

Marek Hyjek

ZA ŚCIANĄ WIGWAMU



życie rodzinne
Indian Ameryki Północnej

Biblioteka „Tawacinu” nr 28
format 145×205, stron 368+16
(wkładka), bibliografia, indeksy
cena 34 zł

Marek Hyjek

Za ścianą wigwamu

życie rodzinne Indian Ameryki Północnej

Dotychczasowe książki o Indianach przedstawiały głównie świat wojowników toczących krwawe wojny z białymi najeźdźcami. Podkreślały tragiczny los tych dumnych ludzi, czyniąc z nich symbol wszelkiej walki o wolność, tak bliskiej również Polakom. Jednakże życie Indian nie koncentrowało się jedynie na wojnach i polowaniu na bizona. Obok tych ważnych wydarzeń toczyło się zwykłe, powszechne życie, ze wszystkimi jego blaskami i cieniami, od narodzin po śmierć.

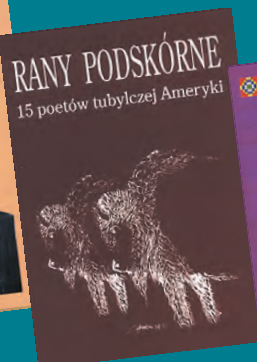
Z Biblioteki „Tawacinu” polecamy ponadto:



nr 24, ss. 64, cena 8 zł



nr 25, ss. 80, cena 9 zł



nr 26, ss. 72, cena 8 zł



nr 27, ss. 80, cena 9 zł

Zamówienia można składać pisemnie
TIPI, Marek Maciołek, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo
telefonicznie (061) 44 33 058 lub drogą elektroniczną tipi@tipi.pl
Realizacja zamówień w kolejności zgłoszeń

TAWACIN

nr 2 [58] lato 2002

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł
(w tym 7% VAT)

INDIANIE NA ŻYCZENIE

- hochsztaplerzy ducha
- szaman XXI wieku
- prawda o Małym Bizonie

Simon Girty

i wojna na pograniczu

Czarny Ogień w Polsce

Lalki Katsina

Indian Hopi: powrót do korzeni



JAK TO Z NAMI JEST

A ty czemu interesujesz się Indianami?

Pytanie to (niekoniecznie postawione tak wprost) często przewija się w moich rozmowach i listach. I właściwie wszyscy wiemy, że nie o samo „interesowanie się” chodzi, bo czy można się „interesować” drugim człowiekiem? Można, ale to prawie zawsze niesie jakieś nieczne zamiary, chęć wykorzystania go czy ośmieszenia. Okazywanie ciekawości to sprowadzanie człowieka do rangi obiektu, który poddawany jest obserwacji i ocenie.

Nam zapewne chodzi o coś więcej, chcemy poznać tych ludzi, uczyć się od nich, przekazywać im coś od siebie — aby po latach ze zdziwieniem stwierdzić, że w gruncie rzeczy niewiele się różnimy. Wartościowe jest to, co sami sobą reprezentujemy, jak doświadczamy życia, jak podejmujemy odpowiedzialność za tych, którzy są blisko nas. Liczy się tylko konkretna postawa wobec życia. Reszta nie ma znaczenia.

Nie trzeba nikogo naśladować, bo to zawsze jest wybiórcze. Biorę to, co mi pasuje. Odrzucam to, co jest niewygodne albo czego nie rozumiem. Nie szukam prawdy, ale potwierdzenia własnych zmyśleń; nie szukam Ducha, ale realizacji samego siebie. Jeśli jest mi dobrze, jeśli znajduję tylko siebie, biorąc udział w takim czy innym obrzędzie, to jest to żadna duchowość. Życie duchowe jest ryzykowne. Trzeba siebie stracić! Spotkanie Ducha to rezygnacja z „ja”.

Skoro nie mogę stać się Indianinem w Polsce, to „Indianie” są płaszczyzną, na której możemy się porozumiewać. Gdyby nie to wspólne „zainteresowanie”, może nigdy byśmy się nie spotkali. „Indianie” są tylko lustrem, w którym lepiej widzimy siebie.

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

- 3 Obracanie Leczniczego Kręgu** — Joseph Bruchac zastanawia się nad ceremoniami oferowanymi przez Bear Tribe
- 10 Błaganie o wizję** — Alicja Sordyl opowiada o szukaniu duchowego doświadczenia wśród Siuksów
- 12 Szaman XXI wieku** — o nowej roli współczesnego szamana pisze David Bragi
- 15 Powrót Małego Bizona** — Ewa Czekalewska przybliża postać Sylvestra Longa, prawdziwego „Małego Bizona”
- 19 Indianie na życzenie** — o włoskiej karierze White Elka (Cervo Bianco) piszą Giulia Torri i Bartosz Hlebowicz
- 21 Muzyka Indian Ameryki Północnej:** charakterystyka, historia badań — dokończenie eseju Anny M. Dobrowolskiej
- 29 Simon Girty i wojna na pograniczu** — Philip W. Hoffman rehabilituje bohatera wojen kolonialnych z przełomu XVIII i XIX wieku
- 46 Czarny Ogień (Blackfire)** w Polsce — relacja Marka Nowocienia z koncertów nawajskiej grupy punkowej
- 52 Waleczni Czejenowie** — powrót „zakurzonej półki”, wydane przed laty książki recenzuje Mariusz Wollny

XXVI Złot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian — s. 50

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

Galeria Tawacinu

— **Powrót do korzeni:** Lalki Katsina plemienia Hopi, artykuł i zdjęcia Bruce’a Hucko i Georgianny Kennedy

Okladka: Clark Tenakhongva z figurką Monongya (Kameleon), fot. Bruce Hucko

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak

Prośba do prenumeratorów — III strona okładki

Podziękowania: Bruce Hucko, Georgianna Kennedy

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

Obracanie Leczniczego Kręgu

Bear Tribe w Górach Catskill

Aleja Taconic to czteropasmowa szosa z Albany do Nowego Jorku. Zamknięta dla ciężarówek, z trawnikami na poboczach, wydaje się częścią innej epoki. Widać z niej Góry Catskill wznoszące się ku niebu po drugiej stronie rzeki nazywanej od holenderskiego badacza [Hudson]. Zjechałem wyjazdem na wschód i zatrzymałem się przy sklepie, żeby spytać o drogę.

— Camp Kinder Ring — powtórzył starszy mężczyzna o miłym głosie, stojący za ladą. — Ach tak, to musi być ten, który nazywają Circle Lodge. Trzeba skręcić w lewo przy jeziorze.

Jadąc drogą nad jeziorem, widziałem wiele śladów wskazujących na to, że jest to teren letniskowy. Z letniskami i mnóstwem znaków turystycznych. Tutaj latem dzieci z bogatych rodzin przyjeżdżają poznawać życie w obozach o dziwacznych tubylczych nazwach i wracają do domów w mieście z małymi opakami na głowie i kilkoma zapamiętanymi nazwami ptaków.

Żółty autobus z brązowym napisem przyjechał kilka tygodni temu. ZGROMADZENIE LECZNICZEGO KRĘGU WSCHODNIEGO WYBRZEŻA — głosił napis. ZGROMADZENIE DLA POWTÓRNEGO ZJEDNOCZENIA Z MATKĄ ZIEMIĄ, OJCEM NIEBEM I LUDAMI WSZYSTKICH KRÓLESTW ZIEMI, MORZA I NIEBA. Do podobnej stylistyki zaczynałem się już przyzwyczajać. Mieszanina „tubylczych” idei wyrażona językiem komunalów, którego łacińską dykcję można odnaleźć już we wczesnych tłumaczeniach sławnych mów indiańskich wodzów.

„Zgromadzenie zrodzone z wizji Sun Beara (Słonecznego Niedźwiedzia), szamana Chippewa. Wiedza przez nauki i uczestnictwo w CEREMONIACH UZDROWIENIA MATKI ZIEMI”. Przypomniało mi to Instytut Omega i program Nowej Ery (New Age) pozwalający dzięki poświęceniu tygodnia czy weekendu (i pieniędzy) studiować buddyzm, naturalne leczenie, esencje kwiatowe, *tai chi*, świadomość kryształu itp. Mieszanina prostoty, szczerości, autentycznej wiedzy i bardzo różnorodnych teologii — czasem bardziej niż naiwnych. Dzieci — kwiaty lat sześćdziesiątych dwie dekady później. Nie noszą już długich włosów i nie słuchają muzyki rockowej w błotnistym Woodstock, ale wciąż poszukują. Mimo że wielu z nich dołączyło już do klasy średniej, a nawet wyższej. Mając samochody, klimatyzację i stopnie naukowe, mogą sobie pozwolić na zapłacenie stu dolarów za trzydniową imprezę z „ludźmi leczącymi i nauczycielami”, jak głosi reklama Bear Tribe (Szczepu Niedźwiedzia).

Zapisy

Jechałem, szukając znaku i nic nie znajdując. Nie szukałem świętego zwierzęcia czy kołującego jastrzębia, ale zwykłej tabliczki „Camp Kinder Ring”. Lecz jechałem z północy, a to był kierunek, z którego raczej nie spodziewano się gości. Jeszcze raz zająłem od instrukcji, którą otrzymałem kilka dni temu wraz z biletem. Informowała ona, co powinienem nosić i co zabrać ze sobą — poncho, latarkę i koc, a „jeśli zechcesz wziąć specjalny KAMIEN do Leczniczego Kręgu, to duch kamienia zostanie odnowiony i będziesz mógł zabrać i kamień, i ducha ze sobą do domu”. Wziąłem swój kamień.

Za kolejnym zakrętem coś zwróciło moją uwagę. Droga z rozciągniętym nad nią łukiem wyglądającym jak fragment tęczy. CAMP KINDER RING CIRCLE LODGE. Na wspierających słupach był mniejszy znak i strzała wskazująca drogę do Zgromadzenia Leczniczego Kręgu. Pięćdziesiąt metrów dalej trafiłem na pierwszą rzecz, która omal nie spowodowała, że zawróciłem i zostawiłem za sobą Adirondack, namiot, bilet, poncho, latarkę, nieodnowioną skałę i całą resztę. Korek. Kilku wyglądających na zakłopotanych młodych mężczyzn kierowało ruchem i sprawdzało bilety.

— Camping? Proszę pokazać zgłoszenie i zaparkować tam. Później pójść do biura i zarejestrować się. Kiedy pan wróci, może pan podjechać samochodem na pole, rozstawić namiot, zawrócić samochód i zaparkować go tutaj.

Strumień ludzi płynął od parkingu do biura rejestracyjnego dwieście metrów dalej. Wszyscy byli ubrani dobrze, choć zwyczajnie. Ali-gatory na koszulkach polo, firmowe znaczki na mokasynach. Żaden nie wyglądał na Indianina, żaden nie wyglądał biednie. W różnym wieku, przeciętnie chyba koło trzydziestki, w równych proporcjach mężczyźni i kobiety. Zachowywali się przyjaźnie, trochę nerwowo, ale w sposób bliski obrzędowi. Idąc zarejestrować się, wracali do Matki Ziemi. Poszedłem z nimi.

W biurze rejestracyjnym panował chaos. Przyjechało blisko tysiąc ludzi. Szybkie obliczenia w pamięci — średnio 90 dolarów od osoby (pierwsi dostawali zniżkę 15 dolarów) to daje około 90 tysięcy dolarów bez uwzględnienia dodatkowych 17,50 płaconych za domek przez tych, którzy nie mieli namiotów. Po odjęciu kosztów wynajmu urządzeń, sześciu posiłków dla każdego zarejestrowanego i honorariów dla mówców, wydawało mi się oczywiste, że Zgromadzenie Leczniczego Kręgu mogło być opłacalnym przedsięwzięciem.

Na biurku leżała lista zapisów chętnych do szalasu potu. Lista zapisów do szalasu potu. Wtedy po raz drugi musiałem opanować chęć odwrócenia się i odejścia.

Leczniczny Krąg

Camp Kinder Ring obejmował powierzchnię około 20 akrów (8 ha). W obozie wyznaczono miejsca na różne wykłady i prezentacje, a każdy oznaczono starannie znakiem z rysunkiem i szablonowym podpisem: Orzeł, Motyl, Żaba, Kojot, Bizon. Nad jeziorem tworzone Leczniczny Krąg. Sznurkiem otoczono krąg o średnicy co najmniej 30 metrów. Kierując się instrukcjami licznych ludzi z Bear Tribe, mężczyźni i kobiety robili zawiniątko z tytoniu i przywiązywali je do sznura.

— Potrzebujemy tutaj więcej zawiniątek.

— Dajcie tutaj złote zawiniątko.

— Myślę, że mamy już dosyć białych.

Pod zawiniątkami położono już osobiste kamienie: wyglądkowane przez wodę kamyki ze

strumienia, kawałki skał ze skamieniałościami, szlifowane maszynowo kamienie, odłamki turkusów, minerały. Ludzie byli spokojni, nawet pełni czci. To coś dla nich znaczyło. Przy Lecznicznym Kręgu nie brakowało szczerości. Większe kamienie położono w najważniejszych punktach koła. Wokół rozłożono pojemniki z tytoniem Bull Durham, aby ludzie mogli wziąć z nich szczyptę. Tysiące kawałków kolorowych szmatek leżało w pobliżu pojemników. Patrzyłem, jak matka pomagała małej córce przywiązać zielone zawiniątko do sznura i położyć kamień. Dla nich, pomyślałem, dla tych, którzy są tu naprawdę, aby pomóc odtworzyć równowagę, niech będzie to autentyczne.

Wśród ludzi tworzących Leczniczny Krąg zacząłem spostrzegać etniczną różnorodność. Dwóch czy trzech czarnych ludzi, buddyjski kapłan z ogoloną głową, para wyglądająca na Japończyków, z drogiemi aparatami fotograficznymi przewieszonymi przez ramię. Rozrzućeni w tłumie Indianie, może ze dwudziestu.

Na zachodnim skraju koła ujrzałem znaną twarz Sun Beara. Nie mówił wiele do ludzi, którzy wciąż do niego podchodzili. Z założonymi rękami przeważnie kiwał głową i uśmiechał się. Nosił czarny kowbojski kapelusz z orlim piórem i przybraną frędzlami kurtkę z jeleniej skóry. Było oczywiste ze spojrzenia niektórych podchodzących do niego, że równie dobrze mógłby mieć na sobie białą szatę i sandały. „Jezus — powiedział kiedyś mój znajomy — musiał być Indianinem. Rzeczy, które mówił i w które wierzył, brzmiały tak samo jak rzeczy, które Indianie zawsze mówili i w które wierzyli”. A dziś, nie rozumiejąc społecznego komentarza i ironii tej uwagi, bardzo wielu nie-Indian jest gotowych zgodzić się z takim stwierdzeniem, a nawet pójść o krok dalej. Wydaje się, że cholernie wielu ludzi liczy na to, że Indianie będą nauczycielami i mesjaszami.

Amerykańska kultura od dawna bardzo pragnie uczyć się od Indian. Widziałem to na wiele sposobów przez następne 48 godzin, od młodego Niemca, który przyjechał „spędzić resztę życia, żyjąc jak Indianin”, do tych, którzy chcieli się przyłączyć do „pieśni” poświęcających Leczniczny Krąg następnego dnia. Uczucie się od Indian i zbyt często kochanie Indian na śmierć i życie. Czułem, że jest jakieś niebezpieczeństwo w nadmiernym upraszczaniu

spraw, w uogólnieniu doświadczenia odmiennej i kompleksowej grupy ludzi w celu przesczepienia się do innych niż własne korzeni. Był to jeden z powodów powściągliwości, jaką czułem, stojąc obok kręgu zawiniątek z tytoniem i białego sznura. Byłem mieszanym „zmysłem organizacyjnym” Bear Tribe, który w katalogu zamieszczał takie reklamy: „WITAMY NA NASZEJ GÓRZE WIZJI. Po szczególnie dane i ceny piszcie do Bear Tribe...”, „ZBIERASZ LALKI KATCHINA? Jeśli jesteś nimi zainteresowany, zrobimy wszystko, abyś otrzymał taką, jaką chcesz...”, „KONSULTACJE LECZNICZEGO KRĘGU. Sprawdź, jakie klany i totemy są zgodne z twoimi. 50 dolarów...”.

Amerykańscy tubylcy zawsze interesowali się robeniem interesów. Wciąż uśmiecham się, gdy przypominam sobie, jak w bibliotece publicznej w Albany Kakwirakeron, mówca Ganienkeh (osady tradycyjnych tubylców, którzy zajęli opuszczony obóz skautów i przebywali w nim pomimo grózb miejscowych szyszek i stanu Nowy Jork), zakończył odczyt o autonomii Irokezów i uśmiechnął się. „Wiecie — powiedział — my Indianie zawsze lubimy handlować. Więc tam, z tyłu, na stole, jest parę rzeczy, które przynieśliśmy, aby wspomóc finansowo Ganienkeh”. Na stole były koszyki z jesionu i słodkiej trawy, kolczyki i bransoletki z koralików. Nie były one przeznaczone z zasady (za wyjątkiem paru numerów „Akwasasne Notes”) do poprawy duchowego samopoczucia nabywcy. Na Zgromadzeniu Leczniczego Kręgu ustawiono w stołówce długą linię stołów. Można tam było kupić wachlarze z indyckich piór, niedźwiedzie pazury, tytoń, wiązki szałwi, kasety z wykładami Sun Beara i ze świętymi pieśniami, a nawet lecznicze kryształ. Posłanie było jasne — zostań Indianinem i znajdź zbawienie. Zbawienie jest posłaniem, którego wszyscy powinniśmy słuchać, szczególnie w czasach reaganomiki, zanieczyszczenia i groźby nuklearnej. Ale przypominam sobie obraźliwe słowa mojego przyjaciela, Indianina Penobscott, oglądającego katalog Bear Tribe: „Nie można sprzedawać świętego doświadczenia!”. Pomimo całej ich szczerości myślę, że jest to możliwe, iż Bear Tribe może nadawać dobrym ideom zły kierunek. Myślę też o czymś, co powiedział kiedyś [Henry D.] Thoreau. Zawsze, kiedy widział człowieka przychodzącego

do jego domu tylko po to, żeby wyświadczyć mu dobro, wymykał się tylnymi drzwiami.

Szałas potu

Na prawo od brudnej drogi łączącej Leczniczy Krąg z polem namiotowym wiodła ścieżka między drzewa. Idąc nią, doszedłem na polanę. Tam, obok drewna zgromadzonego na ogień, czterech ludzi robiło zawiniątka z tytoniu, a piąty, młody mężczyzna z długimi włosami związanymi w koński ogon, rąbał drewno. Tuż za nimi stały dwa szałasy potu. Ich wejścia wychodziły na zachód. Ktokolwiek je organizował, uczył się od Siuksa albo sam był Siuksem, sądząc po lokalizacji tych drzwi. Miejsce wyglądało na dobre, z dala od innych. Było tu spokojnie i nie widziałem niczego komercyjnego. Stałem, przysłuchując się rozmowie dwóch Indian przy ognisku. Jednym z nich był John Perrote, szaman Potawatomie, którego nauczycielem był Wallace Black Elk. Obaj znaleźmy Leonarda Crow Doga, każdy z nas opowiedział parę jego historii i śmiałyśmy się.

— Co to za Leczniczy Krąg tam, pod wzgórzem? — spytałem.

— Człowiek miał wizję — odpowiedział John Perrote, stojąc przy ognisku z rękami niemal dotykającymi płomieni. Poproszono mnie o robenie tutaj obrzędów potu, więc przyjechałem.

— Chętnie pomogę — powiedziałem.

Szałas potu był dla mnie centrum całego zgromadzenia. Spędzałem tam większość czasu od późnego popołudnia do wczesnych godzin rannych, pracując. Przyniesiono listy zapisanych, ale po kilku godzinach przestano ich używać. Nie każdy przychodził, a tak zawsze, kiedy szałas był gotów, to wchodził ktoś, kto akurat był. Szałas prowadzono nie według zegarka, ale według starszych cykli ognia i gorących kamieni, pary i modlitwy. Siedmiu z nas spędziło większość czasu przy szałasach potu. Trzech było Indianami, czterech nie-Indianami. I chociaż mógł przyjść, to nie widziałem Sun Beara w pobliżu szałasu potu.

Szałas nie obył się bez problemów. Nie było łatwo wytłumaczyć, czym jest szałas potu komuś, kto dotąd nic o nim nie słyszał, a tym bardziej nie widział, ani nie był w środku. Wyjaśnienie niektórym kobietom, dlaczego nie

powinny brać udziału w oczyszczeniu podczas swego czasu mocy, podczas okresu, także nie było łatwe. Po zakończeniu ostatniej nocnej tury, jedna z kobiet, które były w środku, powiedziała Johnowi, że ma okres. Nawet się nie zdziwiłem, tak jak nie byłem zdziwiony, że nie mogła pojąć jego smutku.

— Kobiety — próbował wyjaśnić — mają szczególną moc, silną moc, która nie zgadza się z szałasem potu, kiedy mają okres. Szalas potu służy do oczyszczenia. Kobiety nie potrzebują się oczyszczać, ponieważ ich ciała co miesiąc przechodzą cykl oczyszczenia. Jeśli ludzie nie uszanują szałasów potu i tej mocy, mogą się wydarzyć złe rzeczy.

— Czy masz na myśli, że kobiety są nieczyste? — spytała.

Następnej nocy pomogłem mu przeprowadzić specjalną ceremonię dla zneutralizowania skutków pobytu w szałasie kobiety z okresem. Stało się tak, powiedział, bo ludzie nie rozumieją. Ale dla mnie było to coś więcej. Była to część uczucia, które miałem przy niektórych fragmentach Zgromadzenia Leczniczego Kręgu.

Poświęcenie Leczniczego Kręgu

Program następnego dnia, soboty, był dokładnie przewidziany:

- 6³⁰ Ceremonia Ognia Indian Wschodu w Leczniczym Kręgu z Vasantem
- 7⁰⁰ Ćwiczenia świadomego ruchu w Holu Społecznym z Vyasanandą
- 7³⁰ Śniadanie w stołówce
- 8³⁰ Obrzęd Dymu, sporządzenie zawiniątek z tytoniem do Leczniczego Kręgu
- 9³⁰ Poświęcenie Leczniczego Kręgu
- 10³⁰ Obrzęd Fajki i Błogosławieństwo Leczniczego Kręgu
- 11³⁰ Przerwa
- 12⁰⁰ Lunch w stołówce

Jednak wydarzenia nie przebiegały tak dokładnie, jak zaplanowano. Stołówka nie była dostosowana do nakarmienia tysiąca poszukiwaczy lecznictwa. Kolejki ludzi ciągnęły się na sto metrów, po schodach, miały Obszar Żaby i biegiły w kierunku jeziora i samego Leczniczego Kręgu. O 9³⁰ ludzie wciąż czekali w kolejce po posiłek.

Gdy ludzie przywiązywali zawiniątko z tytoniem i kładli swoje kamienie, członkowie Bear Tribe — z których żaden nie wyglądał na tubylczego Amerykanina — chodzili wokół z muszlami morskimi napełnionymi płonąca szalwią i wachlarzami rozdmuchiwali dym nad ludźmi, aby oczyścić ich przed wejściem na teren w pobliżu Leczniczego Kręgu. Podeszła do mnie kobieta z kartką w jednej ręce i wachlarzem w drugiej.

— Czy mogę cię okadzić? — spytała.

— Czy to wachlarz z sowych piór? — odpowiedziałam pytaniem, a ona spojrzała na wachlarz trzymany w lewej ręce.

— Tak myślę — odparła. — A o co chodzi?

— W porządku — dałem za wygraną. — Przyjdę później.

Odszedłem kawałek wzdłuż dużego kręgu ludzi i wszedłem przez inną „bramę”, w której młody mężczyzna, trzymając orle pióro, rozdmuchiwał dym w moim kierunku.

W przerwach między wyjaśnieniami Leczniczego Kręgu uczono kilku „pieśni Szczepu Niedźwiedzia”. Było w nich coś znajomego. Przysłuchałem się dokładnie jednej z nich:

Jestem uzdolniony,
Jestem kochany,
Jestem elegancki (...)

Dziś Sun Bear był w bardziej tradycyjnym stroju. Na głowie miał duży pióropusz Indian Równin, a w ręce trzymał czaszkę bizona. Rozglądał się i kiwał głową życzliwie, gdy ceremonia poświęcenia Leczniczego Kręgu rozpoczęła się od wręczenia każdemu kartki z instrukcjami. Wziąłem jedną. Zawierała różne pieśni dla każdego poświęcanego kierunku. Każdy kierunek miał reprezentujące go zwierzę, a pieśni były jednakowo podobne do takich słów, jak:

Jestem Wężem,
Jestem Wężem
W moim Leczniczym Kręgu.

Dla każdego kierunku były także rośliny i kamienie. Wszystko to było opisane w książce Sun Beara i Wabun *Earth Astrology* (egzemplarze do nabycia w stołówce).

Każdej pieśni towarzyszył taniec osoby przebranej za zwierzę danego kierunku. Wygłaszały one krótką mowę o swoich atrybutach i siadały na swoim kamieniu. Zdaje się, że w tym

Leczniczym Kręgu było co najmniej trzydzieści albo czterdzieści dodatkowych kierunków oprócz standardowych czterech — północy, południa, wschodu i zachodu. Jedna osoba i jedna pieśń dla każdego. Trwało to długo i również coś przypominało. Później rozpoznałem, co to było — szkolna gra czwartoklasistów („Jestem Dziadek Mróz, Przynoszę śnieg...”).

Właśnie w tej ceremonii widać było największej Indian. Jedna trzecia uczestników poświęcenia Leczniczego Kręgu była w pełni tubylczego pochodzenia. Czy, tak jak wielu nie-Indian, poszukiwali oni nowego oparcia? Czy lepiej być totemem w Leczniczym Kręgu niż ledwie widoczną mniejszością w kulturze amerykańskiej? Mniejszością dyskryminowaną tak bardzo, że większość białych „powracających do Świadomości Ziemi” było nieświadomych, co znaczący dziś być Indianinem. Czy chcieliby być Indianami, myślałem, gdyby to oznaczało zgodę na najwyższy odsetek samobójstw wśród nastolatków, największą liczbę cukrzyków, najczęściej wypadków śmierci z powodu alkoholu? Gdyby to oznaczało ojczyznę zatrutą promieniowaniem, zalaną przez rządowe projekty wodne, pociętą drogami? Gdyby to oznaczało udowadnianie ludziom, że jest się naprawdę Indianinem. (Jeśli jesteś prawdziwym Indianinem, to gdzie są twoje pióra, twoje plemię, dlaczego masz wąsy, dlaczego nie masz czerwonej skóry, skąd znasz angielski...).

Tym niemniej podobało mi się, gdy niektórzy z tych tubylców tańczyli w kole. Na przykład John Peters, dyrektor do Spraw Indian z Massachusetts, nazywany wśród Indian Wampanoag Wolnym Żółwiem. Był Kojotem. Miał w sobie ducha, gdy tańczył. Później tego dnia wygłosił jedno z najlepszych seminariów, jakie tam usłyszałem. Mówił jasno i prosto o „współczesnym tubylczym Amerykaninie”. Gdy tańczyli, rozglądałem się za Mad Bear Andersonem, którego wymieniono jako uczestnika i prowadzącego seminarium o perspektywach historycznych. Nigdzie go nie było widać. Później dowiedziałem się, że w ogóle nie pokazał się w obozie. Pomijając Twylah Nitsch i jej grupę młodych tancerzy Seneca, Irokezi byli podejrzani przez swą nieobecność w Leczniczym Kręgu.

Gdy ceremonia poświęcenia dobiegła końca, ogłoszono, że teraz ludzie mogą przyjść po swoje kamienie. Zostały poświęcone. Poza tym

ludzie powinni pilnować dzieci i nie pozwolić im wpaść do jeziora. Co więcej, zniknął jeden z minerałów umieszczonych w Leczniczym Kręgu, więc czy rodzice mogliby „potrząsnąć swymi dziećmi i sprawdzić, czy któreś go nie podniosło...”.

Wyjechałem rankiem następnego dnia. Nie zostałem na Błogosławieństwo Dzieci, Rozdawanie ani Formalne Zakończenie. Wyjechałem poruszony i zakłopotany tym, co widziałem. Byłem poruszony wiarą i szczerością nie-tubylców, którzy przyjechali na Zgromadzenie Leczniczego Kręgu. Niektórzy byli doktorami medycyny. Interesowali się leczeniem, tradycyjnymi drogami amerykańskich Indian. Jednak większość z tego, co działo się w CAMP KINDER RING miało tylko peryferyjnie do czynienia z „tradycyjnymi drogami amerykańskich Indian”. Dziwiłem się takim rzeczom, jak refleksologia i świadomość kryształu, ideom popularnym dwa pokolenia temu i zapomnianym po przejściu przez Niemcy lat trzydziestych (inny czas i miejsce wielkich poszukiwań duchowych). Idee te były znowu nowe dla tego pokolenia. Oglądanie ich w towarzystwie idei tubylczych Amerykanów nadawało im jakby nową wiarygodność. Nie wiem dlaczego przypominała mi się stara historyjka Apaczów o chłopcu i grzechotniku. Wąż marzył, gdy znalazł go chłopiec, podniósł i schował pod koszulę, żeby się ogrzał. Kiedy wąż przyszedł do siebie, ugryzł chłopca.

— Ale ja cię ocaliłem — powiedział chłopiec.

— Owszem — odparł grzechotnik — ale kiedy mnie podnosiłeś, wiedziałeś, że jestem wężem.

Na Zgromadzeniu Leczniczego Kręgu powiedziano rzeczy, których warto było wysłuchać. Nawiązano kontakty, które ludzie z pewnością będą wykorzystywać przez wiele następnych lat. Leczniczym Kręgu w moim umyśle powstały także pytania o niektóre rzeczy, które tam widziałem i czułem. Czy Sun Bear staje się Maharashim albo Sun Yung Moonem w wojennym pióropuszu? Czy komercjalizm przekształca święte przedmioty tubylczych Amerykanów w towar z supermarketów? (Ile za pół kilo szalwi? Wzrzmę kilogram poświęconego tytoniu i pół tuzina orlich piór... Nie, proszę nie pakować, zjem na miejscu...). Te i inne pytania chodziły mi po głowie, gdy wyjeżdżałem z Camp Kinder

i obawiam się, że pytań tych nie ma w głowach ludzi z Bear Tribe.

Całe książki napisano już o kultach i niebezpieczeństwach ślepej akceptacji ich nauk. Wydawało mi się, że Bear Tribe stoi niebezpiecznie blisko krawędzi, za którą może runąć. Chciałbym się też dowiedzieć, jak ci wszyscy szczerzy ludzie, którzy przybyli na Zgromadzenie Leczniczego Kręgu będą się czuć, gdy odkryją, że to, co im zostało dane, dla nich nie było PRAWDĄ. Myślałem też, że obecnie tubylczy Amerykanie potrzebują prawdziwych przyjaciół, ludzi, którzy będą próbować ich zrozumieć i — bardziej niż pomagając im — nie stać im na drodze i nie oczekiwać od nich, że będą czymś lub kimś, kim nie są.

Nie chcę być zbyt surowy dla Bear Tribe. Kiedy jest się szczerym i prostym, również można popełniać błędy. Pamiętam dobry nastrój i spokój, jaki czułem w szalasie potu i w kręgu ludzi, którzy siedzieli potem wokół ogniska. Chciałbym, aby takie właśnie wspomnienia pozostały z nimi, prowadziły ich, powstrzymywały od zgorzknienia i pomieszania w związku z tym, czego być może zaczęli się uczyć.

Nie jest łatwo być Indianinem w Ameryce. Bycie tubylczym Amerykaninem oznacza wiele rzeczy, czasem sprzecznych, czasem tragicznych, czasem pełnych potencjału do inspiracji i nadziei. Ludzie wciąż pragną poznawać „drogę amerykańskich Indian”, nawet gdyby to, czego się uczą, okazało się zupełnie inne od tego, czego oczekiwali. Jeżeli Bear Tribe będzie w stanie pamiętać o tej złożoności i wytwarzać potrzebną równowagę, to z pewnością może funkcjonować jako miejsce spotkania, jako pożyteczny pomost między kulturami. Myślę, że to właśnie próbują robić. Jednak kiedy tak jechałem drogą, którą podążali niegdyś biali misjonarze i handlarze futer, którzy przynieśli tubylcom wieki zamieszania, to zastanawiałem się, czy nowe zamieszanie nie mogłoby nadejść teraz z innej strony. ♦

tlum. Marek Nowocień

Na podstawie „Akwesasne Notes”, rocznik 15, nr 5, jesień 1983. Przedruk za uprzejmą zgodą autora.

Joseph Bruchac jest poetą, gawędziarzem i wydawcą Abenaki, autorem kilkudziesięciu książek (m.in. *Wietrzego Orła*).

Po opublikowaniu tego artykułu redakcja „Akwesasne Notes” otrzymała wiele listów od czytelników. Poniżej zamieszczamy dwa najbardziej wartościowe i zachowujące aktualność mimo upływu niemalże dwudziestu lat.

Medytacje nad „Obracaniem Leczniczego Kręgu”

W swój charakterystyczny, taktowny sposób Joseph Bruchac proponuje nam refleksje nad pewnymi kwestiami, które podnosi w swoim artykule. Doceniam jego starania o utrzymanie równowagi i zachowanie otwartego umysłu podczas uczestnictwa w „obrzędach uzdrowienia matki ziemi”. Nie jestem pewna, czy umiałabym być równie wielkoduszna. I o ile artykuł Bruchaca pozostawił mi jakąś nadzieję, że w tym przedsięwzięciu może być coś dobrego i zdrowego, o tyle towarzyszący mu artykuł redakcyjny natychmiast zniszczył tę nadzieję swoją krzykliwą obroną duchowości na sprzedaż, „sprawiedliwej wartości” za wydane dolary. Nie chodzą mi o sprzedaż tytoniu, mogę myśleć o tym podobnie jak o chrześcijaninie kupującym biblię albo oczekującym, że jakiś artykuł będzie go podtrzymywał i tym podobnych, możliwych do przyjęcia przykładach „sprawiedliwej wartości”. Ale poznać magiczną formułę w ciągu zaledwie trzech dni za ileś tam dolarów — bez włożenia żadnego wysiłku? Bez żadnej refleksji, bez praktyki? Formułka zastępuje ducha, przedmioty zastępują wierzenia, symbole stają się tym, czego chcemy. Za mojego życia panindianizm zastąpił w znacznym stopniu szczepowość (*tribalism*), a teraz wydaje się, że konsumpcjonizm i techniki rynkowe zastępują wspólnotę.

Indianie, pozbawieni autonomii od czasu, gdy zdobywcy zajęli ten kontynent, zmienili się, odpowiadając lub reagując na wymagania dominującej kultury i sądzę, że zmiany te nasiliły się w ostatnich kilku latach. Indianie tego kraju zmienili się więc z setek autonomicznych plemion o odrębnych językach, odmiennych sposobach myślenia i różnych sposobach zachowania, stając się jak gdyby jednym ludem, wrogami białego narodu, zmienili się na ludzi pokonanych, nikczemnych odbiorców pomocy społecznej, pozbawionych kultury (o ironio!),

poddanych akulturacji i, jak się obecnie wydaje, całkowicie zasymilowanych mieszkańców miast — wciąż na dnie struktury ekonomicznej, jak mogę dodać. Są wśród nas ciągle jeszcze Indianie, którzy są Indianami w starym znaczeniu, ale jest ich niewiele i coraz mniej, a ja nie znam żadnego, który chciałby sprzedać swą duchowość. Aby być sprawiedliwą, ci Indianie także musieli zareagować i dostosować się, żeby przetrwać w Ameryce XX wieku. To cenią i nie mogą sprzedać, gdyż to właśnie odróżnia ich od zmieniających się braci i sióstr.

Nie mogę powiedzieć z pewnością, że cała ta zmiana jest „zła”, że krzykliwość towarzysząca „obrzędowi” unieważniła całą sprawę. Chcę tylko zapytać, jak wyglądała ziemia, gdy ci wszyscy ludzie zakończyli już ją „odnawiać”? I nie jest to pytanie retoryczne.

Artykuł Josepha Bruchaca pozwolił mi prze-myśleć wiele innych spraw, takich jak stereotypy, zestawienie planów (ścisły porządek) i tzw. indiańskiego czasu, kolejki po żywność — tak różne od organizacji posiłków podczas śpiewów Nawahów; mieszanina obcych — tak odmienna od zgromadzenia wspólnoty. Najwięcej zaś myślałam o jego podsumowaniu w ostatnim akapicie i muszę zapytać jeszcze raz, co zostało „odnowione”?

Joan H. Lee
Chicago

Droży Przyjaciele,

Lame Deer od lat już podróżuje po Holandii (i innych krajach Europy) i jest wśród niektórych ludzi bardzo popularny, gdyż wie, jak mówić dobrze i jak zaprezentować indiańską duchowość „w pigułce” osobom z zewnątrz — oczywiście za wiele pieniędzy. Po raz pierwszy, gdy usłyszałam go, jak mówi o sprawach duchowych, nie czułam się usatysfakcjonowana. Do dziś nie potrafię wyjaśnić dlaczego. Po drugie czytałam *Czarnego Łosia (Black Elk Speaks)* i *Lame Deer, Seeker of Visions* i nie czułam, aby mówił nam cokolwiek, czego już nie wiedzieliśmy. Mówienie o duchowości i tubylczej drodze życia to jedna sprawa, a zarabianie mnóstwa pieniędzy przez rabowanie ludzi — to druga. Szczególnie, jeśli ci ludzie są studentami lub bezrobotnymi. Tradycjona-liści mają rację: duchowość nie powinna być przedmiotem zwykłej sprzedaży!

Obecnie wielu ludzi straciło wiarę w siebie i swoje środowisko. Poszukują, nie wiedząc, czego oczekiwać od życia. Niektórzy chcą odnaleźć nowy, lepszy styl życia. Różne kultury i sekty pragną zapłacić tę pustkę. Wyznawcy Moona i Hare Kriszny, Świadkowie Jehowy i Mormoni — wszystkich ich mieliśmy w Europie. Niektóre sekty są po prostu niebezpieczne, inne stanowią alternatywny sposób życia (i jako takie są dobre). Nic więc dziwnego, że ludzie zmęczeni Indianami i Tybetem zwracają się ku amerykańskim Indianom. Książki Carlosa Castanedy są wciąż bestsellerami. Ludzie czepiają się każdego nowego kaprysu, gdyż są zdesperowani, bo współczesne życie nie oferuje im nic wartościowego. Utracili swoją tożsamość. Osobiście uważam, że kopiowanie tradycji obcych naszej kulturze nie jest dobrym wyjściem. Oczywiście: indiańska biżuteria jest piękna i nie widzę powodu, dla którego biali nie mieliby nosić mokasynów, skórzanej odzieży i ozdób z koralików. Przecież wy też nosicie „nasze” jeansy i buty. Nawet najbardziej tradycyjny Hopi nosi Levisy i kowbojskie koszule. Lecz duchowość sięga głębiej. Bez względu na to, jak jesteście szczerzy, nigdy nie będziemy mogli modlić się z mączką kukurydzianą jak Nawahowie, po prostu dlatego, że nie zostaliśmy wychowani w tej kulturze. Co więcej, mąka kukurydziana byłaby zupełnie nie na miejscu w Holandii czy Niemczech.

Człowiek rodzi się tubylczym Amerykaninem, Europejczykiem czy Afrykaninem. Niezależnie od tego, jak lubiłabym tubylców całego świata, pozostaną Europejką do końca życia, nawet jeśli jestem wyrzutkiem mojej własnej kultury. Dlatego robi mi się niedobrze od tych tzw. „indiańskich dziwaków” — białych ludzi o bardzo romantycznym wyobrażeniu tubylczych Amerykanów, którzy zbierają się na tzw. „lecniczych zgromadzeniach” (*medicine gatherings*) w Szwarzwaldzie. *Wahl-Indianer* — „Indianie z wyboru”, jak nazywają ich w Niemczech. Myślę, że mieliście ich już dosyć w waszych rezerwach! Kaprysy nigdy nie zmieniają świata, oni interesują się tylko SOBĄ, myślą tylko o SOBIE. Oto, gdzie przydaje się „szamanizm” (lub inne rozmodnione wersje niezachodniej duchowości). (...).

Edith Te Wechel
Holandia

Błaganie o wizję

Po tygodniu pobytu* w Pine Ridge przeniesiliśmy się z Davidem i Jamesem do Crow Dog Paradise — posiadłości Leonarda Crow Doga w rezerwacie Rosebud.

Tam odbyliśmy ceremonie ofiary naskórka (*flesh offer*) i błaganie o wizję (*hanblecheyapi*) poprzedzone szalasem potu (*inipi*). David, weteran wojny w Wietnamie, człowiek silny i posiadający wielką wiedzę o tradycjach Indian, postanowił dopełnić tubylczych obrzędów. Gdy poważnie zachorował obiecał, że jeśli przeżyje, złoży Wielkiemu Duchowi w ofierze sto kawałków skóry. Dzięki pomocy Jamesa nadszedł czas spełnienia obietnicy.

Dawid przyjął wierzenia Indian. Był dla mnie wielką zagadką, którą zresztą pozostał do dzisiaj. Często opowiadał o wizjach i o tym, co mu objawili przodkowie i Wakan Tanka. Brzmiało to w ustach „białego” mało wiarygodnie, ale ponieważ Indianie słuchali go z wielką uwagą, uznałam, że również powinnam uwierzyć. Obydwoje szukaliśmy drogi i wskazówek. Ja, niepraktykująca katoliczka, i on, były buddysta, byliśmy tak samo zagubieni. Po ceremoniach Inipi, które dały nam nową siłę, wydawało się, że odnaleźliśmy to, co w życiu najważniejsze — wiarę. Podziwiałam Davida za to, co robił. Myślałam, że później przyjdzie kolej na mnie...

Pierwszy dzień spędziliśmy na przygotowaniach obozu. Warunki nie były łatwe. Przy trzydziestoparostopniowym upale, ataku much i innych owadów, braku wody i dachu nad głową trudno wykonać podstawowe czynności. Po rozbiciu namiotu, dostałam zadanie przygotowania woreczków z tytoniem na ołtarz w górach. Miało ich być czterysta cztery, po

sto jeden z każdego koloru, dla czterystu istniejących duchów. Każdy kolor symbolizował kierunek świata: czarny — zachód, czerwony — północ, żółty — wschód, biały — południe. Każdy woreczek—modlitwę przywiązywałam w określony sposób do długiego sznurka, który wyznaczał granicę ołtarza. Wiązanie zajęło mi pół dnia, ponieważ nie można zmienić osoby, która zaczęła tę ceremonię. Byłoby to przerywaniem modlitwy, którą odmawia się przy wiązaniu poszczególnych kolorów. W tym czasie James poszedł w góry, aby znaleźć odpowiednie miejsce na ofiarę. Kiedy wrócił, kazał przygotować cztery flagi z pozostałych części materiału i nabierać pęk szalwi.

Powoli nadchodził wieczór. Dopiero teraz dowiedziałam się, co znaczy *flesh offer* i jakie będzie moje zadanie w tej ceremonii. Wystraszyłam się, ale było już za późno na wycofanie się. Wraz z pierwszą gwiazdą stanęłam w blasku świętego ognia. James położył mi na dłoni chustkę z czerwonego materiału i gałązkę szalwi — świętej rośliny dla tubylców. Miałam trzymać odcięty naskórek. Sama myśl o tym sprawiała, że robiło mi się słabo. To tej pory myślałam, że będę biernym obserwatorem. Nie byłam przygotowana na czynny udział w ceremoniach. James odmówił krótką modlitwę, odśpiewał pieśń i podszedł do wpół obnażonego Davida. Podał mu fajkę i powoli, za pomocą zyletki i szpilki zaczął odcinać kawałki skóry. Nie było dużo krwi. Patrząc na zaciętą minę Davida wydawało się, że wszystko jest w porządku. Nagle jednak zaczęłam słabnąć. James każdy kawałek skóry układał na mojej dłoni. Starałam się skupić uwagę na czymś innym. Nie mogłam się modlić, zaczęłam liczyć gwiazdy. Widziałam, że James obserwuje mnie kąciakiem oka i wie, że coś jest nie tak. Nie chciałam okazać słabości. Po twarzy Davida przemknął grymas bólu. Nagle zaczęło mi się robić ciemno przed oczami, a ciało było jak z waty. Wiedziałam, że jeszcze sekunda, a upadnę. W tym momencie David nie wytrzymał, przerwał ceremonię i usiadł. Było to zbawienne również dla mnie. James nie powiedział ani słowa, zostawił nas samych. Milcząc i nie patrząc na siebie, próbowałam się odzyskać siły. Trzęsłam się jak osika, mimo iż było ciepło. To miejsce, w którym co roku odbywał się Taniec Słońca, od początku dziwnie na mnie działało. Tylko

* Część pierwsza opowieści Alicji Sordyl ukazała się w „Tawacinie” nr 3[55], jesień 2001.

raz weszłam w święty krąg. Później, mimowolnie, omijałam go. James wrócił i David chciał kontynuować ofiarę, ale szaman odmówił... Miałam w ręce dokładnie trzydzieści kawałków skóry, które złożyłam na ołtarzu przed świętym ogniem i czaszką bizona. Weszliśmy do szałasów potu. James powoli wnosił kamienie, które przywieźliśmy z Black Hills. Nie czułam w ogóle gorąca. Nadal było mi słabo, może zemdlałam... nie wiem. Wtedy wydarzyła się kolejna niezwykła rzecz. W szałasie było nas troje, lecz wyraźnie widziałam czwartą postać siedzącą obok Jamesa. Próbowałam się dopatrzeć czegośkolwiek, co mogłoby rzucić taki cień. Nie było jednak niczego. Postać siedziała do końca Inipi. Nie bałam się. Wręcz na odwrót, byłam bardzo spokojna. Po wyjściu z szałasów wszyscy byliśmy wyczerpani, nikt nie mówił o tym, co się stało. Przecież to dopiero początek. Nie wspominałam o tajemniczej postaci, bałam się, że zostanę wyśmiana. W końcu sama w to nie wierzyłam. Zrobiło się późno.

Około 4³⁰ rano James zbudził mnie, mówiąc, że już czas. Rozdzieliliśmy rzeczy potrzebne do budowy ołtarza i ruszyliśmy w góry. Nie była to łatwa wspinaczka, musieliśmy się przeprawić przez rzekę i pokonać całkiem spore zbocze. Musiałam jednak zacisnąć zęby, bo przecież sama zdecydowałam się na tę podróż, która okazała się zupełnie inna niż się spodziewałam. Z niemałym wysiłkiem, pogrążeni w milczeniu, dotarliśmy na miejsce, gdzie miał stanąć ołtarz. James znalazł polanę wysoko w górach. Naokoło ciągał się las. Nikt tu nie zaglądał oprócz dzikich zwierząt. W tym miejscu został pochowany dziadek Crow Doga, dlatego też tutaj ołtarz miał wielką moc. Najpierw wbiliśmy w ziemię małe drzewko, które wcześniej przygotował David, następnie cztery flagi, które wskazywały kierunki świata i wyznaczały granice ołtarza. Wokół nich James rozciągnął sznurek z woreczkami z tytoniem, a wewnątrz powstałego czworoboku rozsypał szalwiew. Od strony białego drzewka zbudował stojak na fajkę. Paląc słodką trawę, zmówił krótką modlitwę i omiatając dymem cały ołtarz, odgonił złe duchy. Wyciągnął pisco, zaczął zrobić z kości orla i wydał krótki odgłos w cztery strony świata. David stał już pośrodku ołtarza, trzymając przed sobą, w obu

rękach, fajkę. Szaman skończył modlitwę, odwrócił się i zostawił Davida bez słowa. Był to znak dla mnie, żeby pójść za nim.

David został sam na dwa dni i dwie noce, mając na sobie tylko spodenki i koc do przykrycia. Przez dwie doby nie miał dostępu do wody ani jedzenia. Nie wolno mu było rozmawiać ani schodzić z ołtarza. Większość czasu powinien stać, oddając się modłom. U Indian ta ceremonia trwała cztery doby, jednak James pozwolili Davidowi tylko na 48 godzin.

Kiedy oddaliliśmy się od ołtarza, James nie wspomniał o wczorajszej niedokończonej ceremonii. Opowiadał natomiast o współczesnych odstępstwach od tradycji. Spotkał się z tym, iż na „prośbę o wizję” zabierano olejki do opalania czy płyn na komary. Widział też grupę, która podczas ceremonii rozmawiała ze sobą. Byli to biali, którym wydawało się, że mogą być Indianami. „Błaganie o wizję” to cierpienie i modlitwa, a nie konkurs wytrzymałości fizycznej. Dopóki jest się w obrębie ołtarza, nic nie może się stać. Najdłuższe zwierzęta nie są groźne. Jeśli duchy nie chcą, aby modlący pozostał w górach, dadzą znak, nie robiąc mu krzywdy. Jeden z Indian został w trakcie ofiary, obrzucony kamieniami. Zszedł z ołtarza, wrócił do swoich, gdzie jeszcze raz przygotował się do obrzędu. Po kilku dniach udał się ponownie w góry i bez przeszkód dokńczył ofiarę.

Odważyłam się wspomnieć Jamesowi o osobie, którą widziałam w szałasie potu. Nie był zdziwiony. David również kogoś widział. Ludzie często mówią, że przodkowie towarzyszą szamanowi. To, co mnie tak wystraszyło, okazało się czymś zupełnie naturalnym. W rezerwacie zaczęłam dostrzegać rzeczy, które dla mnie dotąd nie istniały. Przykładem może być Taniec Ducha (Ghost Dance), który odprawia się w intencji ciężko chorego. Szaman staje pośrodku okręgu, jego ręce i nogi zostają skrepowane sznurem, a ciało owinięte kocami. Mężczyźni kładą go na ziemi i odsuwają się. Pośród śpiewu i bębnow słychać szept modlitw. Wielu uczestników obrzędu doświadcza wizji. Kiedy bębny cichną, szaman wstaje wolny od więzów. Nikt go nie dotykał ani mu nie pomażał. Ceremonia została spełniona.

Wieczór musiał być zbawienny dla Davida. Dopiero około dziesiątej zrobiło się ciemno. Obserwowałam Jamesa, który otworzył swoją torbę i wyciągał po kolei skrzydło ptaka, łapacz snów i mnóstwo kolorowych piór. Nagle zaczęło się chmurzyć. James napomknął, iż ma nadzieję, że David nie modlił się o deszcz. Kilka minut po tych słowach rozszalała się burza. Zasnialiśmy myśląc, jak Davidowi minął pierwszy dzień w górach.

Nagle usłyszałam wołanie: „James, wróciłem!”. Było około 4³⁰ rano. David nie wytrzymał. Zszedł z gór, tak jak go zostawiliśmy: w spodenkach i na bosy. Minęły dopiero niecałe 24 godziny...

David nie usłyszał ani jednego słowa krytyki od Jamesa, który po prostu milczał. Planowaliśmy wielką ucztę, której głównym daniem miało być mięso bizona. Tak miało wyglądać zakończenie udanej „prośby o wizję”, a wieczorem miał odbyć się obrzęd pejtotu. Jest to ceremonia picia wywaru z pejtotu oraz modły, które trwają całą noc. Szaman jednak sam udał się w góry, aby rozebrać ołtarz i jego części spalić w ognisku.

Zostałam sama z Davidem. Opowiedział mi o swych przeżyciach. Najgorsze było pragnienie, z którym nie mógł sobie poradzić, a przecież minął dopiero jeden dzień. Skarżył się również na muchy, które nie dawały mu spokoju. Gdy nadszedł zbawienny wieczór i wymodlony deszcz, zrobiło się strasznie zimno. Również orzeł nie pojawił się wśród drzew, co było złym znakiem. David tłumaczył, że skończył modlitwę. Nie na tym polegała ta ceremonia, o czym obydwójce wiedzieliśmy.

Po powrocie Jamesa spakowaliśmy obóz. Wtedy pojawił się orzeł. Wyglądało to tak, jakby mówił: „ja byłem, a ty gdzie poszedłeś?”. Nikt nie zadawał pytań, nikt nie robił wymówek.

David zmienił się nie do poznania. W końcu przyznał, że nie był przygotowany. Nikt z nas, białych, nie jest przygotowany na taką drogę, jaką obrali Indianie. Łączy ich wielka wiara, która pomaga przetrwać. James do dzisiaj sądzi, że jestem gotowa na „błaganie o wizję”, a nawet Taniec Słońca. Teraz jednak wiem, iż byłabym naiwna twierdząc, że tak jest. ♣

czerwiec 2001

David Bragi

Szaman XXI wieku

**tubylcze lecznictwo łączy duchowość
z nauką zachodniej medycyny**

Pewien Nawaho przyszedł do tradycyjnego lekarza (*healer*) w plemienu i powiedział:

— Chcę, żebyś modlił się za mnie, bo właśnie się dowiedziałem, że mam cukrzycę.

— Dobra, zrobię to — odparł lekarz — ale chcę ci zaproponować pewną transakcję. Nie będę modlił się za ciebie tylko dlatego, że mnie prosisz. W zamian chcę, żebyś i ty coś zrobił.

— Nie ma sprawy, co mam zrobić? — spytał mężczyzna.

— Masz jeść mniej tłustych rzeczy — powiedział lekarz. — Zrób to.

Może to okazać się dziwne, że na progu XXI wieku w Ameryce ciągle są tradycyjni indiańscy lekarze — zwani popularnie szamanami i szamankami — stosujący wobec swych pacjentów stare praktyki lecznicze. W gruncie rzeczy propagują oni dawny styl życia obejmujący preferowanie naturalnego pożywienia, utrzymanie stresu na niskim poziomie i zachowanie trzeźwości — co zdaniem orędowników udanego życia jest podstawą dobrego zdrowia ludzi wszystkich ras.

— Tubylczy lekarze propagują powrót do bardziej naturalnej, tradycyjnej diety — powiedziała dr Barbara Ramsey, dyrektor medyczny Tubylczego Ośrodka Zdrowia dla rejonu San Francisco–Oakland, świadczącego usługi lekarskie pacjentom o niskich dochodach. — Jakże często wielu z nas prosi duchowych przewodników: „Pomóż mi wyrwać się z tego”. Podobnie mi się ten pomysł rodem z *quid pro quo*: „Ja się modlę, ty zmieniasz styl odżywiania”.

Choć sama nie jest Indianką, dr Ramsey miała okazję rozmawiać z wieloma tradycyjnymi lekarzami i poznać ich punkt widzenia. Po raz pierwszy usłyszała tę anegdotę z początku artykułu, gdy rzeczony lekarz znalazł się w jej klinice jako pacjent.

— [Tubylczy lekarze] zachęcają do trzeźwości i zwracania uwagi na to, co trzeba robić, aby pozostać zdrowym w ogólnym znaczeniu — powiedziała dr Ramsey. — Musisz opiekować się dziećmi, umacniać więzy pokrewieństwa, szukać odpowiedzi na pytanie, po co jesteśmy na ziemi. Oglądanie telewizji i jedzenie Big Maców niekoniecznie musi przyczyniać się do lepszego samopoczucia duchowego.

Podczas gdy tradycyjni lekarze czasami korzystają z osiągnięć nauki, to większość absolwentów zachodniej medycyny ma znikomą wiedzę o tradycyjnych praktykach leczniczych. Nauka składnia się do postrzegania ciała człowieka jako maszyny organicznej, która wymaga zasilania i reperacji.

— W białej medycynie liczy się tylko chemia i chirurgia — powiedziała Keetonah, szamanka o mieszanym pochodzeniu europejsko-łaskocko-czipewjskim. — Żadnej wiary ani ducha.

Po przestudiowaniu leczniczych praktyk wielu niezachodnich kultur, doszła do wniosku, że wszystkie one mają jedną rzecz wspólną:

— Musimy dotrzeć do umysłu, duszy i serca człowieka, aby zobaczyć, gdzie tkwią korzenie choroby, którą chcemy uleczyć — powiedziała. — Jasne, że możesz zażyć lekarstwa, możesz wyciąć guzy, ale po jakimś czasie one pojawiają się znowu, jeśli nie zmienisz się i nie ulecysz całej osoby na ciele, umyśle i duszy.

Tu i ówdzie przedstawiciele zachodniej medycyny podejmowali próby zrozumienia, jak oba systemy mogą się nawzajem uzupełniać.

— Aby przekonać tubylców do powrotu do bardziej tradycyjnego stylu życia, wielu tradycyjnych lekarzy pracuje z tym samym nastawieniem, co my [w zachodniej medycynie] — powiedziała dr Ramsey. — Cel pozostaje ciągle ten sam.

W kilku przypadkach przedstawiciele zachodniej służby zdrowia i tradycyjni lekarze zaczęli aktywnie współpracować, zwłaszcza w odpowiedzi na potrzeby tubylczych pacjentów. W Sacaton, w stanie Arizona, szpital Hu

Kam zamawia tradycyjne ceremonie lecznicze dla tubylczych pacjentów Pima i Maricopa z pobliskiego rezerwatu Gila Bend.

W trakcie regularnych „mówiących kręgów”, odprawianych w tym szpitalu, pacjenci gromadzą się wokół ołtarza składającego się z ręcznie tkanego kilimu, woreczka z tytoniem, pióra orla i innych świętych przedmiotów. Po pieśni błogosławieństwa pacjenci kolejno opowiadają o swych zmaganiach ze zdrowiem. Dzięki temu są emocjonalnie i duchowo bardziej zrównoważeni, mają szansę wypracować nawyki zdrowego stylu życia, a także chętniej szukają pomocy zachodniej medycyny w szpitalu.

Tradycyjni lekarze zgodnie przyznają, że zachodni styl życia i dobre zdrowie nie zawsze idą w parze, zwłaszcza w odniesieniu do Indian. Mieszkańców Wielkich Równin uważano za wyższych, silniejszych i zdrowszych od żołnierzy i osadników, z którymi walczyli w XIX stuleciu. Dziś alkoholizm, choroby przewlekłe i złe odżywianie są na porządku dziennym w Kraju Indian.

— Ujmując rzecz historycznie, nasze ludy tubylcze były prawdopodobnie najzdrowszą rasą na świecie, aż przyszło ludobójstwo i przymusowa asymilacja — powiedział Bobby „Medicine Grizzlybear” Lake, tradycyjny lekarz, który praktykował u starszych różnych plemion. — One tradycyjnie żyły na diecie wysoko-proteinowej, niskowęglowodanowej z minimalną ilością cukru i oczywiście większość czasu spędzali na zewnątrz, zażywając dużo dobrego, świeżego i czystego powietrza oraz ruchu.

Lake jest Irokezem i profesorem studiów tubylczych na Stanowym Uniwersytecie Humboldta w Arcata, w stanie Kalifornia. Wbrew obawom o osłabienie jego więzów z kulturą tubylczą, zanurzenie w naukę i świat akademicki umocniło jego przekonania.

— Dziś odziedziczyliśmy także zachodnie zanieczyszczenia. Cukry, pokarmy obfitujące w skrobię, zatruta ziemia, powietrze, substancje spożywcze, które sięją spustoszenie wśród organów wewnętrznych, takich jak wątroba, trzustka, woreczek żółciowy, nerki, narządy płciowe, serce i mózg.

Lecznicze techniki Lake’a obejmują tak różne metody, jak stosowanie diety, zmiana stylu życia, duchowe poradnictwo i tradycyjne ceremonie. Pacjentowi w początkowym stadium

cukrzycy może przepisać herbatkę z szalwi i jałowca, zalecić ścisłą wysokoproteinową, niskowęglowodanową dietę, witaminy i dużo ruchu. Od pacjentów wymaga także modlitwy i uczestnictwa w tradycyjnych indiańskich rytuałach, by zredukować stress, umocnić afirmację i zachęcić do pozytywnego myślenia.

— Zioła i witaminy nie tylko odtruwają organizm, ale także umacniają i odżywiają słabe miejsca — mówi. — Natomiast pozytywny efekt modlitwy działa jak zastrzyk wzmacniający.

Wtajemniczając pacjentów w jeszcze głębsze zrozumienie udanego życia, tradycyjni lekarze traktują ciało jako coś więcej niż maszynę. To mieszkanie duszy; duchowe oczyszczenie jest pierwszym etapem do oczyszczenia ciała. Gdy na przykład lekarz ogólny może usztywnić złamaną nogę szyną i odesłać pacjenta do domu, lekarz tradycyjny będzie także dociekał, dlaczego pacjent może być podatny na wypadki.

Dlatego właśnie Lake zachęca ludzi do unikania tego, co sam opisuje jako „występki przeciwko naturze, obyczajom i prawom, prawom Stwórcy”, występki takie jak zabijanie zwierząt i roślin bez powodu, nadużywanie alkoholu czy narkotyków, bycie samolubnym czy leniwym oraz utrzymywanie niewłaściwych stosunków seksualnych. Sugeruje, aby ludzie, którzy nie są Indianami, spisali własną listę duchowych występków opartych na ich własnych religijnych i etycznych fundamentach.

Lake daje prostą radę nie-Indianom, którzy pragną polepszyć stan swego zdrowia fizycznego za pomocą środków duchowych. „Weź tyk wody, aby oczyścić swe ciało. To potężny środek. Potem weź garść ziemi i wlej w nią wszystkie swoje smutki, słabości i troski. Następnie rozrzuć ziemię z powrotem na Matce Ziemi. Ona sama się oczyszcza — po to ona jest: ma przyjąć nasze problemy, słabości i troski. Na koniec polej wodą to, co rozsypałeś, aby pomóc ziemi oczyścić się i zmyć złą wartość. Nalegam, aby czynić to z czystością serca, w dobrej wierze”.

Wszyscy zainteresowani wpływem sposobu odżywiania na stan zdrowia mogą skontaktować się z Native Seeds/SEARCH, arizońską organizacją charytatywną, która zaopatruje ogrodników w tradycyjne tubylcze odmiany kukurydzy, fasoli, kabaczków i innych indiańskich roślin. Na przykład ich program „Pustyn-



Sylvester Long

zdjęcie zaczerpnięte z książki Donalda B. Smitha, *Chief Buffalo Child Long Lance. The Glorious Impostor* (Red Deer Press, Alberta 1999)



na żywność dla cukrzyków” zaleca zażywanie pewnych roślin pustynnych — pączków kaktusa cholla, owoce saguaro i opuncji — które, jak twierdzi organizacja, mają składniki regulujące poziom cukru.

Wiele dzisiejszych problemów zdrowotnych — choroby przewlekłe, nieład emocjonalny, zaburzenia osobowości — można powiązać ze stresami i kompromisami, których każdego dnia wymaga od nas współczesna cywilizacja. Zatem sens ma tylko to, że co jakiś przypomnimy sobie nauki starszych kultur o udanym życiu. Tradycyjne praktyki lecznicze tubylczych Amerykanów oferują świeże spojrzenie na poprawne życie jako klucz do dobrego zdrowia. ♦

tłum. mm

„San Francisco Gate”, 3 grudnia 2001. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

David Bragi jest dziennikarzem i wydawcą wielokulturowego magazynu internetowego „New Tribal Dawn”. Mieszka w El Cerrito, w Kalifornii.

Powrót Małego Bizona

Jedną z postaci historycznych, która pobudziła moją, jeszcze wtedy szczenięcą wyobraźnię do organizowania niekończących się podwórkowych zabaw „w Indian” był Mały Bizon, bohater powieści Arkadego Fiedlera o tym samym tytule. Kilka lat później, podczas emigracyjnej tułaczki po kontynencie północnoamerykańskim los znowu rzucił mnie na jego trop. Byłam wtedy na czwartym roku studiów na Uniwersytecie Trent w Peterborough, w kanadyjskiej prowincji Ontario. Zbliżał się okres egzaminów, a ja nadal panicznie szukałam tematu do jednego z esejów. Lustrując półki biblioteczne i licząc na nagłą inspirację natknęłam się na historię Małego Bizona, inną od tej, którą znałam od dziecka.

W przedmowie do jednego z kolejnych wydań *Małego Bizona* Arkady Fiedler twierdzi, że historię bohatera powieści spisał od dwóch jego kuzynów, na których natknął się w winnińskiej księgarni. Jak się jednak okazuje, pan Fiedler na kuzynów Małego Bizona w księgarni nie mógł się natknąć z tego prostego powodu, że Mały Bizon kuzynów nie miał. Przynajmniej nie w Winnipeg. Urodził się nie w skórzanym tipi na łowieckich terenach Czarnych Stop, jak twierdził przez większą część swego osobliwego życia, a na południu Stanów Zjednoczonych w rodzinie niewolników. Swój fantastyczny życiorys, który opisał w autobiograficznej powieści, po prostu stworzył. Powieść tę z kolei Fiedler najprawdopodobniej użył jako źródła do *Małego Bizona*. Niemniej jednak, prawdziwa historia człowieka, który żył jako Mały Bizon jest

równie fascynująca jak ta, którą stworzyła jego wyobraźnia. Ale zacznijmy od początku...

Sylvester Clarke Long, bo tak brzmiało jego prawdziwe imię, przyszedł na świat 1 grudnia 1890 roku w Winston, w Karolinie Północnej w rodzinie byłych niewolników. Choć niewolnictwo zostało już zniesione, dawne układy społeczne, zakorzenione tak w instytucjach, jak i w ludzkiej mentalności nadal trwały. Jako potomka niewolników na objętym segregacją południu czekała Sylvestra raczej łatwa do przewidzenia przyszłość. Wybór kariery dyktował niemal wyłącznie rodowód; nawet najmniejsza domieszka „kolorowej” krwi wystarczała, by automatycznie zdyskwalifikować od całej gamy zawodów. Blond włosy i niebieskie oczy, które zdarzały się w rodzinie Longów nie były w stanie pomóc, jeśli gdzieś w rodowodzie znalazł się afrykański przodek. A tego na południu Stanów Zjednoczonych w tamtych czasach ukryć się po prostu nie dało. Tak więc jak jego ojciec, Joe Long, Sylvester mógł zostać woźnym. Przy odrobinie szczęścia, dużym nakładzie pracy i dostępu do funduszy na czesne miał szansę dostania się na studium nauczycielskie dla „kolorowych”. Nigdy jednak, jakkolwiek daleko talent i praca by go zanosły, nie mógłby się równać z choćby najbardziej nieudacznym „białym”. Na to konwencje południa na przełomie XX wieku po prostu nie pozwalały.

Konwencje tych Sylvester jednak, ku przerażeniu rodziny, za swoje przyjąć nie chciał. Ciągłe upokorzenia napępiały go niebezpiecznym w tamtych czasach dla „kolorowego” nastolatka buntem.

Przełom w życiu Sylvestra nastąpił w roku 1904, gdy jako czternastolatek przyłączył się do trupy cyrkowej. Nie tylko dało mu to okazję, by zasmakować przygody, ale również mogło zasiać w jego wyobraźni myśl o stworzeniu nowego rodowodu i nowej przyszłości dla siebie. Bardziej miedziana niż czekoladowa cera i proste, czarne włosy sprawiały, że podczas swych podróży z cyrkiem Sylvester często brany był za Indianina.

Po powrocie do Winston, ku radości swej rodziny, Sylvester otrzymał pracę jako woźny w bibliotece publicznej. Jednak po kilku miesiącach wykonywania pracy, którą uważał za upokarzającą, Sylvester ponownie przyłączył do trupy cyrkowej, tym razem już jako India-

nin. Jako chłopiec stajenny miał możliwość ciągłego ćwiczenia jazdy konnej i wkrótce obserwując go, można było przysiąc, że urodził się w siodle. Jego partnerem był Allen Whipporwill, zarejestrowany Czirokez Wschodni, od którego Sylvester nauczył się podstawowych zwrotów w tym języku. Jego nowy rodowód powoli zaczynał się formować.

W 1909 roku Sylvester ponownie wrócił do Winston. Tym razem również nie na długo. Nadal nie mógł wyobrazić sobie przyszłości w swoim rodzinnym mieście według przyjętych w południowym miasteczku norm. Wkrótce, z pomocą rodziny, wystosował podanie o przyjęcie do szkoły z internatem dla Indian w Carlise (Carlise Indian Residential School). Podstawą przyjęcia miał być jego indiański rodowód. Tak Sally, matka Sylvestra, jak i Joe, jego ojciec zawsze twierdzili, że wywodzą się nie od afrykańskich niewolników, a od Indian, którzy we wczesnym okresie kolonializmu również często trafiali do niewoli. Rzeczowych dowodów brakowało, aby tę przynależność rasową jednoznacznie udowodnić, niemniej jednak z ustnej historii przekazanej Sallie przez jej matkę wynikać miało, że babka Sallie, piękna Indianka, zakupiona została przez handlarza niewolników, niejakiego Roberta Carsona na aukcji w Karolinie Południowej. Zauroczony jej urodą Carson zatrzymał ją jako konkubinę. Wszystkie dzieci, które z tego związku przyszły na świat, a było ich dwadzieścioro, miały status niewolników i pracowały na plantacji swego ojca wraz z innymi niewolnikami, których był właścicielem.

Adeline, córka Roberta Carsona i pięknej Indianki miała piętnaście lat, kiedy uwiódł ją Andrew Cowles, biały plantator, znajomy jej ojca, i późniejszy senator Karoliny Północnej. Ze związku tego przyszła na świat Sallie, matka Sylvestra. Senator Cowles nigdy ani córki, ani wnuka nie poznał.

Joe, ojciec Sylvestra uważał się za potomka Czirokezów Wschodnich. Jednak ani on sam, ani jego matka, przez którą Joe rościł sobie przynależność do tego plemienia, nie byli zarejestrowani na oficjalnych listach. Co więcej, Czirokezi sami trzymali niewolników, również czarnych, i istnieje spore prawdopodobieństwo, że matka Joe była czirokeską niewolnicą, przypuszczalnie właśnie czarną.

Mimo niejasności rodowodowych, podanie do szkoły w Carlise zostało napisane, a procent indiańskiej krwi Sylvestra został na wszelki wypadek podniesiony do pięćdziesięciu. Jego data urodzenia również została przesunięta o rok, aby zaspokoić wymagania wiekowe. Trud ten nie poszedł na marne, bo podanie zostało przyjęte i Sylvester wkrótce przekroczył progi Szkoły dla Indian w Carlise.

Podczas pobytu w Carlise, które poziomem można porównać do polskiego technikum, Sylvester spędzał każdą chwilę na pracy nad sobą, od pisania nadprogramowych wypracowań z angielskiego i artykułów do szkolnej gazetki, do uczestnictwa w sportach grupowych i indywidualnych, jak *football* i biegi długodystansowe. Spędzał także czas na podtrzymywaniu znajomości z indiańską młodzieżą, od której czerpał historię, kulturę i język najrozmaitszych plemion indiańskich. Choć większość nauczycieli, jak i uczniów nie kwestionowało jego „indiańskości”, nie zabrakło też bardziej podejrzliwych. Na przykład jeden z jego nauczycieli otwarcie twierdził, że Sylvester jest mulatem. Sylvester źle znosił tego typu oskarżenia i często zachowywał się defensywnie, wzbudzając nowe podejrzenia. Z czasem przyjął inną strategię i niektórzy określali go jako rasistę, wyjątkowo nieprzyjaznego czarnym.

W 1912 Sylvester ukończył szkołę z wyróżnieniem. Za poradą kilku życzliwych mu nauczycieli postanowił kontynuować naukę najpierw w Conway Hall, a następnie w Wojskowej Akademii Św. Jana (St. John's Military Academy). Przy każdej zmianie miejsca, jego nowa indiańska tożsamość stawała się coraz wyraźniej zdefiniowana. Od czasu przyjęcia do Akademii Sylvester zaczął się przedstawiać jako Długa Lanca (Long Lance) i miał w zanadrzu kolekcję fikcyjnych historyjek ze swojej „indiańskiej” młodości. Od swych białych kolegów również wkrótce otrzymał przydomek „Wódz” (Chief).

Akademia Wojskowa uczyła kadetów nie tylko sztuki wojskowej, ale również czegoś, co stało się dla Sylvestra o wiele bardziej przydatne w przyszłości: *savoir-vivre*. Akademia nauczyła go podstaw dobrego wychowania białego dżentelmena, co w niemałej mierze przyczyniło się do jego późniejszych sukcesów tak w salonach, jak i w mediach.

Sylvester ukończył Akademię z wysokimi notowaniami i postanowił kontynuować edukację na sławnej Akademii Wojskowej w West Point. Jego podanie o przyjęcie wystosowane do Prezydenta Wilsona zostało odpowiednio zabarwione fikcją. Tym razem Sylvester przedstawił się jako pełnej krwi Czirokez i przesunął datę urodzenia o dwa lata, aby ponownie spełnić wymagania wiekowe. Mimo sprzeczności referencji przez urzędników West Point, kłamstwo nie wyszło na jaw i Sylvester został dopuszczony do egzaminów wstępnych, których...nie zdał! Wszystko wskazuje na to, że najprawdopodobniej przestraszył się potencjalnych konsekwencji związanych z przyjęciem i egzaminy postanowił oblać. Nie ulega wątpliwości, że gdyby egzaminy przeszedł i został przyjęty, jego tak skrupulatnie budowana fikcyjna biografia nie oparłaby się bliższej administracyjnej lustracji, jakiej podlegali wszyscy nowi kadeci. Czarnym wstęp na West Point był wzbroniony, a Sylvester nie mógł sobie pozwolić, aby prawda wyszła na jaw. Zresztą, to że na West Point się nie dostał, nie przeszkodziło mu bynajmniej w późniejszym dodaniu i tej instytucji do swojego CV.

Ponowny przełom w życiu Sylwestra, można powiedzieć, nastąpił wraz z jego przeprowadzką z zaognionych konfliktami rasowymi Stanów Zjednoczonych do Kanady. Zrobił to jakby okrytą drogą, a mianowicie przez okupowaną Francję. W Europie wrzała wojna, podczas gdy Sylvester przygotowywał się do egzaminów. Kiedy okazało się, że West Point nie był mu pisany, zaciągnął się na ochotnika do kanadyjskiego wojska i w przeciągu kilku tygodni znalazł się we Francji. Dwa lata spędził w okopach, został dwukrotnie ranny i z czasem doszedł do stopnia sierżanta. Kiedy nadszedł czas powrotu do domu, wystosował prośbę do władz wojskowych o zgodę na osiedlenie się w Albercie, kanadyjskiej prowincji najbardziej oddalonej od Winston i południa Stanów Zjednoczonych. Wkrótce jego życzenie zostało spełnione i Sylvester znalazł się w Calgary, stolicy Alberta, gdzie po kilku miesiącach rozpoczął nową karierę, tym razem jako reporter „Calgary Herald”, lokalnej gazety codziennej.

Przez najbliższe kilka lat, a poczynając od wiosny 1921 roku, Sylvester spędzał wiele czasu na podróżach do indiańskich rezerwatów

w Albercie, Kolumbii Brytyjskiej i Saskatchewan. Celem podróży było zdobycie materiału do serii artykułów, które cieszyły się dużą popularnością wśród czytelników „Calgary Herald”, a z czasem innych gazet tak w Kanadzie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Początkowo Sylvester opierał swoje teksty głównie na wywiadach z Agentami ds. Indian, pełne więc były retoryki ówczesnej polityki do spraw Indian. Z czasem jednak jego akceptacja systematycznej asymilacji zmieniła się w ostrą krytykę systemu, który nie tylko nie osiągał swego celu — „ucywilizowania” Indian — a wręcz przeciwnie: wpędzał ich w nędzę, alkoholizm i mnóstwo innych patologii społecznych. W głównej mierze do tak ogromnej zmiany poglądów przyczynił się kontakt z ówczesnymi młodymi przywódcami indiańskimi będącymi w stanie przedstawić Sylwestrowi realia życia w rezerwach pod prawami Ustawy o Indianach (Indian Act). Andy Paul, młody Squamish, Dan Kennedy, „The Pathmaker” przywódca Assiniboine, i Peter Kelly, przewodniczący Zjednoczonych Plemion (The Allied Tribes) należeli do generacji młodych Indian posiadających wiedzę zdobytą w szkołach rządowych, jak również wiedzę tradycyjną przekazaną im przez członków starszyny. Po zdobyciu wykształcenia białego człowieka każdy z nich wrócił do rezerwatu, aby nieść pomoc swoim ludziom. Z tą właśnie generacją Sylvester potrafił nawiązać współpracę i znaleźć wspólny język.

Sylvester zaczął widzieć siebie nie tylko w roli rzecznika Indian, ale rozpoczął także działalność organizacyjną, próbując zjednoczyć Indian Równin do walki z systemem opresji.

Pod koniec lutego 1922 roku spełniło się największe marzenie życia Sylwestra, a mianowicie został zaadoptowany przez plemię Czarnych Stop, otrzymując swoje sławne indiańskie imię: Mały Bizon. Podczas uroczystości zorganizowanej dla absolwentów szkoły w rezerwacie Indian Kaina, na którą Sylvester został zaproszony w roli mówcy, wódz Mountain Horse dokonał obrządku przyjęcia Sylwestra na członka plemienia i nadania mu jego nowego imienia. Ceremonia ta, należy zaznaczyć, odprawiona została na życzenie S.H. Middletona, białego, anglikańskiego misjonarza zarządzającego rezerwatem, i organizatora uroczystości szkolnych.

Mimo że obrządek ten był czysto symboliczny, Sylvester nie wahał się użyć go do zbudowania nowej tożsamości, tym razem jako pełnej krwi Indianina Równin i wodza Czarnych Stóp! Już wcześniej zmodyfikował inne elementy swej przeszłości, podciągając Carlisle do rangi uniwersytetu, odznaczając się kilkakrotnie za odwagę i dając sobie stopień kapitana.

Choć Sylvester potrafił zawrzeć wiele znajomości pośród młodych Indian, starszyzna nie darzyła go ufnością i nie uważała za „swojego”. Na przykład ku jego ogromnemu rozczarowaniu starzy wojownicy nie pozwolili mu uczestniczyć — w roli obserwatora — w Tańcu Słońca, który w 1923 roku odbył się w rezerwacie.

W 1928 Sylvester skończył pisać *Long Lance*, swoją autobiografię wydaną w tym samym roku w formie powieści dla młodzieży. Oczywiście nie opisał w niej swego dzieciństwa w Karolinie Północnej; materiał do *Long Lance* „pożyczył” od Mike’a Eagle Speaker, młodego Indianina Czarnych Stóp. Aby tu i ówdzie dodatkowo okraszyć główny wątek elementem dramatycznym czy humorystycznym, Sylvester nie wahał się użyć anegdotek i historii zasłyszanych od Indian z innych plemion, niekoniecznie kulturowo spokrewnionych z Czarnymi Stopami. Historyczne fakty, jak na przykład okres osiedlenia Czarnych Stóp w rezerwatach, również zmodyfikował, aby pomóc akcji powieści. Mimo nieścisłości folklorystycznych i chronologicznych powieść stała się natychmiastowym bestsellerem na kontynencie północnoamerykańskim, jak i w Europie, wynosząc Sylvestra na nowe szczyty popularności.

Choć następne kilkanaście miesięcy Sylvester spędził, podbijając śmietankę Nowego Jorku i występując w głównej roli hollywoodzkiego filmu *Silent Enemy*, jego fantastyczna kariera dobiegała końca. Publikacja *Long Lance* przyczyniła się do wszczęcia dochodzenia w sprawie jego przeszłości. Wkrótce plotki o przynależności rasowej Sylvestra zaczęły krążyć po Nowym Jorku, powodując nagłe odsunięcie się od niego wielu wcześniejszych wielbicieli.

Jednak plotki nie miały zbyt silnego wpływu na płeć piękną i wiele kobiet nadal za nim szalało. W 1931 roku jedna z nich, Anita Baldwin, 55-letnia ekscentryczna milionerka zaferowała mu posadę asystenta i ochroniarza. Ofertę tę Sylvester skwapliwie przyjął, by zresztą usu-

nać się, przynajmniej tymczasowo, z centrum zainteresowania. W ciągu kilku dni przeprowadził się do kalifornijskiej posiadłości pani Baldwin i następne kilkanaście miesięcy spędził, podróżując ze swoją pracodawczynią po Europie lub spędzając czas w Kalifornii. Niestety, mimo zmiany otoczenia zachowanie Sylvestra zaczęło stawać się dziwaczne. Męczyła go depresja, stał się agresywny i czasami nieobliczalny; plotki i trwające nadal dochodzenie wykańczały go psychicznie. 20 marca 1932 roku jego zwłoki z raną od kuli rewolwerowej w głowie znaleziono w bibliotece Anity. Sekcja zwłok wykazała samobójstwo.

Sylvester Long został pochowany w Kalifornii, z daleka od Winston, do którego nigdy nie powrócił. Choć przez wielu napotkanych w życiu Indian nigdy nie został w pełni zaakceptowany, w ostatecznym rozrachunku Indianie mieli mu sporo do zawdzięczenia. Dzięki swej popularności jako dziennikarz–nowelista–aktor–bohater wojenny i pełnej krwi Indianin z plemienia Czarnych Stóp mógł przedstawić światu warunki, w jakich Indianie żyli na początku XX wieku. Naukowe monografie na temat nieludzkich warunków w rezerwatach były publikowane w tym samym okresie, jednak niewiele z nich miało szansę trafić do rąk szerszego grona czytelników. Lekkość stylu i humor, które cechowały jego artykuły, zapewniły Sylwestrowi nie tylko popularność jako dziennikarzowi, ale również okazję przedstawienia światu kryzysu, w jakim Indianie się znaleźli. Prawdopodobnie nawet nie zdając sobie z tego w pełni sprawy, Sylvester zasiał załączki ruchu obrony praw Indian i stał się jednym z barwniejszych aktywistów na rzecz rasy, którą adoptował jako swoją. ❖

Bibliografia

- Arkady Fiedler, *Mały Bizon*, Warszawa 1952.
William Loren Katz, *Black Indians: A Hidden Heritage*, Atheneum, Nowy Jork 1991.
Donald B. Smith, *Chief Buffalo Child Long Lance. The Glorious Impostor*, Red Deer Press, Alberta 1999.

Autorka od 1986 roku mieszka w Kanadzie, obecnie w Pickering, w prowincji Ontario. Ukończyła psychologię i socjologię na Uniwersytecie Trent. Pracuje w Toronto dla rządu federalnego jako doradca ds. osiedleńców.

Indianie na życzenie

wokół *L'anno dell'indiano*
Ernesto Ferrero

W ostatnich latach wzrasta zainteresowanie historią i kulturą Indian Ameryki Północnej w Europie. Z jednej strony wyraża się ono w powstawaniu grup próbujących na różne sposoby odtwarzać elementy indiańskiej kultury na rodzimej ziemi, z drugiej — w rosnącej liczbie artykułów i książek popularnych, a także mniej lub bardziej naukowych.

W ten nurt wpisuje się wydana w ubiegłym roku we Włoszech *L'anno dell'indiano* Ernesto Ferrero¹, dziennikarza, pisarza i dyrektora międzynarodowych targów książki w Turynie. *Rok Indianina* opowiada historię Białego Łosia (White Elk, Cervo Bianco), wodza Indian Tuscarora żyjących po kanadyjskiej stronie Wielkich Jezior, który przyjechał do Włoch w 1924 roku, na początku dyktatury Mussoliniego.

Indianin twierdził, że jego ojcem był biały mężczyzna, a matką Indianka z plemienia Tuscarora, córka wodza Red Blanket. Tewanna Ray — tak brzmiało jego indiańskie imię, zaś angielskie Edgard Laplante (Christian Feest podaje, że był on w istocie Amerykaninem włoskiego pochodzenia i nazywał się Edgardo Laplante²) — należy do szeregu „znakomitych” oszustów przybierających i wykorzystujących indiańską tożsamość, takich jak Big Chief White Horse Eagle, Buffalo Child Long Lance

czy Grey Owl. Przybył do Europy, by bronić przed Ligą Narodów praw swojego plemienia do ziemi, którą, po odkryciu ropy, miał zająć rząd kanadyjski.

White Elk był również aktorem. Przed przybyciem do Włoch występował z grupą tancerzy z plemienia Arapaho w Londynie, Paryżu i Nicei. W dorobku miał już role w Hollywood, w tym udział w dwóch filmach u boku Rudolfa Valentino. W Nicei spotyka dwie szlachcianki z Austrii, matkę i córkę. Wkrótce kobiety zakochują się w przystojnym Indianinie i, hojnie udzielając własnych powabów oraz pieniędzy (a także prezentu w postaci samochodu bugatti), zabierają w dalszą podróż do Włoch. Tam znajdują się ich posiadłości. Podróż po Włoszech ukoronowana spotkaniem Białego Łosia z Mussolinim (który ponoć obiecał mu wsparcie dla indiańskiego narodu i wstawiennictwo u innych rządów europejskich) oraz jego entuzjastyczne przyjęcie przez mieszkańców Włoch są treścią książki.

Biały Łoś chętnie rozdawał kosztowne prezenty i pieniądze biedakom na ulicy czy tłumom admiratorów, które śledziły każdy jego krok. Wszędzie tłum przyjmował szlachetnego Indianina z aplauzem, urzeczony jego dostojnością i hojnością (Biały Łoś w rzeczywistości używał pieniędzy austriackich dam, o czym nikt z początku nie wiedział). Gość mieszkał w najlepszych hotelach, jadł w najdroższych restauracjach, uczestniczył w życiu włoskiej arystokracji. Nazywano go Księciem — „Il Principe”. W ten sposób Włosi interpretowali angielskie słowo „wódz”, mające oznaczać jego pozycję wśród Tuscarorów.

Właśnie to tłumaczenie obrazuje sposób, w jaki Europejczycy wyobrażali sobie rdzennych mieszkańców Ameryki na początku XX wieku. Przypadek Białego Łosia mówi też dużo o kulturowej atmosferze ówczesnych Włoch. Nikt dokładnie nie wiedział, co oznaczało bycie wodzem indiańskiego plemienia. Wyobrażenia ludzi przemieniła go w heroiczną, niemal mityczną postać. Był to czas dekadentyzmu, poszukiwania tego, co zaskakujące, odmienne, kolekcjonowania niezwykłych przedmiotów. Biały Łoś w pewien sposób został stworzony przez włoskie społeczeństwo, zauroczone wszelką egzotyką. Jednocześnie we Włoszech zakorzeniła się mocno idea silnego przywód-

¹ Ernesto Ferrero, *L'anno dell'indiano*, Einaudi, Mediolan 2001.

² Christian F. Feest, *Europe's Indians*, w: James A. Clifton (red.), *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*, Transactions Publishers, New Brunswick — Londyn 1996, s. 323.

cy, zdolnego wzbudzić entuzjazm mas, dokonującego niezwykłych odważnych czynów. Za takiego bohatera walczącego o swój naród uchodził Cervo Bianco.

Europa знаła Indian niemal wyłącznie ze spektakli w rodzaju Buffalo Bill Wild West Show czy popularnych powieści o Dzikim Zachodzie Gustave Aimarda lub Karola Maya, „najbardziej wpływowego dziewiętnastowiecznego niemieckiego ojca indiańskich wyobrażeń”³. Zabawna i zarazem znamienita jest historia Indian Kwakiutl z Północnego Zachodu, zaproszonych na tournée po Europie. Publiczność europejska uznała ich za hochsztaplerów, bo — jej zdaniem — nie przypominali wcale Indian, tylko Mongołów.

W przeciwieństwie do nich Edgar Laplante wyglądał jak „prawdziwy” Indianin. Nic to, że ze świecą szukać Irokeza z pióropuszem na głowie; dla Anglików, Francuzów czy Włochów Biały Łoś ucieleśniał ich wyobrażenia o „szlachetnym dzikim” i chętnie na nie odpowiadał.

Czy White Elk był oszustem, a raczej w jakim stopniu, jest nieistotnym pytaniem w porównaniu z problemem, jak doszło do tego, że zdołał zauroczyć wiele osób w Europie, zwłaszcza we Włoszech, do tego stopnia, że gotowe były powierzyć nieznanemu swoje marzenia i mieć dla niego tak wielkie uwielbienie. Biały Łoś mógł wieść ekstrawaganckie i kosztowne życie we Włoszech nie tylko dlatego, że cały kraj był gotów uwierzyć w jego kłamstwa, ale także dlatego, że Europejczycy niejako sami je sprowokowali. White Elk zaspakajał oczekiwania innych; w takim samym stopniu budował swoją osobowość i tożsamość jak tworzyli ją jego gospodarze.

Moda na Białego Łosia minęła równie szybko, jak się zaczęła: pojawiły się zarzuty o wykorzystywanie cudzych pieniędzy, napłynęły kolosalne rachunki z restauracji i drogich sklepów. Odbyla się rozprawa i Edgard Laplante trafił na dwa lata do więzienia, po czym wydano go z Włoch. Stał się ofiarą zawiedzionych oczekiwania. Oto co napisał jego sekretarz po procesie:

Teraz łatwo zrozumieć, że był to teatr, spektakl grany dla nas, wielbiącej go publiczności. Jakże ma to znaczenie? Możemy zrezygnować ze wszystkiego, ale nie

z naszego wiecznego apetytu na czarowną baśń. Amerykański animator lalek dał nam pożywienie na cały rok. Dał nam uciechę, uszczęśliwił nas i zachwycał. O co jeszcze moglibyśmy go prosić? Ilu innych okazało się dla nas tak hojnych?”⁴.

Warto zastanowić się, czy owo obustronne konstruowanie wizerunku Indianina na podstawie wyobrażeń i mitów, ów „efekt zwierciadła”, nie jest zjawiskiem o szerszym zasięgu, które ma się bardzo dobrze, na przykład we współczesnej Polsce.

Wprawdzie podejście do Indian ma dzisiaj inne oblicza i inne motywy przyświecają miłośnikom indiańskiej kultury, ale wydaje się, że wciąż jedna cecha pozostaje niezmieniona: pragnienie egzotyki wynikające z nieznamomości faktów. Bez wątpienia egzotycznemu przybyszowi z Ameryki można było przypisywać rozmaite przymioty z prostej przyczyny: braku wiedzy. W tym sensie dzisiaj popularne idee „ekologicznego Indianina” czy „strażnika ziemi” są tym samym, co „szlachetny dzikus” osiemdziesiąt i więcej lat temu — pragnieniem imputowania przeszłości naszych własnych, zupełnie dzisiejszych mód i wyobrażeń.

Przeszłość okazuje się skarbnicą fikcyjnych faktów, z której dowolnie — bo przecież nie posługujemy się żadną metodą — czerpiemy. Wiedzę zastępuje potrzeba uczestnictwa; jedziemy do Ameryki, by przeżywać, uczyć się indiańskiej „duchowości”, a kiedy zdarza się, że do nas przyjedzie ktoś Stamtąd, skłaniamy go do odprawiania magicznych ceremonii, które mają sprawić, że staniemy się lepsi, stanemy się jak Oni. ♣

⁴ Ernesto Ferrero, dz. cyt. s.1.

Bibliografia

- James. A. Clifton (red.), *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*, Transactions Publishers, New Brunswick — Londyn 1996.
Christian F. Feest, *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays*, University of Nebraska Press, Lincoln — Londyn 1989.
Ernesto Ferrero, *L'anno dell'indiano*, Einaudi, Mediolan 2001.

Bartosz Hlebowicz pisze doktorat o formowaniu się tożsamości etnicznej wśród Indian ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Mieszka w Białymstoku.

³ Christian F. Feest, dz. cyt. s. 316.

Muzyka Indian Ameryki Północnej

cz. 2

Pieśni życia

Pieśni towarzyszyły całemu życiu Indianina. Po urodzeniu, niemowlę wsłuchiwało się w kołysanki śpiewane przez matkę i bujane było w rytm wystukiwany ręką czy nogą. Inspiracji do skomponowania kołysanki dostarczały odgłosy natury. Uważano, że dobra kołysanka powstanie wtedy, gdy matka uda się do lasu i nasłuchiwać będzie głosu wilczycy (Wrony) lub niedźwiedzicy (Czirokezi). W nieartykułowanym głosie zwierzęcia miała ona próbować znaleźć sens i zamienić go w słowa i melodię pieśni. Jednakże kołysanki były na ogół bardzo proste, niekiedy zawierały tylko jedną sylabę (na przykład u Czipewejów) lub słowo. Niełatwo je było usłyszeć. Udało się to czasem etnografkom spisującym muzykę w rezerwacie, jako że Indianki nie śpiewały w obecności białych mężczyzn. Gladys Reichard usłyszała kołysanki Nawahów, choć początkowo uważano, że ich nie posiadają.

Dorastającym dzieciom towarzyszyły pieśni rozweselające, komponowane po to, by rozśmieszać. Wśród Indian panowało przekonanie, że dzieci muszą być szczęśliwe, nie można

ich straszyć i onieśmielać, nie mogą się bać, gdyż mogą umrzeć. Pieśni więc zachęcały młodych ludzi do dbania o swój rozwój fizyczny, chwaliły dorosłość, mówiły o obowiązkach i przywilejach przyszłego życia. Ojciec śpiewał na przykład o łowieniu ryb, matka o zbieraniu jagód, dzikiej róży. Śpiew ten nacechowany był specyficznym humorem. Często powtarzało się w nim pieszczotliwe nazywanie dziecka „małym liskiem”.

Inne pieśni służyły do ilustracji gier i zabaw. U Irokezów znana była gra „w ciszę”, polegająca na wspólnym śpiewie, który bywał raptownie przerywany komendą „sep”, na którą, wszystkie śpiewające dzieci miały zamilknąć. Przegrywało w zabawie to dziecko, które przez nieuwagę kontynuowało śpiew. Gra ta uczyła dzieci pewnej dyscypliny, gdy zachodziła konieczność zachowania ciszy i spokoju, na przykład w obliczu zagrożenia. Zabawę tę organizowano wieczorem, przed snem, ale bywała też kontynuowana następnego dnia. W pieśniach dziecięcych Apaczów łączono elementy nauki z zabawą.

Gdy chłopcy osiąkali wiek 11–12 lat, wysyłano ich do lasu na trzy do czterech dni, gdzie pościli, nie jedząc i nie pijąc, w oczekiwaniu na widzenia i pieśń. Wierzono, że powstająca w czasie takiej wyprawy (*Vision Quest*) indywidualna, nowa pieśń jest najlepsza, bo stworzona przez „czystą” duszę dziecka. Indianie uważali, że dusze dorosłych skażone są ich seksualnością. Wizja dawała obraz życia w przyszłości i miała za zadanie rozwijać charakter. Młody chłopiec zaczynał przeczuwać, kim będzie: wodzem, wojownikiem czy szamanem (*medicine man*). Jeśli wraçał bez swojej pieśni, otrzymywał od ojca dwie miski: jedna z jedzeniem, druga z węglem. Wybranie miski z węglem równoznaczne było z powrotem do lasu i jeszcze jedną próbą. Wybranie jedzenia było wyrazem rezygnacji i wyborem wygodnego życia. Pieśni chłopców dawały całemu plemieniu moc do walki, zapał do polowania, dodawały zdrowia. Bywało, że dobrą pieśń sprzedawano innemu plemieniu za dwa lub trzy żrebaki. Zdarzało się, że nowy „właściciel” pieśni dopłacał za nią czując, że dopiero uiszczenie właściwej opłaty uczyni go prawdziwym jej właścicielem i wyzwoli dla niego moc magiczną tej pieśni.

Dokończenie 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.

W dalszym życiu, w okresie dojrzewania, wyborowi partnera towarzyszyły pieśni miłosne. Generalnie, w europejskim znaczeniu słowa, Indianie nie znali pieśni miłosnej. Twierdzili, że ta przyszła do nich wraz z nową cywilizacją i alkoholizmem. W sprawach miłosnych mieli zaufanie do ciszy. Uważali, że werbalizacja zabija moc uczucia. Zalecający się chłopcy zaczepiali idące drogą dziewczęta, gwizdząc. Jeśli dziewczęta reagowały, oglądając się na nich, rozpoczynali, każdy z osobna, pieśń dedykowaną swojej wybrance. Panny rozpoznawały później swego „kawalera” po pieśni (zapewne też po głosie), kiedy śpiewał w gronie młodych mężczyzn przy ognisku, za wsią. Charakterystyczne zwroty w tych pieśniach to: „ja zostaję, gdzie idziesz, co cię gna, zostań ze mną” (chłopiec Omaha/Kickapoo), lub: „stoję tu, nad potokiem, macham szalem, przyjdź tutaj” (dziewczyna Dakota). Chłopcy niezwykle rzadko wykonywali pieśni z tekstem, miast tego głównie gwizdali lub grali na flecie. Tak było w Meksyku i w Montanie. Treść ich była zazwyczaj bardzo smutna, wyrażająca skargę na samotność (Penobscot). U Kwakiutłów były to te same melodie, co w pieśniach żałobnych.

W szczególnych przypadkach pieśni wprowadzały śpiewających w trans. Mężczyźni przeważnie grali, kobiety śpiewały. Na Północnym Zachodzie kobiety pracowały mniej (brak rolnictwa) i więcej czasu poświęcały śpiewaniu i komponowaniu pieśni, w tym pieśni miłosnych. Frances Densmore zanotowała w 1900 roku, że kobiety Chippewa śpiewają pieśni miłosne specjalnym głosem (ang. *yowl*), jęklivo, wyrażającym rozczarowanie.

Dużą grupę pieśni stanowiły te dotyczące życia codziennego. Śpiewano modlitewnie o dobrą pogodę, o deszcz w pustynnych regionach południowych (pieśni agrarne Indian Pueblo) i o słońce na północy (Obszar Wschodnich Lasów).

Swoją wolną część Indianie wypełniali grami, którym na ogół towarzyszyły pieśni. W grze zwanej *moccasin game* śpiew miał zbić przeciwnika z tropu, aby nie znalazł pestki lub kamyka w jednym z mokasynów ustawionych w rzędzie, między dwoma szeregiem graczy. Pieśń Gołąbicy (*Dove Song*, Nawaho) śpiewano do tej gry, opisując szukanie nasion w mokasynie. Gęsia Pieśń (*Goose Song*) śpiewana była

przez dzieci Indian Tsimshian naśladujące rękami lot gęsi (Davis). Wiele innych gier i pieśni opisuje Alice Fletcher. Gry polegające na zgadywaniu i gry zręcznościowe miały swoje pieśni; nie miały ich gry hazardowe, którym oddawały się przeważnie kobiety (Apacze).

Istnieją tysiące pieśni do tańców związanych z ceremoniami. Taniec Kukurydzy (*Corn Dance*), Taniec Wojenny (*War Dance*), Taniec Bizona (*Buffalo Dance*), Taniec Niedźwiedzia (*Bear Dance*), Taniec Słońca (*Sun Dance*). Inny charakter miały tańce poświęcane zwierzętom prowadzącym nocny tryb życia i tym, które do życia potrzebowały światła słonecznego. Tańce czczące rośliny, jak na przykład wymieniony powyżej *Corn Dance*, są jednocześnie modlitwą o deszcz niezbędny do wzrostu rośliny i uzyskania zadawałających zbiorów.

Istnieją dalej tańce dziękczynne, tańce z maskami, tańce dla przyjemności, festiwalowe, piknikowe, tańce towarzyskie (*social dances*). Niektóre serie tańców powtarzane są przez całą noc (u współczesnych Irokezów: *dance in progress*). Taniec Pijany — Taniec Szalony (*Drunken Dance* — *Crazy Dance*) popularny u Seminolów przypominał, znane skądinąd, przyśpiewki ludowe. Był on motoryczny, monometryczny (jeden rodzaj metrum) i wykonywany przez tancerzy imitujących ruchy pijanych, nawzajem potracających się mężczyźni. Densmore zanotowała przypuszczenie, iż pochodzi on z czasów kontaktu z przybyłymi do Ameryki Grekami, którzy przywieźli ze sobą dużo wina.

Oddzielną grupę stanowią pieśni wojenne. Wojna była zjawiskiem niemal permanentnym w życiu Indian i posiadała wymiar rytualny. Niekiedy przybierała formę zaledwie potyczek, w których niekoniecznie musieli ginąć ludzie, a punktem honoru było dotknięcie przeciwnika ręką. Każde takie dotknięcie materializowało się dodatkowym piórem w pióropuszu Indian Dakota. Indianie Równin mieli wyróżniające się szczególnie kostiumy wojenne i charakterystyczny malunek twarzy. Oni to śpiewali pieśń na rozpoczęcie ścieżki wojennej ze znanym, brzmiącym poetycko zwrotem: „usuń się z drogi, idę wedle świętego zwyczaju, moja jest ziemia” (*clean the way, in a sacred manner I come, the Earth is mine*). Wojna była poświęceniem się sprawom wyższym, duchowym.

Kobiety żegnały wojowników pieśnią o powodzenie. John Bierhorst uważa, że pieśni te przypominają poęgnałną, chińską poezję miłosną. U Indian Chippewa kobiety odprowadzały mężczyzn za wioskę. Zaś po powrocie z udanej wyprawy wojennej śpiewano pieśń zwycięstwa połączoną z tańcem. Znanym przykładem takiej pieśni jest rzecz o bohaterce Chippewa, Bicaganab, która wykazała się odwagą podczas napadu Indian Dakota i potrafiła uratować również siebie, uchodząc w kanu przed wrogiem.

Pieśń o śmierci wyraża chęć odejścia. Śpiewa ją ten, kto czuje, że jest ona blisko. U Indian Równin i Południowego Zachodu, śpiewa się prośbę o ducha zmarłej osoby. Wyjątek stanowili Indianie Nawaho, u których strach przed duchem prowadził do maksymalnego skrócenia pogrzebu (a nawet do pominięcia go), przy czym nie śpiewano w ogóle. Natomiast na Wschodzie i na Dalekim Zachodzie organizowano dla zmarłego ceremonie plemienne. Tu strach przeradzał się w fascynację. Huroni i Irokezi urządzali festyn dla nieboszczyka. Żałoba była długa, malowano twarz na czarno, ubierano czarne stroje, a kobiety po zgonie męża rozpuszczały włosy. Obchodzono rocznicowe święto zmarłych zwane Ohgive. Nawet po dwunastu latach ekshumowano szczątki, czyszczono kości i używano ich jak relikwii. Podobnie Indianie Nanticoke ekshumowali swoich zmarłych i zabierali szczątki ze sobą, gdy przyszło im przenosić się z Maryland do Pensylwanii. Miejsce pochówku u nich było jednak znacznie odległe od domowisk. Na Zachodzie obchodzono święto zmarłych co kilka lat, a na Alasce zapraszano co roku duchy, wierzone bowiem, że na takie zaproszenie opuszczają one groby i przyjdą do ogniska. Przy tych wszystkich okazjach śpiewano pieśni. Śmierć wodza u Indian Tlingit i Tsimshian była okazją do rozdawania członkom plemienia własności zmarłego przez następcę, w ceremonii zwanej *give away*, traktowanej jako oznaka czystości. Po licznych i długotrwałych obchodach pogrzebowych, Zachodnie Wybrzeże ma ich zbiór imponujący. Ceremoniom tym, zwanym także *potlaczem*, towarzyszyły liczne pieśni, jak znana *Crest Song*, czyli Pieśń Fali Indian Tlingit i Tsimshian.

Oddzielną grupę stanowiły pieśni magiczne. Modlono się o osobisty sukces, śpiewano pie-

śni z prośbą o wizję i przesłanie od Wielkiego Ducha (Indianie Dakota: Wakan Tanka, Indianie Omaha: Wakonda). Istniały pieśni do ducha zwierzęcia, uważanego za pomocnika przy leczeniu choroby (na przykład niedźwiedź), albo do tego, który miał zapewniać powodzenie w wojnie czy w polowaniu (duch orła).

Rodzime kultury religijne przeobrażały się pod wpływem religii chrześcijańskiej. Tak powstał Narodowy Kościół Indiański oparty o pejotyzm, o którym wspominałam wyżej, lecz z podstawowymi elementami chrześcijańskimi (Bóg jest ojcem, Jezus synem). Liczne pieśni powstały w związku z tym nowym rodzajem kultu. Indianie Delaware w Oklahomie zaczęli śpiewy wieczorem, siedząc w kole przy bębnie wodnym i posługując się grzechotkami, śpiewali przez noc do rana. Towarzystwo temu żucie pejotlu, wywołującego kolorowe wizje, w których zmarli wracali do życia na tle pięknego krajobrazu. Widzenia po zażyciu pejotlu zastępowały — wcześniej wspomniane — dawne wizje po głodówce. Pejotlowe widzenia krzepiły Indian na duchu, dodawały siły w życiu codziennym, w zmaganiach z dyskryminacją, z nędką złe płatnej pracy i, w rezultacie tych przykrości, z alkoholizmem.

Indiańska muzyka, forma i styl pieśni w religii pejotlowej ciągle się rozwijają, dzięki nowym kompozycjom w równie nowych, zmienionych warunkach życia tubylców amerykańskich. Liczne Tańce Ducha (Arapaho i Komancze) komponowane są przez uczestników pejotlowych ceremonii. Pieśni te charakteryzują powtórzenia fraz, nietypowe dla innych indiańskich kompozycji. Śpiewane są unisono i bez akompaniamentu. Kobiety i mężczyźni tańczą razem, co również jest niezwykle i wskazuje na wpływ zwyczajów współczesnych (*social dances*).

Charakterystyka muzyki Indian

Muzyka Indian Ameryki Północnej jest zasadniczo wokalna i tworzona przez głos solowy. Pieśni śpiewane są unisono (kobiety śpiewają o oktawę wyżej). Jedyłą formą polifonii jest śpiew antyfonalny: najpierw solista, potem chór. U Irokezów prowadzący śpiewał jedną frazę, pomocnik powtarzał ją, po czym

pozostałe frazy śpiewali razem. Antyfona ma, w tym przypadku, dwie formy: monotonną — odpowiadanie jednym dźwiękiem w końcowej pozycji (pieśni „zwierzęce” jak *Buffalo Song* i *Bear Song*) i melodyczną — w pieśniach agrarnych, tańcach towarzyskich (Irokezi).

Skala

Niektórzy muzykolodzy twierdzili, że Indianie nie posiadają zmysłu harmonii i polifonii, i że śpiewają nieczysto, bez systemu harmonicznego. Inni, jak Fillmore, uważali jednak, że Indianie wyczuwają podświadomie sens harmonii. Muzykolodzy zakładają, że każda melodia zawiera w sobie kluczowy ton (*keynote*), do którego stale powraca. Ton ten w pieśni indiańskiej zmienia się, dryfuje, stąd gra na fortepianie, który ma system temperowany („c”, jest zawsze „c”) nie ma większego sensu. W pieśniach tubylczych zamiast skali występuje raczej strukturalny element podkreślający muzykę. Gdyby uznać go za skalę, to może być ona diatoniczna¹ z większą ilością tonów. Więcej tonów w skali używają Indianie z Północnego Zachodu i Irokezi, których pieśni mają rozwiniętą melodię, a także Apacze. Skala chromatyczna² występuje u Zuni, Kwakiutłów, Tlingitów i Tsimshian. Skala pięciotonowa występuje u Seminólów, Irokezów, Algonkinów, Atapasków i Dakotów. Skala diatoniczna mogła być durowa (65% seminolskich pieśni) lub molowa. Osobliwym szczegółem jest fakt, że pieśni wyrażające smutek, a zatem te o miłości czy o śmierci brzmiały w uchu europejskim durowo (więc wesoło), natomiast molowo (a więc smutno) brzmiały pieśni na radosne okazje, festynowe i piknikowe.

Najprostsza skala utworzona jest z pięciu lub więcej dźwięków i stanowi durową triadę harmoniczną. Jeżeli melodia schodzi do małej tercji, poniżej dźwięku kluczowego i zawiera dźwięki opadające, tworzy wtedy triadę molową (Seminole, Irokezi). Taką oktawę zanotowano nie tylko u Indian, ale również u innych

ludów, na przykład u afrykańskich Dahomejów. Występuje również skala tetratoniczna (czterodźwiękowa), jak u Nawahów i Eskimosów. Trzy powtarzane nuty ma *Creation Song*, pieśń dziękczynienia Irokezów. Melodiami opartymi na trójdźwięku są liczne pieśni Seminólów, Chippewa i Indian z Neah Bay. Pieśń miłosna Chippewa *I have found my lover* przez swą tetratoniczną strukturę przypomina polski *Hejnał Mariacki*.

Charakterystyczną cechą wielu pieśni jest zmiana strojenia podczas śpiewu: na przykład melodia w f—dur kończy się w g—dur. Strojenie było podwyższane w pieśniach wojennych, a obniżane w innych (Indianie Pueblo). Podobne zmiany strojenia znane były w dawnej muzyce japońskiej. Ten typ muzyki należał jednak do rzadkości i występował jedynie w Kin—yu—Ga—Ku, muzyce która dotarła do Japonii z Indii w VI wieku, sprowadzona przez chińskiego kapłana z Annamu. Melodia pieśni najczęściej opada od najwyższego do najniższego, fundamentalnego tonu (u Indian Pueblo połowa pieśni kończy się najniższą nutą). Uważa się, że jest to jedna z głównych różnic między muzyką Indian a muzyką europejską, w której melodia zdąża ku górze, choć nie jest to regułą. Zapewne ważne jest, z którą muzyką europejską porównuje się muzykę Indian. Dziewiętnastowieczni muzykolodzy szkoleni byli głównie w muzyce klasycznej i może stąd te czasami generalizujące stwierdzenia. Muzyka Indian nie potwierdza europejskiej koncepcji metrum (taktu), frazy, rytmu i tonalności. Bywało, że pieśni indiańskie tworzone z kombinowanych części innych, uprzednio istniejących melodii; powstawały również przez adaptację pieśni innego plemienia lub przez spontaniczne improwizacje. Irokezi, jak i Algonkinowie stosowali melodię zstępującą, w skali pentatonicznej, z modulacją o pół tonu, dającą efekt chromatyczno—glissandowy³. Pieśni Apaczów mieściły się w ramach oktawy, z melodią zawierającą mikrotony tworzone zarówno przez glissanda, jak też subtelne zmiany strojenia spowodowane tonalną naturą języka. Pieśń mogła zakończyć się formalnie glissandową

¹ Skala lub gama diatoniczna składa się z pięciu tonów i dwóch półtonów w obrębie oktawy (przyp. red.).

² Skala lub gama chromatyczna jest złożona z dwunastu tonów w obrębie oktawy, postępujących kolejno półtonami (przyp. red.).

³ Dosłownie: ślizganie. W muzyce płynne przejście przez szereg dźwięków, na przykład palcem po klawiszach (przyp. red.).

progresją lub tzw. *holleringiem*⁴. Nieokreślone zakończenie pieśni następowało po połączeniu się tańczących wokół ogniska, co było sygnałem dla śpiewaka do przerwania śpiewu.

Forma

Pewne melodie odznaczały się falistą linią melodyczną: na początku wspinanie się melodii, potem spadek — dający formę łuku, a wynikający z przyczyny fizjologicznej — braku oddechu. Struktura pieśni jest różna. Najczęściej występują dwa okresy: „A” i „B”. Okres A jest dłuższy, ma luźną, swobodniejszą formę. Okres B jest krótszy, w innym, ogólnie szybszym tempie, w wyższym rejestrze i innym trybie. Okresy są łączone i powtarzane jako AABB, AABAB, AABA, AABB₁, AAAB₁. Często występują cztery części, ale może ich być dużo więcej (na przykład Irokezi). W większości pieśni indiańskich powtórzenia następują bez przerwy czy frazy łączącej. Popularną formę pieśni u Apaczów tworzy zestaw zwrotki i refrenu, przy czym zwrotka zawiera tekst, a refren składa się wyłącznie z wyśpiewywanych głosek. W powtórzeniach pojawiają się formy bardziej złożone, na przykład ABAB₁ AB₂A itp. Pieśni do tańców na ogół występują w cyklach. Cykl jest wiązką następujących po sobie pieśni z progresją strojenia, tempa, zmianą nastroju itp. Na Środkowym Zachodzie Indianie wystawieni byli na działanie misji protestanckich, co nie pozostało bez wpływu na ich muzykę. Taniec Ducha posiada pewne cechy hymnu. Melodia zawiera cztery frazy, z których trzy są równej długości, a czwarta różni się od pozostałych. Czasem są to powtarzane rytmicznie motywy, jak w Tańcu Pijanym. Ogólnie, można powiedzieć, że w muzyce indiańskiej występują różne formy, począwszy od litanii z ciągłym powtarzaniem krótkiej frazy, poprzez pieśń strofkową, do kompozycji zupełnej.

Rytm i tempo

Rytm muzyki jest heterometryczny (różne takty). Struktury izometryczne zdarzają się u kil-

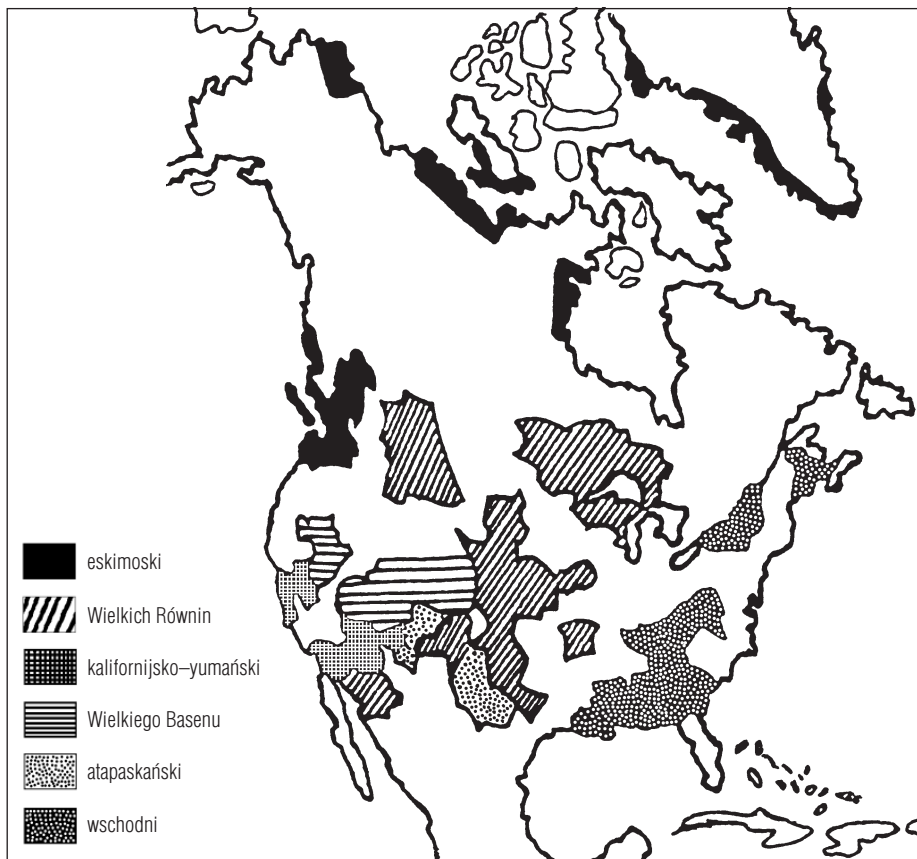
⁴ Znany z afroamerykańskich pieśni przy pracy: wolny śpiew z wysokiej nuty na dół, do najniższego rejestru (przyp. red.).

ku zaledwie plemion. Na Wschodnim Wybrzeżu, a szczególnie u Irokezów, charakterystyczny jest rytm synkopowany. W tańcach i pieśniach do tańców przeważa takt $\frac{1}{4}$ (Taniec Wojenny — *War Dance*, Taniec z Obręczami — *Hoop Dance*, Taniec Skradających się — *Sneak-up Dance*). Drugi takt to $\frac{3}{4}$ (z akcentowanym roz i trzy oraz takt $\frac{4}{4}$). W cyklach tanecznych Irokezów można spotkać $\frac{9}{8}$ i $\frac{7}{8}$ w rodzaju szybkiego biegu. Jako wstęp stosowany jest tzw. *thunder drumming*, czyli grzmiące bębnienie w roli „frazy introdukcyjnej” (Indianie Pueblo, Irokezi, rzadziej Seminole). Również jako wstęp, stosowany jest rytm $\frac{2}{4}$ (1 do 3 taktów). W ciągu pieśni występują akcentowania, na przykład pięć razy u Dakotów, Wron i Kri, służące do zmiany kierunku tańca lub do przejścia w niską (kuczną) pozycję. Metrum pieśni nie jest zależne od metrum perkusji.

U Irokezów tempo bardzo szybkie mają Taniec Pióra (*Feather Dance*) i Taniec Maski (*False Face Dance*). Tempo szybkie mają niektóre tańce „zwierzęce”: Taniec Drozda (*Robin Dance*) oraz Taniec Orła i Ryby (*Eagle and Fish Dance*). W tempie umiarkowanym są Taniec Wojenny (*War Dance*), Taniec Bizona (*Buffalo Dance*), Taniec Niedźwiedzia (*Bear Dance*), Taniec Aligatora (*Aligator Dance*) i Taniec Delawarów (*Delaware Dance*). W zwolnionym tempie tańczy się Taniec Gołębia (*Pigeon Dance*), Taniec Diabła (*Devil Dance*) i Taniec Bębna (*Drum Dance*). Bardzo wolne tempo mają *Ohgive* i Taniec Połączonych Rąk (*Hand-to-Hand Dance*). Zmienność cykli tanecznych u Irokezów jest przejawem indywidualnej pomysłowości i kreatywności. Kurath orzekła, że „charakteryzuje je hipnotyczna powtarzalność i rapsodyczna nieregularność”. Improwizację i ornamentację najczęściej spotyka się w instrumentalnej wersji pieśni lub w pieśniach towarzyskich.

Style

Oczywiście, charakter muzyki podporządkowany jest kulturze danego regionu. W Ameryce Północnej wyróżnia się sześć stylów muzycznych (por. mapę). Nettl i Collaer zauważyli, że między kompleksowością stylu muzyki a socjalnym i ekonomicznym statusem odpowiedniego obszaru, jego zagęszczeniem i poziomem



Style muzyczne Indian Ameryki Północnej
wg Nettla

kulturowym zachodzi bezpośredni związek. Jest to najbardziej widoczne na Zachodzie, gdzie status ekonomiczny i poziom kulturowy wykreowały najciekawszą formę muzyki tubylczej. Podane wcześniej przykłady muzyki indiańskiej były, przy okazji, pewną charakterystyką stylów muzycznych. Aby jednak uczynić tę charakterystykę przejrzystą, odwołam się do opisu Nettla z 1954 roku. I tak, Eskimosi stworzyli muzykę niezbyt melodyjną (2–3 nuty, jeden interwał duży, drugi mały). Pieśń jest recytacją lub narracją, jak czytanie wiadomości z gazety, za to rytm jest skomplikowany. Północny Zachód operuje skalą diatoniczną i chro-

matyczną. Pieśni są dłuższe i bogatsze dźwiękowo, jak na przykład wyjątkowo piękne pieśni związane ze śmiercią.

Styl kalifornijsko-yumański operuje całymi cyklami pieśni, na przykład do tańców przez całą noc. Śpiew podobny jest do europejskiego, z luźnym gardłem, melodia oparta na skali diatonicznej. Używa się wzniesień melodii w odróżnieniu od innych regionów.

Pieśni stylu atapaskańskiego charakteryzują duże interwały. Nie są one zbyt melodyjne. Posiadają głównie dwie wartości rytmiczne i raczej krótką formę. W śpiewie używa się false-tu ze średnio ściśniętym gardłem. Święte pieśni

Nawahów, śpiewane dla wyleczenia choroby trwają niekiedy dziewięć dni (*Dance Songs of the Night Chants* — Tańce Zamaskowanych).

Wielki Basen jest „najprostszym” regionem muzycznym. Melodie mają mały zasięg. Spadająca melodia kończy się na nucie kluczowej. Śpiewa się luźnym gardłem. Pieśni brzmią podobnie do angielskich pieśni opiekuńczych (*nursery songs*).

Muzykę Wielkich Równin charakteryzuje bogata melodyka, wychodząca ponad oktawę, skomplikowany rytm i krótka forma pieśni śpiewanej z zaciśniętym gardłem. Pieśń Wojenna (*War Song*) jest tego stylu (*Pan-Indian Style*) najlepszym przykładem. Styl ten jest chętnie przejmowany również przez innych Indian.

Muzyka Indian Pueblo stanowi mieszaninę różnych stylów: Równin, Wielkiego Basenu i Yuman.

Obszar Wschodnich Lasów ma pieśni krótkie, z prostymi, powtarzаныmi okresami, często w układach antyfonalnych. Dominuje rytm asymetryczny, synkopowany (Pejotlowa Pieśń Delawarów — *Delaware Peyote Song*). Wyczuwa się tu największe wpływy muzyki europejskiej. Na północy, u Irokezów, styl jest prostszy; na południu, u Seminolów, bardziej skomplikowany. Pieśni Penobscotów z Maine brzmią jak ludowe pieśni skandynawskie, co mogłoby służyć przypuszczeniu, iż mamy tu do czynienia z wpływami wikingów. Pieśni Indian Choc-taw z Missisipi brzmią jak pieśni afrykańskie.

Historia badań muzyki Indian

Muzyka Indian przekazywana była z pokolenia na pokolenie, „z ust do ust”. Jedyną formą zapisu treści muzycznej były obrazki na korze brzoźowej. Obrazki takie znane były u Indian Chippewa, które rozumiał każdy członek Stowarzyszenia Leczniczego *Midewiwin*. Pierwszego zapisu w notacji muzycznej dokonał Marburg, w 1760 roku (*Alkmoonok*, czyli *Cherokee Death Song*, drukowana w Berlinie w 1784). Jedną z pierwszych zapisanych pieśni indiańskich jest Pieśń Powitalna (*Greeting Song*) Indian Tlingit (1786). Następnie 43 pieśni Indian Seneca zanotował w 1880 roku Theodor Baker z Lipska, a pieśni Indian Wawan Alice Fletcher z Harvard University w 1884.

Podobnie dr Stumpf z Wiednia i dr Boas z Columbia University zapisali w 1886 roku 23 pieśni eskimoskie. W roku 1889 do zapisu pieśni Indian z Maine po raz pierwszy zastosowano fonograf (dr Fewkes). Następne zapisy dotyczyły pieśni Indian Zuni i Hopi przez dr. Gilmana z Bostonu, a także dr. Weada i dr. Hoffmana. Od 1904 do 1938 ciągle badania prowadziła i dokonywała zapisów grupa naukowców niemieckich. Ze strony amerykańskiej pieśni tubylcze spisywali: Natalie Curtis, dr Burton, Frances Densmore (odpowiedzialna za spisanie 2250 pieśni), Helen Roberts i wielu innych. Polak Zygmunt Estreicher opisał pieśni Eskimosów Caribou i wykazał ich podobieństwo do tych śpiewanych przez Eskimosów z Grenlandii, a spisanych przez Olsena.

W 1950 roku założono pismo „Journal of Ethnomusicology” i towarzystwo etnomuzycologiczne. W latach pięćdziesiątych taneczka i muzykolog Gertrude Kurath opisała tańce indiańskie. W tym samym czasie prowadził swoją działalność, również w zakresie muzyki, filadelfijski antropolog, Frank Speck. W Bibliotece Kongresu dokonano w tych czasach przegrania pieśni indiańskich z woskowych bębnow na płyty gramofonowe. W latach sześćdziesiątych powstał Indian House, wytwórnia fonograficzna muzyki indiańskiej. W następnym dziesięcioleciu nagrywano głównie filmy z tańcami i muzyką. Powstało też wiele analiz i nowych opracowań muzycologicznych, jak też dydaktycznych opisów pieśni i zwyczajów.

Pierwszych kompozycji na kanwie muzyki indiańskiej dokonał dr Ivan Zoch. Ponieważ Frances Densmore wyraziła opinię, iż odtwarzanie muzyki indiańskiej na fortepianie przez oryginalnemu, natywistycznemu charakterowi tych melodii, dr Zoch nastroił fortepian na dwanaście tonów i komponował melodie, które — jego zdaniem — były podobne do słowiańskich. Eksperymenty te nie miały jednak powodzenia. Dopiero w 1920 roku Carlosowi Troyerowi udało się stworzyć pierwszy akompaniament na fortepianie, który utrzymywał oryginalny charakter pieśni indiańskiej. Zarówno oryginalne pieśni, jak i kompozycje na ich podstawie wydawane były przez wydawnictwo Wawan Press. Jedną z pierwszych znanych kompozycji jest *Indiańska suita* McDowella (1887), którą krytycy określili jako „ładną, ale

zbyt indiańską, i zbyt indiańską, żeby była piękna”. Powstało też wiele oper, czy to dotyczących jedynie tematyki indiańskiej, czy to opartych równocześnie na tubylczej muzyce. Już w 1794 roku Hewitt skomponował operę *Tammany* na kanwie świeżego mitu o szlachetnym sachemie Delawarów. Nie posiadamy jednak do niej partytury, która zaginęła. Później, w okresie większego zainteresowania muzyką indiańską powstały opery: *Poia* Arthura Nevinna, oparta na pieśniach Czarnych Stóp, wystawiona w Berlinie w 1910 roku; *Oglala*, opera w dwóch aktach Francesca DeLeone, wystawiona w Cleveland (Ohio) i Chicago w 1926 roku; wreszcie opera *Winona* Alberta Bimboni, oparta na melodiach Chippewa i legendzie Dakotów, wystawiona w Minneapolis (Minnesota) przy udziale 9 tysięcy widzów, w 1926 roku. Wielu kompozytorów, jak Busch, Herbert, Sousa, Grun, Orem, Skilton, Friml i Cadman używało melodii indiańskich w swych kompozycjach. W 1976 roku *Yeibitchai Song* Nawahów została w towarzystwie klasycznych utworów Bacha, Beethovena i in. wysłana na statku Voyager, jako dzieło ludzkości, na spotkanie cywilizacji pozaziemskich.

Współczesna muzyka Indian

Współczesna muzyka indiańska, mimo że posługuje się nowoczesnymi technikami (na przykład syntezatorami) zachowuje odrębny charakter przez kontynuację swoich, różnych od euro-amerykańskich, wartości estetycznych. Stare pieśni wielu plemion są z pietyzmem przechowywane w pamięci i śpiewane przy okazji ceremonii, festiwali i pow-wow w różnych miejscach Stanów Zjednoczonych i Kanady. Wiele nowych pieśni jest komponowanych lokalnie i przedstawianych w czasie pow-wow, niekiedy z dedykacją dla zasłużonych starszych plemienia lub dla wybitnych tancerzy. Wielu indiańskich flecistów komponuje nowe pieśni, dokonując ich nagrań, lub nagrywa pieśni stare w swoim nowym wykonaniu (Reiner, Cellicion, Locke, Nakai). Inni organizują zespoły muzyczne, grupy jazzowe (Nakai, grupa Jackalope) z muzyką elektroniczną opartą na motywach etnicznych z zastosowaniem nowoczesnych instrumentów.

Podstawową ideą kultywowania muzyki indiańskiej jest edukacja słuchacza, któremu kompozytor czy wykonawca przekazują swoją wizję artystyczną i dziedzictwo kulturowe przodków. Nagrań indiańskiej muzyki współczesnej dokonuje się w wielu studiach Ameryki. Najbardziej znanym i współpracującym z innymi studiami nagrań jest Canyon Record Productions, Inc. z Phoenix, w Arizonie. ❖

Bibliografia

- B. Burton, *Moving within the circle. Contemporary Native American Music and Dance*, Music World Press, 1993.
- J. Bierhorst, *A Cry from the Earth. Music of the North American Indians*, Four Winds Press, Nowy Jork 1979.
- P. Collaer, *Music of the Americas. An illustrated music ethnology of the Eskimo and American Indian people*. Praeger, Nowy Jork — Waszyngton 1973.
- C.B. Davis, *Songs of the Totem*, Empire Printing Corp., Ju-neau 1939.
- F. Densmore, *The American Indian and the music*, The Women Press, Nowy Jork 1936.
- F. Densmore, *Seminole music*, US Bureau of American Ethnology, Bulletin 161, Waszyngton 1956.
- F. Densmore, *Music of Acoma, Isleta, Cochiti, and Zuni Pueblos*, US Bureau of American Ethnology, Bulletin 165, Waszyngton 1957.
- A.C. Fletcher, *Indian games and dances with native songs*, University of Nebraska Press, Lincoln — Londyn 1994.
- M. Herndon, *Native American Music*, Norwood Editions, Norwood 1980.
- C. Hofmann, *American Indians Sing*, John Day Co., Nowy Jork 1967.
- R. Hofsinde, *Indian Music Makers*, W. Morrow & Co., Nowy Jork 1967.
- G.P. Kurath, *Iroquois music and dance: ceremonial arts of two Seneca Longhouses*, US Bureau of American Ethnology, Bulletin 187, Waszyngton 1964.
- A.P. Merriam, *The Anthropology of Music*, Northwestern University 1964.
- C.G. Wilson, R.L.H. Wilson, B. Burton, *When the Earth was like new. Western Apache Songs and Stories*. Music World Press, 1994.

I would like to express my thanks to Dr. Bryan Burton for our very fruitful discussion preceding the presentation of this paper at the Fourth PAES Anthropological Seminar. I am much grateful to Ms. Grażyna Croydon and Mr. Peter Croydon for preparing the corresponding slides. I also greatly appreciate a dedicated, outstanding help of my cousins Mr. & Mrs. Piątkowski. To the editors: Krystyna Baliszewska, Ewa Marciniak-Dżurak and Andrew J.R. Wala many thanks for their valuable remarks during the final stage of preparing this manuscript for printing.

Anna M. Dobrowolska

Simon Girty i wojna na pograniczu

To biały banita przyniesiony powodzią Ohio
Który żąda zemsty zawstydził krwiożerczych Indian
Który piekielnym okrucieństwem przewyższył
ich dalece
Którego nienawiść rozpałała niejedną wojnę
pogranicza
O której staruszka snuje opowieść
A na dźwięk jej słów płonie serce męża
I błedną policzki dziecka...

Charles McKnight
Simon Girty: The White Savage
Filadelfia 1880

Podczas bezkسیężycowej nocy, 28 marca 1778 roku, trzech mężczyzn mających duży wpływ na indiańskie narody z zachodu i północy uciekło z Pensylwanii, aby połączyć się z Anglikami. Przekonani, że zamiary Amerykanów wobec Indian już im nie odpowiadają, udali się bezpośrednio do Goschachgunk (późniejsze Coshocton w stanie Ohio), stolicy Delawareów zamieszkujących w kraju nad Ohio.

Alexander McKee od wielu lat był urzędnikiem w Angielskim Ministerstwie do Spraw Indian (British Indian Department) i — tak jak Matthew Elliott — handlował futrami i miał żonę z plemienia Szawanezów (Szaunisów). Trzeci spośród nich, trzydziestosiedmioletni Simon Girty, był przede wszystkim tłumaczem i pośrednikiem w stosunkach z Sześcioma Narodami Ligi Irokezów, pracując najpierw przez jedenaście lat w forcie Pitt dla Ministerstwa do Spraw Indian, potem w wirginijskiej milicji, następnie w Kongresie Kontynentalnym, a na koniec w Armii Kontynentalnej.

Jednoczesne odstępstwo tych ludzi w najbardziej krytycznym momencie amerykańskiej wojny o niepodległość, spędzało sen z powiek amerykańskiemu dowództwu i zbuntowanym kolonistom żyjącym na pograniczu. Nikt bowiem, poza Girtym, McKee i Elliottem, nie mógłby szybko skłonić wciąż neutralnych Indian z doliny Ohio do podniesienia tomahawków w interesie Anglików. McKee i Elliott od dawna byli posądzani, że są lojalistami, toteż ich odstępstwo nie było niespodzianką. Zupełnie inaczej miała się sprawa z Girtym.

Wslawiony walkami w puszczy, mocno związany z Indianami, Girty wyrósł wśród Seneków i mówił jedenastoma językami indiańskimi. Był także doświadczonym i odważnym zwiadowcą, który dobrze się zasłużył sprawie zbuntowanych kolonistów. Tak było jeszcze ubiegłej jesieni, kiedy podczas misji dla generała Edwarda Handa (którego Waszyngton dopiero co mianował głównodowodzącym na zachodnim teatrze wojny), został — jako amerykański szpieg — uwięziony przez Seneków. Uciekł jednak, nim zdążyli przekazać go władzom angielskim w Detroit. Po powrocie do fortu Pitt doniósł o nowej bazie zaopatrzeniowej Anglików u ujścia rzeki Cuyahoga. W lutym 1778 roku wyruszyło przeciwko niej pięciuset ochotników, a wśród nich Girty, lecz musieli zawrócić z powodu niesprzyjającej pogody. Wyprawa nad Cuyahogę przyniosła jedynie zamordowanie kilku niewinnych, pokojowo nastawionych Indian, stąd szybko i pogardliwie nazwano ją „wyprawą na squaw”.

Wydawane podczas wyprawy rozkazy przez generała Handa były dla Girty’ego złowieszcą zapowiedzią zmiany polityki Amerykanów wobec Indian. Kiedy jego armia dotarła nad rzekę Shenango, Hand otrzymał meldunek, że kilka mil w górę rzeki w małej wiosce znajduje się garstka Indian. Nie zadając sobie trudu, by sprawdzić, czy są to wrogowie, czy przyjaciele, Hand uznał ich za wrogów i nakazał natychmiastowy atak na wioskę. Okazało się, że ofiarą padli Delawareowie, członkowie jedyngo przyjaznego Amerykanom indiańskiego narodu na zachodzie. Zdarzenie to ostatecznie przekonało Girty’ego, że gdy tylko Amerykanie osiągną niepodległość, zajmą Ohio i wyniszcżą lub zupełnie przepędzą Indian z ich ziem.

Cele przywódców zbuntowanych kolonii były oczywiste. Dla pracujących długo w Angielskim Ministerstwie do Spraw Indian w for-

cie Pitt nie było niczym nowym to, że Jerzy Waszyngton, Patrick Henry i Benjamin Franklin posiadali znaczne udziały w towarzystwach, które czerpały ogromne dochody z nabywania, dzielenia i odsprzedaży indiańskich ziem imigrantom i że nagły kres tym operacjom położyła królewska proklamacja, wydana w 1763 roku. Mając ułagodzić Indian, zabraniała ona prywatnym kompaniom albo jednostkom handlu indiańską ziemią, co doprowadziło do wybuchu rewolucji amerykańskiej, gdyż rozwiścieczyło to ludzi, którzy stanęli na czele buntowniczego rządu.

Girty, syn handlarza futer, miał za zadanie zachować dwukulturowy świat o ściśle określonych granicach między Indianami i białymi, świat, w którym Indianie zachowyliby panowanie nad swymi ziemiami i nad swym życiem i w którym — jako tłumacz i pośrednik — byłby potrzebny jednym i drugim. Wiosną 1778 roku Girty zrozumiał, że to co przywódcy buntowników obiecują teraz Indianom (ustami takich ludzi jak on) jest zupełnie czymś innym od tego, co im szykują na koniec wojny. Zbyt wielu miał przyjaciół wśród Indian i za bardzo pokochał ich tryb życia, by walczyć po stronie buntowników. W pełni przekonany o nieodwołalności swej decyzji, nocą 28 marca 1778 roku, na zawsze porzucił ich szeregi.

Człowiek, który stał się najbardziej znianym widzonym zdrajcą i renegatem na całym amerykańskim pograniczu urodził się jako drugi z czterech synów Simona Girty seniora i Mary Newton Girty, w ich domu na wschodnim brzegu Susquehanny, w Paxton, w pensylwańskim hrabstwie Lancaster. Ubogi starszy Girty wyemigrował około 1735 roku z Irlandii, osiedlił się na pograniczu i dążył handlem futrami. Początkowo pracował dla innych, lecz wkrótce się usamodzielniał i dorobił na handlu z Delawarami z zachodniej Pensylwanii, którzy darzyli go szczera sympatią. Zakupił wówczas kawał dobrej ziemi, zbudował dom, po czym uderzył na konkury i poślubił Mary Newton, młodą angielską imigrantkę.

W 1750 roku, kiedy Simon junior miał dziewięć lat, jego ojciec odniósł śmiertelną ranę w pojedynku z niejakim Samuelem Saunderssem. Zabójcę ujęto, uznano winnym i osadzono w więzieniu. Starszy Girty zmarł, nie sporządzwszy testamentu i zostawiając rodzinę w długach. Trzy lata później Mary Girty poznała

młodzięńca o nazwisku John Turner, którego poślubiła w 1754 roku. Turner szybko przeniósł nową rodzinę do posiadłości w Bizoniejszej Dolinie (obecne hrabstwo Union w Pensylwanii) i tam w 1755 roku, tuż po wybuchu wojny z Francuzami i Indianami, Mary wydała na świat ich pierwsze dziecko — syna imieniem John. Bizonia Dolina stała się celem licznych i krwawych najazdów Indian, toteż Turner zabral rodzinę do Indian Old Town (obecne Lewistown w Pensylwanii), gdzie wstąpił do milicji i pomagał przy budowie fortu Granville.

W sierpniu 1756 roku fort otoczyli prowadzeni przez Francuzów Delawarowie i Szawanezi i kiedy upadł, cała rodzina Girtych i Turnerów dostała się do niewoli. Jeńców oddano Indianom, obuczono łupami i wszyscy pomaszzerowali do Kittanning, wsi Delawarów nad rzeką Allegheny. Po przybyciu na miejsce ojczyzna Simona otoczył tłum podnieconych i gniewnych Indian. Następnie, na oczach skamieniałej ze zgrozy rodziny, rozebrano go do naga i powoli zamęczono na śmierć, wielokrotnie przykładając mu do ciała rozżarzone do czerwoności stare lufy karabinów. Później Indianie z Kittanning wyznali pewnemu francuskiemu oficerowi, że zabił Turnera, bo byli przekonani, że zamordował ich starego przyjaciela Simona Girty seniora, aby poślubić jego żonę.

Trzy tygodnie później angielska milicja zniszczyła Kittanning i osiemnastoletni Thomas Girty odzyskał wolność. Reszta rodziny pozostała jednak w rękach Indian i rozeszła się wśród różnych plemion. Mary Girty-Turner wraz ze swym osiemnastomiesięcznym dzieckiem udała się z jedną grupą Szawanezów, a dwunastoletni James Girty z drugą. Dziesięcioletni George pozostał z Delawarami, zaś piętnastoletni Simon junior został oddany Senekom, którzy zabrali go do jednej ze swych wiosek na wschodnim brzegu jeziora Erie.

W przeciwieństwie do swych rówieśników z pogranicza Pensylwanii, których osiedli na roli rodzice nienawidzili i bali się Indian, bracia Girty dorastali w cieniu handlu futrami. Dom, w którym przyszli na świat, był miejscem stale odwiedzanym przez mile zwykle widzianych Indian. Pamiętając o tym wszystkim, trzej bracia przychylnie odbierali indiańskie zabiegi ich resocjalizacji i szybko przyzwyczaili się do życia pośród tubylców.

Po zastąpieniu zabitego niedawno Seneki Simon otrzymał jego imię, pozycję w rodzinie

i należne mu powiązania. Jego niezwykle talent przyswajania obcych języków szybko został dostrzeżony przez żyjących w wielojęzycznym środowisku Indian. W ciągu ośmioletniego wśród nich pobytu Girty wybił się jako tłumacz.

Kiedy w 1764 roku dobiegło końca powstanie Pontia, wiele północnych i zachodnich plemion pragnęło zawrzeć pokój i wznowić handel. Jednym z warunków, jakie po temu postawili Anglicy, było oddanie wszystkich białych jeńców, których mieli u siebie. Wydaje się pewne, że figurujący na liście zwróconych jeńców, których porwano z Pensylwanii w 1756 roku, „Simon” i „Jamey” to bracia Girty, połączeni na nowo 14 listopada 1764 roku w angielskim obozie wojskowym nad rzeką Tuscarawas. Oprócz Johna Turnera juniora, który pozostał w rękach Indian do 1765 roku, cała rodzina Girtych spotkała się razem na Wiewiórczym Wzgórzu koło fortu Pitt.

Dwudziestotrzyletni Simon mierzył 5 stóp i 9 cali wzrostu, miał grubą kark, szerokie bary, był krępy i silnie umięśniony. Zwracały w nim uwagę jego niesamowicie błyszczące oczy, prawie tak czarne jak jego długie włosy. Z jego mocno opaloną skórą można go było łatwo wziąć za Indianina. Kiedy wędrował w puszczy, nosił indiański strój, lecz gdy zachodził do miasta, ubierał się jak człowiek interesu. Będąc szczerym, porywczym człowiekiem, zachowywał się zależnie od nastroju. Posiadał wielkie poczucie humoru i szybko dał się poznać jako niepoprawny kawalarz. Hulał po miastach, wędrując wieczorami, w towarzystwie przyjaciół, z jednego szynku do drugiego. Oddany, uprzejmy i wybaczący wobec tych, których lubił, potrafił być bezgranicznie wrogi i agresywny wobec ludzi, którzy wzbudzili jego gniew. Jego znana powszechnie przyjaźń z Indianami i ciągła obrona ich kultury i pozycji sprawiała, że stawał do licznych bójek. Zasłynął w nich jako zacięty i bezwzględny przeciwnik.

Zastępcą agenta do spraw Indian w forcie Pitt był porucznik Alexander McKee, który, w pełni doceniając niezwykle zalety i zdolności językowe Girty’ego, z miejsca zatrudnił go jako tłumacza wśród Sześciu Narodów. Podczas gdy wielu oddanych przez Indian białych jeńców z trudem przystosowywało się do nowej rzeczywistości, Girty’emu najwidoczniej odpowiadała ta przemiana. W przeciwieństwie do swych młodszych braci, Jamesa i George’a, którzy woleli żyć między Indianami, czy star-

szego brata, Thomasa, który otwarcie nimi wszystkimi gardził, on z przyjemnością porzucał na jakiś czas jedną kulturę dla drugiej, mając wszędzie oddanych przyjaciół.

W maju 1765 roku McKee wyznaczył Girty’ego do tłumaczenia podczas bardzo ważnych obrad w forcie Pitt. Przedstawiciele Indian naskakiwali Anglików, aby podjęli handel, a ich głównym rzecznikiem był wybitny wódz Seneków Gyaasuta, który znał i lubił Simona. Nim obrady dobiegły końca, obydwie strony zdążyły zauważyć jak świetnie Girty spisyuje się w roli tłumacza i pośrednika.

Trzy lata później znalazł się w forcie Stanwyx, w Nowym Jorku, kiedy to Sześć Narodów, próbując skierować nową falę imigrantów na południe, z dała od swych terenów w północnej Pensylwanii i Nowym Jorku, sprzedała Anglikom rozległe połacie ziemi w dolnym biegu Ohio. Ziemie te były odwiecznymi łowiskami Szawanezów, Czirokezów i Delaware, którzy gwałtownie zaprotestowali przeciw transakcji przeprowadzonej bez ich udziału.

W 1774 roku zdecydowana zasiedlić ziemie nabyte w forcie Stanwyx Wirginia wypowiedziała wojnę Szawanezom (wojna Dunmore’a). Podczas tych zmagających Girty służył sprawie Wirginii (oraz Sześciu Narodom) i wślawił się, najpierw jako zwiadowca i wysłannik, a potem jako emisariusz pokojowy. W tych czynach towarzyszył mu zwykle młody pionier Simon Kenton, który stał się jego najlepszym przyjacielem. Szawanezi oddali sporne ziemie, a w nagrodę za oddane usługi gubernator, lord Dunmore, mianował Girty’ego porucznikiem wirginijskiej milicji. Rangę tę Simon utracił z chwilą, kiedy całą formację rozwiązano na początku rewolucji amerykańskiej.

Girty szybko uznał się za patriotę. Zarówno dowództwo angielskie, jak i dowództwo buntowników zdawały sobie sprawę, że opowiedzenie się zachodnich i północnych narodów indiańskich po którejś ze stron, mogłoby przesądzić o wyniku starcia. Wobec tego latem 1775 roku, chcąc zapewnić sobie neutralność plemion z zachodu i ocenić wpływ, jaki wywierają na nie Anglicy, rząd Wirginii postanowił wysłać do indiańskich wiosek nad Ohio kapitana Jamesa Wooda z Girtym jako przewodnikiem i tłumaczem.

Obaj mężczyźni znakomicie wywiązali się z tego niebezpiecznego zadania. Zmagając się z opozycją wśród Indian i z fizycznymi truda-

mi podróży, przemierzili prawie cały kraj nad Ohio i po miesiącu wrócili do fortu Pitt. Przedstawiony przez Wooda raport nie pozostawiał wątpliwości, że Anglicy usilnie pracują nad wojskowym przzymierzem z Indianami.

Amerykanie jeszcze nie określili swej polityki wobec Indian. Jerzy Waszyngton pragnął ich widzieć na polu bitwy, ale tak wpływowi ludzie, jak handlowy potentat z pogranicza, George Morgan, za wszelką cenę chcieli powstrzymać ich z dala od wojny. Ugrupowanie Morgana zwyciężyło, a Kongres mianował go komisarzem do spraw Indian na środkowych obszarach republiki. Miał za zadanie skierować cały wysiłek na zachowanie neutralności Indian, więc jednym z jego pierwszych posunięć było wysłanie do Sześciu Narodów Simona Girty jako swego posła i rzecznika. W czerwcu 1776 roku wyruszył on do Onondaga w Nowym Jorku, gdzie rezydowała Wielka Bada Ligi Irokezów z oficjalną misją uzyskania obietnicy neutralności od Irokezów. Nic nie zapowiadało sukcesu Girty'ego, bowiem Mohawkowie już towarzyszyli Anglikom na wyprawach, a Senekowie zamierzali pójść w ich ślady. Jednak Simon nie zawiódł pokładanego w nim zaufania. W Onondaga cierpliwie przemawiał do zgromadzonych, starannie przedkładając pokojowe propozycje Amerykanów i płynące z nich korzyści. Mimo że sachemowie nie mieli powodów, by wierzyć amerykańskimi obietnicom, to jednak człowiek, którego słuchali był nie tylko wysłannikiem Wielkiej Rady Trzynastu Ognisk, ale też był jednym z nich, był Seneką. Odpowiednie wrażenie musiała wywrzeć też elokwencja Girty'ego, albowiem od ponad dziesięciu lat słuchał on i tłumaczył przemówienia największych mówców Sześciu Narodów oraz ich angielskich partnerów. Zanim więc zakończyły się obrady, Rada Irokezów obiecała mu to, o co prosił: Sześć Narodów zachowa neutralność na czas wojny. Obietnica dotyczyła również Mohawków, których wojownicy mieli wrócić do domu. Był to wielki triumf Girty'ego, komisarza Morgana i Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Później jednak, zaledwie dwa tygodnie po triumfalnym powrocie Girty'ego do Pittsburgha, doszło do kłótni między nim a Morganem, który zarzucił mu „niesubordynację”. Po latach nieprzychylni Simonowi pisarze utrzymywali, że komisarz zarzucał mu pijaństwo i arogancję. Pomijali jednak milczeniem, że kiedy Morgan

wysłał Girty'ego i jego towarzyszy, by obiecywali Indianom, że Amerykanie nie będą zajmować ich ziem, kiedy skończy się wojna, należał do największych udziałowców towarzystwa ziemskiego Indiany. Od pewnego czasu tracił zainteresowanie handlem futrami i latem 1776 roku poświęcił się całkowicie nabywaniu ziemi. Dla Indian ta zmiana nastawienia stanowiła groźną przepowiednię. Handlarze futer i spekulanci ziemią byli to zupełnie różni ludzie. Jedni potrzebowali ogromnych połaci puszczy, żeby tanio nabywać futra od Indian, natomiast drudzy pragnęli pozbyć się krajowców, a ich ziemie przekazać nowym osadnikom. Girty doskonale wiedział, że dwulicowość komisarza prędzej czy później wyjdzie na jaw. Nie miał więc zamiaru dłużej przemawiać do Indian w imieniu Morgana.

Girty nie znosił beczynności, toteż przyjął propozycję stopnia kapitana i dowództwa kompanii, jeśli zwerbuje stu pięćdziesięciu ludzi do tworzonego przez Virginie pułku dla Armii Kontynentalnej. Jeśli tylko chciał, potrafił wykorzystać swój osobisty wdzięk, toteż ku wielkiemu niezadowoleniu oficerów sztabowych, którzy mieli mu za złe przyjaźń z Indianami i ludźmi podejrzanymi o sprzyjanie królowi, takimi jak Alexander McKee, wkrótce wywiązał się z zadania. Zamiast jednak przyznać obiecaną mu rangę, mianowano go porucznikiem, a dowództwo przypadło jego rywalowi Johnowi Gibsonowi. Kilka tygodni później, gdy jego pułk ruszył do walki pod Charlestown, Girty'ego pozostawiono na tyłach, powierzając mu inne zadania. Upokorzony, zrezygnował ze stopnia i udał się do generała Handa, który najął go za zwiadowcę oraz osobistego tłumacza i przedstawiciela wśród Sześciu Narodów. Następnie doszło do „wyprawy na squaw”, po której zdecydował się opuścić Amerykanów.

Niespodziewane przybycie Girty'ego, McKee i Elliotta do stolicy Delawareów wywołało ogromne podniecenie. Delawareowie, choć ciągle utrzymywali pokój ze Stanami Zjednoczonymi, zastanawiali się nad swą sytuacją i zwolennicy wojny szybko zyskiwali na znaczeniu. Girty i jego towarzysze wyjaśnili, że uciekli od Amerykanów, aby służyć królowi i poprosili o zebranie, na którym chcieli przemawiać. Gońcy rozbiegli się do najdalszych wiosek plemienia.

Czy to celowo, czy przypadkiem w Goshachgunk, kiedy zawitali tam zbiegowie, znajdował się też brat Girty'ego, James, i jego szawaneska żona. Młodszy Girty przybył do wioski z darami, które Kongres Kontynentalny przekazał Szawanezom. Po rozmowie z Simonem oświadczył, że on również zrywa z Amerykanami i powierzone mu towary oddał do dyspozycji McKee.

Dwa dni później, wieczorem, Girty, McKee i Elliott zabrali głos wobec wielkiego, podnieconego tłumy Delawarów, mówiąc im, że:

zamiarem Amerykanów jest wybić i zniszczyć wszystkich Indian, bez względu na to, czy są to wrogowie, czy przyjaciele, aby pościć dla siebie ich kraj i... nosząc się z tym zamiarem, wygłaszają pięknie brzmiące przemówienia, aby ich zwieść i tym łatwiej uderzyć na nich i wymordować. Nadeszła teraz ostatnia już chwila, aby wszystkie narody podniosły się jak jeden mąż i zwróciły się przeciw najeźdźcom. Nie powinny nawet czekać, aż przekroczą oni Ohio, lecz wpaść na nich wszędzie, gdzie tylko można, i to bez zwłoki, w przeciwnym bowiem razie utracą na zawsze swój kraj.

Zrobiwszy wszystko, aby podburzyć Delawarów, McKee, Elliott i James Girty udali się do wiosek Szawanezów nad Scioto, zaś Simon (uzbrojony w pisemne rekomendacje od McKee) ruszył do Detroit prosić gubernatora Henry'ego Hamiltona o zatrudnienie go w Angielskim Ministerstwie do Spraw Indian.

Prawie rok wcześniej Hamilton otrzymał wyraźny rozkaz zwerbowania jak największej indiańskich wojowników i po przydzieleniu im swych przedstawicieli (doradców), rzucić ich na granice Wirginii i Pensylwanii i terroryzować tamtejszych buntowników. W chwili przybycia Girty'ego gubernator przyjął do pracy w indiańskim ministerstwie ponad stu pięćdziesięciu byłych myśliwych i handlarzy, ludzi, którzy nie tylko wiedzieli, jak żyć pośród Indian, ale robili to z ochotą. Jego rzecznicy znali na wskroś kulturę Indian, ich sposób myślenia oraz metody prowadzenia przez nich wojny. Chociaż rzadko dowodzili wojownikami na polu bitwy, to byli mile widziani przez indiańskich wodzów, którzy bardzo często za ich radą obierali cel ataku.

Mimo że Girty służył niedawno buntownikom, Hamilton zatrudnił go u siebie. Jako „tłumacz McKee” pobierał dziesięć szylingów dziennie — równowartość kapitańskiej pensji.

Do jego zadań należało zyskanie zaufania Indian, do których zostanie przydzielony, dostarczanie im zaopatrzenia, doradzanie w sprawach wojskowych, towarzyszenie podczas najazdów i zbieranie jak największej wiadomości o przeciwniku. Poza tym — jako rzecznik Angielskiego Ministerstwa do Spraw Indian — został osobiście zobowiązany do tego, by wojownicy nie dręczyli amerykańskich jeńców, w szczególności nienoszących broni.

W połowie czerwca doszło do bardzo ważnych obrad w Detroit, z udziałem wielu plemion i Hamilton — świadomy, że Senekowie nadal uważają Girty'ego za wroga — przedstawił go osobiście zgromadzonym. Oświadczył, że jest tłumaczem, który uciekł od Wirginczyków, członkiem, który oddał się pod „opiekę Jego Królewskiej Mości, po złożeniu przekonujących dowodów swojej wierności”. Niemal w tym samym czasie, kiedy Hamilton przedstawiał Girty'ego Indianom w Detroit, Amerykanie ogłosili go zdrajcą i w pensylwańskim Lancaster wyznaczili za jego głowę osiemset dolarów.

Girty otrzymał polecenie zamieszkania wśród Mingów nad górną Sandusky. Mingo wie stanowili luźną mieszaninę Indian z wielu plemion, lecz w większości byli to Senekowie Zachodni, którzy już nie podlegali dyktatowi Ligi Irokezów. Kiedy osiadł w miejscu zwanym „Wioską Salomona”, często wzywano go do Detroit i tam pewnego dnia zastał swego brata, Jamesa, który przybył z szawaneskich wiosek na pierwszą rozmowę z gubernatorem Hamiltonem. Został natychmiast przyjęty do pracy w indiańskim ministerstwie i skierowany do Szawanezów. We wrześniu obaj bracia przebywali już w polu, na wyprawach przeciw dawnym ziomkom.

W połowie października Simon, James i jeszcze jeden rzecznik wracali wraz z wojownikami Szawanezów, Wyandotów i Mingów z najazdów na Pensylwanię i Wirginię. Po przybyciu do wsi Szawanezów, Wapatomica, Girty i jego towarzysze szli do domu narad, gdzie poproszono ich, aby opowiedzieli o swoich przygodach. Kilka metrów dalej, w głębi pociemniałego, zadymionego domu narad, siedział na ziemi nagi, wyczerpany i przygnębiony jeńiec amerykański. Ręce miał związane na plecach, a jeszcze jeden sznur przytwierdzał go do słupa. Girty usłyszał, że jeńca schwytano na kradzieży szawaneskich koni, że został

kilkakrotnie wychłostany i zmuszony do przebiegnięcia między dwoma szeregami bijących go Indian. Twarz jego była posiniaczona i nabrzmiała, a na znak, że ma zginąć w ogniu, od pasa w górę pomalowano go na czarno.

Girty poprosił, aby pozwolono mu przestuchać jeńca i usiadłszy przed nim, zaczął go pytać o wojsko stacjonujące w Kentucky. Kiedy ten się odezwał, Girty z miejsca rozpoznał w nim swego przyjaciela Kentona. Przerażony powstał, podniósł go z ziemi, objął, mówiąc, aby nie tracił ducha, albowiem uczyni wszystko, by go ocalić. Następnie zwrócił się do przywódców Szawanezów i w długiej przemowie poprosił ich o darowanie życia jego druhowi. Po kilku godzinach, jednym tylko głosem, postanowiono oszczędzić Kentona. Został przyjęty do plemienia. W miarę gdy dochodził do zdrowia, Girty kupił dlań odzież, strzelbę, siodło i konia i kiedy już mógł go dosiąść, zabrał go w podróż po indiańskich wioskach. Nie trwała ona jednak zbyt długo, gdyż przerwali ją szawanezy wojownicy, którzy właśnie wrócili do Wapatomica z wyprawy do Kentucky, gdzie ponieśli ciężkie straty. Słyszając, że Kenton wciąż żyje ich wódz kategorycznie zażądał nowego sądu. Tym razem Girty'emu nie pozwolono już przemawiać w sprawie przyjaciela i Kenton znów został skazany na śmierć przez spalenie. Na miejsce egzekucji wybrano górną Sandusky i podczas, gdy Szawanezi ruszyli ze swoim słynnym teraz jeńcem na północ, zmuszając go do kolejnych biegów między szeregami widzów, bijąc go bez litości, Girty pośpieszył naprzód, obmyślając ratunek dla przyjaciela. Dzięki wydatnej pomocy jeszcze jednego pracownika indiańskiego ministerstwa i wodza Mingów Logana dopiął swego. Kentona wykupiono dosłownie kilka minut przed egzekucją. Został zabrany do Detroit, wyleczony, po czym warunkowo zwolniony i zatrudniony. Po roku uciekł i wstąpił do amerykańskiego wojska w Kentucky.

Angielski wywiad otrzymał wkrótce wiadomość, że Amerykanie gotują się do wyprawy, której celem jest Detroit, więc Girty udał się na rozpoznanie do fortu Pitt. Na jego oczach zebrała się tam licząca tysiąc pięciuset żołnierzy armia pod dowództwem następcy Edwarda Handa, generała Lachlana McIntosha. Później udał się w ślad za nią w dół Ohio, do ujścia Beaver, gdzie stanął fort McIntosh. Po jego zbudowaniu Girty poszedł za Amerykanami do

miejsca leżącego niedaleko stolicy Delawarów, Goschachgunk, gdzie pośpiesznie zaczęto wznosić fort Laurens. Ledwie go ukończono, nastały ciężkie mrozy i McIntosh zawrócił, zostawiając w forcie zaledwie stu pięćdziesięciu ludzi, pod dowództwem starego rywala Girty'ego, Johna Gibsona, z zadaniem utrzymania go do wiosny.

Girty powrócił nad górną Sandusky, zdał sprawozdanie i w styczniu znów był pod fortem Laurens, tym razem w towarzystwie ośmiu wojowników Mingo. Poruszając się na rakietach śnieżnych, znaleźli się o trzy mile od fortu, kiedy zaskoczył szesnastu kawalerzystów, którzy wracali do fortu McIntosh po dostarczeniu za ledwie dzień wcześniej do Laurens pilnie tu wyczekiwanych odzieży, butów i żywności. Ogniem z najbliższej odległości Girty i jego towarzysze położyli na miejscu dwóch Amerykanów, czterech ranili, a jednego wzięli do niewoli. Pozostałym udało się schronić w forcie. Pojmany żołnierz miał ze sobą torbę pełną listów, lecz ani Simon, ani jego wojownicy nie umieli czytać. Girty pośpieszył do Detroit wraz z jeńcem i zdobytymi papierami.

Pośród nich znajdowało się kilka pośpiesznie pisanych listów, w których Gibson powiadał generała McIntosha o oplakany położeniu obrońców fortu Laurens. Pisał między innymi, że ostrzeżono go, iż Girty chce przyjść po niego. Wobec tego, choć nie można było skierować regularnych żołnierzy z Detroit przeciw amerykańskiej placówce, około stu osiemdziesięciu Indian, a z nimi Girty, kilku Kanaadyjczyków i dziesięciu ochotników z Ósmego Królewskiego Pułku Piechoty wyruszyli bez zwłoki oblegać fort Laurens.

Obleżenie rozpoczęło się któregoś późnego popołudnia, kiedy Indianie, idąc jeden za drugim, wyłoniли się z gęstej puszczy, znakomicie widziani przez obrońców, ale w bezpiecznej odległości zasięgu ich strzelb. Wojownicy znikli później z oczu za niskim wzgórzem. Wówczas (czego Amerykanie nie mogli zobaczyć) popędzili z powrotem przez las, aby wyłonić się znnowu, powtarzając ten manewr raz za razem. Do zachodu słońca Amerykanie naliczyli 870 wrogów, przekonani o ich miazdzącej przewadze. Po kilku dniach odkryto obecność Girty'ego, co utwierdziło Gibsona w błędnym przekonaniu, że nie tylko zgromadził on tylu wojowników, ale i dowodził nimi. Obleżenie przeciągnęło się do połowy lutego i głodujący

obroncy musieli jeść gotowane mokasyny. Indianom również skończyła się żywność, więc po prostu odeszli. Dzień później nadszedł z silną odsieczą generał McIntosh. Listy pisane przez niego, Gibsona i innych w ciągu kilku zaledwie tygodni rozniosły wieść o czynach Girty'ego i tak się narodził legendarny Simon Girty. Mimo że upłynął tylko rok od jego ucieczki i niecałe sześć miesięcy, jak wyruszył na wyprawę z Indianami, został renegatem, którego najbardziej lękano się i nienawidzono na całym pograniczu.

Jak straszne było imię Girty'ego, niech świadczy zdarzenie z lipca 1779 roku, kiedy stu sześćdziesięciu ochotników z Kentucky, pod dowództwem pułkownika Johna Bowmana, napadło na Chalagawtha (późniejsze Chillicothe), wieś Szawanezów, w której osaczyło kilku wojowników zabarykadowanych w domu narad. Nim ochotnicy zdolali zdobyć to miejsce, naddiegli bez tchu ich zwiadowcy z doniesieniem, że zbliża się Girty z setką wojowników Mingo i że znajduje się już tylko piętnaście mil stąd. Oszołomiony Bowman nakazał pospieszny odwrót, który zamienił się w ucieczkę ze stratami. Girty'ego nie było w ogóle w sąsiedztwie Chalagawthy i nic nie wiedział o amerykańskim najeździe. Samo jego imię potrafiło już napędzić strachu niektórym Amerykanom.

W sierpniu 1779 roku porucznik George Girty zdezerterował z amerykańskiej marynarki wojennej w Kaskaskii i udał się do Detroit, aby połączyć się z braćmi i, jak oni, wstąpić do Angielskiego Ministerstwa do Spraw Indian. Przyjęty z otwartymi ramionami, został skierowany do Szawanezów z Wapatomiki. W październiku Simon, jego dwaj bracia i Matthew Elliott (niedawno mianowany kapitanem w indiańskim ministerstwie), wraz z wojownikami Wyandotów, Szawanezów, Mingów i Delawarów, ruszyli na wyprawę przeciwko Kentucky. W dolnym biegu Ohio, u ujścia rzeki Licking (dokładnie na wprost dzisiejszego Cincinnati) wciągnęli w zasadzkę i zniszczyli flotyllę amerykańskich parowców. Płynęła ona pod dowództwem pułkownika Davida Rogersa, wioząc z Nowego Orleanu do fortu Pitt zapasy broni i amunicji. Była to ciężka klęska Amerykanów. Zginął Rogers i czterdziestu żołnierzy, a w ręce Anglików dostało się mnóstwo srebra i znakomity sprzęt wojskowy. Z relacji buntowników wynikało, że to Girty dowodził wrogimi Indianami i śmiertelnie ranił Rogersa.

Wiosną 1780 roku Anglicy postanowili przeprowadzić jednocześnie dwa uderzenia z Detroit: jedno przeciw Amerykanom z kraju nad rzeką Illinois, drugie przeciwko Kentucky. W wyprawie na Kentucky, prowadzonej nominalnie przez kapitana Henry'ego Birda, wzięło udział kilkuset wojowników z różnych plemion, regularni żołnierze angielscy, milicja i kanadyjscy ochotnicy. Uczestniczyli w niej wszyscy trzej bracia Girty. W czerwcu zdobyła ona łatwo forty Ruddell i Martin, biorąc w niewolę ponad czterystu mężczyzn, kobiet i dzieci. Z dymem poszły okoliczne farmy, wystrzelano setki sztuk bydła, jeńcy udali się w długi, forsowny marsz o głodzie do Detroit. Pomimo wysiłków Anglików na początku starć zginęło wielu jeńców i Amerykanie oskarżyli później Girty'ego i jego współpracowników o nakłanianie Indian do okrucieństw, choć ci starali się zapobiec im za wszelką cenę.

Nadszedł rok 1781, a żadna z walczących stron nie osiągnęła na pograniczu wyraźnej przewagi. Nad fortem Pitt powiewała flaga buntowników, zaś fort Detroit stanowił przedmiot marzeń George'a Rogersa Clarka, nie mającego jednak pieniędzy i ludzi potrzebnych do jego zdobycia. Girty, jako jeden z najsukcesyjniejszych działających w terenie pracowników indiańskiego ministerstwa, opuścił Mingów i zaczął pracować z o wiele liczniejszymi poplecznikami Wyandotami, zamieszkującymi nad górną Sandusky. Wysłany na obserwację zimowych leży George'a Rogersa Clarka w forcie Nelson, koło Louisville, wziął do niewoli trzech amerykańskich milicjantów. Ci zeznali, że Clark odszedł do fortu Pitt, aby stworzyć trzytysięczną armię i wiosną poprowadzić ją na Detroit. Powiadomieni o tym Anglicy, od razu zaczęli zagrzewać Indian do stawienia oporu spodziewanej inwazji. Girty rozpoczął objazd indiańskich wiosek, wygłaszając płomiennie przemówienia. Sprawie angielskiej najbardziej pomógł niespodziewany atak amerykańskich ochotników pod dowództwem pułkownika Daniela Brodheada na Goschachgunk. W związku z tym najazdem na Delawarów Girty podyktował następujący list do majora Arenta De Peyster, obecnego dowódcy Detroit:

Było tutaj stu dwudziestu Wyandotów, gotowych ruszyć ze mną, kiedy nadeszła ta wiadomość. Pańskie dzieci [Wyandoci] będą bardzo wdzięczne, jeśli przysła im Pan na pomoc obiecanych żołnierzy, a także

Indian, których ma Pan u siebie. Chrześcijańscy Indianie [nawrócenie przez braci morawskich] poprosili nas, byśmy zabrali ich ze sobą, nim buntownicy przyjdą do ich wioski.

Mam tutaj stu sześćdziesięciu Indian. Zużyli już wszystkie zapasy i proszą, by ich Pan nieco wspomógł. Pan Leveyer [Le Villier] na wieść, że buntownicy naszli kraj Indian, uciekł do dolnej wioski [nad dolną Sandusky], gdzie prócz niego nie było żadnego mężczyzny i powiedział kobietom i dzieciom, że buntownicy są już blisko. Uciekł nocą, nie powiadamiając ani wodzów ani mnie. Sądzi, że dorobi się bardziej niż w służbie Króla.

Będę Panu niezmiernie zobowiązany, jeśli podeśle mi Pan nieco zapasów, gdyż swoje musiałem rozdać Indianom. Pozostaję Pańskim uniżonym sługą.

Simon Girty

Wysiłki Clarka próbującego zaciągnąć żołnierzy w forcie Pitt zawiodły, zaś w sierpniu trzej „indiańscy Girty” wzięli udział w angielsko-indiańskiej wyprawie, która wciągnęła w zasadzkę silny oddział ochotników z Pensylwanii i Wirginii płynący pod dowództwem pułownika Archibalda Lochry w dół Ohio na spotkanie z Clarkiem. Dwa dni później, nocą, podczas świętowania zwycięstwa, oblewano go zdobytą wódką, wojenny wódz Mohawków, Joseph Brant, zaczął opowiadać, że klęska Amerykanów to tylko jego zasługa. Wyprowadzony tym z równowagi, Girty obrzucił go obelgami. Kiedy spotkanie miało się ku końcowi, Brant podszedł z tyłu do Simona i uderzeniem szabli w głowę, powalił go na ziemię. Rana okazała się tak głęboka, że „całkiem wyraźnie było widać mózg”. Nieprzytomnemu z pomocą pospieszył czarownik Wyandotów. Spodziewając się, że Girty umrze, McKee oświadczył Brantowi, iż kiedy do tego dojdzie, zrobi wszystko, aby go powieszono. Mohawk przepraszał w gorących słowach, tłumacząc swój postępek nadmiernym piciem whisky.

Po kilku tygodniach leczenia, we wsi Wyandotów, Girty powrócił do zdrowia. Pozostała mu duża, poszarpana rana, biegnąca przez czoło po czubek głowy oraz niemiłosiernie bóle głowy, nękające go do końca życia. Aby przysłonić ranę, zaczął nosić czerwoną opaskę, a potem — świadom faktu, że byli współobywatele przedstawiają go jako potwora — uczynił się jeszcze bardziej widocznym, obwiązując się w pasie purpurową szarfą, za którą trzymał dwa posrebrzane kawalerskie pistolety. Ten barw-

ny strój od razu wzmocnił złowrogi wizerunek Girty’ego.

Do końca wojny pełnił on zasadniczo dwie role: zwiadowcy, kiedy poruszał się tylko z małą grupą wojowników, oraz tłumacza—doradcy, kiedy w działaniach brały udział duże siły Indian i Anglików. W miarę jak konflikt zbliżał się ku końcowi, nie ulegał wątpliwości, że sława Girty’ego szkodziła Amerykanom bardziej niż jego czyny. W 1782 roku, na przykład, puszczano go o udział w wypadkach mających miejsce w tym samym czasie, w odległości kilkuset mil od siebie.

Najbardziej obciążającym Girty’ego wydarzeniem wojny, które pogrzyżyło go w oczach Amerykanów na lat blisko dwieście, była jego obecność podczas meczeskiej śmierci pułownika Williama Crawforda, który miał nieszczęście wpaść w ręce Delawarów po bitwie nad Sandusky. Rozwścieczeni niedawną masakrą dziewięćdziesięciu sześciu spokojnych, proamerykańskich Delawarów (nawróconych na chrześcijaństwo w morawskiej misji Gnadenhutten mężczyzn, kobiet i dzieci), dokonana przez buntowników, ich współplemieńcy postanowili zemścić się na nieszczęsnym dowódcy amerykańskim.

Po dwudniowym oblężeniu w lasach nad górą Sandusky przez liczniejszych od nich wojowników Delawarów, Szawanezów, Wyandotów i Mingów, wzmocnionych angielskimi rangersami, pięciuset ochotników Crawforda rzuciło się nocą do panicznej ucieczki. Choć większość z nich dotarła w bezpieczne miejsce, to Crawford z kilkoma innymi dostał się do niewoli.

Świadom strasznego położenia, w jakim się znalazł, poprosił o spotkanie z Girtym, którego znał od lat. Zaprowadzony doń, prosił go o wstawiennictwo, za co chciał mu sownie zapłacić. Niestety, Crawford trafił do niewoli rozwścieczonych Delawarów, na których Simon nie miał większego wpływu. Wstawiał się jednak gorąco za nim u wodza wojennego Delawarów, Kapitana Fajki, obiecując wielki okup od Anglików z Detroit, a potem zaofiarował karabin, konia, pieniądze i wszystko, co posiadał. Niewzruszony Kapitan Fajka ostrzegł go w końcu, że jeśli nadal będzie się wstawiał za Crawfordem, to spłonie razem z nim.

Przybrany w mundur kapitana wojsk angielskich Matthew Elliott również znajdował się nad górą Sandusky i jego wysiłki ocalenia

Crawforda również nie przyniosły rezultatu. Pułkownik został skazany na śmierć. W noc przed egzekucją przybył doń Girty z planem ucieczki, który (gdyby się powiódł) przyniósłby mu opiekę Anglików. Crawford był chyba jednak zbyt wyczerpany albo też myślał, że wydobędzie się z opresji w inny sposób, dość, że odrzucił plan Simona.

Rankiem dowódca Amerykanów, nagi i wychłostany, poszedł na miejsce kaźni, gdzie spłonął. Znajdująca się tam Amerykanka przysięgała później, że Girty odszedł przed rozpoczęciem tortur, nie chcąc patrzeć na mękę pułkownika. A jednak doktor John Knight, który wraz z Crawfordem dostał się do niewoli i później z niej uciekł, doniósł władzom amerykańskim, że Girty nie dość, że nie zrobił nic, aby ocalić nieszczęśnika, to jeszcze entuzjastycznie uczestniczył w jego torturowaniu. Mimo że relacja Knighta o postępowaniu Simona całkowicie się różni od opowiadań wszystkich innych świadków, tak białych jak tubylców, to ona — napisana w jadowity i rasistowski sposób i szeroko kolportowana — utrwaliła wizerunek Girty'ego jako przewrotnej i krwiożerczej bestii. W 1782 roku napisał do niej przedmowę nienawidzący Indian prawnik, Hugh Brackinridge, który głosił:

Jak długo mordują oni [Indianie] na naszej granicy, tak długo te opowieści będą przypominać naszemu rządowi o konieczności powzięcia odpowiednich kroków w celu ich poskromienia. Widać z nich jasno, że naturę Indianina cechuje mściwość i okrucieństwo, toteż wyteplenie tej rasy przyniesie pożytek światu, a zaszczyt tym, którzy tego dokonają.

Następnym ważnym wydarzeniem w życiu Girty'ego była bitwa nad Siną Lizawką, w której wyginali kwiat milicji Kentucky — śmierć poniósł między innymi jeden z synów Daniela Boone. Stoczona w sierpniu 1782 roku była ostatnią bitwą w wojnie na pograniczu, w jakiej wziął udział i raz jeszcze Amerykanie mylnie przypisali mu dowodzenie walczącymi tam wojownikami. Chociaż — będąc tylko doradcą — nie dowodził nikim nad Siną Lizawką, to prawdopodobnie przyczynił się do wciągnięcia milicji w zasadzkę. Niedługo potem, na wieść o zamierzonej wyprawie Amerykanów nad Sandusky pod dowództwem generała Irvine'a pułkownik Arthur Campbell pisał następująco: „...podobno ma on [Irvine]

pójść tylko z 1200 ludźmi. Simon Girty może mieć ich więcej, a odniesione zwycięstwa tylko umocnią wrodzone mu męstwo”. Zaraz po Sinej Lizawce władze Pensylwanii wyznaczyły 1500 funtów nagrody za ujęcie lub śmierć Simona.

Idących z pomocą towarzyszom nad Siną Lizawką (o czym nie wiedział Girty) stu pięćdziesięciu ochotników z Kentucky prowadził kapitan Simon Kenton. Przybyli oni na miejsce o dzień za późno. Była to bodaj jedyna okazja, kiedy obaj przyjaciele mogli się spotkać na odległość strzału z muszketu.

W odwecie za klęskę Amerykanów George Rogers Clark uderzył w listopadzie na wsie Szawanezów nad Małą Miami, lecz musiał się wycofać na wyraźny rozkaz generała Waszyngtona, przekonanego teraz, że Anglicy panują nad swymi sprzymierzeńcami i że nadchodzi pokój. Dla Girty'ego oraz Indian znad Ohio zbrojna walka skończyła się — przynajmniej na jakiś czas.

Rozmowy pokojowe ciągnęły się miesiącami i niepewny rzeczywistych intencji Amerykanów De Peyster wysłał Girty'ego, wiosną 1783 roku, na zwiad koło fortu Pitt. Rankiem, 5 maja, koło Wiewiórczego Wzgórza (gdzie wciąż mieszkali „amerykańscy Girty”) Simon i jego Wyandoci pojмали czternastoletniego Johna Burkhardta. Pod koniec dnia, na odgłos huku dział z fortu Pitt, Girty zapytał chłopca, co to ma oznaczać. „Obchodzą koniec wojny” — odparł zapytany. Girty pośpieszył do Detroit, gdzie potwierdzono wiadomość i zaraz wszczęto starania o powrót Burkhardta do swoich. Podobnie jak wielu innych amerykańskich jeńców, którzy znali Girty'ego, chłopiec wspominał go z czułością, mówiąc, że był dla niego zawsze łagodny i dobry.

Po zakończeniu działań Girty, jako jeden z niewielu terenowych pracowników Angielskiego Ministerstwa do Spraw Indian, pozostał, wraz z McKee nad górą Sandusky. Do jego nowych zadań należało teraz wyszukiwanie i pomoc w uwalnianiu Amerykanów — mężczyzn, kobiet i dzieci — wziętych do niewoli podczas wojny. Wysłany na poszukiwanie młodej kobiety, której matka przybyła do Detroit prosić o pomoc, odszukał i wykupił siedemnastoletnią Catherine Malott. Była to dziewczyna o uderzającej urodzie, żyjąca, od chwili pojmania, wśród Szawanezów: Zdaje

się, że czterdziestodwuletni już Girty zakochał się w niej w drodze powrotnej do Detroit.

Kilka miesięcy później, w podzięce za ich usługi podczas wojny, Wyandoci obdarowali Girty'ego, Elliotta i innych pracowników indiańskiego ministerstwa ziemią leżącą u ujścia rzeki Detroit, co potem zatwierdził rząd. Girty pobudował na swym gruncie dom i w 1784 roku pojął za żonę Catherine Malott. Ślub odbył się w Malden Township, w hrabstwie Essex, w prowincji Ontario. W tym samym roku, latem, zjawili się w Kanadzie John Turner junior i Thomas Girty, aby odnowić więź rodzinną z braćmi i powiadomić ich o śmierci matki. Obaj „amerykańscy Girty” cierpieli z powodu złej sławy Simona i mieli zamiar osiedlić się w Kanadzie. Jednak po kilku tygodniach wrócili do Pittsburgha, gdzie żyli długo i dostatnio. Simon darzył głębokim uczuciem młodszego, przyrodniego brata, korespondował z nim przez wiele lat i uwzględnił w swym testamentcie.

Chociaż Anglicy rzekli się wszystkim ziem na południe od kanadyjskiej granicy i na wschód od Missisipi, Indianie zamieszkujący na północ od Ohio stawili zdecydowany opór dalszemu pochodowi Amerykanów. W tym oporze utwierdzali ich Anglicy, którzy nadal prowadzili z nimi handel i poprzez takich ludzi jak Girty, McKee i Elliott służyli im pomocą materialną i doradztwem politycznym. Fort Detroit nadal pozostawał w ich rękach, zaś rzeczniczy Angielskiego Ministerstwa do Spraw Indian nie opuszczali swych placówek rozrzuconych po całej dolinie Ohio. Zachęceni przez Anglików (a także Francuzów) Indianie, połączeni sojuszem wielu plemion, zażądali od Stanów Zjednoczonych uznania granicy na Ohio.

W 1791 roku silna armia amerykańska, prowadzona przez Arthura St. Claira, gubernatora Terytorium Północno-Zachodniego, przekroczyła Ohio, aby rzucić tubylców na kolana. Zorganizowany opór Indian sprawił, że armia została doszczętnie rozbita. Straty, jakie poniósł St. Clair, były największymi w historii wojska Stanów Zjednoczonych i tym razem Girty odegrał czołową rolę w walce. Nie był już tylko doradcą wojskowym, bowiem Wyandoci powierzyli mu pełne dowództwo nad swymi wojownikami i w roli tej spisał się nadzwyczajnie. Po zwycięstwie Indianie uhonorowali go symbolicznie trzema zdobytymi armatami.

Po roku, w oczekiwaniu na decydujące rozmowy z przedstawicielami Stanów Zjednoczo-

nych, liczne plemiona zebrały się u zbiegu rzek Auglaize i Miami, żeby przedstawić swe warunki i Girty był jedynym białym, który mógł wiedzieć o podejmowanych decyzjach. Kiedy rozpoczęły się rozmowy z amerykańskimi kongresmenami, Girty pojawiał się na nich przybrany w indiański strój, z długimi srebrnymi kolczykami w uszach i ptasim piórem w nosie. Amerykanie odrzucili żądanie Indian ustalenia granicy na rzece Ohio, toteż następne starcie było już tylko kwestią czasu.

W 1794 roku prowadzący znakomicie wyszkoloną i zdyscyplinowaną armię generał Anthony Wayne przekroczył Ohio i udał się na północ, zadając Indianom ciężką klęskę pod Zaporą z Pni (Fallen Timbers). Girty był tam, podobnie jak McKee i Elliott, i widział, jak uciekającym przed żołnierzami Wayne'a wojownikom sprzymierzonych plemion Anglicy odmówili schronienia w swoim forcie Miami.

W 1795 roku Anglicy opuścili fort Detroit i zarząd główny Angielskiego Ministerstwa do Spraw Indian przeniesiono do fortu Malden, leżącego koło posiadłości Girty'ego. Do tej pory dochował się on dwóch córek i syna, a teraz Catherine obdarzyła go ostatnim ich dzieckiem, jeszcze jednym chłopcem.

Po utracie Detroit Girty pozostał na gospodarstwie, gdzie — jako pracownik indiańskiego ministerstwa — prowadził oficjalne spotkania z przedstawicielami różnych plemion i gościł ich uczestników. Zgodnie z tym, co przewidywał, gdy tylko Amerykanie na dobre stanęli po drugiej stronie Ohio, Indianie żyjący w jej dolinie, stracili od razu większość ziem. Z upływem czasu odniesiona kiedyś rana dawała znać o sobie osłabiającymi zawrotami głowy i pogarszaniem wzroku. Jakby tego było mało, złamał nogę, która nie goiła się dobrze. Złamany na duchu biegiem wydarzeń i osobistą sytuacją, popadł w alkoholizm. Maltretowana przez niego żona opuściła go w 1798 roku, zabierając ze sobą dzieci — Nancy Ann, Sarę i Prideauxa. Tylko Thomas, najstarszy syn, pozostał z ojcem. Ujęty tym Girty zapisał mu po kilku latach połowę swego majątku w Malden. Kiedy wybuchła wojna 1812 roku, Girty miał siedemdziesiąt jeden lat, był prawie ślepy i zbyt niedołężny, by wziąć udział w walce, ale nadal pracował jako tłumacz w indiańskim ministerstwie. Natomiast Thomas Girty od razu zaciągnął się do wojska, lecz już w czasie jednej z pierwszych potyczek nabawił się śmiertelnej

gorączki, wynosząc z placu boju ранnego oficera, a tego trudu nie wytrzymał jego organizm. Nieutulony w żalu Girty pochował syna koło rodzinnego domu.

We wrześniu 1813 roku spodziewający się amerykańskiej inwazji na Kanadę Matthew Elliott ostrzegł Girty'ego, aby uchodził co prędzej, gdyż zostanie zmasakrowany, jeśli wpadnie w ręce wrogów. Simon dołączył zatem do tych pracowników indiańskiego ministerstwa, którzy schronili się we wsi Mohawków koło Burlington, nad rzeką Grand. Otoczony znów Indianami stary biały wojownik otrzymał odpowiednią opiekę do końca wojny.

Po latach córka i syn Simona Kentona opowiedzieli historykowi Lymanowi C. Draperowi, że dzień czy dwa po najeździe na Kanadę, ich ojciec zdążył dotrzeć do posiadłości Girty'ego w samą porę, aby uchronić ją od spalenia przez zjadłych żołnierzy amerykańskich. Kenton mógł wtedy liczyć pięćdziesiąt osiem lat.

Ślepy i wyczerpany, ale w pełni sił umysłowych i znów podniesiony na duchu, Girty wrócił w 1816 roku do Malden, dokąd przybyła też pogodzona z nim żona, która już opiekowała się nim do końca. Nadszedł on w lutym 1818 roku, kiedy, po krótkiej chorobie, wyruszył na tamten świat, śladem swych braci Jamesa i George'a. Rodzina czuwała przy nim do ostatniej chwili i wojsko, przybyłe z fortu Malden, pochowało go z pełnymi honorami, koło grobu jego syna.

Nikt nie zaprzeczy, że Girty był świadkiem licznych okrucieństw, walcząc przez tyle lat wraz z Indianami. Nie istnieje jednak żadne wiarygodne świadectwo, by kiedykolwiek brał w nich udział lub czerpał przyjemność z ich oglądania. Przynajmniej dwudziestu jeden Amerykanów — mężczyzn i kobiet — poświadczyło, że kiedy znajdowali się w indiańskiej niewoli, Girty ratował ich od tortur lub śmierci i pomagał im na wszelkie sposoby.

Piszący o Girtym amerykańscy pisarze dziewiętnastego wieku, wieku społecznego darwinizmu i Manifestu Przeznaczenia, tacy jak C. W. Butterfield, U. J. Jones, Edgar Hassler i Charles McKnight, oczerniali go nad wszelką miarę. Oto fragment książki Butterfielda, *History of the Girtys*, napisanej w 1890 roku:

Rozkosz, jakiej zaznawał, oglądając — przynajmniej raz [chodzi o męczeństwo pułkownika Crawforda] —

tortury człowieka, swego starego znajomego, odchodzącego w najstraszniejszej agonii oraz zaciekość, z jaką prowadził wyprawy wojowników na pograniczne osiedla, gdzie dochodziło do zabijania bezbronných mieszkańców, bez względu na płeć i wiek, oraz do męczeńskiej śmierci branych do niewoli pionierów (do czego zwykle przyczyniał się najbardziej) sprawiły, że stał się największym wrogiem swych współobywateli — równie krwiożerczym, jak bezlitosnym.

Niesława, jaka przypadła w udziale Girty'emu, była tak wielka, że wielu jego potomków miało kłopoty z tego powodu. Nawet w Kanadzie nie uznano oficjalnie zasług, jakie położył dla Indian i Angielskiego Ministerstwa do Spraw Indian, wcześniej niż 10 lipca 1995 roku, kiedy to Stowarzyszenie Lojalistów Zjednoczonego Królestwa (United Empire Loyalist Association) uhonorowało go wmurowaniem tablicy pamiątkowej na dawnej jego farmie w Malden.

Uważna analiza faktów pozwala nam ujrzeć w Simonie Girtym człowieka niesamowitej energii, niezłomnych przekonań i kogoś, kto lojalność wobec rodziny i przyjaciół, tak białych, jak i tubylczych, cenił ponad wszystko. Żniewławiany przez osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych Amerykanów, a nawet ich ziemców z początków naszego stulecia, ma teraz licznych zwolenników uważających go za bohatera. ♣

tłum. Aleksander Sudak

Bibliografia

- Lyman C. Draper, *Manuscripts* (Microfilm, Wisconsin Historical Society, Madison), seria B, BB, F, G, S, U, YY.
Thomas P. Abernethy, *Western Lands and the American Revolution*, University of Virginia, Appleton — Century, Nowy Jork — Londyn 1937.
Consul Wilshire Butterfield, *History of the Girtys, Cincinnati 1890*, a także: *An Historical Account of the Expedition Against Sandusky, Cincinnati 1873* oraz *Conguest of the Northwest*, Columbus 1904.
Edgar Wakefield Hassler, *Old Westmoreland*, Pittsburgh 1900.
Edna Kenton, *Simon Kenton*, Nowy Jork 1930.

Autor jest historykiem i pracuje nad książką o Simonie Girtym. Mieszka w Kalifornii. Artykuł *Simon Girty: his war on the frontier* ukazał się w *The human tradition in the American Revolution*, pracy zbiorowej pod red. Nancy L. Rhoden i Iana K. Steele (2000). Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

USA

Kevin Costner zmienia plany...

11 kwietnia 2002 roku Arvol Looking Horse, dziewiętnasty Strażnik Świętej Fajki Lakotów, poinformował, że Kevin Costner zrezygnował z ogłoszonych wkrótce po nakręceniu *Tańczącego z Wilkami*, a krytykowanych przez licznych Indian i ich przyjaciół, planów budowy dużego kompleksu rekreacyjnego w uważanych za święte Czarnych Górach (Paha Sapa). W ten sposób prowadzona od 11 lat akcja protestu przeciwko planom Costnera i bojkot sławnego aktora przyniosły wreszcie pierwsze pozytywne skutki i nadzieje na dalsze zmiany.

Kevin Costner odwiedził Arvola w ubiegłym roku i przyznał, że jest głęboko zadowolony głosami krytyki w związku z planowaną przez niego budową kompleksu w Czarnych Górach. Wyjaśnił, że na zakupionych tam na początku lat 90. terenach planuje nie tylko stworzenie ośrodka wypoczynkowego, ale także prowadzenie działań edukacyjnych z zakresu historii i kultury Lakotów. Tymczasem protesty obrońców Czarnych Gór i kłopoty finansowe Costnera powstrzymują go od realizacji planów.

Looking Horse odparł wówczas, że nie może poprzeć planów Costnera w takim kształcie, bowiem wielu Lakotów jest zaniepokojonych tego typu niszczycielskimi i bezdusznymi działaniami ze strony osoby, którą uważali za przyjaciela i kogoś, od kogo można oczekiwać szacunku dla ich świętych gór.

Dalsze kontakty Looking Horse'a z Costnerem potwierdziły, iż ten ostatni odstąpił od swego pierwotnego pomysłu i poszukuje innych sposobów wyrażania zainteresowania Narodem Lakotów i ich kulturą. Arvol Looking Horse, który odwiedził z Costnerem jego posiadłość, dostrzegł z zadowoleniem działania rekultywacyjne podjęte na terenach zniszczonych przez koncern górniczy Homestake Mining Company i na miejscu starego wysypiska śmieci. Za

pozytywne uznał ponadto, iż — mimo wcześniejszych zapowiedzi — na ziemi Costnera nie rozpoczęto żadnych prac budowlanych.

Ponieważ Costner deklaruje rewizję swych planów i uwzględnienie w nich działań edukacyjnych w zakresie ochrony przyrody i promowania lakockiej historii i kultury, organizacja KOLA, która koordynowała akcję przeciwko planom Costnera, zaprzestała rozpowszechniania petycji w tej sprawie i wezwała do uważnego śledzenia działań aktora.

więcej informacji m.in.: <http://users.skynet.be/kola/costner.htm>

Senat USA przeciwko wierceniom na Alasce

18 kwietnia 2002 Senat USA odrzucił — głosami 54 do 46 — kontrowersyjny projekt ustawy zezwalającej na rozpoczęcie wydobywania ropy i gazu ziemnego na terenie Arktycznego Parku Narodowego (ANWR) na Alasce.

Choć za ustawą głosowała większość senatorów z Partii Republikańskiej i kilku demokratów, to po dwóch tygodniach gorącej debaty na temat bezpieczeństwa narodowego, ochrony środowiska i samookreślenia tubylców Alaski Senat nie wyraził zgody na rozpoczęcie wierceń na chronionym przez przepisy federalne północnym wybrzeżu Alaski.

Wspierający zazwyczaj projekty korzystne dla Indian dwaj senatorowie z Alaski, Daniel Inouye (przewodniczący Komisji do Spraw Indian) i Daniel Akaka, głosowali za dalszą dyskusją nad zezwalającą na wiercenia poprawką do ustawy o energetyce. Obaj, jak twierdzili, starali się w ten sposób zwrócić uwagę na istotne dla alaskańskich tubylców aspekty ewentualnej eksploracji ANWR i dać im okazję do dalszego uczestnictwa w trwającej już od wielu miesięcy dyskusji.

Także wspierający projekt wierceń obaj republikańscy senatorowie z Alaski (Frank Murkowski i Ted Stevens) podkreślali prawo tamtejszych Inuitów i Indian do udziału w dyskusji na

temat prac wydobywczych na zamieszkałych przez nich terenach. Za wierceniami był również republikański senator z Kolorado, wiceprzewodniczący Komisji do Spraw Indian, Ben Nighthorse Campbell. Przeciw wierceniom głosił z kolei m.in. republikanin z Arizony, były przewodniczący Komisji, senator John McCain.

Zgodnie z planami poszukiwania ropy i gazu odbywałyby się m.in. na 92 tysiącach akrów (370 km²) terenów należących do Eskimosów Inupiat. Przedstawiciele należące do tubylców regionalnej korporacji Arctic Slope Regional Corp. przybyli do Waszyngtonu, by wesprzeć zwolenników wierceń. Jednak senacka większość przychyliła się do głosów rozpatrujących projekt w kategoriach ekologicznych i poparła stanowisko Gwich'in Nation, plemienia Atapasków współpracującego blisko z zielonymi i innymi przeciwnikami ustawy.

Przedstawiciel opowiadającego się za rozpoczęciem wierceń Białego Domu stwierdził, że „Senat zmarnował okazję poprowadzenia Ameryki ku większej niezależności energetycznej”. Ari Fleischer podkreślił też, że otwarcie ANWR stworzyłoby dziesiątki tysięcy nowych miejsc pracy dla mieszkańców regionu, w tym Inuitów. Przedstawiciel prezydenta Busha nie odniósł się natomiast do obaw licznych środowisk zaniepokojonych kolejnym projektem ekspansji przemysłu na jeden z ostatnich nieskażonych terenów w Ameryce Północnej.

Decyzja Senatu została przyjęta z zadowoleniem przez wszystkich zwolenników dalszej ścisłej ochrony ANWR, w tym przez tych przedstawicieli tubylczych społeczności, dla których projekt otwarcia Parku na wiercenia jest krótkowzrocznym działaniem dla zysku, grożącym w dłuższym okresie dalszym zniszczeniem środowiska i tubylczych społeczności. Choć jest to dla nich ważne zwycięstwo, to z pewnością jedno głosowanie Senatu nie jest w stanie zamknąć całej tej złożonej sprawy raz na zawsze.

Gathering of Nations Pow-Wow 2002

28 kwietnia zakończyło się w Albuquerque, w Nowym Meksyku, tegoroczne — dziewiętnaste już — Gathering of Nations Pow-Wow. Dwudniowa impreza zgromadziła ponad siedemnaście tysięcy widzów z całego kontynentu i około trzech tysięcy tubylczych tancerzy na

arenie. Ten największy festiwal indiańskiego śpiewu, muzyki, sztuki i tańca w Ameryce Północnej skupia co roku przedstawicieli ponad pięćset tubylczych narodów z Kanady i USA.

Nawahowie, Pueblo i Indianie Równin tańczą razem z członkami plemion Północnego Zachodu, Wschodniego Wybrzeża, Hawajów czy Alaski. Obok tradycyjnych tancerzy w pełnych odświętnych kostiumach i ozdobach z orlich piór na pow-wow występują też w specjalnym Tańcu Grzechotki tancerze w codziennych strojach, noszący tylko skromne tubylcze ozdoby.

Ponad sto osób wzięło udział w modlitwie za bezpieczeństwo indiańskich żołnierzy, lotników, marynarzy i *marines* walczących z terroryzmem w różnych zakątkach świata. Podobnie jak weteranów kilku wcześniejszych konfliktów zbrojnych, uhonorowano ich specjalną pieśnią, odpiewaną w rytm indiańskich bębnow.

21-letnia studentka Tia Smith, członkini Narodu Cayuga z rezerwatu Six Nations w Ontario, wybrana została Miss Indian World 2002. Tytuł Miss Indian World jest najbardziej prestiżowym spośród licznych indiańskich konkursów piękności. Rolą i obowiązkiem Miss jest łączenie kulturowych przepaści między Indianami i nie-Indianami oraz obalanie stereotypów o tubylczych Amerykanach.

Oprócz tradycyjnych konkursów gry na bębnach i tańców w 28 różnych kategoriach, tegoroczne pow-wow obejmowało także Indiańskie Targi, w których wzięło udział ponad ośmiuset tubylczych artystów, rzemieślników i handlowców. Targi były otwarte dla publiczności.

Gathering of Nations to powstała w 1983 roku niedochodowa organizacja wspierająca kulturę i tradycję amerykańskich Indian oraz zwalczająca stereotypy o tubylcach Ameryki. Obok tych działań edukacyjnych, Gathering of Nations organizuje dwa doroczne pow-wow — wiosenne w Albuquerque i jesienne Eschikagou Powwow w Chicago.

Batalia o maskotki w USA...

Ponad sześćdziesiąt procent amerykańskich tubylców nie uważa wykorzystywania indiańskich symboli i nazw (tzw. *mascots*) przez zespoły sportowe za obraźliwe dla siebie — głoszą wyniki ankiety opublikowane niedawno na łamach czasopisma „Sports Illustrated”.

Dane te wywołały sporą konsternację wśród przeciwników używania indiańskich maskotek i nazw zespołów, takich jak „Washington Redskins” czy „Cleveland Indians”. Najbardziej zdeterminowani działacze opracowują nowe strategie walki z maskotkami, jak również próbują przekonać tubylczych mieszkańców Ameryki, że niektóre słowa (np. „czerwonoskórzy”) są dla nich obraźliwe i powinni zdecydowanie zaangażować się w tę sprawę.

W połowie marca grupa indiańskich studentów z Uniwersytetu Colorado, grających w drużynę koszykarskiej, wystąpiła w T-shirtach z napisem „Go Fightin’ Whites” (Do boju, walczcie białasy). Na ten oryginalny protest młodzi Indianie zdecydowali się po nieudanych negocjacjach z pobliską szkołą Eaton High School o zmianę nazwy „Fightin’ Reds” (Walczni czerwoni).

Inicjatywa studentów spotkała się z kontrowersyjnym odbiorem. Jedni uznali słowa na koszulce za hołd składany białym, inni nawoływali do użycia bardziej obraźliwego rysunku, przedstawiającego na przykład białego tłuszciocha z wystającym zębem, śliniącego się do kobiety. Bardziej umiarkowani zastanawiali się, czy jest to najlepszy sposób na walkę z uprzedzeniami rasowymi i stereotypami.

Na razie pomysł okazał się doskonałym biznesem: z całego kraju napłynęły zamówienia na koszulki „Go Fightin’ Whites”, wyprodukowano także czapeczki i kubki. Uruchomiono stronę internetową, a członkowie zespołu udzielają wywiadów i występują w telewizji. AP

i we Francji

Francuski koncern samochodowy Renault przeprosił Indian amerykańskich za wykorzystanie w telewizyjnej reklamie Renault Kangoo maskotki Bison Fute (Sprytny Bizon).

„Prosimy przyjąć nasze przeprosiny za obrazę waszych społeczności i was samych — czytamy w liście agencji reklamowej Publicis do wydawcy „Indian Country Today”. — Nie mieliśmy takiego zamiaru. Celem reklamy (której emisja skończy się za kilka tygodni) było jedynie podkreślenie cichej pracy nowego silnika dieslowego za pomocą animacji podobnej do kreskówki. W gruncie rzeczy dla nas wykorzystanie plasteliny wyraźnie ustanawia dystans

do sytuacji z prawdziwego życia. Co więcej, opisywany Indianin odwołuje się do popularnej postaci z francuskiej kreskówki, o imieniu „Bison Fute”, która przekazuje w telewizji informacje drogowe w przeddzień wyjazdów za miasto podczas tzw. długiego weekendu. Francuzi widzą w tej postaci kogoś pozytywnego i przyjaźnie nastawionego. Najwidoczniej postać ta nie zawiera takich samych pozytywnych konotacji dla was. Raz jeszcze pragniemy przeprosić za obrazę waszej społeczności w reklamie, która nie miała trafić za Atlantyk”.

Robert Taylor napisał w komentarzu redakcyjnym, że list ten niestety nie kończy sporu, gdyż przy okazji wyszło na jaw, że Sprytny Bizon to emblemat—logo rządowego Centrum ds. komunikacji krajowej. Zdaniem dziennikarza rząd powinien pójść za przykładem koncernu samochodowego i usunąć tę postać ze swoich materiałów, a Indianom przesłać przeprosiny.

Chyba na nic zda się dopisek rzecznika prasowego koncernu: „Mam nadzieję, że ten list przekona was [Indian], że Renault i agencja Publicis nie miały najmniejszego zamiaru szkody tubylczym społecznościom, które cieszą się pozytywnym odbiorem w naszym kraju, głównie dzięki mądrości przodków, tradycyjnej odpowiedzialności za ziemię i środowisko, a także przysłowiowej odwadze”.

KOMENTARZ: Batalia o wyrugowanie symboli indiańskich z życia codziennego nie—Indian dotarła i do Europy. Dość kuriozalny list pracowników koncernu i agencji reklamowej zawiera elementy, które mogą jeszcze bardziej rozszedzić Indian, otwierając im oczy na zupełnie nowe pole eksploatacji ich kultur. Jednocześnie stawia nas, Europejczyków interesujących się losami Indian w co najmniej dwuznacznej sytuacji. Czy za obraźliwe nie zostanie uznane także nasze zamiłowanie do elementów kultury materialnej Indian? Może ono przybierać różne formy: od ubierania się po „indiański” i mieszkanie w tipi przez naśladownictwo „indiańskich” obrzędów po umieszczanie „indiańskich” gadżetów, przerywników, ikonk etc. na stronach internetowych.

🌐 Unieważnienie roszczeń ziemskich Indian Miami w stanie Illinois przewiduje projekt ustawy złożonej w Kongresie USA przez trzech republikańskich kongresmanów z tego stanu. Miami z Oklahomy domagają się przed sądem zwrotu 2,6 mln akrów ziemi (ok. 10 tys. km²) w środkowo—wschodniej części Illinois. Politycy utrzymują, że Miami domagają się ziemi, żeby zbudować na niej kasyno.

— Plemię nigdy nie zrzekło się tej ziemi, ale zostało przymusowo wysiedlone, a Stany Zjednoczone sprzedały ją innym — powiedziała Jacqueline Johnson, dyrektor Narodowego Kongresu Amerykańskich Indian (NCAI).

Przyjęcie ustawy może stworzyć groźny precedens w orzecznictwie sądowym w podobnych sprawach o zwrot indiańskiej ziemi. ^{AP}

🌐 Obradująca w Japonii Międzynarodowa Komisja Wielorybnicza przyjęła wniosek USA o zezwolenie Indianom Makah ze stanu Waszyngton na upolowanie tradycyjnymi metodami do 20 wali szarych w latach 2003–07. Komisja przyjęła także podobny wniosek zgłoszony w imieniu tubylczych myśliwych Syberii przez Rosję, odrzuciła natomiast dwukrotnie, pod naciskiem walczącej o interesy własnych wielorybników Japonii, wniosek o zezwolenie na polowania na wieloryba grenlandzkiego przez Eskimosów Inupiat i tubylców Syberii.

Wznowieniu polowań na wieloryby towarzyszą zasady przestrzegane przez samych Indian: „Żaden myśliwy nie może polować na młode wieloryba, ani też na matkę z młodym. Żadnemu myśliwemu nie wolno polować na innego wieloryba niż wal szary”.

Indianom Makah zagwarantowano prawo połowu wielorybów w Traktacie z Neah Bay z 1855 roku. Mimo sprzeciwu licznych grup ekologicznych, sądy amerykańskie podtrzymały ważność zapisu traktatu.

🐾 Bizony z Parku Yellowstone znowu trafiają do rzeźni. Montañski Departament ds. Hodowli Zwierząt tłumaczy wybijanie bizonów próbą ochrony stad bydła przed brucelozą (chorobą zakaźną przenoszoną przez zarażone bizony), która ma powodować poronienie u cielnich krów. Obróńcy dzikich bizonów zarzucają pracownikom departamentu, że zabijają bizony bez przeprowadzenia stosownych badań.

Psychoza wśród hodowców bydła w Montanie, obawiających się zarażenia swych stad, ciągnie się od 1996, kiedy to z powodu wyjątkowo srogiej zimy bizony zaczęły wychodzić z Parku w poszukiwaniu paszy na pastwiskach. Zabito wówczas ponad tysiąc bizonów.

Obecnie plan Departamentu pozwala na odstrzał bizonów bez przeprowadzania testów, dopóki populacja tych zwierząt w Yellowstone

liczy więcej niż trzy tysiące sztuk. Według obliczeń stado w Parku przekracza tę liczbę o trzy sta sztuk. Jak głosi raport biura Parku, w tym roku zabito już ponad 170 bizonów. ^{NFIC}

🗳️ Sekretarz spraw wewnętrznych USA, Gale Norton, odmówiła nakazania Biuru do Spraw Indian (BIA) rewizji podjętej jesienią 2001 roku decyzji o cofnięciu uznania za istniejące plemię Duwamish ze stanu Waszyngton. Odwołaną „z przyczyn proceduralnych” decyzję, iż plemię słynnego wodza Seattle’a spełnia wszystkie siedem warunków niezbędnych do uznania go przez władze federalne podjęła w ostatnich dniach sprawowania władzy administracja Clintona, która bardziej sprzyjała starającym się o uznanie Indianom.

KANADA

20 lat Konstytucji Kanady

„Niniejszym uznaje się i podtrzymuje istniejące tubylcze i traktatowe prawa tubylczych ludów Kanady” — tym cytatem z Konstytucji kanadyjskiej Matthew Coon Come, wódz Zgromadzenia Pierwszych Narodów, skomentował obchody 20. rocznicy przekazania pochodzącego z 1867 roku Aktu Brytyjskiej Ameryki Północnej z Londynu do Ottawy i uzyskania pełnej samodzielności jako państwo.

— Akt Konstytucyjny z 1982 roku miał oznaczać kamień milowy w stosunkach Kanady z pierwotnymi mieszkańcami tej ziemi, zarówno w teorii, jak i w praktyce — powiedział Coon Come. — Nasi przywódcy walczyli wtedy o miejsce przy stole konstytucyjnym i je zdobyli. Rezultatem ich ciężkiej i wytrwałej pracy jest dokument, który w części nr 35 wyraźnie uznaje status i prawa ludów tubylczych. Niestety, od 1982 roku prawie nigdzie nie zastosowano się do tych podstawowych praw konstytucyjnych. Zbyt często spycha się nas na bok w sprawach, które nas dotyczą, co powoduje, że nadal jesteśmy marginalizowani, pozbawieni ziemi i biedni. Władze rzadko pytają nas o zdanie i gdy rozpatrują nasze główne postulaty, nie powiadamiają o tym swych agencji. Niektóre sądy zaczęły wydawać modne usprawiedliwienia naruszeń naszych praw przez rząd; naruszeń, które nie byłyby tolerowane przez nie-tubylców, gdyby chodziło o ich prawa. ^{TINN}

🌐 W Tubylczych Igrzyskach Ameryki Północnej 2002, które odbędą się w Winnipeg (Manitoba) w dniach 25 lipca–4 sierpnia br., udział zapowiedziało ponad siedem tysięcy zawodników z Pierwszych Narodów Kanady, Metysów, Inuitów oraz Indian amerykańskich. Będą oni rywalizować w 16 tradycyjnych konkurencjach. Organizatorzy spodziewają się przyjazdu ponad 15 tysięcy turystów z całego świata. **TINN**

🌐 Spotkanie przedsiębiorców niemieckich i kanadyjskich, zrzeszonych w Team Canada, zakończyło nawiązaniem kontaktów, z których skorzystają także tubylcze firmy.

Inuickie przedsiębiorstwo spożywcze Kivaliq Arctic Foods z Rankin Inlet na terytorium Nunavut podpisało wstępną umowę z dwiema niemieckimi firmami z Hamburga — Peter Paulsen Import–Export GmbH i Handels KG — na dostawy mięsa i przetworów z karibu. Agencja Inuit Art of Canada z Quebecu zawarła kontrakt na promocję i dystrybucję tubylczej sztuki w Niemczech. Wreszcie inuicka agencja turystyczna Nunavut Tourism podpisała kontrakt z monachijską firmą Tango Films na opracowanie materiału reklamowego promującego turystyczne walory nieskażonej cywilizacją ziemi Nunavut. **TINN**

ONZ

🌐 13 maja odbyło się pierwsze oficjalne zgromadzenie powołanego w roku 2000 Stałego Forum Ludów Tubylczych Świata, stanowiących według danych ONZ ponad trzysta milionów ludzi. To dwutygodniowe zgromadzenie miało miejsce ponad osiemdziesiąt lat od pierwszego apelu Indian Hopi do Ligi Narodów o zajęcie się ich problemami przez społeczność międzynarodową, ale przybycie do Nowego Jorku kilkuset tubylczych delegatów z całego świata spotkało się z niewielkim raczej zainteresowaniem mediów i polityków.

Tubylczy delegaci nie tylko przedstawili liczne świadectwa dyskryminacji i prześladowań tubylców na całym świecie, ale także zgłosili liczne postulaty organizacyjne, mające usprawnić pracę Forum w przyszłości. Są wśród nich: uzyskanie odrębnego sekretariatu i stałego budżetu, organizowanie dorocznych sesji Forum na różnych kontynentach, wezwanie do przy-

jęcia przez ONZ w 2004 roku Deklaracji Praw Ludów Tubylczych, zorganizowanie szczytu podsumowującego Dekadę Ludów Tubylczych (1995–2004) i zacieśnienie współpracy z Grupą Roboczą ds. Tubylczych Populacji (WGIP).

TUBYLCZY FILM

🌐 *Windtalkers* (Mówiacy wiatrem), film Johana Woo z Nicolasem Cage i Adamem Beachem (Saulteau) wszedł na ekrany amerykańskich kin 14 czerwca. Film opowiada o indiańskich sztyfrantach (głównie Nawahach) służących podczas walk na Pacyfiku w II wojnie światowej. Kod oparty na ich ojczystym języku nigdy nie został złamany przez Japończyków, którzy dopiero po wojnie dowiedzieli się, na czym polegał sekret Amerykanów.

Także sami sztyfranci musieli czekać kilkadziesiąt lat, aż Ameryka pozna tę tajemnicę. Podręczniki historii milczały o ich wyczynach. Dopiero w 1987 roku prezydent Ronald Reagan ustanowił 14 sierpnia Dniem Nawajskiego Szyfranta, a w 2001 George W. Bush przyznał złote i srebrne Medale Kongresu grupie kilkudziesięciu weteranów.

Wydarzenia z 11 września podkreśliły heroiczne przesłanie filmu. Aktorzy, krytycy i weterani zgodnie przyznają, że film opowiada o ludziach wielkiej odwagi i stanowi dziedzictwo, o którym nie wolno zapomnieć.

🌐 Rozpoczęto zdjęcia do dokumentalnego filmu o masakrze Czejenów nad Sand Creek 29 listopada 1864 roku. Kawaleria, dowodzona przez płk Johna M. Chivingtona, zaatakowała pokojowy obóz wodzów Czarnego Kotła (Black Kettle) i Białej Antylopy (White Antelope). W masakrze zginęło ponad stu Czejenów.

Reżyser filmu, Don Vasicek, przez półtora roku gromadził materiały. Studiował książki, relacje świadków, mapy, listy i krążące legendy. Do roli konsultantów filmu zaangażowano m.in. historyka z Yale Roberta M. Utleya (znanego w Polsce z biografii Siedzącego Byka oraz esejów w „Tawacinie”), tubylczego historyka Troya Johnsona z Uniwersytetu Kalifornijskiego, czirokekę Z. Suzanne Aikman i Shawn Littlebear, potomka jednej z czejeńskich ofiar. **DENVER POST**

na podstawie informacji z internetu oprac. Marek Maciołek i Cień (www.indianie.eco.pl)

Tegoroczna wiosna obfitowała w wiele wydarzeń w indianistycznym świecie. Bez wątpienia można zaliczyć do nich rozpoczęcie sezonu w indiańskich wioskach, wiosenne szalaśy potu w różnych rejonach oraz inne spotkania i rozmowy, o których piszemy poniżej.

Uczciwość i odpowiedzialność

Do najważniejszych wydarzeń tegorocznej wiosny na pewno można zaliczyć kolejną wizytę Jamesa Robideau. Prace nad przygotowaniem tej wizyty rozpoczęły się już podczas jego pobytu u nas w grudniu ubiegłego roku. Prawie do ostatniej chwili nie było wiadomo, czy spotkanie w ogóle dojdzie do skutku. Podstawowym problemem był brak pieniędzy. Na szczęście jednak, dzięki prywatnym wpłatom oraz dzięki wsparciu Organizatora tegorocznego zlotu, Wyższej Szkoły Zawodowej w Legnicy i wspólnemu zaangażowaniu, zaplanowane spotkanie w Kapkazach u Ewy Skowerskiej–Kosmałskiej i Mariusza Kosmałskiego doszło do skutku.

Podczas ubiegłorocznej wizyty, James uważał wśród wielu osób z Ruchu zainteresowanie lakocką kulturą i zwyczajami. Widząc zdjęcia z naszych spotkań, słysząc o naszych różnorodnych działaniach na rzecz tubylczych Amerykanów, zaproponował zorganizowanie warsztatów poświęconych ceremoniom oraz wierzeniom lakockim.

W Kapkazach, tuż przy Świętokrzyskim Parku Narodowym, w niedalekim sąsiedztwie Dębu Bartek, James, lakocki Człowiek Wiedzy, upoważniony przez plemienną Radę Starszych, przeprowadził dwie ceremonie i opowiadał o lakockim rozumieniu świata. Rozmowy toczone się do późnej nocy mogły uświadomić nam tutaj, w Polsce, jak bardzo jesteśmy związani z ziemią, jak bardzo potrzebny jest szacunek i uczciwość wobec samych siebie i otaczającego nas świata, jak bardzo od nas zależy przyszłość. Często mówimy o czymś, ale do-

piero uświadomienie sobie pewnych spraw i przeżycie ich, pozwala na pełne zrozumienie a działaniu może nadać sens i siłę.

James przeprowadził z nami dwie ceremonie Inipi. Pierwsza z nich była niejako „lekcją”. Zostaliśmy poinstruowani, w jaki sposób przygotować miejsce na szalaś potu, jak go zbudować zgodnie z lakocką tradycją, jak przygotować ognisko i ołtarz, jak duże znaczenie mają w naszym codziennym życiu Ogień, Woda, Ziemia, Powietrze.

Ważne było wszystko, co poprzedzało samo wejście do szalaśu. Jeśli nawet ktoś nie wszedł do środka, sądzę, iż pozostając na zewnątrz, przeżywał ten czas równie mocno jak osoby znajdujące się wewnątrz. Niczego, czego się tam dowiedzieliśmy, James nie wyczytał z książek, wszystkiego nauczył się od Crow Doga, lakockiego *medicine mana* z tradycyjnej rodziny. James bardzo często podkreślał, że nie jest ważne to, żeby wszystko, co robimy, było dokładnie tak, jak uczył nas ktoś wcześniej — najważniejsze są intencje, modlitwy zanoszone do Stwórcy, nasza szczerść, poświęcenie, umiejętność wyrzeczeń. Także dzięki postowi uda się dostrzec sprawy, na które wcześniej mogliśmy nie zwracać uwagi, post wyostrza zmysły. Podobnie z samymi ceremoniami: pozwalają one skupić się na konkretnych sprawach. Jeśli szukamy odpowiedzi na pytania i szczerze się modlimy, odpowiedź przyjdzie do nas sama. Musimy tylko otworzyć uszy i oczy, pozwolić przemówić Naturze, wyrwać się z często hałaśliwego życia, pozwolić zmysłom na niezmałcony przepływ energii. Ceremonie mogą nam w tym pomóc. My natomiast możemy być konsekwentni i odpowiedzialni za nasze postępowanie, uczciwi wobec wszystkiego co nas otacza.

Pod koniec wizyty w Kapkazach James podzielił się refleksją, iż widzi w niektórych z nas, z Ruchu, osoby rozumiejące odpowiedzialność, dla których ważna jest przyszłość Ziemi. Mówił o nas „wojownicy”. Niezależnie od tego, jakiego jesteśmy wyznania, przekonań, możemy wspólnie troszczyć się o przyszłość. Powinniśmy jednak być uważni, ponieważ na świecie jest wiele zła, które będzie próbowało nas zniszczyć. Czerpiąc jednak, na przykład, z lakockej wiedzy, ale również z naszej historii i kultury, jesteśmy w stanie zmienić oblicze świata.

Z Kapkazów James pojechał do Krakowa, gdzie na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyły się dwa wykłady o współczesnej sytuacji Indian w Ameryce. Po raz kolejny też większa grupa indianistów, którzy nie mogli dotrzeć do Kapkazów, miała możliwość spotkania z Jamesem i rozmów do późnej nocy.

Z Krakowa James pojechał do Lubina i Legnicy. Spotkał się tam najpierw ze słuchaczami w szkole języków obcych. Podziw należy się tu za umiejętność zainteresowania tematami indiańskimi dzieci w wieku przedszkolnym po licealistów — podczas jednego wykładu. W Legnicy, już do studentów, James mówił o historycznych aspektach wyniszczania tubylczych Amerykanów i ich wpływie na dzisiejszą sytuację Indian w Stanach Zjednoczonych.

Wizyta Jamesa na pewno nie jest czymś codziennym, pospolitym. Trudno napisać o takiej wizycie coś więcej ponad suchą relację. Jedyne ustne opowieść może w niewielkim stopniu oddać przeżycia i uczucia towarzyszące całemu temu czasowi. Uczestnicy spotkań z Jamesem z pewnością nie jeden raz będą wspominać minione chwile i dzielić się otrzymaną wiedzą. Wydaje się, że dzięki temu spotkaniu i rozmowom, wielu z nas znalazło odpowiedzi na nurtujące pytania i wątpliwości. Uczciwość, bezinteresowność, zaufanie — jest wiele spraw, których istnienia nie negujemy i przyjmujemy je za pewnik. Aby jednak hasła nie były jedynie pustymi słowami, a stały się rzeczywistością, potrzeba odpowiedzialnego działania, wiary i uczciwości.

Z inicjatywy Jamesa przybędzie do Polski laskocka Fajka. Czy będziemy umieli Ją uszanować, porozumiewać się i podążać Drogą Piękną — zależy jedynie od nas.

Za przygotowanie wizyty wspólne podziękowania Wszystkim.

Blękitny Wiatr

Wywiad z Jamesem Robideau oraz relacje z pierwszej wizyty w Polsce można znaleźć w „Tawacinie”, nr 2[54], lato 2001.

R E K L A M A

Alaskan malamut, szczenięta rodowodowe sprzedam
Piotr Anasiński, tel. (085) 682 62 21

Marek Nowocien

Nie jesteśmy zapomnianą stroną w podręczniku historii...

Czarny Ogień w Polsce

Zaczął się od dość zaskakującego maila. „Nazywam się Berta Benally. Moja rodzina pochodzi z Big Mountain w Arizonie. Jesteśmy tradycyjną grupą taneczną Nawahów i grającym społeczno-politycznego punk-rocka zespołem Blackfire. Latem koncertujemy w Europie i chcemy odwiedzić Polskę. Przodkowie mojego ojca pochodzili z Białegostoku. Zastanawiamy się, czy znacie jakieś miejsca, w których moglibyśmy wystąpić na przełomie maja i czerwca... Sprawdźcie w internecie www.blackfire.net lub Jones Benally Family”.

Zajęci kolejną wizytą Jamesa Robideau, niezbyt przejęliśmy się planami nieznaney nam bliżej punkowej grupy o brzmiących mało wiarygodnie indiańsko-polskich korzeniach. Lecz krótka informacja wysłana do internetowej grupy „Indianie” zainteresowała parę osób w Białymstoku i Krakowie na tyle, że odpowiedzieli na list Berty i podchwyciły jej propozycję. Dzięki temu i ja zaraz po pożegnaniu się z Dakotą wybrałem się na powitanie Nawahów.

Dostępne próbki hałaśliwej „alter-natywnej” muzyki grupy Blackfire, z nielicznymi z pozoru „indiańskimi” akcentami, spotkały się z chłodnymi raczej komentarzami przywykłych do bardziej tradycyjnej muzyki indianistów i nie rozbudziły zainteresowania grupą. Tym większym zaskoczeniem były pierwsze informacje po spotkaniu w Białymstoku, że Indianie rzeczywiście pochodzą z Big Mountain i dużo wiedzą o trudnej sytuacji Nawahów. Że autentycznie interesują ich problemy współczesnej cywilizacji, a także polskie bursztyny, żubry, ziola i legendy. Że ojciec młodych muzyków jest tradycyjnym nawajskim artystą i uzdrawia-
czem, że występują już od kilkunastu lat, są w Europie po raz czwarty i w ogóle nie piją



BLACKFIRE

TACOKO PRODUCTIONS
P. O. BOX 1492
Flagstaff, AZ 86002
Ph/Fax: (520) 527-1041

alkoholu („Nasi przodkowie nie po to umierali, byśmy oglądali TV i przepijali życie...”).

Niewielka grupka indianistów czekająca w Krakowie na przyjazd Blackfire, do końca nie była jednak pewna, kogo i czego się spodziewać. Indianie przyjechali tuż przed pierwszym z dwóch planowanych tam koncertów — trójka długowłosych dwudziestoparolatków o pięknych rysach twarzy, starszy Indianin w nieodłącznym białym kowbojskim kapeluszu i ozdobiona bogato nawajską biżuterią kobieta, która — jak sama mówi — przed trzydziestu laty dotarła ze Wschodniego Wybrzeża do rezerwatu Nawahów i już w nim pozostała, oddając Indianom nie tylko serce, ale także talent artystki i niespożytą energię managera rodzinnego zespołu.

Pierwszy nasz wieczór z Blackfire to szybka kolacja w pizzerii — z braku poszukiwanej przez Indian „polskiej kuchni” — koniecznie bez ryb i owoców morza (Nawahowie generalnie nie lubią ryb) i czosnku (alergia). To także

pierwsze — nadzwyczaj serdeczne i wielowątkowe — rozmowy i, wreszcie, dwugodzinny koncert w undergroundowym klubie „Rotunda”. Na początek miła niespodzianka — zespół rozpoczął od znanej pieśni AIM, wykonanej przy wtórze bębna wspólnie z Jonesem Benally — seniorem. Później było już mocne punkowe granie tria: Jeneda (bas, śpiew), Klee (gitara, śpiew) i Clayton (perkusja, śpiew).

Zapowiedzi wielu utworów, tłumaczone przez organizatorkę krakowskich koncertów Jagnę, szybko uświadomiły nam (i co trzeźwiejszej części publiczności), że złość, krzyk i dramatyczne zachowanie się artystów na scenie są nie tylko formą ekspresji typową dla ich stylu muzycznego, ale także — a może i przede wszystkim — wiążą się z tematami poszczególnych piosenek. Blackfire śpiewa bowiem o konieczności walki Indian o zachowanie tradycji, o prześladowaniach Nawahów wysiedlanych siłą z ziem przodków w Big Mountain, o niesprawiedliwym uwięzieniu Leonarda Pel-

tiera, o problemach społecznych i następstwach niszczenia Matki Ziemi, o zgnębnych dla lokalnych społeczności różnych kontynentów skutkach procesów globalizacji i kolonizacji.

„Od stuleci prowadzono z nami wojnę. Rząd USA popełniał zbrodnie za zbrodnią. Nasze życie jest tego dowodem, nasze nauki niosą świadectwo. Nie jesteśmy zapomnianą stroną w podręczniku historii, lecz jesteśmy wpisani między wierszami, skryci pod dywanem Imperializmu” — piszą o swoim życiu i twórczości członkowie grupy w dostępnym w internecie manifestie. „Dziś wciąż jesteśmy w zasięgu naszych tradycyjnych nauk. Żyją jeszcze starcy, którzy pozostają wierni tym naukom. Tracimy ich, a kiedy ich zabraknie, od kogo poznamy nasze tradycje? Tego nie da się nauczyć z książek”. Zdaniem Nawahów można o tym mówić językiem młodzieżowej muzyki.

Jedną z cech charakterystycznych dla utworów Blackfire jest zrównoważenie w muzyce i słowach uzasadnionej złości i niezbędnej nadziei. Na przykład w utworze „Plot”, którego fragment wydrukowano na sprzedawanych przez zespół koszulkach, śpiewają:

Plot dzieli ludzi
Ludzie dzielą się sami
Jedyne, co podtrzymuje mur
To ludzie, którzy go nie burzą.

Blackfire nie gra „tradycyjnej” muzyki indiańskiej, choć na rozpoczęcie koncertów i w niektórych innych utworach pojawiają się tradycyjne instrumenty, rytmy i słowa w języku Dine. „Usiłujemy obalać dominujący stereotyp tradycyjnych indiańskich bębniarzy i śpiewaków, i docierać do młodego pokolenia Indian, a śpiewając po angielsku — mimo iż znamy język Dine — idziemy na kompromis, bo mamy szansę być wysłuchani i zrozumiani przez ludzi w różnym wieku i o różnym pochodzeniu, a chcemy, by nasza muzyka łączyła narody i pokolenia” — wyjaśniają członkowie zespołu.

Blackfire to przedsięwzięcie od początku do końca rodzinne. Gdy dzieci występują na scenie, obserwowane w milczeniu przez tatę Jonesa, mama Berta sprzedaje w kuliarach wydane własnym nakładem płyty CD, koszulki, nawajską biżuterię i „panindiańskie” ozdoby ze skóry i koralików, podkreślając z dumą, że zostały wykonane przez Jenedę i innych członków rodziny. Podczas ich koncertów na stoli-

kach pojawiają się też materiały informacyjne o konflikcie w Big Mountain, czy — jak podczas drugiego koncertu w Krakowie — petycje przekazywane później do Komitetu Obrony Leonarda Peltiera (kupiona przez Bertę koszulka z orłem trafi do mającej także polskie korzenie Pat z biura LPDC w Kansas). Tym samym działalność rodziny wykracza daleko poza aspekty czysto muzyczne.

Jones Benally z niewzruszoną miną siedzący zwykle tuż obok skaczącej pod sceną młodej publiczności to nieodgadniona do końca historia sama w sobie. Syn zmarłej niedawno liderki ludu Dine, „Walczącej Babcini” Roberty Blackgoat, przywódca klanowy, artysta, tancerz i gawędziarz, od początku budził wśród nas szacunek i ciekawość. Białostockie informacje o tym, iż jest również nawajskim *medicine manem* i tradycyjnym konsultantem w indiańskim szpitalu w Winslow miałem możliwość potwierdzić dosłownie na własnej skórze. Gdy uderzyłem się w głowę, zajął się mną z wprawą biegłego kręgarza i masażysty (i — co ważne — skutecznie), zaskakując mnie dodatkowo, gdy nie przyjął ofiarowanej mu paczki tytoniu, stwierdzając, iż nie używa do leczenia wyrobów przemysłowych, a jedynie samodzielnie zbierane rośliny i inne produkty przyrody.

Drugi dzień z Blackfire rozpoczął się od zwiedzania Wawelu i krakowskiej Starówki, dyskusji o kulturowych różnicach i podobieństwach, i odgrzebywania w pamięci — na prośbę Indian — starych polskich legend i baśni z dzieciństwa. Po południu był staropolski obiad „U Babci Maliny” i kolejny koncert, tym razem w studenckim klubie „Pod Jaszczurami” na Ryńku Głównym. Inne, bardziej kameralne miejsce i odmienna, bardziej wyrafinowana publiczność. Inna też była, typowo nawajska tym razem, pieśń powitalna i częściowo inny zestaw utworów, z nagrodzonym owacją udziałem Jonesa w kulminacyjnym momencie koncertu. Zapowiedzi piosenek były bez tłumaczenia, ale za to z obszernymi wyjaśnieniami Klee dla dość słabo zorientowanych w realiach indiańskiej współczesności słuchaczy („Przywykliśmy do kłamstw, bo prawdy są tak odległe...”).

Choć dla osób nie słuchających na co dzień tego rodzaju muzyki koncert Blackfire może być początkowo trudny w odbiorze, to z czasem coraz łatwiej rozpoznać poszczególne

utwory, zrozumieć słowa, odnaleźć ukryte wcześniej tradycyjne akcenty. Po drugim koncercie bez trudu przyszło mi się zgodzić z tym, co na temat ubiegłorocznych koncertów zespołu u naszych południowych sąsiadów napisała liderka czeskich indianistów Bushka Bryndova: „Mam już swoje 44 lata i punk-rock nigdy nie był moim ulubionym stylem muzycznym, ale muszę wyznać, że naprawdę pokochałam ich muzykę! Atmosfera w klubie była niewysłowiona — ludzie byli po prostu szczęśliwi i serdeczni nawet dla nieznajomych”.

To, że świat jest mały i wszystko jest ze sobą powiązane, to nie tylko truizm indiańskiej filozofii. Z radością odkrywaliśmy, że mamy nie tylko wspólne tematy do rozmów i podobne poglądy na wiele spraw, ale także wielu wspólnych znajomych po obu stronach Atlantyku, w tym paru — przyznających się do polskich korzeni. Okazało się też, że właściciel krakowskiego hotelu „Retro”, w którym zatrzymali się Nawahowie, od lat zafascynowany jest indiańską duchowością i ma wielu znajomych wśród plemion Północnego Zachodu...

Nic dziwnego, że ostatni wieczór w Krakowie dla trójki młodych Nawahów i grupy ich nowych polskich przyjaciół zakończył się o świcie w którymś z kolejnych klubów i dyskotek. Młode indianistki do końca nie mogły się zdecydować, który z braci Benally jest przystojniejszy i lepiej tańczy salse, zaś indianiści podziwiali nawajski wdzięk i nieindiańska zgoda otwartość i spontaniczność Jenedy. Zmagając się — bez powodzenia — z trudnymi zgłoskami języka Dine, nie kryliśmy podziwu dla łatwości, z jaką Nawahowie radzili sobie z naszą własną szeleszczącą mową.

Niedziela — to wizyta na pchlim targu w poszukiwaniu malowanych góralskich talerzy, starych części do rowerów, mechanicznych zabawek i innych pamiątkowych drobiazgów, długie przebieganie w kilogramach bursztynów pod Sukiennicami i przyjęty gromkimi oklaskami spontaniczny taniec z parasolem Jonesa Benally pod pomnikiem Adama Mickiewicza. Później było już tylko charakterystyczne dla naszych rozstań z Indianami długie i rzewne pożegnanie pod hotelem, wymiana adresów i droga do Żąbkowic Śląskich — miasta z Krzywą Wieżą i ruinami zamku Frankenstein (,,Musimy to zobaczyć!”).

Ostatnie chwile krótkiego urlopu w Polsce przed zaplanowaną na dwa następne miesiące trasą koncertową Blackfire spędziliśmy wspólnie w samochodach mknących od znanego nawet w rezerwacie Nawahów wawelskiego czakramu ku nieznanej im wcześniej, ale też ich interesującej świętej górze dawnych Słowian — Ślęży. Naszym gościom nie wystarczyło tym razem czasu na zwiedzenie kopalni soli w Wieliczce czy Muzeum w Oświęcimiu (co planowali), ale — jak mówili — nie spodziewali się, że spotkają w naszym kraju tylu interesujących ludzi i tyle ciekawych miejsc.

W ciągu kilku godzin wspólnej jazdy okazało się, jak mało wciąż wiemy o naszych gościach. Na przykład nazwa „Blackfire” oznacza nie tylko sygnały dymne, używane niegdyś do przekazywania ważnych informacji, ale i płonące pokłady węgla, którego złoża stały się przekleństwem Nawahów z Big Mountain i przyczyną ich przymusowych wysiedleń. Jones Benally jest nie tylko nawajskim uzdrowiaczem, ale też wykonawcą apackich (tak!) pieśni na ścieżce dźwiękowej do filmu *Geronimo* i mistrzem świata z 1995 roku w znanym z powow fascynującym tańcu z obręczami (a Clayson idzie w jego ślady).

Okazało się także, że — mimo wyznawania tradycyjnej religii Dine — Jeneda występowała w obronie Tańca Słońca organizowanego od lat w Big Mountain przez Lakotów w ramach duchowego wsparcia dla wysiedlanych Nawahów i brutalnie przerwano w sierpniu 2001 roku przez plemienną policję Hopi („Jesteśmy jednym ludem. Nie można nas złamać ani powstrzymać...”). Z kolei Klee jest przedstawicielem Flagstaff Activist Network, koalicji organizacji tubylczych i ekologicznych, broniącej przed zniszczeniem święte dla Indian Południowego Zachodu góry San Francisco Peaks w Arizonie. Oboje realizują to, o czym śpiwają:

Musimy się opierać.

Będziemy budować mosty.

Będziemy obalać płoty.

Będziemy się opierać. Będziemy się opierać!

Z zalem, że tym razem nie mieliśmy okazji zobaczyć tego na własne oczy, ale i z dużą nadzieją, że może niedługo będziemy mieli jeszcze taką okazję, dowiedzieliśmy się, że rodziny zespołu występuje nie tylko jako punkowa

grupa Blackfire, ale także jako tradycyjny zespół nawajski Jones Benally Family Dancers. W obu wcieleniach nasi goście występowali m.in. na takich festiwalach, jak Woodstock '97 w Bethel (stan Nowy Jork), South-by-Southwest w Austin (Teksas) i Native American Music Festival w Tsaile (Arizona), a w samej Europie zagrali już blisko 150 koncertów.

Z Ząbkowic Śląskich, grupa Blackfire udała się do Niemiec, gdzie wystąpi między innymi (obok kapeli Trebunie Tutki i Urszuli Dudziak) na zaprzyjaźnionym z ząbkowicką Folkową Fiastą, znanym festiwalu folkowym w Rudolstadt. Nawahowie planują też tego lata występy we Francji, Szwajcarii i — od 12 do 15 lipca — w sąsiednich Czechach (i pewnie niektórzy z nas tam pojadą).

„Dlaczego wciąż musimy być zmuszani do wybierania między tradycją i współczesnością? Musimy objąć jedno i drugie, bo jest tylko jeden świat, pocięty wieloma różnymi ścieżkami. Możemy zachować nasze kulturowe dziedzictwo, a jednocześnie żyć we współczesnym świecie. Wszyscy jesteśmy tubylcami — z Azji, Afryki, Europy, obu Ameryk” — ten manifest z pierwszej płyty zespołu Blackfire („One Nation Under”) zaskakująco współbrzmi ze słowami innego indiańskiego artysty młodego pokolenia, pisarza Shermana Alexie: „To dobry dzień, żeby być tubylcem!”. Niezależnie od tego, skąd się jest... □

TAKINI poza złotem

W tym roku po raz pierwszy Takini odbędzie się w innym miejscu niż złot. Poniższy list otrzymaliśmy od jednego z organizatorów:

Nie mogę wyrażać opinii o czymś, co sam organizuję. Daję ludziom to, co sam chciałbym mieć, a więc spokój, żeby nikt z nich się nie śmiał, że ubiorą się inaczej, żeby nikt im nie mówił, że obrażają czyjeś uczucia czy ośmieszają Indian, przebijając się, żeby nikt ich nie poniżał, uważając, że podpisanie petycji jest ważniejsze niż przebijanie się, że spotkanie z Jamesem* jest ważniejsze niż przebijanie się, że mówienie o Indianach jest ważniejsze niż przebijanie się, zresztą wszystko jest nawet ważniejsze niż przebijanie się. Są ludzie na Takini, którzy robią to wszystko i jeszcze się przebijają, i jedno drugiemu nie przeszkadza. Innym przeszkadza. Jak można walczyć z czymś, co chce się widzieć. Indianie, w których się przebijamy, to marzenia wszystkich złotowiczów i walka z „tradycjonalistami” to walka z marzeniami (w dodatku swoimi). Kim są tacy ludzie? Marek, to nie jest normalne. Dlatego trudno jest się bronić przed takimi ludźmi, dlatego nikt z nas nic nie robi w tym kierunku, po prostu trzeba przetrwać.

Zaznaczyłem gwiazdką Jamesa nie bez powodu, chciałem jeszcze coś na jego temat dodać. Marek, my też mamy kontakty z Indianami, może nawet bardziej niż się niektórym wydaje. Tak się szczęśliwie składa, że mamy kontakt z miejscem, gdzie przebywa James, a więc z Pine Ridge. James jest tam nikim, żadnym wodzem, żadnym szamanem, o religii lakockiej wie tyle, co gdzieś przeczytał lub usłyszał, nie jest tam mile widziany, nazywają go „talker”, udziela się jedynie w Tubylczym Kościele i to ponoć nadgorliwie.

Niedźwiad

XXVI ZŁOT POLSKIEGO RUCHU PRZYJACIÓŁ INDIAN

termin: 19-28 lipca 2002 roku

miejsce: Lubiawo koło Koszalin

opłata złotowa wynosi 50 zł od osoby powyżej

15. lat, dzieci młodsze z rodzicami — bezpłatnie

Wpłat można dokonywać na konto:

ALEKSANDRA KONARZEWSKA

BGŻ/O w Koszalinie, nr 20301404-414881-2704-11

Adres korespondencyjny:

Aleksandra i Konrad Konarzewscy

ul. Rybacka 6/1, 75-228 Koszalin

tel. dom. (094) 341 63 73, tel. kom. (0504) 63 90 18

e-mail: olka_kon@hoga.pl

Dojazd na miejsce zlotu autobusem MZK nr 2, przystanek niedaleko dworca. Adres zlotu: ul. Lubiawska 213.

Pełnienie służby złotowej policji było zwykle zaszczytnym, ale i ciężkim obowiązkiem przyjmowanym dobrowolnie — na zasadach ustalanych głównie z organizatorem danego Złotu — przez członków jednego z policyjnych stowarzyszeń i osoby z nimi współpracujące. Czasami funkcje porządkowe na zlocie pełnił też wynajmiony przez organizatora pracownicy zewnętrznych służb ochrony lub „odpracowujący” wpisowe złotowicze. Skład, sposób organizacji i wynagrodzenie policji obozowej podczas tegorocznego Złotu pozostaje sprawą otwartą.

Osoby i Stowarzyszenia zainteresowane tematem, chętne do zorganizowania złotowej policji lub uczestniczenia w niej — proszone są o pilny kontakt z Organizatorem.

Prosimy też o kontakt osoby zainteresowane pracą fizyczną związaną z przygotowaniem terenu zlotu — w terminie i na warunkach do uzgodnienia (także odpłatnie), osoby i firmy zainteresowane działalnością handlowo-usługową na terenie zlotu oraz grupy i osoby zainteresowane spreycyzowaniem możliwości udziału w komercyjnych imprezach dla ludzi „z zewnątrz” — w Koszalinie i okolicach.



121. Już dwadzieścia pięć razy polscy miłośnicy Indian spotykali się latem w obozach, w których z roku na rok przybywało mieszkańców, namiotów, tipi, strojów i innych indiańskich akcentów. Złoty Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian weszły na stałe do kalendarza polskich indianistów, stając się z czasem coraz większymi i bardziej złożonymi przedsięwzięciami organizacyjnymi. Przez ćwierć wieku liczba złotych tipi wzrosła blisko stukrotnie, a liczba ich mieszkańców — dziesięć razy! Z roku na rok zmieniało się też i wzbogacało socjalno-techniczne zaplecze złotu. Jeszcze kilka lat temu obywaliśmy się bez przenośnych toalet i wielofunkcyjnej faktorii. Jeszcze niedawno nie były nam potrzebne kontenery na śmieci, beczkowozy, przyczepy drewna na opał, ani warczące piły spalinowe. Z czasem wzbogacało się także wyposażenie i środki transportu złotowiczów (dziś złot ma nawet swój adres, a dawniej zdarzało się, że brak było nie tylko strzeżonego parkingu, ale też — dziś nie do pomyślenia — drogi dojazdowej do złotu!).

122. Z upływem lat zmieniał się też sposób organizacji życia w obozie. Przez wiele lat znaliśmy się na zlocie niemal wszyscy i robiliśmy się — z grubszą — w jednym kręgu. Choć od początku spiraliśmy się o podejście do indiańskich strojów (robić je i nosić czy nie?) i ceremonii (czy, kto i jak ma np. palić Fajkę na otwarcie?), to skromna wiedza teoretyczna i ubogi dorobek materialny większości indianistów sprawiała, iż nie było z tego powodu większych konfliktów. Jeszcze w połowie lat 90. nie było też praktycznie żadnych „tradycyjnych” stowarzyszeń, obwoływaczy ani strażników ognia (choć imprez zwoływanych przy centralnym ognisku wcale nie było mniej...). Nie było pasaży handlowego ze straganami kuszącymi indianistów i turystów, nie było też złotowego przedszkola (bo rodzin z dziećmi przybywało na złotych powoli). A i same złoty trwały do niedawna tylko jeden weekend.

123. Aż do końca lat 80. do rzadkości należały kontakty ludzi z Ruchu z Indianami, a także z innymi europejskimi grupami ich miłośników.

Nie zastanawialiśmy się więc zbyt nad tym, co nas z nimi łączy, a co wyróżnia, jak wypadamy w porównaniach, ani jak możemy być postrzegani w Kraju Indian. Dopiero wyjazdy na inne europejskie złoty, biegi i spotkania oraz coraz częstsze podróże indianistów do Ameryki spowodowały, iż zaczęliśmy się porównywać z innymi (indianistami i Indianami), podpatrywać ich i naśladować. Dopiero od niedawna zaczynamy myśleć o tym, jak jesteśmy odbierani w różnych kręgach po obu stronach Oceanu, jaką rolę pełni, lub chcemy pełnić, jako Ruch w naszym społeczeństwie, a także — czym dla nas samych są złoty i szerzej — nasze indiańskie zainteresowania.

124. Już ponad ćwierć wieku nasz Ruch — i jego złoty — ulegają rozmaitym przemianom. Po części jest to efekt naszych świadomych działań i planów, po części — skutek rozwoju nas samych i zmian w otaczającym nas świecie. Nie wszystkie te zmiany dostrzegamy na co dzień, nie wszystkie potrafimy zrozumieć, zaakceptować czy zrealizować (jak choćby stałe miejsca, spisany regulamin czy aktywna Rada złotych). Młodszym brak doświadczenia, cierpliwości i zrozumienia dla tradycji, starszym — świeżości spojrzenia, otwartości, radości z życia „po indiańsku”. Jednak jednym i drugim — przynajmniej w większości i od czasu do czasu — wciąż zależy na tym, by złoty pozostały Świętem Polskich Indianistów. Ale jedni i drudzy muszą też liczyć się z tym, że nie dla wszystkich już złoty pozostają najważniejszą imprezą w roku. Że ani (nie)uczestnictwo w zlocie nie jest dowodem (nie)przynależności do Ruchu, ani też identyfikowanie się z PRPI nie jest jedyną dopuszczalną formą kroczenia po „indiańskich ścieżkach”. Zamknięte spotkania i specjalistyczne warsztaty, komercyjne „indiańskie wioski” i występy zespołów promujących tubylcze kultury obu Ameryk, działalność w kręgach naukowych i w mediach (internet!) są dziś — jak niegdyś wystawy, sesje popularno-naukowe, Euromeetings, indiańskie biegi czy same złoty — częścią idei i zjawiska, które sami kiedyś nazwaliśmy Polskim Ruchem Przyjaciół Indian. Myśląc o tym, jaki będzie nasz tegoroczny 26. złot cieszyć się, że Ruch doszedł do tego miejsca i liczyć, że się w nim nie zatrzyma.

Waleczni Czejenowie

Kiedy Naczelný „Tawacinu” namówił mnie do kontynuowania tej rubryki po moim znakomitym poprzedniku, poszedłem do swojej biblioteki i rozsiałem się w ulubionym miejscu — pośród map i książek o Indianach. Od dawna przestałem je liczyć, ale „na oko” jest ich około tysiąca: naukowych, popularnonaukowych, reportaży podróżniczych i powieści. Znakomitych, dobrych i zupełnie kiepskich, które trzymam z sentymentu. Co wybrać?

Zerknąłem na rozpiętą na ścianie mapę z „National Geographic” i wzrok mój padł na konnego Czejena ciągnącego załadowane włóki. Od razu przypomniały mi się dwie wyśmienite książki, które czytałem w młodości. Odnalazłem je, odkurzyłem i zacząłem kartkować ze wzruszeniem, jakiego doznajemy, spotykając po latach starych przyjaciół.

W czasach, gdy młodszy czytelnicy „Tawacinu” dopiero pojawiali się na świecie, po dobrą książkę w księgarni ustawiały się kolejki, a ukazanie się książki o Indianach było wielkim świętem dla zainteresowanych. Tak właśnie się czułem, gdy udało mi się ZDOBYĆ książkę Jana Szczepańskiego *Dopóki trawa rośnie, dopóki rzeki płyną* z pięknymi ilustracjami Stanisława Rozwadowskiego (Czytelnik, Warszawa 1972).

Znałem już tego autora z wcześniejszej pozycji o powstaniu Pontiaka *Czarne wampuny głoszą wojnę*, a kolejna okazała się równie dobra. Jest to także książka popularnonaukowa, monografia plemienia Czejenów. Potoczystym językiem, obrazowo i przystępnie, a równocześnie w miarę dokładnie, przedstawia autor dzieje jednego z najważniejszych plemion prairii. Dowiadujemy się, że Czejenami nazywali ich Sjuksowie, tak jak my, Polacy, naszych sąsiadów — Niemcami, bowiem oba określenia oznaczają niemych, ludzi mówiących niezrozumiałym językiem. Następnie śledzimy losy plemienia od końca XVII wieku, dokąd sięgała tradycja plemienna (przechowana przez jej strażnika, Czarnego Mokasy, który w XIX

wieku zaznajomił z nią białych badaczy), aż do schyłku XIX stulecia. Towarzyszymy zatem Czejenom, jeszcze spieszonym i okresowo parającym się rolnictwem, w ich wędrówce na Wielkie Równiny, razem z nimi zmieniamy tryb życia na całkowicie myśliwski, kradnąc konie Komanczom z południa, a broń palną Assiniboinom z północy. Potem walczymy na sposób indiański (czyli mało krwawy, a bardziej cyrkowy) z sąsiadami, zawieramy z nimi przymierza, by w końcu spotkać białych i po rozpaczliwej walce o życie skończyć w rezerwacie.

Książkę Szczepańskiego czyta się znakomicie, niemal jak powieść, a jedyne, co można jej zarzucić, to brak bibliografii, z której moglibyśmy się dowiedzieć, z jakich źródeł naukowych autor korzystał.

Druga z wybranych przeze mnie książek podejmuje historię Czejenów w tym miejscu, gdzie skończyła się pierwsza opowieść, czyli w momencie osadzenia Czejenów w rezerwie. *Ostatnia granica* jest powieścią, najlepszą w dorobku Howarda Fasta. W Polsce miała kilka edycji, przede mną leży IV wydanie Naszej Księgarni, Warszawa 1955. Autor to XX-wieczny lewicowy amerykański pisarz, który uprawiał rozmaite gatunki literackie. Pochodząc z rodziny robotniczej był wyczulony na krzywdę upośledzonych grup społecznych i wszelką niesprawiedliwość, co uczyniło go podatnym na ideologię socjalistyczną. Jawną sympatią okazywana komunistom naraziła go na poważne kłopoty w ojczyźnie i sprawiła, że dzieła Fasta chętniej wydawano w komunistycznej Rosji (ZSRR) i krajach satelickich niż w USA. Fast był jednak pisarzem znakomitym i wrócił do łask z chwilą, gdy Amerykanie rozpoczęli publiczne rozliczanie się ze swoją, nie zawsze chlubną, przeszłością. Wyrazem tej zmiany był wybitny film klasyka westernu Johna Forda *Jesień Cheyennów* z 1964, oparty na powieści *Ostatnia granica*.

Tematem powieści jest los trzystuosobowej gromady czejeńskich niedobitków zesłanych do rezerwatu na obszarze Terytorium Indianieckiego. Jałowa „ziemia czerwonego ludu” (czyli Oklahoma) nie była w stanie wyżywić swoich dzieci, zaopatrzenie zaś było niewystarczające lub rozkradane przez nieuczciwych agentów. Do tego dochodził suchy i gorący klimat, zabójczy dla ludu, którego naturalne środowisko

było zupełnie inne. Umierający z głodu Czejenowie zdecydowali się na krok rozpaczliwy. Pod przewodnictwem sławnych wodzów, Tepego Noża i Małego Wilka, uciekli z rezerwatu, kierując się w stronę ojczystych ziem na północy. Był to wysiłek nieprawdopodobny, prawdziwie heroiczna Odyseja. Zagłodzeni, wycieńczeni ludzie, w tym starcy, kobiety i dzieci, uparcie przemierzali setki mil, wymykając się zasadzkom organizowanym przez wojsko, osadników i łowców skalpów. Otoczeni, rozdzielili się. Grupę Tepego Noża ujęto i osadzono w Fortcie Robinson, gdzie byli przetrzymywani na mrozie, głodzeni i pozbawieni wody. Gdy w desperacji próbowali zbiec z fortu, prawie wszystkich zastrzelono. Grupa Małego Wilka zdołała przedostać się do Czarnych Gór i tu przezimowała w zacisznej dolinie. Wiosną dotarła do Montany nad rodzinną Powder River, a następnie została przeniesiona do nowego rezerwatu.

Ostatnia granica jest napisana doskonałym stylem, przypomina oszczędny w środku wyrazu reportaż. Nie ma w niej patosu, nie epatuje czytelnika drastycznymi opisami i dlatego jest taka dramatyczna. Wszystko jest tu zwyczajne. Biali to nie jacyś zwyrodnialcy, to zwykli ludzie. Za swój obowiązek uważają obronę cywilizacji białego człowieka. Indianie nie potrafią się przystosować, więc powinni wyginąć. Czejenowie też to wiedzą i wcale się nie buntują. Przekroczyli granicę między życiem

a śmiercią. Chcą tylko umrzeć we własnej ojczyźnie jako ludzie wolni. Nie rozumieją, dlaczego biali odmawiają im do tego prawa.

Howard Fast oparł swą powieść na faktach. Przedstawił problem z punktu widzenia białych z różnych środowisk, ani razu nie oddał głosu Indianom. Jednak czytelnik nie ściga Czejenów, ale ucieka razem z nimi, myśli i czuje jak oni. Tak jak jedyny fikcyjny bohater powieści — kapitan Murray, typowy żołnierz, który początkowo bezrefleksyjnie wypełnia rozkazy. Gdy zrozumie, że rzekome dzikusy kochają wolność tak samo jak ludzie cywilizowani i odmawianie im jej jest niehumanitarne, odejdzie z wojska.

Każda z tych książek jest inna, ale uzupełniają się doskonale i z pewnością zasługują, by zaliczyć je do kanonu lektur każdego „indianisty”. Na koniec można wspomnieć, że spotkamy Czejenów także na kartach takich książek, jak choćby *Mały wielki człowiek* Thomasa Bergera, ale generalnie w polskojęzycznej literaturze poza wymienionymi trudno znaleźć pozycje poświęcone temu plemieniu. Wypada czekać na ukazanie się monografii o Czejenach w serii „Wielkie plemiona Ameryki” wydawnictwa TIPI, co dać Boże jak najrychlej. ☐

Mariusz Wollny

Autor jest historykiem, uczy w szkole, wydał kilka książek, mieszka w Krakowie.



książki w języku angielskim

z serii „Time–World–Books”, bogato ilustrowane, w oprawie twardej skóropodobnej (230×280). W Polsce ukazał się tom *Ameryka Północna: Matka Ziemia, Ojciec Niebo* (wyd. Amber, seria „Mity i ludzkość”, stron 144, cena 49 zł).

THE WAY OF WARRIOR, stron 184, 53 zł

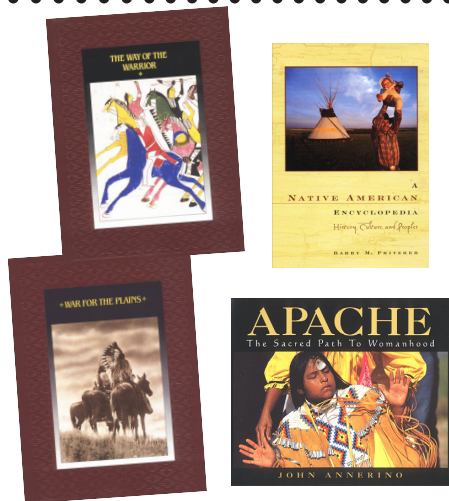
WAR FOR THE PLAINS, stron 192, 53 zł

THE WOMAN'S WAY, stron 184, 53 zł

ponadto:

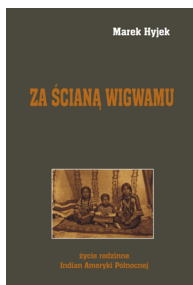
APACHE: The Sacred Path to Womanhood opis ceremonii dojrzewania dziewcząt + 60 fantastycznych fotografii, format 260×225, stron 102, cena 68 zł

A NATIVE AMERICAN: Encyclopedia. History, Culture, and Peoples, format 175×250, stron 592, oprawa twarda, cena 135 zł





NOWE KSIAŻKI



Marek Hyjek
Za ścianą wigwamu
życie rodzinne
Indian Ameryki Północnej

spis treści

Wstęp: Znaczenie rodziny w życiu Indian północnoamerykańskich

DZIECIŃSTWO

Miejsce dziecka w tubylczych kulturach ■ Poczęcie i reinkarnacja ■ Okres prenatalny ■ Poród i połóg ■ Tabu poporodowe ■ Regulacja urodzin ■ Adopcja ■ Indiańska kołyska ■ Kołysanki ■ Nadanie imienia ■ Świętowanie ważnych wydarzeń okresu niemowlęstwa i wczesnego dzieciństwa ■ Wychowanie dzieci i młodzieży ■ Rola zabawy w procesie wychowania tubylczych dzieci i młodzieży

OKRES DOJRZEWANIA

Dojrzewanie dziewcząt ■ Obrzędy inicjacyjne chłopców ■ Szczególne formy przyjaźni indiańskiej młodzieży ■ Żaloty

WIEK DOJRZAŁY

Zawieranie małżeństw ■ Wstępny etap małżeństwa: nawiązanie stosunków z powinowatymi ■ Rola kobiety i mężczyzny w życiu rodziny i plemienia ■ Relacje między małżonkami ■ Życie seksualne ■ Zdrada małżeńska i jej konsekwencje ■ Rozwód ■ Wdowieństwo

STAROŚĆ

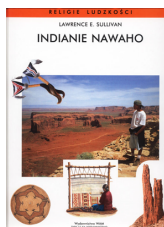
Starość

Zakończenie: Współczesna rodzina indiańska

Bibliografia ■ Indeks plemion i grup indiańskich ■ Indeks nazwisk i imion indiańskich ■ Wykaz ilustracji

Książkę uzupełniają 60 niezwykłych i rzadziej publikowanych fotografii Edwarda S. Curtisa zebranych w tematycznych galeriach: *matki i ich maleństwa, dzieci, chłopcy, dziewczęta, mężczyźni, kobiety, starsi oraz codzienna praca.*

TIPI, Wielichowo 2002, Biblioteka „Tawacinu” nr 28, format 145×205, stron 368+16 (wkładka), bibliografia, indeksy, cena 34 zł



Lawrence E. Sullivan
INDIANIE NAWAHO

przekład Krzysztof Stopa

Celem życia Nawahów i najważniejszym rysem ich myśli religijnej jest pełnia, harmonia i piękno. Fenomen przetrwania kultury i religii Nawahów można tłumaczyć ich nadzwyczajną zdolnością adaptacji elementów kultury tych ludów i grup społecznych, z którymi zetknęli się w swej historii. Książka jest swoistym wprowadzeniem w duchową kulturę Nawahów.

Wydawnictwo WAM, Zyska i S-ka Wydawnictwo, seria „Religie ludzkości”, format 245×307, stron 30, oprawa twarda, kolorowe ilustracje, cena 13 zł

Wydawnictwo WAM, Zyska i S-ka Wydawnictwo, seria „Religie ludzkości”, format 245×307, stron 30, oprawa twarda, kolorowe ilustracje, cena 13 zł



Mądrość Indian

wybór i przekład
Maria Głowacka

Zbiór kilkudziesięciu „złotych myśli” słynnych i mniej znanych Indian Ameryki Północnej; m.in. Luther Stojący Niedźwiedź, Czarny Łoś, Geronimo, Tecumseh, Sarah Winnemucca, George Copway, Cochise i in.

Wydawnictwo Miniatura, format 105×150, stron 78, cena 9 zł

Pokrywamy koszt przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę przekazem pocztowym lub na konto:
TIPI ■ Marek Maciołek

ul. Łąkowa 3 ■ 64-050 Wielichowo
BS O/ Wielichowo
90630008-1056531-27003-1-1

„Tawacin” dostępny jest w sieci salonów sprzedaży

EMPIK

BIALYSTOK ul. Sienkiewicza 3
•**CHELM** ul. Lubelska 61 •**CHO-**
RZÓW Al. Wolności 28/2 •**CZE-**
LAD • ul. Będzińska 80 •**CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65
•**ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 •**GDĄŃSK** ul. Długi Targ 28/29 •**GDĄŃSK**
MEGASTORE ul. Podwale Grodzkie 8 •**GDYNIA** ul. Świętojańska 68
•**GLIWICE** Rynek 4-5 •**GNIEZNO** ul. B. Chrobrego 11 •**GORZÓW**
WLKP ul. Sikorskiego 126/128 •**KALISZ** Rynek Główny 19 •**KATO-**
WICE MEGASTORE ul. P. Skargi 6 •**KATOWICE** ul. 3 Maja 17
•**KIELCE** ul. Warszawska 5 •**KOSZALIN** ul. Zwycięstwa 106/108
•**KRAKÓW** ul. Gen. B. Komorowskiego 37 •**LEGNICA** Rynek 33 •**LU-**
BIN 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 •**RACI-**
BÓRZ Rynek 5 •**RYBNIK** ul. Sobieskiego 18 •**ŚLUPSK** Stary Rynek
6 •**SOPÓT** ul. Boh. Monte Cassino 57/59 •**SOSNOWIEC** ul. Mała-
chowskiego 2 •**SZCZECIN** Al. Wojska Polskiego 2 •**SZCZECIN** **ME-**
GASTORE Al. Niepodległości 60 •**ŚWINOUJŚCIE** ul. Armii Krajowej
8 •**TORUŃ** ul. Wielkie Garbary 19 •**WAŁBRZYCH** Al. Wyzwolenia 2
•**WARSZAWA „Nowy Świat” MEGASTORE** ul. Nowy Świat 15/17
•**WARSZAWA „Bielany”** Al. Zjednoczenia 25 •**WARSZAWA „JU-**
NIOR” MEGASTORE ul. Marszałkowska 104/122 •**WARSZAWA**
Galeria Mokotów ul. Wołoska 12 •**WARSZAWA Targówek** ul. Głę-
bocka 15 •**WARSZAWA Żoliborz** ul. Mickiewicza 27 •**WŁOCŁA-**
WEK ul. Warszawska 11/13 •**WROCŁAW** pl. Kościuszki 21/23
•**WROCŁAW MEGASTORE** Rynek 50 •**ZIELONA GÓRA** ul. Boh.
Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2002 wynosi 24 zł za 4 numery [57–60] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie.

Wpłaty należy kierować na konto:

TUPI, Marek Maciołek • ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo

Bank Spółdzielczy O/ Wielichowo
90630008-1056531-27003-1-1

UWAGA

Prosimy dokładnie i wyraźnie (dużymi literami) wpisywać na blankietach adres wysyłkowy oraz czego dotyczy wpłaty. Dane te są przepisywane przez pracowników poczty i banku, do nas trafiają tylko wydruki komputerowe, i niestety zdarzają się pomyłki: niepełny adres lub wręcz brak adresu nadawcy, co praktycznie uniemożliwia realizację prenumeraty. Jeśli „Tawacin” nie dotarł w terminie — prosimy o kontakt z redakcją.

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

W USA

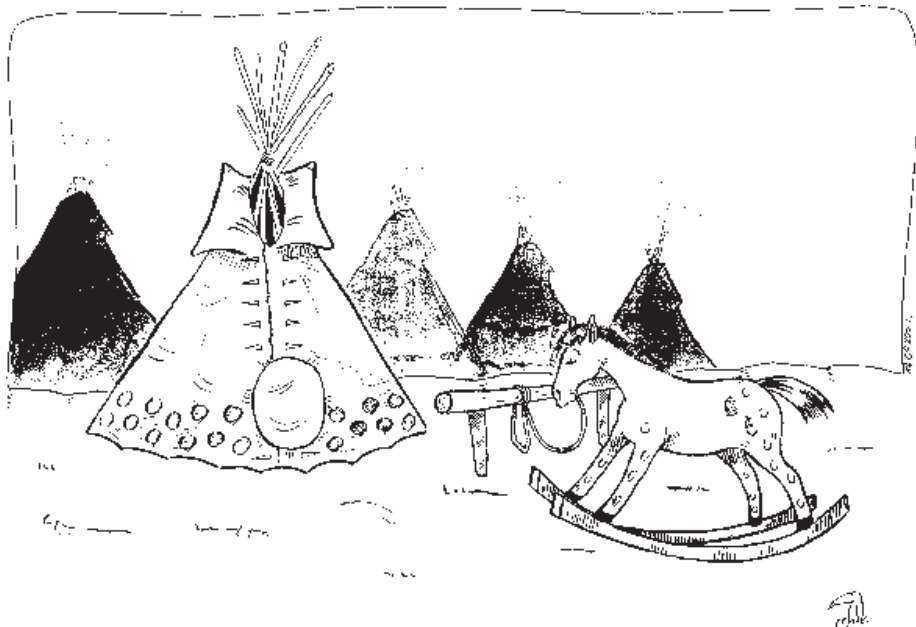
Dystrybucję „Tawacinu” w Stanach Zjednoczonych prowadzi:

Mr. Andrew J.R. Wala

5512B Burk Ave. • Ventnor City, NJ 08406-1204

tel. (0609) 822-1035

e-mail: KULWAL42@aol.com



lace Hyeoma. — Sprawdzamy je dobrze i upewniamy się, że nie ma w nim piasku.

Używając lekkiej ręcznej piły, rzeźbiarz przycina drewno do odpowiedniej długości i podstawowych konturów tułowia lalki, robiąc nacięcia na szyi, poniżej ramion, na podstawie kultu i często w górę między nogami i ramionami. Zarys głowy, kreza dokoła szyi, ciało i nogi są następnie z grubsza ociosywane przy użyciu różnego rodzaju noży, dłut i skrobaczek do drewna. Większość pracy wykonuje się prostym nożem. — Wystarczy dobry scyzoryk — mówi Heyoma.

Kiedy rzeźbienie dobiegło końca, lalkę czyści się papierem ściernym i przygotowuje do malowania. Rzeźbiarze używają różnych pigmentów, od naturalnych, roślinnych i mineralnych barwników do akryli i temper, zależnie od indywidualnej wizji twórcy.

— Używam podstawowych kolorów, które związane są z Hopi — twierdzi Tenakhongva. — To są kolory, w których pokazują się Katsinam. Są rzeczy od zawsze tu obecne, więc staram się od nich nie odbiegać. Jeśli pomaluję na zielono twarz Katsiny Supai, to będzie źle. Ona musi być biała z różnymi cudownymi tęczowymi kolorami.

— Lubię kolory naturalnych pigmentów — dodaje Satala. — Nakładam parę kolorów i bomba! Wygląda dobrze! To jest jak energia ziemi na drewnie.

Na koniec lalkę ozdabia się piórami i innymi dodatkami. Odrobina skóry, włókna juki i muszle razem z farbami nadają każdej *tihu* unikalną osobowość.

— Przypomina mi się, kiedy pierwszy raz zobaczyłem Taniec Katsin — mówi Polequaptewa. — Od pierwszego momentu bałem się dużej ilości piór. Pracuję nad lalkami do momentu, kiedy zaczynają przypominać te, które oglądałem jako dziecko spod szala matki. Kiedy kończę, zwykle umieszczam je wysoko na ścianie, przyciemniam trochę światło, patrzę na nie i mówię: „o, tak”.



Kukurydziany chłopiec, Ferris „Spike” Satala

U korzeni: kultura i wartości

Dzięki rzeźbieniu mężczyźni oparli swe życie na wartościach Hopi. Kiedy mówią, ich słowa są natchnione miłością i szacunkiem do kultury, starożytności i własnej sztuki. Lalki przypominają im o podążaniu drogą Hopi.

— By robić lalki musisz najpierw poznać tradycję i język, ponieważ nie da się tego nauczyć z książki — podkreśla Honanie. — Uczysz się tego poprzez szczere bycie Hopi. To nie jest dawanie prezentu jednej osobie, to jest dawanie prezentu wszystkim ludziom, tak długo jak jesteś Hopi.

Honanie zrobił ostatnio wielką przyjemność wszystkim tradycyjnym rzeźbiarzom, kiedy jego Wilkołak wykonany w stylu tradycyjnym otrzymał nagrodę „Best in Class” na Targach Indianińskich Santa Fe 2001. Po raz pierwszy od dziesięcioleci lalka tradycyjna zwyciężyła lalkę realistyczną w tym konkursie.

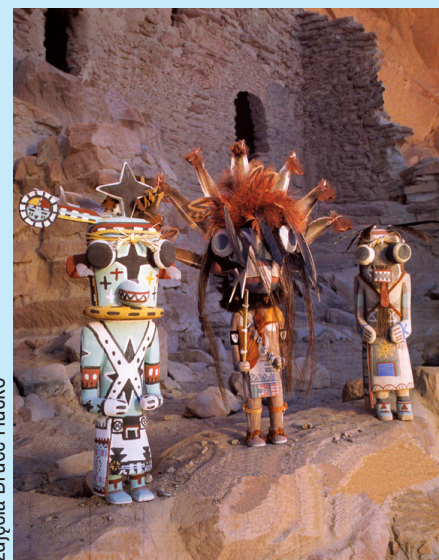
W końcu lipca wracamy do plemienia Hopi, by przeprowadzić ostatnie wywiady, odwiedzić przyjaciół i wziąć udział w ostatnim tańcu Katsin w tym sezonie. Taniec Domu oznacza powrót Bóstw Katsinam do ich duchowego miejsca pobytu. Ich zadanie zostało wykonane, wracają więc w góry San Francisco Peaks, by mieszkać tam, dopóki znów zostaną wezwane przez Hopi. O świtanu patrzyliśmy z dachu, jak ponad czterdziestu Katsinam weszło na plac, niosąc naręcza łodyg kukurydzy i melonów. Dary zostały położone na ziemi i Katsinam ustawiły się do pierwszego zestawu tańców.

Później jedna z Katsin zbliżyła się do młodej dziewczyny spoglądającej na wieżową figurę z mieszaniną obawy i zachwytu, i podała jej długą łodygę kukurydzy. Do łodygi przywiązana była *tihu*. Dziewczyna wzięła rzeźbione błogosławieństwo i wróciła do matki. Kiedy wyjeżdżaliśmy, w oddali dał się słyszeć odgłos grzmotu. Deszcz był w drodze. ❖

tłum. Ewa Sienkiewicz



Brendan Kayquaptewa



Lalki Katsina w stylu tradycyjnym.

Od lewej: Polująca gwiazda, autor: Clark Tenakhongva
Tsavayo (Wielki Wilkołak), Tay Polequaptewa
Tsakwayna, Philbert Honanie

zdjęcia Bruce Hucko

Artykuł ten ukazał się w dwumiesięczniku „Native Peoples”, listopad/grudzień 2001. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

Bruce Hucko
Georgianna Kennedy Simpson

Powrót do korzeni

Lalki Katsina plemienia Hopi

Bębny. Taniec. Pieśń. Duch. Parę miesięcy temu stałem w Kykotsmovi na terytorium Hopi w północno-wschodniej Arizonie, jako gość przyjaciół z plemienia Hopi i patrzyłem jak około czterdziestu Katsin wchodzi na plac z darami — owocami, pop cornem i innymi rzeczami. Rzuciły je ludziom otaczającym plac i stojącym na dachach. Złapałem pudełko Cracker Jack i gęsia skórka pojawiła mi się na ramionach w 30-stopniowym upale. Ten prosty podarunek, wspólne błogosławieństwo żywo przypominały mi, że podczas wizyt u Hopi zazwyczaj odczuwam unikalną obecność. Obecność głęboko umiejscowioną w krajobrazie, duchową energię, która jakby wybrała Hopi i sztukę rzeźbienia Lalek Katsina do własnej ekspresji.

Teren, na którym mieszkają Indianie Hopi, określa się jako surowy, jałowy i suchy. Wyda się surowy, jeśli nie dostrzeżesz jego delikatnego piękna. Wygląda jałowo, jeśli w pośpiechu miniesz życie, które się tu toczy. Jest suchy z wyjątkiem okresu wysłuchanych modlitw o deszcz.

Dla Hopi, którzy gospodarują na pustynnych płaskowyżach, woda jest najważniejsza. Zaostrzyć się w nią plemieniu i uzyskać obfite plony pomagają bogowie Katsinam (liczba mnoga od Katsina). Hopi wierzą, że wszystkie rzeczy — nie tylko ludzie, rośliny i zwierzęta — posiadają ducha życia. Katsinam ucieleśniają tę duchową treść. Są nierozdzielnie połączone z jednolitym zestawem rytuałów, które pomagają zachować rdzeń religijnych wierzeń Hopi — w harmonii Wszechświata i wszyst-



od lewej: Wallace Heyoma *kwivi* (wybrzydza) nad drewnem; Tayron Polequaptewa w swym studiu w Second Mesa; Philbert Honanie rzeźbi wilkołaka — zwycięzcę Indian Market Special 2001; Clark Tenakhongva maluje swą popisową dynioglową lalkę Patung

kich innych istnień. W ponadczasowym kontrakcie wzajemności, Katsinam żyją pomiędzy Hopi blisko połowę każdego roku, zapewniając ludziom duchowe przewodnictwo.

Lalki Katsina (znane także jako Lalki Kachina albo po prostu Kachiny), rzeźbione przez wtajemniczonych mężczyzn Hopi, wyobrażają Bóstwa Katsinam.

— Nazywamy je *tihu*, co oznacza lalkę albo małe dziecko — mówi Clark Tenakhongva. — Kiedy Hopi pojawili się na tym świecie, każdy z nas dostał dar, inną odpowiedzialność. Ja na przykład jestem z Klanu Tytoniu i ponieważ jest to nasz dar, mamy pozwolenie na jego palenie i na modlitwy z użyciem tytoniu. Klan Katsina przyszedł ze swoimi bóstwami, reprezentowanymi przez *tithu* (liczba mnoga od *tihu*). Lalki Katsina są ich darem.

Jako opiekun młodszych rzeźbiarzy, Tenakhongva jest nieugięty w kwestii poznawania sposobu rzeźbienia Katsinam.

— Wszyscy myślą, że jest to dostępne dla każdego i każdy może je rzeźbić. Tak nie jest. Mężczyźni muszą przejść wiele religijnych obrządków inicjacji, by otrzymać pozwolenie na rzeźbienie, ale tylko w celach rytualnych. — Ze wzruszeniem ramion dodaje: — Teraz zaczyna się to traktować jako formę sztuki, ale nie możesz powiedzieć — to jest „moja” sztuka

— bo to jest dar Klanu Katsina dla nas wszystkich. Musisz mieć do tego szacunek.

Lalki Katsina pomagają uczyć młode dziewczyny Hopi ról i ważności Bogów Katsinam. Lalka otrzymana od bóstwa Katsina w formie podarunku podczas ceremonii wynagradza cnotliwe dziecko i przynosi błogosławieństwo całej rodzinie. Proste, płaskie, „lalki kołyskowe” daje się w prezencie niemowlakom. Kiedy dziewczyna Hopi dorasta i dojrzewa, lalki, które otrzymuje, stają się bardziej skomplikowane. Jako panna młoda będzie obecna z „całkowicie uformowaną” rzeźbą w trakcie Ceremonii Niman (Taniec Domu).

Odrodzenie tradycji

Choć tradycyjne figurki Katsina tworzone od wieków, po raz pierwszy opisano je pod koniec XVIII wieku. W następnych dekadach, ze względu na zwiększającą się liczbę podróżników odwiedzających Hopi, wielu mężczyzn zaczęło wykonywać lalki na sprzedaż. Po drugiej wojnie światowej sprzedawane lalki zaczęto wyposażać w więcej detali. Te dopracowane w szczegółach „lalki ruchu” rozprzestrzeniły się i określiły sztukę rzeźbienia Katsinam praktycznie aż do wczesnych lat siedemdziesiątych.

Mimo dominującej w ostatnich dziesięcioleciach tendencji tworzenia w stylu realistycznym, wielu rzeźbiarzy wytrwale dostarczało na rynek komercyjny lalki w stylu tradycyjnym i wielu podąża tą drogą dzisiaj. Walter Howato ma osiemdziesiąt lat i wciąż rzeźbi w stylu tradycyjnym, ponieważ czuje, iż duchowa natura Katsinam została zagubiona w pogoni za fizycznym realizmem.

W ostatniej dekadzie odrodzenie tradycyjnego stylu rzeźbienia Lalek Katsina połączone zostało z indywidualną osobowością kreatywną. Clark Tenakhongva, Philbert Honanie, Wallace Hycoma, Tay Polequaptewa i Ferris „Spike” Satala znajdują się pośród rosnącej liczby mężczyzn Hopi, którzy wyrażają swoje kulturowe korzenie poprzez rzeźbienie *tithu*. Rzeźby zaopatrują ich społeczność, rodziny i umożliwiają zaspokojenie własnych potrzeb tworzenia. Pozwala to także na elastyczne godziny pracy, dzięki czemu twórcy mogą uczestniczyć w trwającym cały rok kalendarzu religijnym Hopi.

— Większość naszej starszyny jest szczęśliwa, że wróciliśmy do tego — twierdzi dumnie Polequaptewa. — Nawet nasze babcie mówiły — nie widziałam *tithu* od dzieciństwa — i teraz, z naszego powodu, Katsinam promują raczej lalki w starym stylu.

— Moje nawrócenie spowodowało to, co tkwi we wnętrzu *tithu* — dodaje Honanie. — Musisz

zrozumieć, że nie jest to ludzka figurka. To tradycyjna rzeźba duchowa w prostej formie.

Tworzenie *tihu* jest czymś więcej niż użyciem noża i malowaniem kawałka drewna.

— Lubię śpiewać moim lalkom, wkładając w to trochę „hopizmu” — mówi Honanie. — To sprawa bycia w odpowiednim punkcie umysłu we właściwym czasie i posiadania energii.

Proces

Powstawanie *tihu* rozpoczyna się od wyboru odpowiedniego kawałka drewna. Korzeń topoli amerykańskiej jest kulturowo „uprawnionym” materiałem. Wybiera się go także dlatego, że jest miękki, lekki i porowaty. Co ważniejsze, Hopi uważają topolę za obietnicę wody. Tam, gdzie ona rośnie, jest woda. Korzeń topoli spełnia techniczne wymagania rzeźbiarza i symbolizuje duchowe połączenie z wodą.

Twórcy uważnie przebierają stos drewna w Tsakurshovi Trading Post w Second Mesa, w sklepie prowadzonym przez Hopi, który od ponad dwunastu lat promuje wytwarzanie tradycyjnych rzeźb. Zobaczysz tu najlepsze tradycyjne figury i koszyki. Wielce prawdopodobne, że spotkasz też rzeźbiarza, który przyszedł sprzedać *tihu* albo kupić drewno.

— Jesteśmy *kwivi* (wybredni), jeśli chodzi o drewno — wykrzykuje DJ Radia Hopi, Wal-