Panuje tu ogromny chaos i gwar. Nie słychać hiszpańskiego. Stragany rozłożone są wprost na ziemi, jest strasznie brudno. Gdziekolwiek można zauważyć plastikowe stoliki i krzesła, na których siedzą Indianie. Czujemy się bacznie obserwowani, chociaż jakby nikt nie zwraca na nas uwagi. W wielu miejscach sprzedaje się coca colę. Jak się później okazuje, jest to dość ważny element w wierzeniach Indian Tzotzil. Coca cola stosowana jest w rytuałach oczyszczania.

Po wrażeniach targowych pozostaje nam wejść do kościoła. Z zewnątrz przyciąga on niesamowitymi kolorami i ozdobami. Napisy i wzory ułożone są z wielobarwnych kwiatów. Kościół otoczony jest murem, od jego wewnętrznej strony i przy wejściu, w dość równych odległościach, ustawione są drzewka. Są to ścięte i wkopane w ziemię iglaki, okorowane do wysokości 1,5–2,5 metra, ozdobione dodat-

kowo wstążkami. Wejścia do kościoła pilnują policjanci z plemiennego stowarzyszenia porządkowego, sprawdzają bilety. W środku panuje półmrok, światło dają tylko palące się świece. W powietrzu unosi się zapach kadzidła, przez dym wszystko widać niewyraźnie. Powoli dostrzegam twarze siedzących na podłodze, modlących się Indian. Siedzą w rodzinnych grupach. Mężczyźni, kobiety i małe dzieci. Przed każdą grupką zapalone są świeczki. Niektórzy podczas modlitwy kiwają się. Zawszą słysząc pomieszane głosy modlitw wypowiedianych półszepem w języku Indian Tzotzil.

Krażemy między modlącymi się, co najwyraźniej nie wprawia ich w zakłopotanie. Po bokach kościoła, w szklanych gablotach na stołach stoją, w ogromnym stłoczeniu, figury świętych. Wszyscy ubrani w kolorowe indiańskie tuniki. Praktycznie wystają im tylko głowy ze szmatek. Każdy święty ma zawieszoną na piersiach lusterko, niektóre w ozdobnych ramach, inne bez oprawy. Na rękach przywiązane kolorowe wstążki. Na podłodze rozścielone igliwie. Z sufitu zwisają wstążki i kolorowe materiały. Po bokach ołtarza stoją duże krzyże owinięte materiałem, a także drzewka okorowane do połowy, takie same jak te przed kościołem. Ołtarza prawie nie widać, tonie w kwiatkach i świecach. Nie jest to na pewno ołtarz znany z katolickich świątyń meksykańskich czy polskich. W centrum postać św. Jana Chrzciciela, szczególnie czczonego w tym miejscu, po boku Chrystus na krzyżu. Obydwie figury zawinięte w kolorowe tuniki, obwiązane wstążkami. To nie święci katolicy, to święci indiańscy. Patrząc na to wszystko, przypominam sobie opis tego kościoła w książce Fernando Beniteza: „Przed światłami, na posadzce z cegieł kłęczeli wierni. Utożsamiali się ze swymi świętymi, wkładając całą duszę w to przeżycie. Święci w kościele w Chamula byli zasłonięci szkłem, ubrani podobnie jak Indianie i tak jak oni, dźwigali sieci, tykwy i *huacales*¹”. Myślałam, że znajdę to tylko na kartach książki, że już nic z tego nie pozostało, a jednak... Kobiety bijące przed ołtarzem rytmiczne pokłony. Moją uwagę przyciąga krzyk szamocącego się koguta. Starszy mężczyzna — prowadzący modlitwę — wyj-

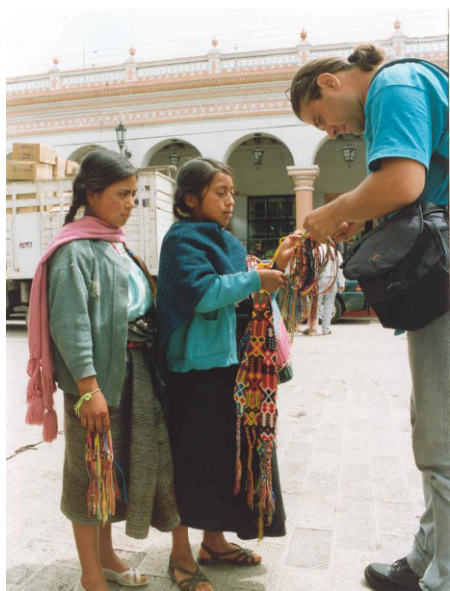
muje go z worka i przeciąga nad osobą zwróconą do niego twarzą. Potem z namaszczeniem, w modlitewnym transie przepala sznurek wiążący nogi ptaka. Tak dokonuje się rytuał oczyszczania dorosłych. Małe dzieci oczyszcza się za pomocą jajek. Do tego rytuału używa się też... coca coli. Wywołuje ona bkanie, przez co — jak wierzą Indianie — dokonuje się puryfikacja.

Czas zdaje się zatrzymany jeszcze bardziej niż na rynku. To właśnie tutaj można zobaczyć indiańską religijność. Zdaje się, jakby dopiero co przyjęli nową wiarę i trudno im rozstać się ze starymi wierzeniami. Wydaje się, iż święci katolicy przejęli w życiu tej społeczności rolę dawnych bóstw. Według wierzeń Tzotzil Matka Słońce utożsamiana jest z Dziewicą Maryją, a święci to cioteczni bracia Chrystusa. Pod nową postacią spełniają wciąż te same zadania, opiekują się rodziną i gospodarką, pomagają w różnych chwilach i dziedzinach życia. Indianie, chcąc zapewnić sobie ich przychylność, składają ofiary ze świec, kadzidła i nowych szat. Religijność tych Indian jest wielka. Ten amalgamat wierzeń, obecny w całym Meksyku, tu, w tej małej, górskiej wiosce, znajduje swe ukoronowanie.

Chcąc nie chcąc czas wyjść z Epoki Snu. Między kłęczącymi Indianami, zanoszącymi błagalne modlitwy do bogów, krążą turyści. Tak po prostu, z niedowierzaniem przyglądając się tym ludzkim eksponatom. Poczułszy się nie na miejscu, czas wyjść z pętli czasowej i powrócić do cywilizacji. Zobaczyć śmiecie na ulicy, odarty z emalii rower, Indian zebrzących przed kościołem, ale także i tych, którzy wchodzi do świątyni, chcąc odnaleźć swą zagubioną duszę, w ofiarnej świecy przebłagać bóstwo o lepsze plony, o dobro w życiu, a może o więcej turystów przy straganach...

Chodzimy jeszcze chwilę po targu, ale zaczął padać deszcz. Indianie powoli się pakują. Zapominało duże ożywienie. Odchodzimy na bok i trafiaamy na drogę do muzeum etnograficznego, na której też są stragany, choć już nie takie jak na rynku. Tu można nabyć typowo turystyczne gadzety: pocztówki z wizerunkami Indian, których nie można fotografować, koszulki, wyszywane bluzeczki i koce. I znowu na nachalność i namawianie do zakupów. W muzeum pustki, zgromadzone eksponaty stoją bezdusznie. Wystarczy wrócić na rynek, aby zobaczyć

¹ *Huacal* — rodzaj kosza lub małej skrzynki do transportowania warzyw.



Dziewczynki sprzedające indiańskie wyroby na głównym placu w San Cristobal de Las Casas

te same „ekspozyty” ożywione. Deszcz nie przestaje padać. Czas opuścić to tajemnicze miejsce, w którym chciałoby się zostać dłużej.

Lecz atrakcji jeszcze nie koniec. Jedziemy do kolejnej wioski, położonej kilka kilometrów dalej. W Zinacantan, sławnej z hodowli kwiatów, wszędzie widać szklarnie. Trafiliśmy na wiec wyborczy. Przed ratuszem zgromadziło się mnóstwo Indian. Od ich kolorowych, wyszywanych w kwieciste wzory tunik mieniło się w oczach. Oprócz przemówień z głośników, z sąsiedniego stoiska muzycznego dobiegała dyskotekowa muzyka. Wiec wyborczy w rytmie disco przebiegał raczej bez zakłóceń. Kościół stojący naprzeciwko ratusza nie był tak udekorowany, jak w Chamuli. W środku było czysto, schludnie, święci nie mieli już na sobie tyłu ubranek, choć i tu nie stroniono od ludowych dekoracji. W ławkach, których oczywiście nie było w Chamuli, siedzieli Indianie, słuchając katechezy. W dalszym ciągu jednak krążyła ta nutka tajemniczości. Plan wycieczki przewidywał odwiedzin w „tradycyjnym domu indiańskim”. Chałupa była murowana, dach kryty blachą falistą. W sieni ołtarzyk do-

mowy z mnóstwem dewocjonaliów, na ścianach równe imponująca liczba zdjęć rodzinnych. Że nie był to typowy, tradycyjny dom wiejski, nie muszę chyba udowadniać. Ale... zjedliśmy przepyszne *tortillas* z serem owczym, podobnym w smaku do bryndzy, i napiliśmy się indiańskiego „bimbru” z kukurydzy o wdzięcznej nazwie *poš*. Zaraz jednak, gdy tylko zbieraliśmy się do opuszczenia goszczącej nas rodziny, kobiety zaczęły wykladać towar na handel. Gościna gościna, ale kupić coś trzeba. Kupiliśmy małą tkaninę i „bimber” w plastikowej butelce po mineralnej wodzie turystycznej — *aqua purificada* (woda oczyszczona) — za jedyne 20 pesos. Indianie handel mają we krwi.

Deszcz pada coraz mocniej. Wracamy do domu, do San Cristobal de Las Casas. Przemieściliśmy się w przestrzeni, ale jeszcze nie w czasie. Znów za oknem samochodu idą Indianie. Matki z dziećmi, pijani mężczyźni, kobiety transportujące puste i pełne skrzynki coca coli. Jedni idą do wioski, inni do miasta. Mimo deszczu i chmur, ciągle się coś dzieje. Choć na ich twarzach nie widać uśmiechu, to jednak ciągle idą.

To pomieszanie brudu i piękna, tradycji i turystyki, gwaru i ciszy, tak charakterystyczne dla całego Meksyku, ale chyba szczególnie dla tego miejsca, sprawia, iż trudno tak po prostu się z nim rozstać. Jeszcze zostaniemy w tym małym kolonialnym, kolorowym miasteczku, obserwując handlujących Indian.

Na murku przy kościele siedzi Indianin w białej tunice i kapeluszu. Obok kobieta w sukience z wyhaftowanym w kwieciste wzory karczkiem. Rozpoznaję ich. To ci Indianie z San Juan Chamula i Zinacatan. Schodzą z gór co dzień, aby powtarzać odwieczny rytuał wędrówki. Między swoimi świętymi a nowoczesnością, choć jeszcze osnutą mgłą, a może raczej chmurami kolonializmu.

Wyjeżdżając z San Cristobal de Las Casas, przebijamy się znów przez chmury. Tu znów zaczęło świecić słońce. Wracamy do rzeczywistości...

wrzesień 2001

Joanna Bartuszek jest etnologiem. Studiuje na uzupełniających studiach magisterskich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej w Warszawie. Po Meksyku podróżowała wraz z mężem na przełomie września i października 2001 roku.

Izolowane grupy tubylcze w regionie górnego biegu rzeki Purús (Peru)

**raport organizacji
Cabeceras Aid Project***

dokończenie

Próby nawiązania kontaktu

Pioneer Mission

W ostatnich czasach najbardziej znaczące próby skontaktowania się z izolowanymi Indianami w regionie górnego Purúsu, podejmowane są przez organizację Pioneer Mission. Celem tych wysiłków jest zainicjowanie trwałego, pokojowego kontaktu z Mashco i rozpoczęcie działalności ewangelizacyjnej wśród nich.

Pioneer Mission jest znaną ewangelicką organizacją misyjną, aktywną na całym świecie, od niedawna działającą też w Peru. Z rozmów ze Scottem Welshem, jednym z członków zespołu Pioneer Mission działającego w regionie górnego Purúsu, oraz z jego żoną Nicole, dowiedzieliśmy się, że zespół ten jest szczególnie zainteresowany pracą misyjną wśród izolowanych, niemających dotąd kontaktu ze światem zewnętrznym, grup tubylczych. Pioneer Mission ma swoją peruwiańską bazę w mieście Pucallpa, jednak większość środków finansowych organizacji pochodzi ze Stanów Zjednoczonych. Pierwsza ekspedycja Pioneer Mission mająca na celu zbadanie regionu górnego Purúsu i poszukiwanie kontaktu z Mashco zosta-

ła podjęta w lipcu 1998 roku, w czasie, kiedy akurat gościłem w Gastabala, wspólnocie Indian Sharanahua, w celu nauczania się ich języka. Ekspedycja Pioneer Mission miała postój w Gastabala i dzięki temu mogliśmy porozmawiać na temat ich planów i celów.

W skład ekspedycji wchodziło ośmiu mężczyzn: dwóch Amerykanów, Kanadyjczyk i pięciu Peruwiańczyków. Dwóch spośród *gringos* to członkowie Pioneer Mission: Jason Estelle, lider organizacji, i Scott Welsh. Trzecim był Paul Johnson, wuj Jasona, wybrany kierownikiem wyprawy na czas jej trwania. Paul Johnson nie jest członkiem Pioneer Mission, lecz występuje w roli konsultanta i doradcy. Miał już doświadczenie z Indianami we wczesnej fazie kontaktu i z pracą misyjną pośród nie-dawna izolowanych grup tubylczych na terenie Boliwii. Wszystkich pięciu Peruwiańczyków uczestniczących w ekspedycji było Indianami: dwóch Piro, dwóch Cashinahua i jeden Sharanahua. Piro byli obecni, by porozumieć się z Mashco, jeśli przy spotkaniu okazałoby się, że mówią oni językiem blisko spokrewnionym z piro. Cashinahua mieli być przydatni w wypadku, gdyby Mashco używali języka z rodziny pano, zaś Sharanahua został uczestnikiem ekspedycji, gdyż dobrze znał okolicę.

Paul Johnson przybył do Gastabala bezpośrednio z Pucallpy małym samolotem będącym własnością South American Missions. Dwaj Amerykanie i dwaj Piro, korzystając z wojskowego transportu lotniczego, dotarli z Pucallpy do Puerto Esperanza (przeloty takie mają miejsce mniej więcej co dwa tygodnie), a stamtąd łodzią udali się do Gastabala. Dwóch Cashinahua pochodziło z okolicy, podobnie jak Sharanahua — mieszkaniec samej osady Gastabala.

Ekspedycja opuściła Gastabala pierwszego lipca, planując powrót na dwudziestego czwartego tegoż miesiąca. Nastąpił on jednak już szesnastego, gdyż nie udało się odnaleźć świeżych śladów obecności Mashco. Znalezione jedynie pozostałości obozowiska pochodzące, jak oceniono, sprzed kilku lat. Rezultat ten potwierdza oświadczenia okolicznych mieszkańców, że Mashco nie pojawiają się w regionie Dos Bocas od pory suchej 1995 roku. Niemniej członkowie ekspedycji stwierdzili, że nie są zniechęceni jej wynikiem i że najprawdopodobniej wrócą nad Purús, by kontynuować poszu-

* Raport ten został napisany w języku angielskim i za zgodą autora przetłumaczony na język polski. Dalsze informacje o projekcie można uzyskać od tłumacza: kacpersw@yahoo.com (po polsku) lub autora: lev@cabeceras.org (po angielsku). Dodatkowe informacje o pracy autora w Peru można znaleźć pod adresem: www.cabeceras.org

kiwania Mashco. Nie podali dokładnej daty rozpoczęcia następnej ekspedycji, choć jeden z uczestników wspominał, iż może podejmą ją już we wrześniu 1998 roku.

Rozmawiałem z niektórymi członkami Pioneer Mission o nawiązywaniu kontaktu z grupami, takimi jak Mashco. Scott Welsh i jego żona wyrażali uczucia przerażenia i politowania co do obecnego trybu i warunków życia tych Indian. Wyrazili opinię, że koczownicze życie łowców-zbieraczy, bez religii chrześcijańskiej musi sprawiać im wielkie cierpienie. Mówili, iż wierzą, że interwencja organizacji Pioneer Mission w znaczący sposób uczyni życie Mashco lepszym, ponieważ przyniesie im Słowo Boże i materialne dobrodziejstwa naszej cywilizacji, co pozwoliłoby im zmienić sposób życia, przyjmując nowe wzorce. Choć nikt nie wyraził tego kategorycznie w ten sposób, misjonarze są przekonani, że korzyści, jakie przypadną Mashco dzięki ich działalności, będą nieproporcjonalnie większe niż trudności i problemy, jakie mogłyby wywołać kontakt nawiązany w wyniku poszukiwań przedsięwziętych przez Pioneer Mission. Paul Johnson, kierownik ekspedycji i nieoficjalny doradca zespołu Pioneer Mission usprawiedliwia interwencję tej organizacji innymi racjami. Paul wskazuje, że wejście Mashco w kontakt z ludźmi z zewnątrz jest i tak nieuniknione, lepiej więc — jak twierdzi — by ten kontakt nawiązała Pioneer Mission (lub jakaś inna grupa, której członkom leży na sercu pomyślność i dobrobyt Mashco), niż by miał tego dokonać ktoś zainteresowany ekonomicznym wykorzystaniem „dzikich” czy ktoś, kto pragnąłby ich skrzywdzić.

Nie mieliśmy okazji porozmawiać szczegółowo o dalekosiężnych planach Pioneer Mission ani o tym, jak miałyby wyglądać prace organizacji z nomadyczną grupą, którą są Mashco. Członkowie Pioneer Mission byli optymistycznie nastawieni do tych kwestii i pełni wiary w ostateczny sukces swej misji.

Inne próby nawiązania kontaktu

Poza wysiłkami Pioneer Mission jedyną znaną mi, ważniejszą próbą nawiązania kontaktu z izolowanymi grupami tubylczymi w regionie górnego Purúsu jest przedsięwzięcie Letniego Instytutu Lingwistycznego z 1971 roku. Eks-

pedycją kierował Eugene Scott, który wraz ze swoją żoną Marie od kilku dziesięcioleci pracuje wśród Sharanahua w regionie górnego Purúsu. Szukał on kontaktu z Mashco. W trakcie ekspedycji miało miejsce tylko jedno spotkanie z tymi Indianami. Jej członkowie niespodziewanie natknęli się na grupę kilku mężczyzn z kobietami i dziećmi nad małym strumieniem uchodzącym do rzeki B. Mashco uciekli, gdy tylko ujrzeni członków ekspedycji, pozostawiając na miejscu 14 koszy i kilka łuków ze strzałami. Zespół SIL-u zbadał kosze, znajdując w nich kamienne siekiery, świeże mięso i narzędzia tnące, wykonane z zębów pekari. Wszystkie przedmioty sfotografowano, lecz nie zabrano ich z miejsca, gdzie zostały porzucone, by nie uchodzić za złodziei. Dodatkowo członkowie SIL-u pozostawili tam prezenty w postaci metalowych naczyń i maczet, na wypadek gdyby Mashco wrócili. Po kilku dniach grupa Mashco rzeczywiście wróciła po swoją własność. Indianie zabrali też pozostawione przez ekipę SIL-u naczynia i maczety. Jednak do następnych kontaktów nie doszło.

W rozmowie ze mną Eugene Scott zauważył, iż doświadczenia ekspedycji z 1971 roku i historie, jakie słyszał na temat spotkań z Mashco w następnych latach, wskazują, iż Indianie ci w owym czasie nie byli zainteresowani nawiązaniem kontaktu ze światem zewnętrznym. Członkowie Letniego Instytutu Lingwistycznego są świadomi obecności Mashco w tym regionie od ponad 25 lat, jednak po ekspedycji 1971 roku postanowiono, że SIL nie będzie narzucał się izolowanym Indianom z próbami nawiązania kontaktu.

Stosunek okolicznych mieszkańców do izolowanych grup tubylczych

Sposób rozwinięcia się sytuacji wczesnego kontaktu zależy nie tylko od stron bezpośrednio w niego zaangażowanych, lecz także od stosunku otaczającej ludności, która stanowi społeczne i kulturowe środowisko, w jakim rozwijają się relacje do niedawna izolowanych Indian ze światem zewnętrznym. Z tego względu warto sobie zadać trud poznaania i zrozumienia postaw lokalnej ludności wobec izolowanych grup tubylczych.

Jeśli trwały kontakt z Mashco zostanie nawiązany w regionie górnego Purúsu, jest wysoce prawdopodobne, że w relacje Mashco ze światem zewnętrznym będą zaangażowani okoliczni Indianie Sharanahua. Zapewne będą oni mieli wpływ na rozwój tych relacji, głównie dlatego, że osady Sharanahua leżą najbliżej terytorium Mashco w regionie górnego Purúsu, a także dlatego, że istnieje silne powiązanie Indian z Gastabala z zagranicznymi misjonarzami.

Wśród Sharanahua występują różne poglądy na sprawę Mashco. Pewne postawy są jednak dość rozpowszechnione. Choć nigdy nie odnotowano, by Mashco kiedykolwiek kogoś zaatakowali, w rozmowach z Sharanahua na ich temat wyczuwa się atmosferę obawy i niepokoju. Widoczna jest też mieszanina pogardy i politowania wobec „prymitywnego”, koczowniczego trybu życia Mashco.

Z tymi postawami ściśle wiążą się trzy bardzo różne poglądy na to, jak obchodzić się z Mashco. Zdaniem wielu Sharanahua i Amahuaca najmädrzej jest nie szukać kontaktu z nimi ze względu na potencjalne niebezpieczeństwo grożące z ich strony. Ten stosunek do Mashco, jak można oczekiwać, wkrótce zaniknie i zostanie zastąpiony przez dwie inne postawy, które wyrażano w Gastabala w mojej obecności.

Według obu stanowisk ingerencja w życie Mashco jest pożądana, lecz jej cele są różne. Według pierwszego należy wspierać wysiłki misjonarzy usiłujących podjąć pracę z Mashco, jak na przykład ostatnie przedsięwzięcie Pioneer Mission. Pogląd ten wyznaje obecnie niewielka liczba osób, jest on jednak znaczący, ponieważ do jego wyznawców należy przywódca wspólnoty Gastabala — Gustavo Melendez oraz jego najbliżsi stronnicy. Melendez sam jest pastorem i zwołanym zwolennikiem szerzenia chrześcijaństwa wśród tubylców, w tym wśród Mashco. On i jego zwolennicy uważają, iż działalność misyjna wśród Mashco będzie dla nich niewątpliwie korzystna. Przyniesie tej „pogańskiej” i „prymitywnej” grupie koczowników chrześcijaństwo, a także cywilizację, zarówno w sensie światopoglądowym, jak i materialnym.

Wspieranie działalności misyjnej przez woźdza polega na dostarczaniu misjonarzom róż-

nych niezbędnych środków i zasobów uzyskiwanych przy pomocy jego krewnych i innych bliskich współpracowników oraz udostępnianiu im terenu wspólnoty, który służy członkom Pioneer Mission jako miejsce postoju i dogodna baza wypadowa. Misjonarze mogą też korzystać z lądowiska dla samolotów i transportu rzecznego w razie podejmowania większych wypraw w region Dos Bocas.

Za drugim, „interwencjonistycznym” stanowiskiem opowiada się jeszcze mniejsza liczba osób. Jest ono jednak bardzo niepokojące, ponieważ jego wyznawcy traktują Mashco jako niewykorzystaną siłę roboczą. Jak wyjaśnił mi mój rozmówca, reprezentant tej opinii, idealnym rozwiązaniem byłoby przekonać Mashco do osiedlenia się w pobliżu, zmusić do porzucenia swego języka i przyjęcia sharanahua, a następnie wykorzystywać ich do pracy na polkach Sharanahua.

Chociaż pogląd ten został mi jasno sprecyzowany przez tylko jednego mężczyznę, to fakt, iż często otwarcie wygłaszał on go w obecności innych Sharanahua, świadczy o tym, że wyrażanie takich opinii nie spotyka się z potępieniem wspólnoty. Zresztą, kiedy wyjaśniał mi swój punkt widzenia, kilku mężczyzn wyraziło aprobatę dla jego planów wobec Mashco. Rozmówca mój nadmieniał jeszcze, iż planował wybrać się z kuzynem, we wrześniu 1998 roku do regionu Dos Bocas, by tam szukać Mashco w celu urzeczywistnienia swego zamiaru. Nie udało mu się tego dokonać, co było do przewidzenia (Mashco nie pojawiali się w tej okolicy od 1995 roku). Niemniej człowiek ten i inni myślący podobnie w razie nawiązania (przez nich lub przez kogoś innego) trwałego kontaktu z Mashco z pewnością byłiby skłonni do wykorzystywania ich dla własnych celów.

Jedno przekonanie jest podzielane przez przedstawicieli obu obozów „interwencjonistów”. Jedni i drudzy uważają, że życzenia i postawy Mashco — dotyczące nawiązania kontaktu — nie mają żadnej wagi. Ujmując to najprościej, obydwie obozy „interwencjonistów” odmawiają woli czy decyzjom Mashco jakiegokolwiek znaczenia w dyskusji na temat nawiązania z nimi kontaktu. Przekonanie to manifestuje się w czymś, co jest postrzegane jako najlepsza strategia doprowadzenia do kontaktu z Mashco. Strategia ta, popierana przez więk-

szość „interwencjonistów”, miałyby polegać na zlokalizowaniu jakiejś grupy Mashco i uprowadzeniu jednego z jej członków. Zostałby on następnie zabrany w dół rzeki i tam przekonany do powrotu i nakłonienia reszty grupy, by udała się z nim w pobliże osad Sharanahua, wchodząc tym samym w stały kontakt ze światem zewnętrznym. Zakłada się więc, że decyza o wejściu przez Mashco w kontakt powinna być podjęta przez ludzi z zewnątrz, nie zaś przez nich samych. Ujmując rzecz krótko: odmawia się im prawa do nienawiązania kontaktu ze światem zewnętrznym, nawet jeśli sobie tego kontaktu nie życzą.

Winny jestem zaznaczyć, że nie wszyscy Sharanahua popierający interwencję, popierają jednocześnie tę strategię. W szczególności nie słyszałem, by Gustavo, wódz i pastor wspólnoty, wyraźnie popierał ten punkt widzenia w swoich wypowiedziach. Tym niemniej wiele osób z obu obozów „interwencjonistów” kategorycznie opowiada się za wspomnianą strategią.

Powyższe świadectwa wskazują, iż Sharanahua z Gastabala będą najpewniej w przyszłości nadal wspierać próby nawiązania kontaktu z Mashco i dostarczać środki grupom podejmującym takie akcje. Biorąc pod uwagę ich obecne zaangażowanie w te sprawy, wydaje się wysoce prawdopodobne, iż Sharanahua odegrają istotną rolę w interakcjach pomiędzy Mashco a światem zewnętrznym, w wypadku, gdyby nawiązanie kontaktu z Mashco nastąpiło w regionie górnego Purúsu.

Postawa Metysów z Puerto Esperanza

Obszar, na którym żyją Mashco, jest oddalony od Puerto Esperanza – największego skupiska ludności metyskiej w regionie — na tyle, że kwestia tych Indian nie wzbudza wielkiego zainteresowania jego mieszkańców. Wielu Metysów z Puerto Esperanza, których pytałem o Mashco miało zaledwie mglistą świadomość, że taka grupa istnieje. Nieliczni, wieloletni metyscy mieszkańcy regionu mają pewną wiedzę na temat Mashco, jednak wyrażają przekonanie, że skoro Indianie ci nikomu nie szkodzą, nie ma potrzeby podejmowania wobec nich działań mających na celu nawiązanie kontaktu czy jakichkolwiek innych.

Niektórzy spośród mieszkańców stosunkowo niedawno osiadłych w Puerto Esperanza uważają, że Mashco, jak wszyscy tubylcy, powinni stać się cywilizowanymi i produktywnymi członkami społeczeństwa peruwiańskiego. Jednak nikt z wyrażających tę opinię (w tym *teniente gobernador* Puerto Esperanza) nie potrafi zaproponować żadnego planu, który pozwoliłby urzeczywistnić ten ideał. Biorąc pod uwagę marazm miejscowych władz i brak funduszy, wydaje się nadzwyczaj nieprawdopodobne, by podjęto tu wysiłki nawiązania kontaktu z Mashco.

Jaka byłaby reakcja ludności metyskiej i miejscowych władz w wypadku wyniknięcia możliwości nawiązania trwałego kontaktu z Mashco, trudno przewidzieć. Sądzę jednak, że bieg spraw i wysiłki związane z kontaktem zostałyby w znacznej mierze pozostawione misjonarzom i zakulturowanym grupom tubylczym. Udział Metysów ograniczałby się do minimum.

Podziękowania

Pragnę podziękować Gustavo Melendezowi, przywódcy wspólnoty z Gastabala za pozwolenie nam na pobyt w osadzie i za gościnność. Chcę też wyrazić wdzięczność ludziom z Gastabala, którzy z wielką cierpliwością uczyli nas swego języka, okazywali nam przyjaźń i troskę o nasze dobre samopoczucie i bezpieczeństwo. Szczególnie wdzięczny jestem Eusebio, który z największym poświęceniem uczył nas języka i towarzyszył nam w wyprawie nad strumień E.

Dziękuję również działającym wśród Sharanahua pracownikom Letniego Instytutu Lingwistycznego, Gene’owi i Marie Scottom, za ich przyjazne nastawienie i gościnność wobec nas podczas pobytu w Gastabala. Doceniam szczególnie ich gotowość do dzielenia się z nami bogatą wiedzą zdobytą w trakcie czterdziestoletniej pracy w regionie.

Na koniec pragnę podziękować Paulowi Johnsonowi, Scottowi Welshowi i jego żonie Nicole z Pioneer Mission za to, iż zechcieli porozmawiać z nami o działalności ich organizacji w regionie górnego biegu rzeki Purús. ■

tłum. Kacper Świerk

Ryzyko kontaktu ze światem

izolowane grupy tubylcze Amazonii

Izolowane grupy tubylcze Amazonii występują na najbardziej niedostępnych terenach tego obszaru. Są to najczęściej regiony górnych biegów rzek. Rzeki są „autostradami dżungli”, stąd też tereny położone wzdłuż ich spławnych środkowych i dolnych odcinków, będąc łatwo dostępne, zostały wcześniej skolonizowane, a tamtejsza ludność bądź wymarła, bądź uległa akulturacji i metysażowi czy też przeniosła się gdzie indziej. Natomiast w górnych odcinkach rzeki są zbyt płytkie lub obfitujące w bystrzyny i kaskady, by być żeglownymi. Dzięki temu tereny wokół nich są trudno dostępne i izolowane grupy indiańskie wciąż mogą na nich bytować. Jakkolwiek „forpocztę naszego świata” docierają stopniowo i tam.

Geneza wielu izolowanych grup indiańskich może sięgać XVI, XVII, XVIII stulecia, czasów wczesnej kolonizacji Amazonii i istnienia na jej obszarze wielkich redukcji misyjnych. Indianie uciekający przed przemocą ze strony kolonizatorów lub rozpraszający się z powodu wystąpienia chorób, którymi zarazili ich (bezpośrednio lub pośrednio) Europejczycy, chronili się wówczas na trudno dostępnych terenach refugialnych. Niektóre grupy izolowane mają młodszy rodowód. Część Indian, po szoku wywołanym przez kontakt z ludźmi z zewnątrz, wycofała się na niedostępne tereny. Są to na przykład uciekinierzy przed łowcami niewolników z okresu boomu kauczukowego (ok. 1870–1915). Wśród większości izolowanych Indian dominuje postawa unikania obcych, u niektórych grup — wrogość wobec nich. W wielu przypadkach postawa taka jest uwarunkowana traumatycznymi przeżyciami z mniej lub bardziej odległej przeszłości.

Współcześnie, gdy działalność ekonomiczna i osadnictwo państw południowoamerykańskich dociera do wciąż nowych terytoriów, na których żyją grupy izolowane, bliskie w czasie wejście w kontakt ze światem zewnętrznym przez wiele z nich jest nieuniknione. Dla wielu proces ten już się rozpoczął.

Niekiedy kontakt nawiązywany jest spontanicznie. W licznych przypadkach nawiązanie go jest zlecone (przez państwo lub kompanie wydobywcze) odpowiednim organizacjom (na przykład brazylijska agencja rządowa FUNAI lub wytypowane organizacje misyjne). Niekiedy misjonarze lub okoliczna ludność sami podejmują inicjatywę nawiązania kontaktu. Bywa, że organizacje misyjne z przyczyn ideologicznych nawiązują kontakt z „dzikimi” na terenach, gdzie nie wkracza działalność wydobywcza ani osadnictwo, i gdzie Indianie mogliby żyć w spokoju jeszcze dziesięć lub więcej lat. Argumentem, dla którego pozostające od pokoleń w izolacji grupy tubylcze decydują się wejść w trwały kontakt ze światem zewnętrznym, jest dostęp do pożądaných przez Indian narzędzi metalowych (maczet, siekier, noży), znacznie efektywniejszych w użyciu niż ich tradycyjne kamienne, kościane czy drewniane sprzęty, oraz innych dóbr fabrycznego pochodzenia.

Kontakt ze światem zewnętrznym niesie ze sobą wielkie ryzyko dla grup izolowanych, których przedstawiciele uczestnicząc w nim (czynnie lub biernie, dobrowolnie czy nie z własnej woli), nie zdają sobie sprawy, jak ten „nasz świat” funkcjonuje. Standardowym zagrożeniem w tak zwanej fazie wczesnego kontaktu jest zarażenie Indian chorobami odeuropejskimi, na które nie są uodpornieni. Bywało, że jeden wybuch epidemii wkrótce po kontakcie unicestwiał większość tubylczej populacji, która zetknęła się z ludźmi z zewnątrz. Sytuacje takie często są wynikiem nieodpowiedzialności ze strony ludzi nawiązujących kontakt, którzy winni podjąć działania zabezpieczające zdrowie Indian (głównie szczepienia). Inne zagrożenia to przemoc ideologiczna i fizyczna ze strony okolicznej ludności i misjonarzy oraz eksploatacja ekonomiczna. Agresywna działalność misjonarska i nacjonalistyczna polega na deprecjonowaniu tradycyjnych wzorców kulturowych, zastępowaniu „irracjonalnych” i „pogańskich” treści — „racjonalnymi” — narodowymi i chrześcijańskimi. W ten sposób grupa

AMAZOŃSKA ODYSEJA

marzec 1987 — pierwsi osadnicy i dwale docierają do gór Serra Misteriosa, pokrytego tropikalnym lasem, nieznanego regionu Brazylii (wododział między rzeką Xingu i Tocantins, stani Parą). Nieliczne ślady występowania nieznanego grupy indiańskiej.

czerwiec 1987 — przed domem jednego z osadników pojawiają się dwaj mężczyźni. Wiek ok. 30 lat, wygląd bracia. Gestykulują, mówią niezrozumiałym językiem. Pierwsze spotkanie z pracownikami FUNAI (Narodowej Fundacji Indiańskiej).

październik 1987 — dwaj nieznanie Indianie wykazują chęć opuszczenia zagrożonego przez drwali i osadników miejsca. Pracownicy FUNAI nadają im imiona Aurá i Auré. W wyniku intensywnych prac lingwistów jest raczej pewne, że nowi podopieczni FUNAI posługują się nieznanym językiem z rodziny tupi.

listopad 1987 — początek wielkiej odysei. Aurá i Auré obożeni są po

wielu zakątkach stanów Pará i Maranhão. FUNAI próbuje ustalić ich etniczne pochodzenie oraz wybrać miejsce, gdzie mogli by zamieszkać. Wydaje się, że są jedynymi tubylczy mi mieszkańcami Serra Misteriosa!

marzec 1988 — osada Indian Parakanã (mówia językiem z rodziny tupi). Założono, że przodkowie nieznanego Indian byli na początku XX wieku wrogami Parakanã. Ci ostatni potwierdzają te przypuszczenia. Twierdzą, że wiele lat temu wybili wszystkich swych wrogów. Przez cały pobyt odczuwane jest silne napięcie. Różnice językowe uniemożliwiają komunikację.

czerwiec 1989 — osada Indian Asurini (także język z rodziny tupi). Brak komunikacji, ale życzliwe przyjęcie. Aurá i Auré zamieszkują tu do października 1989. Aurá wchodzi w związek z jedną z tutejszych samotnych kobiet. W wyniku sprzeczki rani siekierą jednego z jej krewnych, który ostatecznie umiera.

listopad 1989 — Asurini nie zezwalają na wyjazd żony Aury. Nieznani India-

nie zamieszkują w Domu Kultury Indiańskiej w Marabá, stolicy powiatu o tej samej nazwie.

grudzień 1989 — przenosiny do Belém, stolicy stanu Pará.

styczeń 1990 — nowa wyprawa. Canindé, osada Indian Tembé (tupi). Niemożność porozumienia i niechęć gospodarzy.

listopad 1990 — powrót do Domu Kultury Indiańskiej w Marabá.

grudzień 1990 — Aurá i Auré trafiają na terytorium Indian Guajá (także tupi). Brak komunikacji językowej z Guajá.

styczeń 1990-grudzień 2000 — Aurá i Auré zamieszkują na terytorium Guajá w miejscu zwanym Miri-Miri. Brak funduszy na badania językowe oraz na ewentualny powrót nieznanego Indian w miejsce ich dawnego zamieszkania.

Nikt nie potrafi się z nimi porozumieć. Zapytać kim są, czego by chcieli, co się stało z ich krewnymi. A kim będą?

oprac. Mariusz Kairski

taka często pozbawiana jest prawa do własnej tożsamości. Narzędziem światopoglądowej agresji często w praktyce jest szkoła, która z założenia powinna spełniać funkcję pozytywną. Znajdując się z nagłą w takich okolicznościach, izolowana dotąd grupa doznaje na ogół tak zwanego szoku kulturowego, który w efekcie często prowadzi do dezorganizacji tradycyjnej kultury i zaniku odrębności etnicznej. Zaznaczyć przy tym należy, że za przemoc ideologiczną i eksploatację ekonomiczną grup tubylczych we wczesnej fazie kontaktu, a bywa, że i za zarażenie ich chorobami, często odpowiedzialni są okoliczni zakulturowani Indianie. Wychodzą oni z założenia, że stojąc wyżej pod względem „ucywilizowania” od swych „dzikich” pobratymców, a będąc jednocześnie Indianami, lepiej rozumieją ich potrzeby niż nie-Indianie, w związku z czym to oni winni przejąć opiekę nad nimi i podjąć misję ich ucywilizowania. Za słowem „opieka” w praktyce często kryje się kontrola, a za „ucywilizowaniem”: przemoc ideologiczna, wykorzystywanie ekonomiczne i inne nadużycia. Takie postępowanie

wobec grup izolowanych i w fazie wczesnego kontaktu stoi w sprzeczności z prawami, które jakie teoretycznie gwarantują im państwa, w których grupy te żyją.

Region górno Purusu, o którym traktuje raport Michaela jest częścią największego w Amazonii obszaru występowania izolowanych grup tubylczych, leżącego w południowo-wschodnim Peru (w pobliżu granicy z Brazylią i Boliwią). Na obszarze tym, w ciągu ostatnich 10–15 lat kilka izolowanych grup weszło w kontakt ze światem zewnętrznym. Od dawna było wiadomo, że nad prawymi dopływami dolnej Urubamby żyją „dzicy” Indianie, zwani Kogapakori lub Kuagapacori (w języku machiguenga — „zabójcy ludzi”), których uważano za izolowane grupy ludu Machiguenga (którego większa część ma kontakt ze światem zewnętrznym od dziesięcioleci i w znacznym stopniu uległa akulturacji). Po nawiązaniu kontaktu okazało się, że znaczna część z nich to odrębna (choć językowo i kulturowo blisko spokrewniona z Machiguengami) grupa etniczna nazwana Nanti.

Dla Nanti znad rzeki Camisea wczesna faza stałego kontaktu rozpoczęła się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, kiedy to napotkani w lesie Machiguengowie ofiarowali im maczety w zamian za zebranie liści palmowych na strzechę. Początkowo zrównoważone stosunki pomiędzy Nanti a Machiguengą zaczęły się wkrótce zmieniać, zwłaszcza od 1991 roku, kiedy wśród Nanti osiedlił się wraz z rodziną i pomocnikami machigueński nauczyciel Silverio Araña. On i jego współpracownicy zaczęli deprecjonować kulturę Nanti (na przykład wyśmiewając labrety noszone przez kobiety, szydząc z ich języka, który uznawali za źle wypowiadany machiguenga), zmuszać ich do nieodpłatnego wykonywania prac dla siebie (na przykład oczyszczenia placu pod dom i ogród Silveria, wyręb i spławiania drewna, które ten nielegalnie sprzedawał w dole rzeki) oraz eksploatować na inne sposoby (na przykład biorąc sobie nałożnice spośród Nanti). Machiguenga zarazili też Nanti różnymi chorobami i w żaden sposób nie zapobiegli ich rozwojowi. Araña dążył do całkowitego podporządkowania sobie społeczności Nanti poprzez zmonopolizowanie dystrybucji narzędzi metalowych, lekarstw i szczepionek. Chciał też ich zgromadzić w jednej osadzie, co mu się nie udało. Punkt zwrotny nastąpił w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych, kiedy to działalność wśród Nanti rozpoczęła organizacja Cabeceras, działająca na rzecz opieki zdrowia i praw grup tubylczych w sytuacji wczesnego kontaktu. Wsparcie organizacji podtrzymało opór Nanti, a Silverio Araña został pod koniec lat dziewięćdziesiątych usunięty ze stanowiska.

Według obliczeń z grudnia 1997 roku Nanti znad górnej Camisei, żyjący w dwóch osadach (Montetoni i Malanksiá) liczyli łącznie około dwieście pięćdziesiąt osób.

Przykład Nanti ma wiele cech typowych dla sytuacji grup tubylczych w fazie wczesnego kontaktu w ogóle.

Zaledwie w inicjalnej fazie kontaktu są obecnie Nanti znad rzeki Timpía — innego dopływu Urubamby. Ich liczbę organizacja Cabeceras szacuje na sto–trzysta osób.

Nad rzeką Paquiría, również dopływem Urubamby, w latach 1969–80 zainicjowany został kontakt z Indianami, zwanymi Kirineri (z języka piro — ludzie pewnego gatunku palmy). Są oni izolowanym odłamem ludu Machigu-

enga. Pozostawali w izolacji od ponad stu lat, od czasów boomu kauczukowego, kiedy to zaczęli ukrywać się przed łowcami indiańskich niewolników. Pomiedzy nimi a pozostałymi Machiguengami, od kilku dziesięcioleci żyjącymi w kontakcie ze światem zewnętrznym, istnieje znaczna różnica kulturowa. Według szacunków organizacji Cabeceras, całą populację Machiguengów izolowanych i we wczesnej fazie kontaktu znad rzek Paquiría i Serjali można szacować na około sto osób.

We wrześniu i na początku października 2001 roku prowadziłem badania terenowe w Manykiari (Mañokiari) i Kipatsiari — dwóch małych osadach nad rzeką Paquiría, których mieszkańcy utrzymują trwały, choć ostrożny kontakt ze światem zewnętrznym (reprezentowanym głównie przez Machiguengów ze wspólnoty Nueva Luz położonej u ujścia rzeki Paquiría do Urubamby). Pozostałe ich grupy bądź mają sporadyczny kontakt z ludźmi z zewnątrz, bądź nadal pozostają w dobrowolnej izolacji.

Poza regionami rzek Paquiría i Serjali izolowani Machiguenga żyją przypuszczalnie jeszcze nad górnym biegiem rzeki Manú (departament Madre de Dios) i być może w Cordillera de Vilcabamba (departament Cusco), choć co do tych drugich nie jest pewne, czy są to izolowane grupy Machiguenga czy Asháninca.

Nanti i Machiguenga mówią językami z rodziny arawackiej. Należą do podgrupy campamachiguenga, wraz z Asháninca (Campa), Nomatsiguenga, Caquinte i Amuesha (Yanesh). Łącznie liczbę wszystkich Machiguenga szacuje się obecnie na osiem–dziesięć tysięcy.

W tekście tym przedstawiłem tylko dwa przykłady izolowanych i wczesnokontaktowych grup tubylczych peruwiańskiej Amazonii (obydwie w departamencie Cusco). Liczbę grup tego typu w całym Peru ocenia się na kilkanaście.

Według przybliżonych szacunków populacja znanych nam izolowanych grup Amazonii wynosi ponad dwa tysiące trzysta osób. Łącznie jednak grup izolowanych jest około stu, o ich statusie i liczbie przeważnie nic nie wiemy. ▢

Kacper Świerk jest doktorantem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. W 2001 roku przez blisko trzy miesiące przebywał w Peru, z czego ponad miesiąc spędził, prowadząc badania terenowe wśród Machiguengów we wczesnej fazie kontaktu nad rzeką Paquiría (prowincja La Convención, departament Cusco).

Yamashta!

czyli *Ten Który Prawie Umarł*

Obecność w Amazonii kilkudziesięciu grup tubylczych żyjących w izolacji od świata nieindiańskiego jest faktem. Wśród organizacji i konkretnych, pojedynczych osób (w tym antropologów), którzy podejmują działania na rzecz tychże grup, znajduje się na przykład znany brazylijski *sertanista*, Sidney Possuelo, szef działającego w ramach FUNAI Departamentu ds. Izolowanych Grup Indiańskich. Na szczególną uwagę wśród przedsięwzięć, które mają wspomóc grupy żyjące w izolacji na terytorium Peru, zasługują raporty Cabeceras Aid Project, organizacji stawiającej sobie za cel „zapewnienie humanitarnej pomocy geograficznie izolowanym ludom indiańskim w Amazonii”. Raporty te dotyczą zarówno grup izolowanych, jak i tych, które (na przykład Indianie Nanti) od niedawna pozostają w kontakcie z peruwiańskim społeczeństwem narodowym.

Wszystkie raporty, relacje i opracowania mówiące o tym, jak przebiega nawiązywanie kontaktu między grupami izolowanymi a przedstawicielami społeczeństwa narodowego są dość smutne. Czy uda się zmienić schemat, według którego przebiega proces kontaktu? Czy jest szansa na to, żeby grupy indiańskie, z którymi zostanie nawiązany kontakt (z reguły odbywa się to wbrew ich woli, ponieważ większość z nich zdecydowanie unika przedstawicieli świata nieindiańskiego) zachowały swą tożsamość kulturową? Wydaje się, iż odpowiedź twierdząca byłaby w tej chwili wyrażeniem jedynie pobożnych życzeń. Zdarza się, że interesom wielkich korporacji podporządkowują swoją politykę całe państwa, co więc mówić o interesach niemających żadnego wpływu na politykę, żyjących w całkiem innym świecie, pozostających w izolacji Indianach. Zdarza się jednak i tak, że „wielki biznes” ule-

ga opinii publicznej, jeśli ta wywiera na niego wystarczająco mocny nacisk. Zdarza się, iż kampanie tego typu organizowane są na rzecz izolowanych ludów tubylczych. Jedną z organizacji podejmujących — często z sukcesem — takie działania, jest Survival International, która znów apeluje o pomoc dla Indian zamieszkujących peruwiański rejon Madre de Dios.

Grupa, która rozpoczyna nawiązywanie kontaktu ze światem nieindiańskim jest szczególnie podatna na wpływy i zagrożenia. Zwykle część jej członków umiera, zarażając się chorobami, na które Indianie nie mają odporności. Kolejne zagrożenie to rozpad świata wyobrażeń w zetknięciu z zaawansowaną technicznie kulturą, a co za tym idzie, utrata tożsamości. Pierwsze kontakty z taką grupą mają zwykle misjonarze, nauczyciele, antropologowie, rzadowi agenci, przedstawiciele firm działających na danym obszarze, czasem wojsko, turyści, no i przedstawiciele świata indiańskiego. Każdy z tych „agentów kontaktu” ma własną wizję tego, jak powinno wyglądać życie członków izolowanej dotychczas grupy. Często wizja ta związana jest nierozłącznie z interesami, które można „przy okazji załatwić”. Dotyczy to też Indian, którzy pośredniczą w nawiązywaniu kontaktu między społeczeństwem narodowym a grupą izolowaną. Piszą o tym członkowie Cabeceras Aid Project, omawiając nastawienie Indian Sharanahua do izolowanej grupy Mashco. To samo dotyczy opisywanych w Raporcie tzw. Deños. (Dla niektórych badaczy grupą tą mogą być izolowani Amahuaca bądź też inni Indianie z rodziny językowej pano, np. Maxonahua (Cujarenos), dla innych są to Mashco-Piro.) Podobnie wykorzystani zostali Indianie Yora (Yura), którym w nawiązaniu kontaktu „pomogli” Indianie Yaminahua. O zawiłych relacjach między Machiguengami i Nanti można przeczytać w raporcie Cabeceras Aid Project (www.onr.com/cabeceras/sec1nwr.htm).

Nie znaczy to oczywiście, że Indianie, którzy utrzymują relacje ze społeczeństwem narodowym, mają złe intencje. Z reguły kieruje nimi przede wszystkim chęć „ucywilizowania” „dzikich” Indian, którzy stanowią dla nich wyimaginowane, a czasem realne zagrożenie. Takie właśnie wyobrażenia o „dzikich” przyczyniły się z pewnością do rozwoju wydarzeń, które miały miejsce 11 lutego 2001 roku, gdy

duża grupa izolowanych Indian Yora pojawiła się nagle w pobliżu osady Indian Sharanahua i Amahuaca, z dala od swoich terytoriów. Wielu Yora zostało zastrzelonych (nie wiadomo, ile, ponieważ rodziny zabrały ich ciała do lasu). Indianie ci zmuszeni byli szukać schronienia na terytoriach sąsiednich grup ze względu na intensywny wyrąb drzew prowadzony na ich własnym terytorium. Stąd ich nagle pojawienie się na zupełnie obcym terenie. Gdy w wyniku kontaktu nawiązanego w 1984 roku z inną grupą Yora, zaczęły się wśród tych Indian szerzyć choroby dróg oddechowych, z czterystu osobowej grupy zmarło — według różnych szacunków — od dwustu do trzydziestu osób. Ci, którzy przeżyli, pozdrawiają się słowem: *Yama-shita!*, co znaczy „Ten, Który Prawie Umarł” lub „Żywy Trup”.

W lipcu 2000 roku rząd peruwiański — po międzynarodowych naciskach — utworzył *Zona Reservada de Alto Purús* na obszarze zamieszkałym m.in. przez niektóre spośród izolowanych grup indiańskich. Żyjącym na tym terenie Indianom utworzenie „rezerwatu” dało pewną ochronę przed osadnikami i przedstawicielami przemysłu drzewnego. Ponieważ jednak *Zona* nie daje żadnego prawa własności do ziemi, więc ochrona ta jest niepewna i niepełna. *Zona* nie objęła swoimi granicami przyległych do niej od południowego wschodu obszarów pomiędzy rzekami Tahuamanu, Las Piedras i Manú, na których również schroniło się i od dawna żyje wiele grup izolowanych. W tej chwili przy granicach chronionego obszaru trwa intensywny wyrąb, a przedstawiciele przemysłu drzewnego starają się o formalne koncesje na jego prowadzenie. Jeśli do tego dojdzie — apeluje Survival International — byt żyjących tam w izolacji Indian będzie zagrożony.

Wśród kilkudziesięciu izolowanych grup żyjących w Brazylii jest jedna, która składa się z jednego człowieka. Reszta zginęła — prawdopodobnie z rąk hodowców bydła. Nikt nie zdążył im pomóc, podobnie jak dziesiątkom innych grup, które wyginęły, nie zostawiając nikogo, kto mógłby opowiedzieć ich historię. ■

Magdalena Krysińska-Kałużna ukończyła Instytut Etnologii UAM w 1991 roku. Brała udział w wyprawach do Meksyku, Wenezueli i Ekwadoru. Przygotowuje doktorat na temat kontaktu kulturowego w Amazonii.

Dorota Ligocka

Szansa przetrwania

organizacje na rzecz ludów tubylczych

W dokumencie opublikowanym przez Departament Informacji Publicznej ONZ w grudniu 1994 roku o ustanowieniu Dekady Ludów Tubylczych często pojawia się stwierdzenie, że ustalenia te są wynikiem „wysiłków międzynarodowych podejmowanych na rzecz ludności tubylczej”. Wykształcenie się samoświadomości ludów tubylczych było wspierane przez stowarzyszenia ludzi, którzy zaczęli działać pod wpływem informacji docierających z Amazonii, Australii czy Nowej Gwinei (począwszy od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych). Powoływali się oni na prawa człowieka, a także próbowali formułować prawa w szczególności dotyczące ludów tubylczych (wtedy jeszcze niespisane na forum międzynarodowym). Organizowali kampanie, które miały poruszyć opinię publiczną i zmusić poszczególne kraje do polityki niezagrażającej życiu i funkcjonowaniu grup tubylczych.

Organizacji pracujących wśród ludów tubylczych jest obecnie bardzo wiele i nie sposób ich wszystkie wymienić. Chcę przedstawić kilka grup wsparcia, które powstały mniej więcej w tym samym czasie, działają w skali międzynarodowej i nie przyświecają im inne cele niż humanitarne (na przykład religijne), aczkolwiek różnią się sposobem definiowania problemów tubylców, wytyczonymi celami i metodami pracy. Wskazać można trzy orientacje działań na rzecz ludów tubylczych.

„Realistów”

czyli orientacja konserwatywno-humanitarna
(Cultural Survival)

John H. Bodley wywodzi ten kierunek z tradycji ustanowionej w 1838 roku przez The Society for the Protection of Aborigines, pierwszej

orientacje działań na rzecz ludów tubylczych			
	naturalistyczno-ekologiczna	liberalno-polityczna	konserwatywno-humanitarna
<i>podstawowe założenia</i>	Kultury tubylcze wykazują lepszą adaptację do środowiska. Musimy zaprzestać rozwoju ekonomicznego, który im zagraża.	Ludy tubylcze są ekonomicznie i politycznie represjonowane. Musimy pomóc im bronić ich prawa.	Postęp jest nieunikniony. Musimy pomóc ludom tubylczym wziąć z niego to co najlepsze.
<i>cele</i>	Przetrawianie tradycyjnych kultur tubylczych jako możliwa do przyjęcia alternatywa.	Wyzwolenie, samostanowienie, dekolonizacja ludów tubylczych.	Ostateczna integracja w systemie narodowym przy utrzymaniu etnicznej tożsamości.
<i>strategia</i>	Propagować rezerwy kulturowe i środowiskowe i chronić je. Przecistawiać się określonym projektom rozwoju.	Propagować aktywność polityczną i rozbudzenie samoświadomości. Popierać prawa człowieka. Przeciwdziałać się polityce represyjnej.	Propagować humanitarne programy wsparcia. Popierać używanie języka tubylczego i wykształcenie dumy etnicznej.

na podstawie: J.H. Bodley, *Victims of Progress*,
The Benjamin/Cummings Publishing Company, Menlo Park 1982, s. 192.

humanitarnej organizacji na rzecz tubylców. Mimo że deklarowała ona ochronę ludów tubylczych, nie negowała nadrzędnego znaczenia postępu i chciała zapewnić im godne wejście w uroki cywilizacji. W tym duchu mają działać także współczesne organizacje. Ich członkowie twierdzą, że nawet ludy izolowane zagarnie zachodnia cywilizacja. Chcą więc im pomóc wejść w system narodowy bez utraty dumy etnicznej i języka. Nazwę ich umownie „realistami”, gdyż ich działalność miała być postrzegana jako najbardziej realistyczna i uznana przez politykę międzynarodową.

Cultural Survival (CS) powstała w 1972 roku jako organizacja pozarządowa w Cambridge (USA), by popierać programy pomocy dla zagrożonych ludów tubylczych. Jej głównym celem jest szukanie „sposobów na spożytkowanie zasobów nowej ery informatycznej tak, by przyniosło to korzyści ludom tubylczym, które w innym wypadku mogłyby stać się jej ofiarami” (www.cs.org).

Członkowie organizacji od 1982 roku wydają „Cultural Survival Quarterly”, którego poszczególne numery koncentrują się na przewodnim temacie, innym co kwartał. Zagadnienia dotyczą albo poszczególnych części świata, albo konkretnego problemu, wspólnego wielu społecznościom z różnych regionów. Głównie są to: zanieczyszczenie środowiska, prawa do ziemi, postęp we własnych kategoriach, zachowanie kultury (*cultural survival*).

Główną strategią działania Cultural Survival jest nagłaśnianie spraw dotyczących ludów

tubylczych, bezpośrednia pomoc danym grupom, wspaganie tubylczych organizacji, jak też próby zachęcania opinii publicznej do poparcia konkretnych projektów czy wyrażania sprzeciwu wobec pewnych praktyk. Cultural Survival oferuje wiele sposobów działania na rzecz ludów tubylczych, szczególnie preferując takie rozwiązania, gdzie potrzebne jest zaangażowanie społeczne (a nie polityczne). Omawiane na stronach internetowych projekty specjalne to programy pomocy zdrowotnej, kulturowej, ekonomicznej, edukacyjnej tubylczych społeczności¹. Oprócz tych projektów istnieją w ramach CS tzw. akcje zachęcające do osobistego zaangażowania — napisania petycji, wysłania drobnej sumy pieniędzy na rzecz jakiejś społeczności. Znanym projektem CS był program marketingowy z lat osiemdziesiątych mający na celu promocję i sprzedaż produktów wytwarzanych przez tubylców, który jednak w latach dziewięćdziesiątych został zarzucony. Krytykowano CS, że w ten sposób pomija ważniejsze sprawy dla ludów tubylczych (na przykład walkę o prawa do ziemi).

Postawa Cultural Survival może być postrzegana jako bliska podejściu liberalno-politycznemu, gdyż podejmuje również kwestie obrony praw człowieka, prawa do samostanowienia ludów tubylczych, a także uwzględnia ich problemy polityczne i ekonomiczne. Większy

¹ Na przykład pomoc w hodowli reniferów dla ludu Dukha w Mongolii, projekt kulturowy w Meksyku („Chiapas Writing Project”) czy medyczny w Kongo („Efe Medical Project”).

nacisk kładzie się jednak na integrację i przystosowanie do narodowego systemu niż na polityczną niezależność. Może dlatego, że aspiracją Cultural Survival i innych organizacji (na przykład Letniego Instytutu Lingwistycznego czy Fundacji Sacha Runa) jest „poprawność polityczna”. Oznacza to próbę sterowania dążeniami grup tubylczych, by potrafiły współistnieć bez kolizji z państwem narodowym. Z tego też powodu różnica między podejściem konserwatywno-humanitarnym a naturalistyczno-ekologicznym jest zasadnicza — ci drudzy chcieliby raczej, żeby to państwo dopasowało się do sytuacji ludów tubylczych i nie ingerowało w ich życie.

Wydaje się, że Cultural Survival jest najbliższa działań na rzecz mniejszości etnicznych. W przetrwaniu kulturowym nie chodzi jej o zachowanie pierwotnej kultury, ale o jej kontynuację. Szuka ona uniwersalnych rozwiązań, tzn. „takich, dzięki którym wszyscy ludzie mogą zbudować przyszłość, w której każdy będzie mógł żyć w powszechnej tolerancji i pokoju”.

„Bojownicy”

czyli orientacja liberalno-polityczna
(Survival International)

Tego typu organizacje są radykalniejsze w działaniu. Ludy tubylcze muszą być zdekolonizowane, wyzwolone, posiadać samoświadomość, możliwość samostanowienia, gdyż w obliczu zetknięcia się z obcą, silniejszą cywilizacją, muszą być gotowe walczyć o prawa do swej ziemi i zasobów. To warunkuje ich kulturowe przetrwanie i możliwość godnej egzystencji. Ludy tubylcze nie mogą używać argumentów władzy. To, co im zostaje, to powoływanie się na tożsamość i dziedzictwo kulturowe, by przetrwać. Przedstawiciele tych organizacji nazwę „bojownikami” ze względu na podkreślanie przez nich potrzeby walki o prawa należne tubylcom.

Survival International (SI) powstała w 1969 roku w Londynie po ukazaniu się w brytyjskim „Sunday Times” artykułu Normana Lewisa na temat etnocydu w brazylijskiej Amazonii przeprowadzanego w imię wzrostu ekonomicznego. Survival International porównywana jest z Amnesty International w wydaniu dla ludów

tubylczych, gdyż pojawiać się ma wszędzie tam, gdzie ich prawa są zagrożone lub już zostały złamane. Chłubi się tym, że nie korzysta z funduszy żadnego rządu, co daje niezależność w podejmowaniu decyzji. W 1989 roku otrzymała „alternatywną Nagrodę Nobla”, czyli Right Livelihood Award, która przyznawana jest osobom i organizacjom za pracę przyczyniającą się do „całości życia”, „uzdrowienia Planety”, poprawy bytu ludzkości.

Survival International publikuje „Action Bulletin” (6 wydań rocznie), „Newsletter” (2 razy w roku) i czasami „Reports”, które prezentują sprawy ludów tubylczych wymagające szybkiej reakcji ze strony opinii publicznej.

Działalność Survival International to przede wszystkim organizowanie międzynarodowych kampanii, prowadzenie programów edukacyjnych i zbiórka pieniędzy na pomoc tubylcom. „Pracujemy blisko lokalnych organizacji tubylczych i skupiamy się na ludziach, którzy mają najwięcej do stracenia, zwykle tych, którzy dopiero od niedawna mają kontakt ze światem zewnętrznym” (www.survival-international.org).

Kampanie polegają na pisanii listów, zbieraniu podpisów pod petycjami, na demonstracjach przed ambasadami i próbach bezpośredniego nacisku na władze lokalne. Działacze próbują też zgłaszać sprawy ludów tubylczych na forum ONZ, konsultować tworzenie projektów prawa międzynarodowego oraz informować ludy tubylcze o istniejących zapisach prawnych i sposobach ubiegania się o ich przestrzeganie. Członkowie SI opracowują także różnego rodzaju materiały edukacyjne.

Informacje na łamach publikacji SI mają najczęściej charakter anonimowy. Operuje się hasłami mającymi trafić do jak największej liczby osób — potencjalnych współpracowników organizacji. Wiadomości mają poruszyć odbiorcę, stąd tytuły są formułowane w stylu: „Botswana: Buszmeni torturowani za polowanie”, „Brazylia: ataki na Indian”, „Uganda: Pigmeje Mbutu uwolnieni z więzienia”.

Osoby działające w takich organizacjach często krytykują politykę rządów wobec ludów tubylczych. Czasem też występują przeciwko projektom prowadzonym przez koncerny przemysłowe na terenach tubylców. Pod tym względem ich strategia zbliża się do orientacji naturalistyczno-ekologicznej.

„Utopiści”
czyli orientacja naturalistyczno–ekologiczna
(ruchy ekologiczne)

Trzecia orientacja łączy ochronę przyrody z „perspektywą protubyłczą”. Rządy krajów, w których żyją izolowane lub mające mało kontaktu ze światem zewnętrznym ludy tubylcze, miałyby tworzyć chronione prawem tereny, na które wstęp ludzi z zewnątrz byłby zabroniony. Ewentualna inicjatywa kontaktu należałaby do tubylców. Przedstawiciele tej orientacji nazwę „utopistami”, gdyż ich poglądy uważa się za przeważnie za niemożliwe do realizacji.

Międzynarodowa Rada Konserwacji Środowiska Naturalnego (IUCN) określiła osiem kategorii terenów chronionych. Siódmą kategorią jest „naturalny obszar biotyczny/rezerwat antropologiczny”, w którym ma się „pozwolić społeczeństwu żyć w harmonii ze środowiskiem, by pozostały nienaruszone przez nowoczesną technologię”.

W literaturze takie rozwiązanie określa się także jako „ludzkie zoo” (*human zoo*) albo „życy skansen” (*living museum*), gdyż zakłada ono izolowanie ludów „na siłę”. Apologeci twierdzili, że tylko niezrozumienie idei kierunku skłania do takich uproszczeń, a postawa ta jest jedyną alternatywą etnocydu. Rozwiązanie nazwane kulturową autonomią (*cultural autonomy*) miałoby pociągać za sobą uznanie prawa tubylczej społeczności do pozostania na stałe poza jakąkolwiek strukturą polityczną i do odrzucenia „postępu”, który zazwyczaj jest narzucany z zewnątrz. Autonomia kulturowa miałaby pozwolić ludom tubylczym wybrać stopień izolacji, który chciałyby utrzymać; nie chce ich zamknąć w klatkach. Pewien współpracownik IUCN uzasadniał to podejście następująco: „Nie ma ani jednego przykładu ludu nadmiernie chronionego (*over-protected*), ale niezliczone przykłady ludów, które zostały zniszczone”.

Jako przykład działania naturalistyczno–ekologicznego można wskazać eksperyment braci Villas Boas wśród Indian Xingu w latach 1961–74, który miał pokazać, że istnieje możliwość utrzymania ludów tubylczych we względnej izolacji (pozwalając na przykład na dostęp do zachodniej medycyny), żeby ocalić ich od asymilacji i może też od eksterminacji. Park Xin-

gu jednak nie wytrzymał próby czasu, ponieważ rząd brazylijski zmienił politykę i wybudowano autostradę biegnącą przez ziemię, na których żyli Indianie. Projekt zakończył się walkami między tubylcami broniącymi się przed zmianami a osadnikami, którzy podążyli nowym szlakiem. Wydarzenia te miały pokazać, że protekcyjnistyczna izolacja nie jest dobrym rozwiązaniem. Inni jednak byli zdania, że eksperyment ten pokazał raczej, iż ludy tubylcze mogą przetrwać bez uszczerbku, o ile da się im taką szansę. □

Dorota Ligocka jest studentką IV roku etnologii i antropologii kulturowej UAM w Poznaniu. Powyższy tekst stanowi fragment jej pracy licencjackiej.

Dni Meksyku

W dniach 11–16 lutego 2002 roku odbyły się w Państwowym Muzeum Etnograficznym i Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW „Dni Meksyku”.

Program imprezy był bardzo zróżnicowany. Wygłoszono 12 wykładów, których tematyka dotyczyła zarówno odległych w czasie zagadnień, na przykład rytualnej gry w piłkę czy Kamienia Słońca, jak i problemów współczesnych: migracja do USA. Wykłady ilustrowano slajdami. Dodatkowymi atrakcjami były wystawa zdjęć autorstwa Teresy Walendziak, kustosza PME, zatytułowana „Dzień Dziecka w Meksyku”, kiermasz książki latynoamerykańskiej oraz spotkanie z muzyką meksykańską, którą zaprezentował *marachi* – Alejandro Becerra.

Inaugurację „Dni Meksyku” uświetnił pokaz tańców latynoamerykańskich. Natomiast ostatniego dnia karnawału zostały zorganizowane warsztaty taneczne połączone z imprezą w rytmach latynoskich w Stodole. Na zakończenie można było obejrzeć film meksykański *Miłość dla każdego*.

Organizatorami „Dni Meksyku” były koła naukowe „Etno” i „Puerta del Sol” oraz Stowarzyszenie „Candela”. Patronat nad imprezą objęła Ambasada Stanów Zjednoczonych Meksyku i Państwowe Muzeum Etnograficzne.

Anna Wądołowska



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

USA

Skandal na Igrzyskach...

Zaledwie 10 minut mieli przedstawiciele pięciu plemion — Ute, Pajute, Goshute, Szoszonów oraz Nawahów — na pokazanie swego programu podczas otwarcia Zimowej Olimpiady w Salt Lake City. Nie obyło się jednak bez skandalu.

Cztery pierwsze plemiona żyją w stanie Utah, zaś zdecydowana większość ziemi Nawahów znajduje się w Arizonie. Mimo to właśnie Nawahowie najczęściej zainwestowali w imprezy towarzyszące Olimpiadzie, stawiając na promocję swego przemysłu turystycznego. Ocenia się, że Indianie ci przeznaczili ponad 1 mln dolarów na ekspozycję w pawilonie położonym tuż obok placu dekoracyjnego. Ich zdaniem program artystyczny nie podkreślał dostatecznie walorów ich kultury i w ostatniej chwili odmówili udziału w programie, tłumacząc się względami bezpieczeństwa.

Nie zawiedli za to tubylczy artyści, którzy wystąpili u boku Stinga: czerokeska grupa śpiewacza Waleła z Ritą Coolidge i Robbie Robertson, kompozytor i producent Mohawk.

W prasie amerykańskiej nieustannie porównywano udział Indian z Aborygenami, którzy byli gospodarzami letnich Igrzysk w Sydney w roku 2000. Zdaje się, że udział tubylczych mieszkańców kraju organizującego Olimpiadę w uroczystym otwarciu przejdzie już do tradycji, choć niektórzy Indianie zastanawiają się, czy to na pewno wyjdzie im na dobre, czy nie jest to jedynie przejaw poprawności politycznej i zgrabne posunięcie marketingowe.

— [Ludzie] wiedzą o nas, ale myślą, że żyjemy w muzeach — powiedział Clifford Duncan, jeden z pięciu Indian, którzy w styczniu udali się do Aten po święty ogień. — Muszą odrzucić pogląd, że Indianie wyginęli, że można ich znaleźć tylko w książkach i muzeum. Ten mężczyzna dosiadający konia w muzeum nie jest martwy. Ja żyję!

LAS VEGAS REVIEW

...i w Biurze do Spraw Indian

Po 10 tygodniach od zablokowania indiańskich osobistych rachunków bankowych, utrzymywanych na serwerze Departamentu Spraw Wewnętrznych, Biuro do Spraw Indian (BIA) wznowiło w połowie lutego wypłacanie zaległych rat z tytułu dzierżawy ziemi oraz eksploatacji surowców naturalnych, takich jak ropa naftowa, gaz czy drewno. Blisko 43 tysiące indiańskich rodzin od listopada ub. roku nie otrzymało comiesięcznych czeków. W najgorszej sytuacji znaleźli się Nawahowie, Siuksowie Oglala i Czarne Stopy, dla których czeki z funduszu powierniczego BIA są często jedynym źródłem dochodu. Wiele osób miało kłopoty z zakupem żywności i opłaceniem rachunków.

5 grudnia ub. roku Departament wstrzymał wszelkie operacje finansowe, po orzeczeniu sądowym, że system komputerowy nie jest właściwie zabezpieczony.

Fundusz powierniczy powstał w latach 80. XIX wieku, kiedy rząd przyjął ustawę Dawesa o powszechnym rozdzieleniu ziemi, na mocy której ziemię plemienne podzielono na indywidualne działki z prawem ich sprzedaży lub dzierżawy (zob. też ss. 16–25). Pieniądze wpływać na osobiste konta Indian. System ten jest jednak od wielu lat krytykowany. Indianie zarzucają urzędnikom złe gospodarowanie swoimi pieniędzmi, wskutek czego na przestrzeni całego stulecia stracili około 100 mld dolarów.

Więcej Indian w USA

O ponad 100% wzrosła populacja indiańska w USA w latach 1991–2000. Według oficjalnego raportu ze Spisu Powszechnego 2000 krzyżyk w kratce przy „Amerykański Indianin lub Tubylec Alaskański” postawiło 4,1 mln osób. W 1990 roku tubylczą przynależność wybrało 2 mln osób. Na wynik ten nie wpłynął jednak niezwykle przyrost naturalny, ale znacz-

nie rozszerzone kwestionariusze i sprawniejsza organizacja Spisu.

Największym plemieniem w USA są Czirokezi. 729 533 osoby zadeklarowały to pochodzenie. Na drugim miejscu znajdują się Nawaho — 298 197 osób. Najwięcej Indian żyje w Oklahomie i Kalifornii.

Russell Means nie chce już być Siuksem

— Traktujcie mnie jak *wasichu* (białego człowieka) — oświadczył Russell Means, legendarny i skandalizujący były lider Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), aby uniknąć rozprawy przed sądem plemiennym Nawahów. Means oskarżony jest o pobicie w 1997 roku Leona Granta, ojca jego ówczesnej żony, Glorii Grant—Means, jak również Jeremiaha Bitsui, który był wtedy nieletni.

Nawahowie mają prawo osądzić każdego Indianina, nawet jeśli nie jest on członkiem ich plemienia, o ile przestępstwo zostało popełnione na ich ziemi. Biali dopuszczający się przestępstw w rezerwacie podlegają sądom stanowym i federalnym. THE NAVAJO TIMES

Triumf tubylczej samorządności

Sąd Apelacyjny w Denver wydał w połowie stycznia rozporządzenie w sprawie sporu między Pueblo San Juan w Nowym Meksyku a firmą dzierżawiącą teren pod tartak na terenie puebla. Sąd orzekł, że plemię może podejmować wszelkie działania regulujące kwestie ekonomiczne w pueblo, o ile nie są zabronione przez rząd federalny.

Sprawa rozpoczęła się 1996 roku, kiedy związek zawodowy zażądał od robotników tartaku Rio Grande Forest Products opłacania związkowych składek.

— Zdaniem Rady Plemiennych związków zawodowy nie powinien stawiać robotników przed wyborem: płacić składki albo jesteście zwolnieni — powiedział Wilfred Garcia, gubernator Pueblo. — Pueblo daje wszystkim robotnikom wolną rękę co do wstępowania czy finansowego wsparcia związków zawodowych.

Powszechnie stosuje się zasadę, że jeśli pracodawca zawarł umowę ze związkami zawodowymi, robotników nie zmusza się do wstępowania do związku, byle opłacali składki.

Prawo plemienne zabroniło stosowania tej zasady na terenie pueblo.

— Skoro Sąd Apelacyjny przyznał, że Pueblo San Juan ma status porównywalny z uprawnieniami rządu stanowego, jeśli chodzi o kontakty ze związkami zawodowymi, uważam, że decyzja ta będzie miała ogromne znaczenie dla plemion w całym kraju, bo związki zawodowe próbują już wejść do indiańskich kasyn — powiedział Garcia.

Stefan Gleason, wiceprzewodniczący Krajowej Fundacji „Prawa do Pracy” z siedzibą w Waszyngtonie powiedział, że rozporządzenie to przyczyni się do rozwoju gospodarczego na plemiennej ziemi. AP

🌀 Spośród wszystkich grup etnicznych w USA Indianie najchętniej służą w armii amerykańskiej — głosi raport Departamentu Obrony. W drugiej wojnie światowej brało udział 44 tys. Indian, w tym ośmiuset Siuksów z rezerwatu Pine Ridge. Ponad 42 tys. Indian walczyło w Wietnamie, z których 90% zaciągnęło się na ochotnika. W obecnej kampanii przeciwko talibom w Afganistanie także bierze udział kilkunastu tubylczych żołnierzy. AP

🌀 Ogłoszenie bankructwa przez teksaski koncern energetyczny Enron pociągnęło za sobą straty także w indiańskich przedsiębiorstwach. Firma Red Willow Production Co. kierowana przez Ute Południowych była dostawcą gazu ziemnego dla Enronu. Jak powiedział Bob Zaradnik, dyrektor ds. ekonomicznych, Enron był jednym z najlepszych klientów. Za gaz dostarczony w listopadzie Enron miał zapłacić do 25 grudnia, tymczasem 2 grudnia ogłoszono jego upadłość. Ocenia się, że strata Indian wyniesie około 3 mln dolarów. DURANGO HERALD

🌀 Patty Talahongva (Hopi), wiceprzewodnicząca Stowarzyszenia Tubylczych Dziennikarzy (NAJA), wytrawna dziennikarka prasowa, radiowa i telewizyjna, już wkrótce poprowadzi program informacyjny o zasięgu ogólnokrajowym. Będzie to 30-minutowy program The Calling i w kwietniu pojawi się na antenie stacji PBS. Wcześniej Patty Talahongva prowadziła radiowy program z udziałem słuchaczy Native America Calling. NAJA NEWS

Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Najświętszej Marii Panny Niepokalanej w Kanadzie złożyło apelację wyroku sądu o finansowej odpowiedzialności zakonu za nadużycia seksualne, których dopuścił się przed 40 laty piekarz w Szkole z internatem Christie na Meares Island, niedaleko Tofino na wyspie Vancouver.

W sądzie wykazano, że Indianin o imieniu E.B. był napastowany przez Martina Saxeya, szkolnego piekarza. Sąd przyznał ofierze blisko 240 tys. dolarów rekompensaty, jak również zwrot kosztów sądowych — ok. 60 tys.

Zgromadzenie usiłuje wyprzeć się odpowiedzialność za nadużycia, jak również podważyć słuszność przyznanego odszkodowania. Przedstawiciele Kościoła zwrócili się także do sądu z wnioskiem, aby E.B. zwrócił oblatom koszty postępowania sądowego.

Sprawa ta wywołała oburzenie wszystkich osób poszkodowanych w indiańskich szkołach z internatem, tym bardziej, że oblaci jako jedni z pierwszych wystąpili z oficjalnymi, publicznymi przeprosinami za nadużycia w kierowanych przez siebie szkołach.

Oblaci złożyli tubylcom swe publiczne przeprosiny już 24 lipca 1991 roku w obecności blisko dwudziestu tysięcy wiernych, którzy zgromadzili się na tradycyjnej pielgrzymce w Lac Ste. Anne, w Albercie.

„Szkoly z internatem były próbą asymilacji tubylców — powiedział wtedy przeor oblatów Doug Crosby OMI — i my odgrywalimy ważną rolę w realizacji tego zamierzenia. Dlatego składamy szczerze słowa przeprosin. W szczególności pragniemy przeprosić za przypadki fizycznego i seksualnego nadużycia, do których doszło w tych szkołach. Nieustannie powtarzamy, że samo istnienie tych szkół było nadużyciem, ale pragniemy publicznie przyznać, że zdarzały się przypadki nadużycia fizycznego i seksualnego. Dalecy od jakichkolwiek prób obrony czy usprawiedliwiania nadużyć, pragniemy publicznie oświadczyć, że przyznajemy, iż było to postępowanie niewybaczalne, całkowicie nie do przyjęcia i podważające zaufanie w jednej z najdrastyczniejszych form. Głęboko i szczególnie przepraszamy każdą ofiarę takiego nadużycia. Pragniemy pomóc

w znalezieniu sposobów uzdrowienia. (...) Uznając, że w każdym szczerym przeproszeniu zawiera się obietnica poprawy, my, kanadyjscy oblaci, zobowiązujemy się do odnowienia więzi z ludami tubylczymi... W szczególności zobowiązujemy się, że: będziemy popierać proces ujawniania faktów związanych ze szkołami z internatem; oferujemy współpracę z całą naszą mocą, aby spisana została pełna historia indiańskich szkół z internatem, aby światło dzienne ujrzały ich pozytywne i negatywne aspekty, aby wreszcie rozpoczął się autentyczny proces uzdrowienia”.

TURTLE ISLAND NATIVE NETWORK (TINN)

🌐 Edukacja to sposób na przerwanie kręgu ubóstwa wśród tubylczych Kanadyjczyków — powiedział Matthew Coon Come, krajowy wódz Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), podczas konferencji na północy Ontario. Jego zdaniem trzeba stworzyć nowy program nauczania dostosowany dla indiańskich dzieci, respektujący ich tradycyjny styl życia (m.in. przerwy na sezon polowań) i uwzględniający specyfikę ich kultur. Wódz wskazywał na rosnącą liczbę przypadków porzucania szkoły przez indiańskie dzieci, na wysokie bezrobocie i pobieranie zasiłków przez młodych tubylców. Koszty związane z nowym programem nauczania będą w efekcie i tak niższe od funduszy niezbędnych do zachowania obecnego systemu pomocy społecznej, jak również kosztów społecznych ponoszonych przez tubylców, którzy otarli się o wymiar sprawiedliwości lub doświadczyli utraty z powodu samobójstw swych dzieci, twierdzi Coon Come. TINN

🌐 Innu z Labradoru nie zgadzają się na wykorzystanie ich tradycyjnych terenów łowieckich niedaleko jeziora Minipi w charakterze poligonu wojskowego sił powietrznych NATO. Sojusz chce przetestować nową generację pocisków sterowanych promieniem laserowym. Innu nie przyjmują argumentów Departamentu Obrony Narodowej i przekonują, że wolą zostać porażeni przez błyskawicę niż trafieni pociskiem, który wymknie się wojskowym spod kontroli. TINN

🌐 Ustawa o Indianach (Indian Act) jest już niefunkcjonalna — powiedział minister ds. Indian, Robert Nault. Zdaniem ministra ten archaicz-

ny akt prawny z 1876 roku nie ma już żadnej mocy i w wielu miejscach jest sprzeczny z kanadyjską Kartą Praw i Swobód Obywatelskich. Jego projekt nowelizacji obejmuje m.in. kwestie samorządu, wyborów, prawodawstwa lokalnego i odpowiedzialności prawnej. ^{TINN}

🌀 Aż pięć nagród Genie, przyznawanych przez kanadyjską akademię filmową, zdobył w tym roku film *Atanarjuat* (Szybki Biegacz), pierwszy obraz w całości wyprodukowany przez Inuitów (Eskimosów). Film Zachariasa Kunuka (nagroda za reżyserię) oparty jest na ustnej legendzie, w której dwaj bracia stawiają czoło złu zagrażającemu ich małej nomadycznej społeczności. Premiera filmu odbyła się w maju ub. roku podczas Festiwalu w Cannes, gdzie Kunuk zdobył nagrodę za debiut. We wrześniu film uznano za najlepszy obraz kanadyjski podczas Międzynarodowego Festiwalu w Toronto.

Obok nagrody za najlepszy film roku *Atanarjuat* zdobył pierwsze miejsce za: najlepszy scenariusz (zmarły w 1998 roku Paul Apak Angilirq nie doczekał ekranizacji swego dzieła, nagrodę odebrała jego córka, Krista Uttak), montaż (Norman Cohn, Zacharias Kunuk, Marie-Christine Sarda) i muzykę (Chris Crilly). ^{REUTERS}

MEKSYK

🌀 Prezydent Meksyku Vincente Fox po raz pierwszy skorzystał z prawa łaski i uwolnił dwóch Indian, Aurelio Guzmana Mateo i Leocadio Ascencio Amaye, którzy zostali skazani na 20 lat więzienia za przetrzymywanie inspektorów państwowych, którzy w marcu 2000 roku usiłowali wyegzekwować zakaz połowu ryb na jeziorze Patzcuaro w stanie Michoacan.

Obróńcy praw Indian argumentowali, że w gruncie rzeczy to sam rząd sprowokował te wydarzenia, składając obietnicę rekompensaty dla rybaków, którzy zaprzestaną połowów, a której ostatecznie nie wypłacono. Dla miejscowych Indian połowy ryb w jeziorze Patzcuaro (znanego z obrządków religijnych Dnia Zmarłych przyciągających turystów z całego świata) stanowią główne źródło utrzymania już od wielu pokoleń. Gdy rozeszła się pogłoska, że przybyli inspektorzy, by zarekwirować sieci i inny sprzęt, Indianie tłumnie ruszyli im na przeciw. Gdy asystująca inspektorom policja

wyciągnęła broń, gniew Indian osiągnął szczyt. Zdesperowani rybacy rozbroili policjantów i zamknęli wszystkich w ratuszu miejskim. Uwolniono ich nazajutrz. Urzędnicy nie wnieśli oskarżeń, ale inspektorzy złożyli do sądu wniosek o popełnieniu przestępstwa. Po ogłoszeniu wyroku obu Indian uznano za męczenników ruchu praw Indian. ^{AP}

AUSTRALIA

🌀 Dzięki wprowadzeniu na Uniwersytecie Australii Zachodniej programu 6-tygodniowych kursów wstępnych, aborygeńscy studenci mogą z powodzeniem studiować na takich kierunkach, jak prawo czy medycyna. Pierwszy Aborygen ukończył prawo w 1989 roku.

🌀 W czerwcu 2002 w Australii odbędzie się ogólnokrajowa konferencja na temat rasizmu, praw do ziemi i procesu pojednania w ujęciu globalistycznym. Trzydniowa konferencja obejmować będzie następujące tematy: współzależności traktatowe między koloniami brytyjskimi a tubylczymi ludami w Ameryce Północnej i Nowej Zelandii; historyczne korzenie „kwestii traktatów” oraz czy Australia powinna renegocjować traktaty [z Aborygenami], a jeśli tak, to w jakim celu.

BOTSWANA

75 buszmenów uzbrojonych w łuki i strzały bronili jedyne źródła wody na swym terytorium, na pustyni Kalahari. Rząd Bostwany opracował plan przesiedlenia ludu San (Basarwa) z Rezerwatu Dzikich Zwierząt Środkowej Kalahari, gdzie żyje on według dawnego stylu. Zdaniem rządu zapewnienie środków utrzymania, wody, edukacji i opieki zdrowotnej ludziom zamieszkałym w sześciu odległych wioskach w głębi rezerwatu byłoby zbyt kosztowne. Tubylcy twierdzą jednak, że rząd chce otworzyć rezerwat dla zagranicznych turystów, a także uruchomić kopalnię diamentów. Jeden z lokalnych urzędników przyznał, że rząd rozważa przygotowany przez Unię Europejską program włączenia ludu Basarwa do projektu turystycznego w samym rezerwacie lub tuż przy granicy.

na podstawie informacji z internetu oprac. Marek Maciołek

Pojawiające się co jakiś czas opinie, jakoby „Tawacin” stronił od Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian i niechętnie zamieszczał artykuły o jego działalności, skłoniły nas do przeznaczenia w każdym numerze minimum dwóch stron, które — mamy nadzieję — zostaną wypełnione informacjami o tym wszystkim, co ciekawego dzieje się w naszym środowisku.

Dział ten będzie redagował Dariusz R. Kachlak, ale oczywiście zapraszamy do współpracy wszystkich, którzy chcą się podzielić swoimi osiągnięciami czy refleksjami o swej indianistycznej ścieżce, jak również wyrazić poglądy kontrowersyjne. Dość przekorna nazwa tego działu oznacza naszą otwartość na wszelką krytykę, bo wiemy, że w Ruchu nie wszystko jest dobre i nie wszystko jest złe.

Na początek proponujemy poznanie idei Ruchu, która towarzyszy nam już od blisko 30 lat...

Kim jesteśmy?

Polski Ruch Przyjaciół Indian (PRPI) to nieformalne środowisko polskich miłośników dawnych i współczesnych Indian obu Ameryk, fascynatów historii, kultury materialnej i duchowego dziedzictwa tubylczych ludów Nowego Świata, badaczy, obserwatorów i sympatyków współczesnych tubylczych Amerykanów, utrzymujących kontakty korespondencyjne (w tym przez internet) i osobiste z podobnymi grupami i środowiskami w Europie i na świecie.

Polski Ruch Przyjaciół Indian to wciąż rosnąca grupa ludzi, której korzenie sięgają początki lat siedemdziesiątych, którzy indywidualnie oraz w grupach lokalnych i tematycznych rozwijają przez cały rok swe indiańskie pasje i zainteresowania, organizując rozmaite regionalne spotkania i imprezy indianistyczne, a latem — niektórzy od ponad dwóch dekad — spotykając się na Ogólnopolskich Zlotach PRPI.

Polski Ruch Przyjaciół Indian to bogactwo i zróżnicowanie indywidualnych charakterów, postaw, wiedzy i doświadczeń tworzących go ludzi o różnym wieku, wykształceniu i poglądach. To wspólne tradycje, działania i marzenia. PRPI to nauki i wzory, które czerpiemy od ludzi i narodów, na przyjaźń których pragniemy zasłużyć.

Polski Ruch Przyjaciół Indian to coś, w czym od dawna uczestniczymy i co nadal pragniemy współtworzyć. To coś, co w znacznym stopniu wychowało nas i co wpłynęło na nasze charaktery i poglądy. PRPI to idea, którą kształtujemy wciąż od nowa, do poznania której zachęcamy i do której sami usiłujemy dorosnąć.

Marek Nowocień

tekst zaczerpnięty ze strony internetowej PRPI:
www.indianie.eco.pl

James Robideau znów w Polsce

W połowie grudnia przyjechał do Polski z krótką wizytą James Robideau, lakocki Człowiek Wiedzy i działacz społeczny, goszczący już u nas w maju 2001 roku. Wizyta zaczęła się spotkaniem z indianistami w Warszawie, następne dwa dni spędziliśmy w Krakowie.

Celem grudniowego spotkania było przede wszystkim omówienie spraw związanych z kolejną wizytą Jamesa i jego przyjaciół, planowaną pod koniec maja tego roku. Miałaby to być wizyta poświęcona duchowej kulturze Lakotów, ich religii i obyczajom (prosimy o kontakt chętnych do pomocy przy organizacji tej wizyty).

Podczas jednego ze spotkań z członkami Ruchu — w sumie było nas około 30 osób — gdzieś, w krakowskiej piwnicy, otwarte zostało Zawiniątko ofiarowane nam podczas poprzedniej wizyty. James modlił się za nas tam zgromadzonych i za kierujących naszym krajem. Później nastąpiła seria pytań i rozmowa o sprawach dotyczących Indian. Przed otwarciem Zawiniątka towarzysząca nam telewizja wyłączyła kamerę.

Odbędzie się również spotkanie na Uniwersytecie Jagiellońskim. James poruszał na nim przede wszystkim problemy związane z łamaniem prawa przez rząd Stanów Zjednoczonych — tak w czasach historycznych, jak i współcześnie. Mówił o wierzeniach Lakotów, o podejściu do przyrody i o stosunkach, jakie powinny panować między szanującymi się osobami. Przy okazji, rozdaliśmy ulotki i petycje dotyczące aktualnych problemów Indian. Poinformowaliśmy także o polskich stronach internetowych o Indianach, pokazaliśmy egzemplarze „Tawacinu”.

Rozmawialiśmy też o współpracy między Polskim Ruchem Przyjaciół Indian a Polskim Stowarzyszeniem Przyjaciół Indian i możliwościach reaktywowania tego ostatniego. Doszliśmy do wniosku, że dobrze jest opierać się na starych, sprawdzonych metodach i korzystać z doświadczenia osób zasłużonych dla rozwoju ruchu indiańskiego w Polsce. Potrzeba jednak dalszych rozmów na ten temat, ale przede wszystkim działania i współpracy pomiędzy grupami zajmującymi się różnymi aspektami kultur tubylczych Amerykanów.

Dzięki Alicji Sordyl, wizycie towarzyszyła Telewizja Kraków, robiąca reportaż o PRPI, jego historii i działalności (kamera zarejestrowała m.in. pakowanie i wysłkę paczek z ubraniami dla Lakotów), a także o Jamesie, jako gościu Ruchu. Program pokazano najpierw w krakowskim paśmie regionalnym, a później w ogólnopolskim programie TVP1.

Nieoficjalnie rozmawialiśmy także o Ośrodku Indiańskim przy Książnicy Szczecińskiej. Niestety, z powodu braku funduszy na działalność i nieścisłości dotyczących formy współpracy pomiędzy Indianami a Ośrodkiem, pozostaje on na razie jedynie niezrealizowanym planem. Niemniej jednak wydaje się, że istnieje potrzeba takiego ośrodka, mającego na celu gromadzenie, udostępnianie i upowszechnianie materiałów oraz informacji dotyczących Indian.

W organizację wizyty Jamesa „zamieszanych” było kilka osób, które osobiście niestety nie mogły dotrzeć do Krakowa. Należą im się szczególne podziękowania za pomoc. Równie serdeczne podziękowania należą się wszystkim biorącym udział w spotkaniach. Dobrze było ponownie zobaczyć dawno niewidziane twarze.

Dariusz R. Kachlak
e-mail: bluwind@indianie.eco.pl

Ubrania dla Indian

Nawiązując do akcji zbierania zabawek dla indiańskich dzieci w rezerwach (zob. „Tawacin”, nr 1 [53]), pod koniec roku 2001 przeprowadziliśmy kolejną, podobną akcję. Tym razem jednak chcieliśmy, by wysyłane przez nas rze-

czy bardziej odpowiadały potrzebom Indian w Pine Ridge w Dakocie Południowej.

Za namową Alicji Sordyl, która była w tym rezerwacie i widziała, czego Indianom może najbardziej brakować w zimie, postanowiliśmy przeprowadzić zbiórkę zimowych ubrań.

Miejscem zbiórki były Kraków i Warszawa, dokąd przychodziły mniejsze paczki z całego kraju.

Z Krakowa do Stanów w sumie wysłano siedem dużych paczek, których zawartość w przeważającej ilości została dostarczona przez indianistów z Jaworzna. Słowa uznania należą się tu przede wszystkim Dorocie, Apaczowi i Bartkowi, którzy z ogromnym zapaściem, poświęcając czas i nerwy, zbierali i dowozili do Krakowa kolejne partie ubrań. Generalnie wszyscy podeszli do sprawy poważnie i większość rzeczy była w zaskakująco dobrym stanie. Tutaj ukłony w stronę Alicji, która pomogła nam w ostatecznej selekcji przed wysyłką oraz w stronę rodziców Moniki, którzy na czas trwania akcji udostępnił miejsce na zbieraną odzież. Z mojej strony chciałam podziękować przede wszystkim Monice Chrabąszcz, bo bez wzajemnej mobilizacji nic by się nam nie udało zrobić.

W Warszawie, dzięki uprzejmości Adama Pazury, mogliśmy zbierać ubrania u niego w domu, a później, już spakowane w większe paczki, wysłać je na adres Dakota Youth Project w Dakocie Południowej.

Pomimo początkowo dużych problemów z funduszami na wysłanie paczek, otrzymaliśmy jednak w końcu pieniądze na ten cel od kilku prywatnych osób. W sumie wysłano około 120 kg ubrań. Pomogła nam również Telewizja Kraków kręcąca program o Ruchu Przyjaciół Indian i jego działalności.

Uważamy, że po raz kolejny udało nam się zrobić coś dobrego. Widać, zamiast zadawać pytania i zastanawiać się „dlaczego Indianie i dlaczego ubrania”, lepiej było wziąć się do działania. To jedynie kropla w ogromie indiańskich potrzeb. Nam pozwoliło to jednak zjednoczyć swe siły, a także pokazać Indianom, że w Polsce są ludzie, którym na nich zależy.

Jagna Cyganik, Dariusz R. Kachlak



Aztlan Underground

piosenka zaangażowana

My nie przekraczamy granic,
to granice przekroczyły nas
(Decolonize)

Postanowiłam napisać o nominowanym do Nammy 2001 w kategorii hip-hopu zespole, który nagrody nie dostał — o Aztlan Underground (nagroda przypadła w udziale Rollin' Fox). Zainteresowała mnie nie tyle ich muzyka — no cóż, hip-hop jak hip-hop, choć mocno poplątany z rockiem, rapem, soulem i kto wie czym jeszcze, z wplecionym w to wszystko tradycyjnym indiańskim instrumentarium, ma swój koloryt i sens, ale przyciągnęły (czytaj: przerażyły) mnie teksty, które Yaotl (Wojownik), lider zespołu do tej muzyki wykonuje. Kipiące złością, z dużo większą agresją niż standardowe teksty hip-hopowo-rapowe, z mocnymi, często nieparlamentarnymi słowami, wymieszane z partiami tekstu po hiszpańsku, imionami bogów z azteckiej mitologii zdecydowanie nie pozwoliły mi przejść obok tej formacji obojętnie.

Okazało się, że nazwa zespołu, w której połączono dwa słowa: azteckie i angielskie, nie jest przypadkowa i jest kluczem do całego zjawiska. Aztlan to mityczna kraina pochodzenia Azteków (Miejsce Życia Białych), podobno znajdująca się gdzieś na wyspie, choć również lokalizowana na południowo-zachodnich wybrzeżach Meksyku albo w okolicach współczesnego miasta San Felipe Aztlan.

Aztlan to również symboliczna nazwa ziem odebranych Meksykowi po wojnie z 1846 roku. Aztlańskie Podziemie (*underground*) — tak tę nazwę należy tłumaczyć i od razu jest jasne, że działalność grupy nie jest jedynie przedsięwzięciem rozrywkowym.

Podobnie jak Meksykanin Emiliano Zapata na początku XX wieku walczył o równość i sprawiedliwość na czele swej Armii Wyzwolenia Południa, tak muzycy Aztlan Underground za

pomocą swej najgroźniejszej broni — muzyki — walczą o podniesienie świadomości Chicano (ludność pochodzenia meksykańskiego zamieszkała w USA), o jej własne miejsce w amerykańskiej kulturze i jej prawa. Jakież to mądre i przebiegłe: podać trudne treści w łatwo przyswajalnej formie. Wszystko zresztą wydaje się dokładnie przemyślane i wypracowane: przemieszczenie w tekstach języka angielskiego i hiszpańskiego znacznie ułatwia kontakt ze słuchaczem, bo wielu emigrantów nie mówi i nie rozumie po angielsku; przywołanie azteckich bogów i starodawnych obrzędów budzi tęsknotę do utraconego dziedzictwa.

Sztandarowy tekst „Krew na twoich rękach” (*Blood on Your Hands*) dokładnie wyjaśnia ideologię grupy:

Krew na twoich rękach
Krew na twoich rękach płami sztandar, którego bronisz
(...)
Mówię o kraju, z którego wszyscy się wywodzicie
Zbudowanym na ciałach Indian i niewolników (...)
To ludobójca I stopnia
Ale teraz nazywany jest amerykańską dumą
— krajem wolnych
Więc gdy powiewasz flagą i mówisz mi:
kochaj (ten kraj) albo wyjedź
Myślisz o metce z ceną — rewolucja to pokaże,
Ta, która nadchodzi zza rogu i nie można jej zatrzymać
To duży zły Meksykanin z naładowaną spluwą
Zarżnięli kobiety i dzieci w Wounded Knee
Zero świadomości o Hiroszimie i Nagasaki (...)
Żyjemy wspaniale w Stanach Zjednoczonych
Więc zastanawiasz się, dlaczego chcemy zniszczyć
ten stan

No więc odpowiedzią jest wiatr zapatystów
Chodzi o sprawy, które mamy zamiar zacząć
Mamy bieżącą ciepłą wodę i jedzenie na talerzu
Co sprawia, że trudno ci czuć się wściekłym
żyjesz wygodnie, tak właśnie żyjesz (...)
Podczas gdy I światła próbuje nie umrzeć
Kraj kolorowych (Meksyk) ledwo przeżywa
Nie ma cieplej wody i jedzenia na talerzach
Skraina egzystencja to ich normalny stan
I nie dlatego, że nie mogą, widzisz, im się nie pozwala
Są zabijani przez Mafię USA (...)
Pytasz o motyw? I co jest powodem? (...)
Kontrolowanie oznacza pieniądze,
a pieniądze oznaczają władzę
Ale na właściwą rewolucję doczekamy co do godziny
Anihilować bogatych, oddać biednym
Pozbyć się świń, aż ich więcej nie będzie!!!!
Krew na twoich rękach...

Ścierpła mi skóra, kiedy pierwszy raz usłyszałam ten utwór i parę następnych, których tłumaczenia nie nadają się do druku, zwłaszcza, że stało się to po 11 września i nie bardzo chciałam i mogłam zrozumieć tego typu tekst po straszonym dniu spędzonym w Nowym Jorku. Kiedy szok minął, przyszło mi się zgodzić z Yaotlem. Trzeba się bardzo postarać, żeby nie widzieć problemów, o których mówi Aztlan. Problemów, wśród których jest rasizm, nierówne prawa bądź ich brak, przemoc, bezkarność i stronniczość policji, i które dotyczą Chicano, ale także wielu innych mniejszości narodowych.

I można się zastanawiać: gdzie i czy w ogóle w całym tym bałaganie tkwi prawda, bo od zawsze różne nacje i plemiona się zwalczały, państwa najeżdżały na siebie, zagarniały ziemie, narzucały język i kulturę — i działo się tak na całej kuli ziemskiej, wśród wszystkich narodów, nie wyłączając Indian obu półkul.

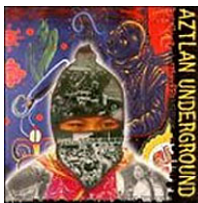
Można się złościć, można nie rozumieć, oceniać, próbować szukać winnych itd., ale my wszyscy — w ujęciu Aztlanu — potomkowie naszych przodków, zamieszkujący kulę ziemską — „mamy krew na rękach”.

Szalenie pozytywną i ważną rzeczą, którą ci młodzi ludzie z przedmieść Los Angeles robią, jest rzetelna edukacja i próba obudzenia ducha walecznego i mądrego Azteka w każdym z potomków, który nie zdaje sobie sprawy ze swego dziedzictwa. Doskonale rozumiem, że sama poprawa sytuacji materialnej nie jest pełnym sukcesem:

Daj biedakowi pieniądze — od razu oślepie
Wolność do życia jest wolnością do unieważnienia
Dano ci tyle wolności, byś zdołał się powiesić
(Reality Check)

Celem Aztlan Underground jest pokazanie, że kultura Chicano to nie tylko pyszne meksykańskie jedzenie i wielkie kapelusze. Wspaniałe jest to, że zespół żyje tym, co próbuje przekazać innym — bierze udział w licznych „wolnościowych” przedsięwzięciach: protestach, marszach, demonstracjach. Nierzadko jest ich sponsorem i pomysłodawcą. Współpracuje z innymi zespołami, dając koncerty popierające akcje na rzecz demokracji — na przykład z Rage Against the Machine, Tijuana.

Oczywiście Aztlan Underground nie jest jedynym zespołem z „rewolucyjnego nurtu Chi-



Subversus (2001)



Decolonize (2001)

cano” — wystarczy wymienić tylko najbardziej znane: Quetzal, Ozomatli, Quinto Sol, Ollin, Puya, Yeska, Los Olvidados, El Vez, Arkestra Clandestino, Blues Experiment — mam jednak wrażenie, że jest jednym z bardziej prawdziwych i wyrazistych.

Choć nierealna wydaje mi się możliwość powrotu do Starych Czasów, w co wierzyli Indianie z kregu Tańca Ducha i co obiecuje Aztlan, a w naszym cudownym plastikowym kolorowym świecie, rządzone przez pozory, podskakującym w rytmie słodkich pioseneczek kolejnych boysbandów i coraz bardziej rozebranych panienek, głos Aztlan Underground z trudem się przebijają, to mam nadzieję, że jest jak szepot o nadziei, jak wiatr poszukujący innych przyjaznych wiatrów; który porusza gałęziami drzew, ale ma siłę również niszczącą; wiatr, który rozpala płomień w tysiącach serc i potrafi zmienić historię ludzkości. □

Ik Otik*

Tlazocamati Ometeotl Tonatiuh**

Dziękuję za wszystkie te dobre rzeczy, które mogę robić
Dziękuję za wszystkie dobre rzeczy

w tym skolonizowanym życiu
Złamanie tego paradygmatu, oddalanie konfliktu
Niszczenie maszyny, która tworzy ten cały smutek
Żyjemy i walczymy o lepsze jutro
I będąc dumny, że jestem brązowy,
(wiem, że) nasza wizja nie zatrzyma się w tym miejscu
Dla Afryki i Azji, świata, który nas obchodzi (...)
Ojczce—Niebo, Matko—Ziemia z głębin się odradza
Aztlan Underground wywalcza nowy świata porządek.

* Ik Otik — w języku Majów „jesteśmy wiatrem”; jeden z zapatystów nosił haftowany pasek z tym hasłem.

** Tlazocamati — dziękuję, Ometeotl — Bóg Przeciwności, Tonatiuh — Bóg Słońce.

Autorka mieszka w Piscataway w stanie New Jersey.



117. Zobaczyć prawdziwych Indian... Nie wystarczyły indiańskie protesty, marsze i okupacje. Nie dość było międzynarodowych konferencji i biegów z udziałem Indian. Nie pomogli tubylczy artyści, aktorzy, tancerze i piosenkarze, indiańskie gazety, wydawnictwa i strony internetowe. Mimo kilku dekad publicznej aktywności tubylczych przedstawicieli, dopiero gigantyczne komercyjne przedsięwzięcie sprawiło, że kilka miliardów ludzi na świecie mogło na ekranach telewizorów zobaczyć i usłyszeć prawdziwych Indian XXI wieku. Dzięki organizatorom XIX Olimpiady w Salt Lake City amerykańscy Indianie mieli swoje piętnaście minut — dosłownie i w przenośni. Ale czy potrafili je wykorzystać?

118. Wbrew pozorom, indiańskie akcenty pojawiły się przy okazji Olimpiad nie po raz pierwszy. Indianie byli już elementem westernowej ceremonii otwarcia Zimowej Olimpiady w Calgary. Także Igrzyska w Lake Placid, rozgrywane przed dwudziestu laty na ziemiach Irokezów, stały się dla tubylczych Amerykanów dobrą okazją do ubiegania się o rolę symbolicznych gospodarzy, ale także — do publicznego wyrażenia swojego sprzeciwu wobec ignorowania tubylczych praw do ziemi. Dziś jednak mało kto pamięta szczegóły tamtych wydarzeń — artystycznych czy politycznych. Dlatego z tym większymi nadziejami czekano, by odziani odświętnie w skóry, pióra i paciory Indianie z pięciu tubylczych narodów ze stanu Utah — Ute, Goshute, Paiute, Szoszoni i Nawahowie — powitali w swoich językach przybyłych na Olimpiadę gości i otrzymali od nich symboliczne podarunki. Każdy gest i okrzyk Indian publiczność witała brawami. Gdy barwni tancerze i bębniarze zaprezentowali swe — doskonalone podczas licznych pow-wow — umiejętności, a łączący tradycje tubylcze i rockowe Robbie Robertson wykonał wraz z chórkami Walela dwie nowe piosenki — publiczność szalała, jak na dobrym koncercie czy meczu ulubionej drużyny (czyli dokładnie tak, jak oczekiwano). A zaraz potem pojawiły się wozy osadników, pieśni mormonów i bajkowy świat dawnych Indian zaskakująco płynnie i bezboleśnie ustąpił miejsca pionierskiej sielance i symbolom współczes-

snej Ameryki. Indianie, raz jeszcze otoczeni przez najeźdźców, zniknęli gdzieś w ciemnościach.

119. Zobaczyć prawdziwych Indian... Nie uciхло jeszcze echo indiańskich bębnow nad olimpijskim stadionem, a już pojawiły się głosy o zmarnowanej okazji. O tym, że indiańska część otwarcia kolejnych Igrzysk okazała się jeszcze jedną kiczowatą pocztówką z przeszłości, w której rolę tubylczych Amerykanów było zabłysnąć po hollywoodzku i ustąpić ze sceny — nawet wcześniej niż bizona... Tubylczy wodzowie znów nie odegrali roli gospodarzy wobec prezydenta USA i oficjeli z MKOl. W sztafecie biegnących z olimpijskim zniczem zabrakło indiańskich bohaterów poprzednich Olimpiad — Bena Nighthorse Campbella (Szejena), srebrnego medalisty w judo i Billy'ego Millsa (Siuksa), złotego medalisty w biegu na 10000 metrów. Nikt nawet nie wspominał Jima Thorpe... Zabrakło jednego głośno powiedzianego zdania, np. o tym, że Campbell to wódz Szejenów i senator USA, mieszkający w rezerwacie Ute w stanie Kolorado. Milionom ludzi powiedziałoby to o współczesnych Indianach więcej, niż całe olimpijskie pow-wow. A w połączeniu z elementami barwnego i dynamicznego widowiska stworzyłoby obraz pełniejszy, prawdziwszy, mniej cukierkowy i trywialny.

120. Być może taka właśnie rola Indian w otwarciu Olimpiady jest wynikiem ich szczególnej uprzejmości, gościnności i wdzięczności względem organizatorów i uczestników imprezy, dzięki której mogą zaistnieć publicznie, zwrócić na siebie ulotną uwagę mediów, zachęcić turystów do odwiedzania kasyn i rezerwatów, i do zostawiania w nich swoich pieniędzy. Być może na tym właśnie polega zbieżność interesów ludzi, którzy kosztem historycznej prawdy pragną coś zyskać, a uniknąć niemiłych skojarzeń, czy negatywnych emocji. Samym Indianom należy pozostawić odpowiedź na pytanie, na ile im się to udało — i przydało. A nam pozostaje zdać sobie sprawę z tego, iż zdecydowana większość naszych rodaków i tak przespała — ze względu na różnicę czasów — indiański show w Salt Lake City. Zaś w rywalizacji par tanecznych amerykański duet z Naomi Lang, kalifornijską Indianką Karuk, okazał się na Olimpiadzie lepszy od naszych rodaków, Sylwii i Sebastiana. I nie wiadomo, czy bardziej cieszyć się z tego, czy smucić...

„Tawacin” dostępny jest w sieci salonów sprzedaży

EMPIK

BIAŁYSTOK ul. Sienkiewicza 3

• **CHEŁM** ul. Lubelska 61 • **CHO-**

RZÓW Al. Wolności 28/2 • **CZE-**

LAD ul. Będzińska 80 • **CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65

• **ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 • **GDĄSK** ul. Długi Targ 28/29

• **GDĄSK MEGASTORE** ul. Podwałe Grodzkie 8 • **GDYNIA**

ul. Świętojańska 68 • **GLIWICE** Rynek 4-5 • **GNIĘZNO** ul.

B. Chrobrego 11 • **GORZÓW WLKP** ul. Sikorskiego 126/128

• **KALISZ** Rynek Główny 19 • **KATOWICE MEGASTORE** ul.

P. Skargi 6 • **KATOWICE** ul. 3 Maja 17 • **KIELCE** ul. Warszaw-

ska 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 • **POZNAŃ MEGASTORE** ul.

Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** Rynek 5 • **RYBNIK** ul. Sobieskie-

go 18 • **SŁUPSK** Stary Rynek 6 • **SOPOT** ul. Boh. Monte Cas-

sino 57/59 • **SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2 • **SZCZECIN**

Al. Wojska Polskiego 2 • **SZCZECIN MEGASTORE** Al. Nie-

podległości 60 • **ŚWIDNICA** ul. Armii Krajowej 8 • **TORUŃ**

ul. Wielkie Garbary 19 • **WAŁBRZYCH** Al. Wyżwolenia 2 • **WAR-**

SZAWA „Nowy Świat” MEGASTORE ul. Nowy Świat 15/17

• **WARSZAWA** „Bielany” Al. Zjednoczenia 25 • **WARSZAWA**

„JUNIOR” MEGASTORE ul. Marszałkowska 104/122 • **WAR-**

SZAWA Galeria Mokotów ul. Wołoska 12 • **WARSZAWA** Tar-

gówek ul. Głębocka 15 • **WARSZAWA** Żoliborz ul. Mickiewicza

27 • **WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13 • **WROCŁAW** pl.

Kościuszki 21/23 • **WROCŁAW MEGASTORE** Rynek 50 • **ZIE-**

LONA GÓRA ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2002 wynosi 24 zł za 4 numery [57–60] 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.	cena prenumeraty 1 egz. w 2002 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 Maciołek • ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo

Bank Spółdzielczy O/ Wielichowo

90630008–1056531–27003–1–1

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





Tak mieszkają niektórzy z nich wspólnie



ZAWSZE POTRAFIĄ PRZETRWAĆ

NANTICOKE LENNI-LENAPE Z BRIDGETON

zdjęcia BARTOSZ HLEBOWICZ



Ethel Dewberry, 12 lipca 2001



Pat Rossello, Andrzej Wala, organizator moich badań wśród Indian z Bridgeton, Lia Maria „Watching Sparrow” Gould, najmłodsza córka wodza Marka Goulda, „Butch” Pierce, autor reportażu i Mark Gould. Native American Cultural Center, 8 października 2001



Cmentarz w Fordville



powyżej Betty i Harry Jacksonowie, założyciele Nanticoke Lenni-Lenape Inc., z wnukiem Ramonem, lipiec 2001

Rodzina Munsonów podczas pikniku 4 lipca 2001. Na dole, w czerwonej bluzce, Liz Munson — pracująca w Native American Cultural Center, oficjalnej siedzibie plemienia w Bridgeton



Patricia P. Rossello, historyk St. John United Methodist Church. Bez jej energii i poświęcenia Nanticokowie z Bridgeton nie byłoby tym samym plemieniem. Centrum Indiańskie, jednocześnie sklep z pamiątkami

Kenneth W. Ridgway „Like an Eagle Watching”, z żoną Natalie L. Ridgway „Silver Feather” sprzedaje na pow-wow wyroby sztuki indiańskiej



St. John United Methodist Church w Fordville, niedaleko Bridgeton

WACIN
GALERIA



Melvin Durham ma niewielką stadnię koni

ZAWSZE POTRAFIĄ PRZETRWAĆ

NANTICOKE LENNI-LENAPE Z BRIDGETON

zdjęcia BARTOSZ HLEBOWICZ



Urie Ridgway, wyznawca Tańca Słońca, i „Butch”, czyli Herbert C. Pierce, na co dzień szef firmy budowlanej. Obaj są członkami Rady Plemiennej

Christie Pierce, córka Butcha Pierce'a



Heaven Pokorny (wnuczka Liz Munson) prezentuje kroki tańca pow-wow

