

Marek Hyjek

ZA ŚCIANĄ WIGWAMU



życie rodzinne
Indian Ameryki Północnej

Biblioteka „Tawacinu” nr 28
format 145x205, stron 368+16
(wkładka), bibliografia, indeksy
cena 34 zł³

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.

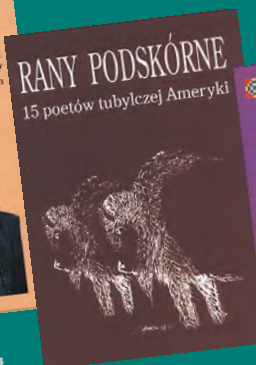
Z Biblioteki „Tawacinu” polecamy ponadto:



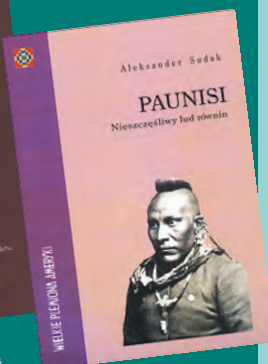
nr 24, ss. 64, cena 8 zł



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 3 [59] jesień 2002

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł
(w tym 7% VAT)



WINDTALKERS [SZYFRY WOJNY]

Oblicza Meksyku



Indianie

tożsamość tradycja stereotyp

Louis Owens

Mary Brave Bird

Roberta Hill Whiteman

JAK TO Z NAMI JEST

Z tożsamością narodową to jest tak, że dopóki nic mi nie zagraża, nie zdaję sobie z tego sprawy. Nie przejmuję się zbyttno tradycją, historią, językiem czy obyczajami. Chłonę świat ze wszystkimi jego nowinkami, „idę z postępem”. Nie chcę wracać do standardu życia moich przodków z XIX wieku. A jednak wszystko, czym oni żyli, jest we mnie, noszę to w sobie przez cały czas, choć do głosu dochodzi to dopiero w chwili zagrożenia, konfrontacji z tymi, którzy domagają się potwierdzenia mojej przynależności. Wtedy zaczynam sobie przypominać dzieciństwo, opowieści dziadków...

Współcześni Indianie znaleźli się właśnie w chwili konfrontacji, gdy po wielu latach niszczenia tubylczych kultur, wypierania ojczystego języka ze szkół z internatem, tępienia wszystkiego co trąci religią dzikusów, białe społeczeństwo mówi teraz: „A udowodnij ty, że jesteś Indianinem...”.

Abby czuć się potomkami ludów, które zamieszkiwały kontynent amerykański przed przyjazdem Europejczyków, współcześni Irokezi, Czokławowie czy Lenni Lenape nie muszą niczego udowadniać. Nie szukajmy w żyjących dziś Indianach jedynie trupów ich przodków z XIX wieku. To tak, jakby na Polaków patrzeć przez pryzmat naszych walecznych dziejów. Przecież nie każdy Polak był ułanem. Pozostała oczywiście tradycja. Pozwólmy współczesnym Indianom być sobą w taki sposób, jaki im odpowiada.

„Tawacin” zawsze przeciwstawiał się stereotypowi „Indianina”, zawsze proponował lekturę trudnych często tekstów, ale dających czytelnikowi gwarancję, że oto dotyka ludzi, którzy ciągle żyją, że obcuje z kulturą, która przetrwała i dalej się rozwija.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairiski, Wiesław Karnabal, Marek Maciolek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień

Stale współpracują: Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sulgostowski, 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 Słyszałem wołanie pantery** – fragment powieści *The Sharpest Sight* zmarłego niedawno pisarza Louisa Owensa, w przekładzie Beaty Skwarskiej
- 16 Nie było nam dane umrzeć** – z Mary Brave Bird, Lakotką, działaczką AIM i autorką dwóch autobiograficznych książek rozmawia Bartosz Hlebowicz
- 22 Szałas potu** – o terapeutycznej funkcji tego starego tubylczego obrzędu opowiada Ewa Czekalewska
- 28 Roberta Hill Whiteman** – wiersz w przekładzie Marka Maciołka
- 30 Mogli być Indianami** – kilka uwag prof. Alfreda F. Majewicza o Ajnach
- 34 „Powstanie” Czejenów z 1897 roku** – mało znane wydarzenia z pierwszych lat życia Czejenów w rezerwacie Lama Deer w Montanie omawiają Daniel F. Littlefield, Jr i Lonnie E. Underhill
- 50 Rozkodowana historia** – recenzja Agaty Wąsowskiej filmu *Windtalkers* (w Polsce film ten wszedł na ekrany kin pod tytułem *Szyfry wojny*)
- 52 Przestrzeń ożywiona** – książki z „zakurzonej półki” recenzuje Mariusz Wollny

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

Galeria Tawacinu

– **Oblicza Meksyku**, tekst i zdjęcia Joanna Bartuszek

Okładka: Adam Beach jako nawajski szyfrant Ben Yazhee w filmie „Szyfry wojny”, fot. © MGM/Syrena Entertainment Group

Opracowanie graficzne okładek: Mariusz Sołtysiak

Prośba do prenumeratorów – III strona okładki

Podziękowania: Radosław Delida, Maciej Grabowiecki, Krzysztof M. Mączkowski i Giulia Torri

Odwiń naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

Słyszałem wołanie pantery

fragment powieści *The Sharpest Sight*

DWA

Starzec powoli wracał do rzeczywistości, szumysławiając sobie pykanie lampy naftowej i trzask palonego drewna w piecu. Szukając wzrokiem twardego, znajomego krzesła, rozglądał się po swej jedynej izbie. Ciemnymi oczami wodził po pomieszczeniu i usilnie wypatrywał czegoś w spowitych mrokiem kątach. Długie, przyprószone siwizną włosy opadały mu przez ramiona w dół, muskając nagie, obwisłe piersi na szczupłej klatce. Ręce, kruche i puste niczym kości ptaka, spoczywały beładnie na kolanach i tylko głowa obracała się w miarę jak oczy, szukając czegoś, przeczesywały najdalsze zakątki pokoju. Nagle usłyszał dobiegający z zewnątrz niski, stłumiony krzyk *koi* i już wiedział, że opowieść zaczyna układać się wedle wzoru, który wyśnił. Po kilku minutach pantera krzyknęła ponownie, tym razem głos dobiegał bardziej z głębi lasu i kiedy zmarł, starzec usłyszał sowę uszatą — *ishkitini* — i pokiwał głową. Dotknął zawieszzonego na piersi małego woreczka, a potem kościstymi rękoma chwycił się za głowę. Odczuwał ból, bolało go ciało i umysł. Tak długie podążanie za pożeraczem dusz w ciągu zaledwie jednej nocy okazało się bardzo uciążliwe, bardziej wyczerpujące niż mógł to sobie wcześniej wyobrazić. Doprowadzenie do spotkania siostrzeńca, tego o ciemnej skórze, i *nalusachito* wymagało więcej sił niż mógł z siebie wykrzesać. A potem

jeszcze nakłonienie *shilombish* do powrotu, gdzie jego miejsce i gdzie można stawić mu czoła. Dla starca było to niezmiernie trudne. I niebezpieczne. Jeśli ktoś się dowie, znowu narazi się na oskarżenia o czary. Roześmiał się szyderczo na myśl, że skoro ludzie bali się go żyjącego tu samotnie na bagnach, to gdyby znali prawdę, posikaliby się ze strachu.

Lecz nowa opowieść już się rozpoczęła. Starzec wstał sztywno i sięgnął po flanelową koszulę wiszącą na gwoździu, na ścianie za piecem. Ubierając się, myślał o drugim synu Hoeya. Wiedział, że musi spróbować ściągnąć go do domu. Wtem odwrócił się do ciemnego kształtu stojącego w ciemnym rogu.

— Już czas — mruknął starzec ze spuszczo-nymi oczyma, smutnym, ale niemal uroczystym głosem. — Musisz już iść. Bądź dzielny, wnuku. Ten drugi poszedł przed tobą, ale nie znalazł jasnej ścieżki. I tobie będzie trudno.

Usiadł znowu, kładąc dłonie na kolanach.

— Nie obawiaj się. Odnajdziemy ich.

Podniósł wzrok i tym razem, gdy się odezwał, w jego głosie zabrzmiała nuta irytacji.

— No, idź już, wnuku.

Cień nadal stał bez ruchu.

— O, kurcze — powiedział starzec. — Chole-ra jasna.

Miało być inaczej.

TRZY

Attis McCurtain dryfował z prądem rzeki, Aunosił się na czarnej fali, świadom gałęzi, które smagały mu twarz i czeptały się ciała, obracał się w nocnym nurcie, zmierzając ku

Louis Owens, *The Sharpest Sight*, University of Oklahoma Press, Norman 1992, ss. 6–15, 60–77. Przekład i publikacja za uprzejmą zgodą Autora. Tytuł pochodzi od redakcji.

czemuś, co czuł, że się zbliża, wychodzi mu na spotkanie. Wiedział, że nie żyje i przez śmierć obudziła się w nim odwieczna pamięć, wzburzając jego zastygłą krew, kręcąc się razem z nim i wokół niego w wodzie. A nad nim ulewny deszcz, który był ostatnią rzeczą, jaką pamiętał z życia, przestał padać i teraz rzeka niosła go pod warstwą ciężkich drzew, zaś odór rozkładu zaczął wypełniać gęstniejące powietrze. Słodki zapach zgnilizny wydał mu się dziwnie znajomy, potem ciężkie powietrze zaczęło się przerzedzać, a ciemność stawiała się mniej gęsta. Rzeka miała brzeg i wzdłuż niego stali wychudzeni staruszkowie i staruszki o zapadniętych oczach i długich, poskręcanych włosach. Próbowali go chwycić dłońmi, które były poskręcane i poplątane jak korzenie drzew. Paznokcie ich kciuków, palców wskazujących i serdecznych, które kroili wilgotne powietrze, były długie i ostre jak noże. Drzewa zamieniły się w płataninę gałęzi, pozbawione liści i martwe, a woda naokoło zaczęła wrzeć. Rzeka była spieniona od węży, tłoczących się i splatających w nurcie wraz z nim. I wtedy zaczął się obracać, powoli, zataczając szeroki krąg dookoła wielkiego wiru. Martwe drzewa wyraźnie odbijały się na czarnym sklepieniu nieba. „*Chahta yakni*”. Słowa odbiły się echem, jakby je wypowiedział. „*Chahta isht ia*”, odpowiedział głos.

CZTERY

Było jeszcze szarawo, gałęzie platanu odbijały się czarno na tle Pine Mountain, gdy Cole McCurtain wyszedł tamtego ranka z domu, minął szepę, pusty kurnik, Chevy rocznik '57 stojącego na klockach i szpaler wysokich drzew orzecha czarnego. Na brzegu rzeki zatrzymał się i spojrzał na oddaloną o trzy mile górę, zza której ukryte jeszcze słońce rzuciło wiązki światła między sosnami i dębami, i kamieniami dawnego cmentarza. Po drugiej stronie małej, samotnej góry stał szpital, wbudowany w zakole rzeki.

Usłyszał trzaśnięcie zewnętrznych drzwi z siatki. Obok niego przemknął spaniel-mieszaniec i popędził w stronę rzeki; jego rudy grzbiet znikający w gęstych krzakach nad rzeką poniżej domu przypomniał mu błyskawicę.

Cole patrzył, jak pies znika, i pokiwał głową. Był to dobry pies, ale za szybki jak na psa polującego na króliki. Dobry pies na króliki nie powinien zbyt zbliżać się do zwierza, ale Zeke za każdym razem niemal je łapał, więc często wchodzili na teren innego hrabstwa, zamiast zatoczyć krąg, jak powinni. Nie nauczysz psa, żeby nie był za szybki, pomyślał, przypominając sobie słowa brata. Możesz wyszkolić brata, żeby nie był zbyt — jakkolwiek — dodał, widząc jak znika czerwony ogon Zeke'a.

„Taa, choćbym zeszedł w ciemną dolinę śmierci”. Taki napis widniał na plecach jego kurtki, wykonany czarnym markerem, koślawymi literami, przypominającymi pismo dziecka. Attis przesłał tę kurtkę wcześniej wraz z jedynym listem, który tam napisał, o powrocie do domu, chodzących cieniach i trzypoziomowych dżunglach. „Nie pozwól draniom cię dopaść — napisał Attis. — Nie pozwól tym skurwielom dopaść i ciebie”.

Cole stał na brzegu i wpatrywał się w gęstą, brunatną wodę, kłęby żółtej piany i śmiecie w nurcie rzeki. Za kilka tygodni woda opadnie, wsiąknie w piasek tak, że tylko tu i ówdzie zostaną kałuże, a środkiem będzie się snuł mały czysty strumyczek. A kiedy wyschną kałuże, na piasku, wśród ogonów i ości dużych ryb, pojawią się ślady szopa. A potem nawet i ten strumyk wyschnie i rzeka znów będzie istnieć tylko pod ziemią.

Ruszył wzdłuż topoli i krzewów porastających brzeg, rozchylił drut kolczasty w ogrodzeniu i wszedł na przylegające do rzeki nieurodzajne pole lucerny. „Nie ulękę się zła, gdy jestem...”. To też było z tyłu kurtki. „Jestem półkrwi, jak mój ojciec”, pomyślał, rozglądając się po brzegu za Zeke'em.

— A właściwie — powiedział głośno rzece, dokładnie wymawiając każde słowo — w trzech ósmych, gdyż moja matka w jednej czwartej jest Czirokezką, jak prawie wszyscy, którzy kiedyś mieszkali w Oklahomie.

Skierował strzelbę w stronę topoli.

— To znaczy, widzisz, tak naprawdę to jest ona Czirokezką w trzech ósmych. Jej matka była trzy czwarte i należała do Narodu, gdy urodziła ją, miała trzynaście lat i niecałe metr dwadzieścia wzrostu. Więc myślę, że z tego wszystkiego jestem w siedmiu szesnastych — prawie półkrwi, jak mój ojciec. Powiedzmy, że

jestem prawie półkwi, cokolwiek miałyby to znaczyć. Hoey McCurtain wie, ale z tego, co nauczyłem się z książek w szkole i tych starych filmów w telewizji, półkwi nie należy ufać, to morderca, zdrajca i mieszaniec.

Kończąc przemowę, uśmiechnął się; stała się ona jego litaniją, czymś co często powtarzał niczym ceremonię, zawsze to samo i w tym samym rytmie. „...najgorszy skurwieli w dolinie”. Ubierał tę kurtkę, kiedy siedł połować nad rzekę i recytował swą tożsamość, kiedy zakładał kurtkę. „Nie ulękę się zła — pomyślał — gdyż jestem”.

Jego ojciec wiedział, kim jest — Hoey McCurtain, Czoktaw z Missisipi, miał wodzów w rodowodzie, a przynajmniej tak mówił po kilku piwach. Cole czytał o Czoktawach i czasami wydawało mu się, że jego przodkowie mogli wyjadać szpik z kości, w tym celu zapuszczali długie paznokcie, tam w Missisipi, gdzie, jak pamiętał, powietrze jest jak woda, a woda jak ziemia. Zbierali kości i przechowywali je, jak Attis został przechowany w szpitalu stanowym. Jego ojciec był ciemny, miał szeroką klatkę piersiową i skórę w kolorze spalonej rdzy, czarne włosy i brązowe oczy, zanim jedno z nich nie zbieleło, kiedy gaźnik wybuchł mu prosto w twarz. Attis również był ciemny, ale on, Cole McCurtain, był wyższy, szczuplejszy i jaśniejszy niż oni — z krwi czirokeskiej i irlandzkiej, myślał — prawie półkwi z zielonych oczach, nieco „skośnych” z powodu fałdy mongolskiej, którą często mieli Indianie.

— Trudno powiedzieć, kim jesteś w tej rodzinie — stwierdził raz Attis. — Jedno jest pewne, w rodowodzie mamy gdzieś jakiegoś wariata.

Było to zanim jeszcze pojechał do Wietnamu i wrócił.

Jesienią króliki poruszały liśćmi, wyskakując z jednej kępy krzaków, by przedrzeć się przez liście i zniknąć w podobnej kępie obok, chyba że zdążył wypalić z dwudziestki dwójki. W jesienne poranki niebo wspinało się wysoko, a szelest liści i trzask gałązek ostro odbijał się w powietrzu, niczym łamanie ptasich skrzydeł. Ale teraz zimowe liście pokrywały ziemię nieżywą masą, a krzaki wzdłuż rzeki stały mokre i nieruchome. Złamane niebo wisiało tuż nad ziemią.

Kiedy Zeke wypłoszył pierwszego królika,

Cole myślał o delcie Mekong, usiłując wyobrazić sobie miejsce, którego nigdy nie widział, i kiedy pies zaszczekał na widok królika, Cole patrzył jak obaj zniknęli w kolejnej kępie topoli i przybrzeżnych krzaków. Czekał, słuchając jak dzieciół stuka na pobliskim martwym drzewie, jak gdyby chciał je ściąć całe. To stukanie przyszpiliło go do chłodnego poranka. Ścieżka, na której stał, była twarda, zmarznięta pod ścierniskiem lucerny; Cole czuł wibracje rzeki przechodzące mu przez nogi. Przełożył zimną strzelbę do lewej ręki i wsunął palec prawej dłoni pod pachę. Po kilku sekundach wróciło mu uczucie, wrócił też królik.

Królik, unosząc wysoko białe zadek, wyczołgał się jak kot ze stosu liści, z pięć metrów przed nim. Przykucnął i zaczął węszyć. Jego brązowe futro lśniło, a uszy drgały lekko, kiedy wciągał powietrze w nozdrza, ale Cole znajdował się po zawiętrznej, więc królik nie wyczuwał nikogo poza Zeke'em, gdziekolwiek ten był.

Przyglądając się królikowi, przypomniał sobie opowieści Czirokezów, które opowiadała mu matka. Czirokeskie króliki były sprytne. Żyły dzięki sztuczkom w świecie słów i światnie się przy tym bawiły. Podniósł broń i wymierzył dokładnie tuż pod ucho królika.

— Czas na sztuczkę — szepnął do niego. Odciągnął kurek i krzyknął.

Słyszając okrzyk, królik zerwał się, zrobił uskok i zniknął w krzakach, z których wyłazł, i wtedy Cole zobaczył, że piętnaście metrów dalej, na brzegu rzeki, siedzi Zeke i przygląda mu się.

— W ten sposób zmarnujesz dobrego psa.

Odrzucił się i ujrzał stojącego tuż obok ojca; trzymał ręce w kieszeni starego, welnianego płaszcza w czerwoną kratkę, z postawionym kołnierzem, tak że widać mu było tylko twarz na grubej szyi i czarną czapkę baseballową Johna Deere'a.

— Jak zbyt często będziesz sprawiał mu taki zawód, złamiesz mu ducha, nawet takiemu staremu łajnojadowi jak ten. — Splunął sokiem tytoniowym i pokręcił głową.

— Czemu nie strzeliłeś? Szykujesz się do polowania na dużego zwierza, na niedźwiedzia?

Gdy Cole zaczął odpowiadać, poczuł nos Zeke'a na ręce, w której trzymał strzelbę. Zatoczył półokrąg długą lufą, spuścił kurek i zabezpieczył broń. Kiedy znów spojrzał na ojca,

Hoey McCurtain przekrzywił głowę, żeby lepiej mu się przyjrzeć. Ojciec był według niego jedynym facetem, który, żeby zapalić silnik, wlał benzynę do gaźnika, a potem spoznał, czy jest pełen, i wtedy ten wybuchł mu prosto w twarz. Nie żeby myślał, iż ojciec jest głupi. Hoey McCurtain był jednym z najsprytniejszych ludzi, jakich Cole kiedykolwiek spotkał, przynajmniej w pewnym sensie.

Jastrząb usiadł na wysokim drzewie kilkadziesiąt metrów w dół rzeki. Cole dostrzegł u ojca długie włosy za uszami i na kołnierzu płaszcz. Zaskoczony, że wcześniej tego nie zauważył, zastanawiał się, czy Hoey McCurtain zacznie je splotać w warkocz, choć nie wydawało mu się, żeby Czoktawowie to robili. Mógł go zapytać. I wtedy przypomniał sobie pytanie ojca. Nie wiedział, jak to wyjaśnić, gdyż wcześniej nie zdawał sobie sprawy z tego, że już nie strzela, że od dawna ani razu nie strzelił. Próbował wrócić pamięcią do czasu, kiedy polował na coś bardziej realnego niż to, na co polował obecnie, i znowu przyszedł mu na myśl Attis.

— Czas ucieka, kiedy się dobrze bawicie — mawiała ich matka, kiedy obaj byli dziećmi i wydawało im się, że jest jeszcze za wcześnie, by przerwać, cokolwiek robili — bawili się scyzorykami czy strzelali do ptaków z wiatrówek.

— Co jest, język ci przymarzył? — Hoey McCurtain zebrał ślinę i ponownie splunął.

Cole jeszcze raz spoznał na długie włosy ojca. Hoey z dnia na dzień wydawał się coraz bardziej Indianinem, i im bardziej stawał się indiański, tym bardziej wydawał się obcy, jak gdyby próbował zmienić się w kogoś, kogo Cole nie mógł sobie nawet wyobrazić, tak samo jak nie mógł sobie wyobrazić delty Mekong czy bagien Missisipi, w których ojciec zniknął co noc, kiedy Cole miał pięć-sześć lat. Ostatnimi czasy Hoey coraz więcej czytał i zaczął narzekać na Thomasa Jeffersona, jakim to był dranem. Przez długi czas zawsze miał coś przeciw Andrew Jacksonowi, uprzedzonemu sukinsynowi, prostakowi z prowincji, ale ostatnio przerzucił się na Jeffersona. Twierdził, że ten wymyślił placówki handlowe, by dostać indiańskie ziemie bez strzelania do Indian, chciał zrobić z nich dłużników i w zamian wziąć ziemię. Teraz Jefferson był sukinsynem o fałszywej błękitnej krwi. „Ojciec narodu, co?!”, parsknął,

myśląc może, jak przypuszczał Cole, Jeffersona z Washingtonem.

Odkąd zaczął wcztywać się w historię, jego ojciec wydawał się coraz bardziej wkurzony z powodu krzywd, których Czoktawowie doznali w Missisipi. Dopóki nie zrobiło się zbyt zimno, przychodził do niego Mundo Morales — przyjaciel brata Cole’a — i obaj siadali za domem, popijając Pabst Blue-Ribbon i rozpamiętując krzywdy, których doświadczyli ich przodkowie. Mundo ciągle przypominał, że do rodziny Moralesów należała kiedyś ziemia całego hrabstwa, a Hoey McCurtain dorzucał opowieści, że Czoktawowie posiadali co najmniej całe Missisipi i Luizjanę.

— Ale myślałem — kontrował Mundo — że Indianie nigdy nie posiadali ziemi.

Z czarnymi włosami i skórą w kolorze starej krwi Mundo Morales i Hoey McCurtain wyglądali dość podobnie. Różnica, myślał Cole, widząc ich razem, polegała na tym, że Mundo reprezentował prawo, a Hoey bezprawie. Attis, tam w szpitalu, był tak daleko od prawa, jak i bezprawia, że trudno go było określić.

— Indianie nie krzyczą „bum”, gdy idą po mięso — powiedział Hoey, wciskając się głębiej w płaszcz i wpatrując się w rzekę.

Cole wzruszył ramionami.

— Jacy Indianie? Mówiłeś nam, że było ponad trzysta plemion. Może jacyś wołali „bum”. Poza tym, może to odezwał się Irlandczyk we mnie — powiedział, myśląc, że mimo wszystko najbardziej był Irlandczykiem, jedna szesnasta więcej, i Irlandczycy podobno dużo mówili. Wtedy znów pomyślał o Mundo Moralesie i ojcu, żalując, że nie potrafi myśleć i czuć jak oni: Indianin albo Irlandczyk czy ktoś tam jeszcze.

— Jesteś, kim myślisz, że jesteś — powiedział mu kiedyś Hoey McCurtain.

Hoey McCurtain myślał, że jest Czoktawem, nie po prostu Indianinem, ale Czoktawem.

— Moja dupa jest irlandzka! — powiedział.

— No, zjedzmy śniadanie, zanim pójdziemy do pracy.

Cole podrapał Zeke’a za uchem, czując, że zawiódł psa — psa Attisa — i ze zdziwieniem zdał sobie sprawę, iż od dłuższego czasu polował nie strzelając, nie wiedząc o tym, czy też o tym nie myśląc, co wychodziło na jedno. Gdy ruszył za ojcem do domu, czuł za sobą rzekę.

JEDENAŚCIE

Mgła podnosiła się znad rzeki, choć wody w ogóle nie widział, i wisiała w powietrzu tak, że sama była powietrzem, szarością tak bliską czerni i tak gęstą, że tylko nurt wody mógł mu wskazać kierunek. Na metr człowiek wydawał się ledwo zarysem we mgle, ciemniejszym cieniem poruszającym się rytmicznie, kołyszącym się równo z głuchymi dźwiękami rzeki. Krzyk ptaka odbił się rykoszetem od wody i Cole rozpoznał *kree* zimorodka, dźwięk odbijał się przez chwilę, po czym rozplynął się we mgle. Cały czas czuł napór nurtu, w niektórych miejscach silniejszy i czasami dziwnie skręcający, ale zawsze równie silny. Wtulił się w wojskową kurtkę i zadygotał, czując wilgoć przy skórze i przypominając sobie kruche, szare szkielety drzew ciągnące się po obu stronach drogi, dokąd sięgał wzrokiem, aż droga zbliżyła się do rzeki i las zrobił się nagle gęstszy, ciemniejszy, nieprzenikniony.

W autobusie wciąż czuł monotonny warkot samolotu, a tu, w łódce, jego plecy i kark wibrowały kołysaniem autobusu, w miarę jak starzec wbijał się głębiej w mgłę, zarys jego ramion huśtał się do taktu z uderzeniami wiosel o wodę.

Sklep był tam gdzie, jak mówił Hoey McCurtain, być powinien, brązowo—szary, z surowych desek, uginający się pod naporem dwóch dużych leśzczyn, a na werandzie, jak zapowiedział Hoey, stał stary Murzyn. Za sklepem Cole nie zobaczył rzeki, bo zimą dzień szybko szarzeje, ale mgłę wspinającą się po drzewach i gołej winorośli w stronę budynku.

— *Shu* — powiedział w końcu mały, pomarszczony człowiek, skończywszy przyglądać się spojeniu drewna w podłodze werandy. Wuj wciąż tam jest, w chacie na drugim brzegu rzeki, a ten starzec, którego ojciec Cole'a nazywał po prostu Jobe, zabierze go na drugą stronę swoją łódką.

Jobe wstał, schował dziesięciodolarowy banknot gdzieś w ogrodniczkach, pod starym fartuchem, i nie mówiąc ani słowa, wyszedł ze sklepu we mgle. Cole patrzył jak znika i szybko ruszył za nim, zastanawiając się, czy powinien, i bojąc się wejść zbyt szybko w coś, czego w ogóle nie widział, aż w końcu zorientował się, że idzie ścieżką między ścianami gałęzi i krzewów

i ta doprowadziła go tam, gdzie w najgęstszej mgle stał czarny mężczyzna. Usłyszał rzekę tuż koło Jobe'a i u jego stóp dojrzał ciemny kadłub łódki.

I zaczął wracać pamięcią do całej przebytej drogi, która przywiodła go w końcu na środek rzeki, którą słyszał, ale której nie mógł być dojrzyć, w towarzystwie starca, który wyglądał jak tylko nieco ciemniejsza część duszącej mgły. Na lotnisku ojciec uściśnął mu dłoń, a wcześniej, na krętej autostradzie wzdłuż wybrzeża, biegnącej przez Big Sur, mówił o wujku o imieniu Luther, o rzece i bagnach, które jak pamiętał otaczają jego chatę, przypominając Cole'owi krótkie chwile, które ten kiedyś spędził z bratem na brzegu rzeki. Gdy już trochę pogadał, Cole przypomniał sobie zapach śmierci i zgnilizny unoszący się znad rzeki, błoto układające się we wzory w miejscach, gdzie rzeka schodziła w głąb ziemi. Długowłosego, który przychodził nocą i stawał przed chatą, czekając na Hoeya McCurtaina.

Starzec odezwał się na sekundę zanim łódź przybiła do brzegu. Jego głos i wstrząs doszedł Cole'a w tym samym momencie, uświadamiając mu, że mgła zrzedła na tyle, iż jest w stanie dojrzeć surowe zarysy twarzy i ciemnych oczu starca.

— Chata Luthera Cole'a stoi kilkadziesiąt metrów w górę tej ścieżki. Trzymaj się jej, to nie zabłądzisz.

Jobe wstał i wyszedł z łodzi i Cole zauważył pod nogami linię brzegową. Podniósł się ostrożnie, czując jak łódź kołysze mu się pod nogami, i przerzucił przez ramię długi wojskowy worek brata.

Gdy tylko Cole stanął obok niego, Jobe znów wsiadł do łódki i ruszył z powrotem w stronę nurtu, którego żaden z nich nie widział.

— Te dziesięć dolarów mówi mi, że nigdy cię nie widziałem — powiedział tuż przed zniknięciem we mgle.

Cole słuchał odgłosu wiosel, aż przestał go słyszeć, wtedy odwrócił się od rzeki w stronę zarysu wysokich drzew, nieco tylko ciemniejszych od powietrza. Przez mgłę dostrzegł czarną smugę dymu, a pod nogami ciemną nitkę ścieżki, o której wspominał Jobe. Zrobił krok i zatrzymał się, zdając sobie nagle sprawę, że się boi i że dreszcze wynikają z czegoś więcej niż tylko z zimna. Zza drzew, za którymi miała

stać chata, usłyszał skrzek sowy, przenikliwe i przerywane wołanie zza mgły. I wtedy, nim zdążył cokolwiek powiedzieć, zobaczył go, jak stał na ścieżce, w odległości może metra, ledwie widoczny zarys we mgle.

— Myślałem, że to Hoey — powiedział szybko miękkiem głosem. — Czuję, jakby to był on.

— Wuj Luther? — zapytał i miał wrażenie, że jego głos jest kruchy i nie na miejscu. Kapelusz starego był ten sam, jakim zapamiętał go w swych niejasnych, ni to sennych wspomnieniach. Widział też pasma długich, prostych włosów, ale twarz starca była zakryta.

— W domu pali się ogień — powiedział wuj Luther, odwracając się i wchodząc w ciemność.

Cole pospieszył za starcem i złapał się na tym, że wpatruje się w oświetlone okno małej chatki. Wuj Luther stał przed chatką, a z otaczającej go ciemności wyskoczyła para ujadających psów.

— Ej, Yvonne! Hoyo! — niemal szeptem zawołał starzec. Psy natychmiast uspokoiły się i przysiadły niecałe dwa metry od Cole'a, ich mordy w przyciemnionym świetle przypominały mu pyski jeleni.

— Wejść do środka.

Wuj Luther pociągnął skórzany pasek, żeby otworzyć drzwi, a psy skakały wokół niego tak, że aby utrzymać równowagę, musiał chwycić się framugi.

Lampka naftowa oświetlała mały pokój i rzuciła cień na dwa zbite z desek łóżka, stojące po przeciwnych stronach izby. Wuj Luther wyciągnął krzesło zza stołu i popchnął je w stronę brzuchatego pieca stojącego pośrodku pokoju i pokazał, by Cole na nim siadł. Kiedy Cole położył worek na stole i usiadł, starzec zdjął stary płaszcz przeciwdeszczowy i powiesił go na gwoździu, na ścianie za piecem. Potem przysiadł na krawędzi łóżka zasłanego kocami. Psy usadowiły się pod łóżkiem, obserwując Cole'a a swymi niezwykle dużymi brązowymi oczami.

— Jestem Cole, syn Hoey'a.

Wuj Luther zdjął kapelusz i położył go obok siebie na łóżku, a Cole zobaczył, że jego długie włosy są mocno przyproszone siwizną i że twarz pokrywają mu pionowe zmarszczki wyglądające jak stare blizny. Przedzielone pośrodku włosy wuja były zebrane z tyłu, tak że

odslaniały mu czoło, a zapadnięte oczy ukośnie opadały ku tępo zakończonemu nosowi. Usta miał wąskie, policzki ściągnięte i jak podbródek oznaczone kilkoma długimi siwymi włosami. Brązowe oczy pochwyciły błysk lampy i obserwowały Cole'a bez mrugnienia.

— Mam list od ojca — powiedział Cole.

Wuj Luther skinał głową, a kiedy Cole odpiął kurtkę, żeby wyciągnąć list z kieszonki w koszuli, powstrzymał go gestem ręki.

— Wiem, po co tu jesteś. List przeczytam później. Jesteś tym małym, którego Hoey miał na drugim brzegu rzeki.

Starzec zatrzymał się na końcu kolejnego słowa, a Cole czekał, aż znowu zacznie mówić. Przez szpary w piecu było widać czerwone języki ognia, Cole zdjął kurtkę i przewiesił ją na oparciu krzesła.

— Jesteś głodny?

Kiedy przytaknął, wuj Luther podszedł do stołu i zdjął serwetkę przykrywającą talerz z chlebem kukurydzianym. Potem zdjął z żelaznego rondla o trzech nóżkach coś, co wyglądało jak patelnia odwrócona do góry dnem.

— Lubisz oposa?

Kiedy wuj Luther uśmiechnął się, Cole zauważył, że brak mu połowy przednich zębów, a te co mu zostały, są żółtawo-brązowe.

Cole wpatrywał się w szare mięso, czując zapach starej chaty, psów, tłuszczu, lat życia staruszka i gęstego odoru rzeki. Z boku zaczęło mu się robić gorąco, toteż postawił krzesło przodem do pieca.

— Nie wiem — odezwał się w końcu. — Nie jadłem oposa, odkąd wyjechaliśmy.

Wuj Luther znowu się uśmiechnął i położył na talerzu kawałek złotego chleba, układając widelcem obok niego żylaste mięso i odsłaniając kawałki pokrojonych ziemniaków.

— Myślałem, że to Hoey — powiedział jeszcze raz, podając Cole'owi talerz. — Czuję, że przybywasz z tamtego brzegu i spodziewałem się ciebie, ale czuję, że to Hoey.

Pokiwał ze zdziwienia głową, znowu przysiadł na krawędzi łóżka i podrapał za uszami psa o imieniu Yvonne. — Starzej się.

— Możesz mi dać ten list od Hoeya. Przeczytam go, gdy będziesz jadł.

Cole podał mu list i zabrał się za chleb, dzieląc się, jak jest głodny, powoli przedzierając się przez ziemniaki do mięsa oposa.

Starzec podszedł do półki nad stołem i wrócił z okularami w drucianych oprawkach. Zatknał okulary za uszami i zaczął powoli czytać list, przechylając papier do światła lampy.

— Dobrze, że przyjechałeś — powiedział pod dłuższą chwilę. — Nawet tu słyszałem o tej ich nowej wojnie. Hoey nie powinien oddawać dwóch synów, nawet jednego. To znowu ten prezydent Jackson.

Podniósł list do góry i spojrzał na niego ponownie.

— Ale to nie dlatego ciebie tu wezwałem.

Cole spojrzał ze zdziwieniem, ręka trzymająca widelec z kawałkiem szarego mięsa zatrzymała się w połowie drogi do ust.

— Ale...

Starzec uniósł dłoń.

— Jeszcze się o tym wszystkim nagadamy. Mało kto lubi gadać tyle, co ja, ale nie mam teraz zbyt wielu gości. Odzwyczailem się od mówienia tak wiele naraz. Co powiesz o kartach? Hoey nauczył cię pokera?

Cole kiwnął głową na „tak” i w nierównych rysach starca zobaczył twarz swego ojca. Pomysłał wtedy, że stary wuj jest Czoktawem, prawdziwym Czoktawem, jakim on, Cole McCurtain, nigdy nie będzie. Gdy znowu sięgnął widelcem do talerza, zauważył, że z daleka dochodzi jakiś słaby dźwięk, niczym odgłos lekko szarpniętej struny w skrzypcach, psy siedzące u stóp starszuszka zaczęły warczeć, a potem wyć. Wydawało mu się, że w kącie chaty, za drugim łóżkiem, coś zaczęło się dziać. Wtedy starzec zawołał: „Cicho!” i wszystko się uspokoiło.

Wuj Luther uśmiechnął się, szczerząc powykrzywiane, żółtawo-brązowe zęby, i powiedział: — Mamy tu jeszcze jednego gościa.

Cole znowu usłyszał słaby dźwięk, przypominający mu tym razem głos niemowlęcia, dobiegający jakby zza ściany.

— Co to? — spytał, polykając ostatni kawałek chleba i kładąc talerz na kolanach.

— *Koi* — powiedział starzec. — Pantera.

Wstał, czując na sobie wzrok Cole’a, i podszedł do drewnianej skrzyni stojącej w nogach drugiego łóżka. Otworzył ją i wyjął dwa brązowe wełniane koce.

— Może ten poker będzie musiał zaczekać — wskazał głową na łóżko. — To twoje. Kiedyś syział na nim Hoey. — Widząc talerz na

kolanach chłopca, dodał: — Teraz przydało by ci się trochę snu. Talerz możesz umyć rano.

Cole postawił talerz na stole, czując na sobie oczy psów, i znów spojrzał na wuja swego ojca, zastanawiając się, ile ma lat, i wiedząc, że nie jest w stanie zgadnąć z dokładnością większą niż do dwudziestu lat. Skóra na jego twarzy skurczyła się, opinając czoło i kości policzkowe, a oczy miały twardą czarną obwódkę, którą Cole dostrzegał czasami wokół sprawnego oka ojca. Starzec poruszał się wolnymi, płynnymi krokami, jakby chodził po wodzie. W końcu stanął przy łóżku, odpiął ogrodniczki, ściągnął buty i sprane spodnie. Gdy Cole tak stał, starzec wsunął się pod koce i położył się twarzą do ściany, zastygając w bezruchu. Żaden dźwięk ani ruch nie wskazywał na to, że oddycha.

Cole poszperał w długim worku i wyciągnął plastikową torebkę ze szczoteczką i pastą do zębów. Nabrał szklankę wody z wiadra, otworzył drzwi i wyszedł na zewnątrz. Myjąc zęby, wylapywał zapach, słuchał i próbował poczuć to miejsce, w którym zaczęło się jego życie. Zimne powietrze było gęste, a lasy formujące ciemny mur wokół polany, pochylały się do przodu, jakby miały ochotę podejść bliżej chaty.

Przepłukał usta i splunął na ziemię przed schodami, tuż obok zahukała sowa. Czując na plecach lodowy dotyk, odwrócił się i ponownie wszedł do środka. Tak cicho jak tylko możliwe rozwinął dwa koce i spojrzał na zakurzony materac, leżący na łóżku. Mając w pamięci długie kałesony starca, stwierdził, że musi spać w spodniach i koszuli. Usiłując zapamiętać rozstaw pokoju, podszedł do stołu i skręcał knot lampy naftowej, aż płomień zgasł. W ciemności zrobił dwa kroki do drewnianego łóżka, usiadł na brzegu i zaczął rozwiązywać buty. Za ścianą dźwięk, który dobiegał z głębi lasu, zaczął się zbliżać i usłyszał ludzki okrzyk bólu, przygłuszony i płynny.

„*Koi*” — powiedział starzec. Pantera. Cole widział lwy górskie na wybrzeżu i czuł ich bliskość, ale nigdy ich nie słyszał i nie czuł tak, jak tę panterę tutaj. Pantera to fenomen, czarny wypadek, który przytrafił się kiedyś kuarom, wskutek czego te ciemnonozote lwy zrobiły się czarne i bezwzględne.

Pantera ponownie krzyknęła, tym razem z mniejszej odległości i Cole spojrzał na plecy

wuja, ale nie zauważył żadnego znaku wskazującego, że on też ją słyszał. I kiedy przykrył się kocami, zdał sobie sprawę, że jest sztywny, przykuty do kolejnego dźwięku i że wyszukuje w ciemnym pokoju kształtów, form rzeczy. Znowu poczuł jakiś ruch w rogu pokoju za łóżkiem starca, ale stopniowo, jak zamilkły krzyki za zewnątrz, miał wrażenie, że jego umysł opuszcza polanę z chatką, rzekę i bagną, i wytwarza w ciemnym pokoju obrazy brata. Wyobraził sobie napór wody w tamtej rzece, podnoszący, obracający, odkrywający rzeczy i jego życie objawiło mu się jako wyjątkowa podróż do tego momentu na polanie, do miejsca, którego nie znał. Na skraju polany stał Attis z twarzą mokrą od deszczu, splątanymi długimi włosami, czarnymi i zdumionymi oczami, a po chwili Attis stał z Jenną Nemi na linii drzew, i Cole nie widział już oczu brata, tylko oczy Jenny, pasujące pod kolor deszczu, który zaczął padać.

Potem Attis znowu został sam. Trzymał ręce w kieszeniach wojskowej kurtki, jego twarz i ciemne oczy były skupione. Wyjawszy jedną rękę z kieszeni, wyciągnął ją w stronę Cole'a, powoli otwierał dłoń. Leżał na niej grot, pionowo przecinający czarny kamień. „Nie ułękne się zła — powiedział Attis. — Więc daję ci te rzeczy”. Jenna przyłączyła się do Attisa, wydobywając z siebie słowa, których Cole nie mógł zrozumieć. W końcu Attis uśmiechnął się i powiedział: „Nie jestem tym dranim nic wien. Uczynili Pushmatahę generałem”. Attis zaczął się śmiać, deszcz strugami spływał mu po twarzy i włosach. A potem Attis zaczął płakać, jak dziecko, aż dołączyła do niego Jenna. Ich szloch połączył się w jeden płacz, który stał się okrzykiem i Cole usłyszał w nim własny głos, górujący nad pozostałymi, aż Attis zaczął szarpać go za ramię, próbując go odciągnąć.

— Obudź się, chłopcze!

W odległości kilku centymetrów ujrzał twarz wuja Luthera i poczuł dobrze mu znaną słodycz przewanowanego tytoniu, pomieszana z ciepłą wonią podeszłego wieku. Za starcem dalej było słychać krzyk, przecinający chatę jak rozdartą puszkę.

— Słyszałeś tego kota.

Wtedy Cole zdał sobie sprawę, że to pantera, bardzo blisko, tuż za drewnianymi ścianami chaty. Skulone pod łóżkiem psy warczały i skomlały.

— Jest zła — powiedział starzec. — Głupi biali z Satartii w zeszłym tygodniu usiłowali ją zabić.

Wyprostował się i postał chwilę przy łóżku Cole'a. Wołanie pantery ustało. Po minucie starzec wrócił do łóżka, mówiąc: — Poszła sobie.

Cole czekał, ale wołanie się nie powtórzyło. Wuj Luther położył się i przykrył kocami, a Cole zorientował się, że na zewnątrz stopniowo wracają inne dźwięki, pohukiwania dużej sowy i skrzek mniejszej, a potem głębokie i dodające otuchy ich wspólne nawoływania. I z bardzo daleka dobiegł go dźwięk, który utożsamiał z niejasnymi dziecięcymi wspomnieniami o aligatorach.

Attis przyszedł znowu, wyciągając do Cole'a rękę, i uśmiechnął się jednocześnie smutno i ze złością. W dłoni miał inny grot, tym razem z brązowego krzemienia, który w zimnej dłoni jakby wyzwał ciepło. Powoli Attis podniósł drugą rękę, otwierając zaciśniętą pięść, która mieściła kamienną lalkę, bladą i nieżywą.

Wtedy twarz Attisa zniknęła w powodzi czarnej wody, która przecinała i złobiła ziemię, ścinając krawędź cementarza na Pine Mountain, a monotonne uderzenia wiosel niosły się echem nad wodą.

DWANAŚCIE

Kiedy się obudził, starzec smażył bekon. Z boku pieca, na cynowej patelni leżał stos placków kukurydzianych, żeby nie wystygły, a obok stał dzbanek z kawą, tak że w chacie, w lodowatym powietrzu unosiły się aromaty zmieszane z zapachem palonego drewna. Cole zauważył, że wuj Luther związał włosy kawałkiem czerwonej przędzy i że poza ogrodniczkami miał na sobie gumowe kapcie, z których wystawał mu palec. W pokoju nie było ani jednego psa.

Kiedy Cole wystawił nogi spod koca i usiadł, starzec wskazał cynowe wiadro przy piecu.

— Możesz się umyć, jeśli chcesz.

Przewrócił bekon i widełcem przeniósł go na cynowy talerz stojący na stole.

Cole wstał i zdjął flanelową koszulę, która śmierdziała długą podróżą dodge'em, samolotem, autobusem i łódką Jobe'a. Trzęsąc się z zimna, ostrożnie podszedł do wiadra. Sięga-

jąc ręką do wody, spodziewał się lodu. Lecz woda była gorąca i w szoku cofnął dłoń.

Kiedy podniósł wzrok, starsuszek śmiał się cichutko. Wskazał mu skrzynię koło stołu.

— Użyj jednej z tych ścierek — powiedział.

Cole podniósł wieko i znalazł stertę starych płócien.

Wuj Luther sceptycznie przyglądał się, jak Cole zdrapywał ślady podróży z twarzy, ramion i klatki piersiowej.

— Lepiej spuść kalesony, będziesz mógł umyć dzieciola i całą resztę — powiedział. — W tym zakładzie dbamy o czystość.

Gdy Cole zrobił, jak mu kazano, wuj odwrócił się do pieca i zaczął nakładać na talerze bekon i placki kukurydziane. Kiedy Cole zaczął przetrząsać swój długi wór w poszukiwaniu czystej koszuli i spodni, stary nalał kawy do dwóch równych niebieskich kubków.

Wymacując zawartość worka, Cole znalazł Levisy i szybko je na siebie wciągnął. Następnie wyjął koszulę flanelową, podobną do tej, którą ściągnął rano, a która należała do jego brata. Kiedy wyjmował koszulę, z worka wypadło na podłogę coś ciężkiego. Schylił się i podniósł skórzany woreczek, wyczuwając w nim ostre krawędzie i zaokrąglony kamień. Gdy podniósł wzrok, zauważył, że przygląda mu się wuj Luther i jego oczy spoczywają na woreczku. Wuj szybko odwrócił się i wyspał do swego kubka trzy łyżeczki cukru z pogniecionej niebieskiej torebki.

Cole już miał wrzucić skórzany woreczek z powrotem do worka, ale zamiast tego wsunął go do kieszeni wojskowej kurtki, którą następnie rzucił na łóżko.

Starzec usiadł na krześle z wysokim i prostym oparciem i polał placki kukurydziane gęstą melasą, wskazując Cole'owi pniak, który, jak pomyślał Cole, musi służyć za taboret.

— Trochę sobie w nocy pośniłeś — powiedział wuj Luther, gdy Cole zaczął kroić placek widelcem. — To dobrze.

Cole zastanawiał się, ile stary usłyszał z jego snów i przypominał sobie o panterze.

— Mówiłeś, że ktoś tę panterę postrzelił — odezwał się, usiłując nie patrzeć, jak starzec radzi sobie z kawałkiem bekonu resztą pozostałych mu zębów.

— Głupiec o nazwisku Reese — powiedział Luther, nie zdradzając żadnych emocji. Przez

chwilę żuł bekon, a potem dodał: — Nie wiedział o tej *koi*. Myślał, że może ją zastrzelić.

— Ranna jest bardziej niebezpieczna, nie? — Cole starał się, by jego głos brzmiał normalnie, choć między słowami słyszał jeszcze to nocne wołanie.

Strzec ciągle żuł, nie odpowiadając, i Cole spojrział na stary sztucer kaliber .36 wiszący na gwoździu nad stołem.

— Chcesz na nią zapolować? — spytał.

Starzec wyprostował się i spojrział na niego, jego oczy nie wyrażały niczego.

— Można spróbować. Ale to może być pozeracz dusz. Nie poluje się na *nalusachito* — odparł. — To pozeracz dusz jest myśliwym.

Cole położył widelec na talerzu.

— Myślisz, że ta pantera to *nalusachito*? — Przypominając sobie rzekę i cienie, poczuł, że ponownie zaczynają go dopadać dreszcze. — *Nalusachito* to mit — orzekł — stary przesąd.

Słowo w języku choctaw z trudem przechodziło mu przez usta.

— Może i tak, ale nawet jeśli to nie on, nie widzę powodu, by zabijać tego kota. Wkrótce zapomni o złości i odejdzie. Jest wystarczająco dużo miejsca dla nas wszystkich. Jeśli to tylko pantera.

Podszedł do skrzyni, z której wyciągnął koce, i przez chwilę grzebał w środku. Kiedy wrócił do stołu, trzymał w ręce rzemień.

— Lepiej zawieś sobie te leki, które masz — rzekł, a Cole wziął rzemień.

Wtedy starzec wstał, chwycił drugie wiadro stojące przy piecu i wyszedł z chaty, a Cole zaczął myśleć o woreczku, który zrobił Attis. To były leki?

Zanim wuj Luther wrócił z wiadrem wody i postawił go na piecu, Cole skończył placki kukurydziane i przełknął ostatni łyk kawy.

— Umyj to — powiedział wuj, wskazując na talerze i rondel. — Potem chcę ci coś pokazać na drugim brzegu rzeki.

Znowu wyszedł i Cole usłyszał psy zbliżające się szerokim łukiem przez las, ich głosy przemieszane były radością i przerażeniem.

Dołożył drew do ognia i chcąc zobaczyć, co się dzieje, podszedł do odrapanego okna przy swoim łóżku. Ujrzał ścianę stodoły pokrytą schnącymi skórąmi i starca wychodzącego przez małe drzwiczki z mięsem szopa, które rzucił psom.

Cole znalazł głęboki garnek w kredensie i nalał gorącej wody, potem zmywał, płukał i układał naczynia na stole do wyschnięcia. Cały czas myślał o ojcu, próbując sobie wyobrazić Hoeya McCurtaina jako chłopca w tej chacie, stojącego przy tym samym piecu. Nagle odległość, którą przebył ojciec, wydała się mu smutna i tragiczna, i zrozumiał to, co ojciec musiał wiedzieć od wielu lat. Wszyscy odeszli zbyt daleko i Attis miał rację. Nikt z nich, nawet Hoey McCurtain nie może już wrócić. Chodziło o coś więcej niż skład krwi i jego ojciec musiał to przez cały czas wiedzieć, grzebiąc w pamięci i książkach, próbując nauczyć synów jak być Czoktawem i w końcu zapuszczając włosy. Pantera, która krążyła wokół chaty to nie *nalusachito*. Pożeracz dusz przychodzi od wewnątrz. Ten kot był tylko tym, co Cole już sobie wyobraził, genetycznym przypadkiem, który pojawił się w tym miejscu tylko po to, by dać się rozłożyć białemu, który, jak Cole, wiedział, kim zwierzę naprawdę jest.

Skończył zmywać i podszedł do kurtki. Chwycił woreczek i dokładnie przywiązał do niego rzemień. Z powrotem wsadził go do kurtki i znowu zobaczył słowa wypisane przez brata na plecach.

Przed chatą mgła zeszała nad rzekę i zwiślała cienką smugą nad mętną Yazoo. Półakrowe pole wokół chaty zostało wykarczowane i obsiane kukurydzą, melonami i dynią. Z tyłu szopy tłusta kura rasy Plymouth Rock próbowała przeleźć przez dziurę w drucianym ogrodzeniu kurnika.

Wuj Luther przeszukiwał rękami winorośle, jednocześnie przyglądając się kurze.

— Dopadnie ją lis — powiedział, kiwając głową.

Podszedł do kurnika i wsadził kurę z powrotem przez otwór, po czym kucnął, żeby związać sznurkiem druty w drzwiczkach.

Cole zacisnął z zimna ramiona, żałując, że pod kurtkę brata nie założył swetra, i ruszył za starcem nad rzekę, która płynęła ze trzydzieści metrów dalej, do małej drewnianej przystani, gdzie była przycumowana obłożona łódka.

Wuj Luther wszedł na podejrzanie wyglądającą deskę i chwycił sznur, mówiąc przez ramię:

— Stary Jobe nigdy nie może znaleźć tego miejsca nocą. Kolorowi nie widzą w nocy tak jak Indianie, nawet kolorowi, którzy są po trochu Indianami, jak on.

Usiadł w tyle łodzi, osadził wiosła w dulkach i kazał Cole'owi odepchnąć łódź.

Na rzece mgła dryfowała smugami, ukazując między kłębami szarości brudną wodę i wysokie, bezlistne drzewa. Zapach rzeki był ostry i zjelczały, mieszanina wilgoci, zgnilizny i stęchłej ziemi, drażniący odór, którego Cole nigdy nie czuł w Kalifornii.

Podobnie jak stary Murzyn, wuj Luther głęboko pochyłał się z każdym uderzeniem wiosła o wodę, poruszając się rytmicznie w takt kołysania łodzi na skłębionej, brudnej wodzie. Cole spojrzał przez ramię na bagieny las wokół chaty i znów pomyślał o ojcu. To była jego rzeka i ojciec chodził nocami z wujem po tym lesie, gdy Cole już się urodził.

Na drugim brzegu Cole wyskoczył na błotnisty brzeg i przywiązał łódkę do drewnianej przystani mniej więcej dwa razy większej od przystani wuja Luthera, rozpoznając przez zapach i wrażenie miejsce, z którego wypłynął ze starcem o imieniu Jobe. W górze widział zarys ciemnego prostokąta tylnej ściany sklepu i już chciał ruszyć ścieżką, gdy poczuł na ramieniu szczupłą, twardą dłoń.

— Tędy — wuj Luther wskazał prawie zarośniętą ścieżkę, która wiła się ku południowej ścianie sklepu, ku gęstym drzewom i suchym łodygom krzewów i winorośli.

Przez pół godziny marszu trzymał się pochylonych pleców starca, zasłaniając uniesionymi rękami twarz przed gałęziami. W końcu ścieżka wyszła na polną drogę. Po drugiej stronie stała brązowa chata z nieociosanych pni, przycupnięta na szczycie okrągłych kłód przypominających grube pale, okna były powybijane, a podwórce zarośnięte chwastami i zaśmiecone rdzewiejącymi puszkami i potłuczonym szkłem. Papa na dachu odchodziła nierównymi i poszarpanymi płatami, a wielka leszczyna za domem oparła swe złamane ramię na tym, co niegdyś było cynowym kominem.

— Pomyślałem sobie, że może zechcesz zobaczyć miejsce, gdzie kiedyś mieszkałeś — powiedział wuj Luther, gdy stali, spoglądając na drugą stronę drogi. — Gdzie się urodziłeś.

Cole przypominał sobie wtedy wilgotną chałupę, którą, kiedy miał pięć-sześć lat, uważał za dom. Piec na drewno, spaczona podłoga i ściany wytapetowane na czarno, lampy naftowe, które dymiły i świeciły na żółto, beczka

na wodę, która znikła z werandy, i wychodek, który, jak wiedział, cały czas tam jest, poza polem widzenia. Przypomnił sobie szczerbaty uśmiech brata i swe zdziwienie, gdy Attis uderzył go bez ostrzeżenia trzcina, przecinając skórę, co skończyło się blizną, którą nosił na brwi. I wtedy, po raz pierwszy, przypomniał sobie, że to właśnie ten stojący obok starzec zaniósł go po schodach do domu, rozzdzierając jedną ze ścierek matki, żeby zatamować krew. Obok wspomnienia cienia, który przychodził, wywołując ojca nad rzekę, pojawiło się teraz inne wspomnienie, wspomnienie bycia podniesionym i niesionym przez ten cień, który używał dziwnych, nieznanym mu, aczkolwiek kojących słów w języku, którego nie rozumiał. Pomyślał, że właśnie przyszedł stamtąd, dokąd kiedyś udawał się jego ojciec, i teraz stoi w tym samym miejscu, gdzie kiedyś tamten musiał stawać, wracając przed świtem do swej rodziny.

— Pamiętasz swe imię?

Starzec przypatrywał mu się z ciekawością i kiedy ten nie odpowiedział, wuj Luther dodał: — Imię, które ci tu nadałem.

Cole dojrzał w kąciakach ust starca początek znajomego uśmiechu. Kiedy pokiwał głową, wuj Luther odrzekł:

— Wtedy, gdy uderzył cię brat, mocno krwawiłeś. Cały byłeś we krwi, jak zarżnięte prosię. Ale nie zapłakałeś, nie wydałeś z siebie żadnego głosu. Więc dałem ci wtedy imię chotaw. Nie tak, jak się to robi zazwyczaj, ale nadałem.

Cole czekał i starzec znowu zaczął się uśmiechać tym swoim upiornym, szczerbatym grymasem.

— *Taska mikushi humma* — powiedział, wstrzymując oddech na chwilę, a potem dodał — Myślę, że to właśnie to, ale nie jestem pewien, to było tak dawno, a teraz już prawie nie mówię po indiańsku. Znaczy to mniej więcej Mały Czerwony Wódz–Wojownik. Byłeś cały zakrawiony, ale zachowywałeś się dzielnie, jak wojownik.

Starzec uśmiechał się szeroko i Cole pomyślał, że musi się świetnie bawić, jak dawno się nie bawił. W kieszeni kurtki Cole wyczuł palcami skórzany woreczek, pocierając kciukiem wzdłuż twardej krawędzi jednego z grótów. Myślał o tym, co powiedział wuj Luther. Dawno temu mężczyźni usiedli na zboczu góry w Kalifornii i wykonali dwa przedmioty znaj-

dujące się teraz w jego woreczku, wystrugując ideę tego, kim są, w obsydianie i krzemieniu, a gdzieś w pobliżu ktoś podniósł biały kamień i wyobraził sobie figurkę z woreczka. A teraz wuj mówi mu, że ma indiańskie imię, imię chotaw. Imię, które dostał z powodu brata, ale imię, które na zawsze od Attisa go oddzielało, jakby był kamieniem ukształtowanym słowami starca. „Mały Czerwony Wódz–Wojownik”, pomyślał sam do siebie, o ile tak to było.

Znał odpowiedź na to pytanie, zanim jeszcze je zadał, ale i tak musiał zapytać.

— Czy mojemu bratu też nadałeś imię?

Wuj Luter odwrócił wzrok.

— Człowiek sam zdobywa swe imię — odparł, po czym odwrócił się i ruszył z powrotem ścieżką, którą przyszedł.

Przez chwilę Cole przyglądał się jeszcze rozpadającej się chatce, widząc ich obu bawiących się w błocie przed domem, przypominając sobie jego zapach i smak i uczucie, jakie towarzyszyło czasom, kiedy wraz z bratem spędzał tu dzieciństwo. Pamiętał, jak Attis podsadzał go tak, by mógł popatrzeć przez krawędź beczki na deszczówkę na różne przedmioty, które w niej pływały, i pamiętał, jak śledził brata w lesie wzdłuż rzeki. Serce jego przeszło uczucie miłości, przykuło go do tego miejsca. Z wielkim wysiłkiem odwrócił się i powoli ruszył za wujem swego ojca, pozwalając mu pozostać tuż za zasięgiem wzroku, wiedząc, że będzie musiał wrócić po brata.

TRZYNAŚCIE

Cole wiosłował w drodze powrotnej do chaty i bagien, a starzec chichotał, widząc jak niezdarnie walczy z mocnym, powolnym nurtem usiłującym zakreślić łodzią. Mgła podniosła się całkowicie i z obu stron widział długie zakale rzeki, łagodne i solidne jak sama ziemia, przemieszczające się jedynie pod wpływem nachylenia i wartości nurtu.

— Tam — wuj Luther skinął głową w górę rzeki — w tym głębokim stawie żyją *oka nahullo*. Mają białą skórę, śliską jak ryby. Łapią cię i zmieniają w jednego z nich. Niedobrze znaleźć się tu w nocy.

Cole rzucił okiem na miejsce, gdzie coś na kształt dużego wiru pogłębiało się przy zakre-

cie rzeki. Musiał sporo się namęczyć, by wyprowadzić łódź. Kiedy spojrzął na wuja, zobaczył w jego oczach rozbawienie.

— Są jeszcze jakieś potwory, o których powinienem wiedzieć? — spytał, patrząc ponad starcem na nikły ślad, który zostawiali w brunatnej wodzie.

Wuj milczał przez chwilę, jakby się nad czymś zastanawiał, a potem powiedział:

— Potwory to niewłaściwe określenie, ale tak sobie myślę, że powinienś wiedzieć choć trochę o *bohpułi* i być może o *kashehotapalo*, by cię nie zaskoczyły w lesie. Ten pierwszy to mały człowieczek, mniej więcej taki — uniósł dłoń na wysokość trzydziestu centymetrów od burty. — Lubi się bawić, rzucając w ludzi różnymi przedmiotami i wprowadzając ich w błąd. Niektórzy nazywają go „skrytkiem”. Nie jest niebezpieczny, nie ma w nim złośliwości. Ten drugi to człowiek-jeleń i lubi straszyć nocnych wędrowców.

Spojrzał na Cole’a i uśmiechnął się.

— Ale nawet on nie przestraszyłby najgorszego skurwiela w dolinie.

Przed chatą Cole usiadł na okrągłym dębie i przyglądał się, jak starzec segreguje skóry szopów na wyprawę do sklepu Jobe’a. Kiedy je popakował, Cole pomógł mu je załadować do łódki i zepchnął ją na wodę. Stojąc na brzegu, cały czas czuł, że wuj Luther bacznie mu się przygląda.

Kiedy łódź dobiła do tamtego brzegu, Cole wszedł do chaty. Jeden z psów skomlał przed drzwiami i Cole otworzył je, by wpuścić oba do środka. Poszły na swoje miejsce pod łóżkiem starego i zaległy z pyskami na łapach, a ich obwisłe brązowe oczy obserwowały, jak kładzie się na łóżku. Niemal natychmiast zasnął i zaczął biec. Czarny kot pędził za nim bez wysiłku, a błoto wciągało jego stopy głęboko w bagno i rzucało pędami winorośli, by go smagały i zatrzymywały. Pantera wołała jak rodząca kobieta i Cole usłyszał, że on także płacze. Chciał się odwrócić i uspokoić bestię, ale kiedy to zrobił, stanął przed nim Attis z rękami wyciągniętymi w jego stronę. Cole chwycił woreczek na szyi i brat opuścił ręce, stał, przyglądając mu się z ogromną tęsknotą. ■

przeł. Beata Skwarska

For stories are what we carry with us
through time and across distance



Louis Owens
1948–2002

Z pochodzenia Czoktaw/Czirokez/Irlandczyk, Louis Owens był — i z pewnością pozostanie — jedną z najbardziej znanych postaci świata literatury tubylczoamerykańskiej. Profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego w Davis, a wcześniej w Santa Cruz, oraz Uniwersytetu Nowego Meksyku, znany był jako autorytet w dziedzinie twórczości Johna Steinbecka, krytyk prozy autorów pochodzenia indiańskiego, teoretyk literatury, autor, powieściopisarz oraz podziwiany przez studentów wykładowca.

Karierę naukową rozpoczął od książek poświęconych twórczości Steinbecka — *John Steinbeck's Re-Vision of America* (1985) i *The Grapes of Wrath: Trouble in the Promised Land* (1989). Również od połowy lat osiemdziesiątych publikował artykuły o prozie tubylczoamerykańskiej; w roku 1985 (wraz z Tomem Colonnese) zredagował *American Indian Novelists: An Annotated Critical Bibliography*. Jego *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel* (1992) — studium powieści dziesięciu autorów indiańskich — stało się lekturą obowiązkową wszystkich zainteresowanych tą dziedziną literatury, a poprzedzający analizy tekstowe poszczególnych utworów wstęp po dziś dzień pozostaje najpełniejszym kompendium istotnych kwestii i problemów z literaturą, a szczególnie prozą tubylczą związanych. Louis Owens był też jednym z najbardziej wpływowych współczesnych indiańskich myślicieli i teoretyków kultury; frapowały go w szczególności sposoby kwestie złożonej czy też

mieszanej tożsamości. Poświęcił im wydaną w roku 1998 *Mixedblood Messages. Literature, Film, Family, Place*. W studium tym — często humorystycznie — przygląda się tej kwestii oraz relacji człowieka i środowiska naturalnego w oparciu o przykłady z literatury, filmu i własnych doświadczeń. Jak w innych publikacjach i tu nie szczędił ostрых słów krytyki pod adresem propagatorów stereotypów i ciasnych definicji, które narzucają tubylczym Amerykanom spreparowane przez zachodnią cywilizację gorsety tożsamości. „Jako pisarz mieszanej krwi — pisze — wygłaszając jakąś mowę czy czytając fragmenty swoich utworów, zrobiłbym mądrze, na przykład, przyciemniając skórę, kupując perukę z warkoczami i przywdziewając tradycyjny strój z Równin; taka poza uczyniłaby mnie bardziej «indiańskim» w oczach świata nie-indiańskiego (a nawet w oczach wielu Indian) i z pewnością sprzedałbym więcej książek”. Ostatnią jego książką jest *I Hear the Train. Reflections, Inventions, Refractions* (2001) — zbiór esejów, wystąpień, artykułów i opowieści, często o charakterze autobiograficznym, które powstawały na przestrzeni wielu lat i które dotyczą sztuki słowa, pisarskiego rzemiosła oraz doświadczeń wynikających z bycia Indianinem.

Jak czytamy we wstępie do *Other Destinies*: „Dla współczesnych powieściopisarzy indiańskich — z których wszyscy są mieszanej krwi i muszą, w taki czy inny sposób, pogodzić się tak z peryferyjnością, jak i z europejską i indiańską etnicznością — tożsamość stanowi zasadniczą kwestię i temat [ich] twórczości”. Kwestia ta stanowi też zasadniczy element jego pięciu powieści: *Wolfsong* (1991), *The Sharpest Sight* (1992) — której fragmenty przedstawiamy w tym numerze, *Bone Game* (1994), *Nightland* (1996) oraz *Dark River* (1999). Oto jak sam autor, w *Mixedblood Messages*, przedstawiał swe dreszczowce: „Moje powieści mówią o przetrwaniu, [...] próbuję opowiadać historie zbudowane wokół postaci, które — przynajmniej — mają wiele wspólnego ze mną. Często są mieszanej krwi, a ich korzenie wywodzą się z Czoktawów, Czirokezów, Irlandczyków czy Cajun, i zamieszkuja złożone światy zdominowane przez pytania «Kim jestem?», «Jak mam żyć tu i teraz?». I, oczywiście, odpowiedzi na nie należy szukać w głosach ro-

dziny i w opowieściach. To co próbuję zdziałać swą prozą to pokazać Indian — mieszanej krwi czy pełnej, Czoktawów-Czirokezów i innych — którzy stawiają czoła skomplikowanej egzystencji z siłą i humorem, odrzucając łatwe do przyjęcia i zaakceptowania role ofiary i bohatera tragedii”. Jego powieści tłumaczone były na język niemiecki, francuski, a nawet japoński, i zdobyły wiele nagród i wyróżnień.

Również jako nauczyciel akademicki Louis Owens był wielokrotnie nagradzany, a przez studentów kochany i uwielbiany. Znany był z tego, że poświęcał tak studentom, jak i młodemu twórcy wiele czasu i uwagi. I choć nie było nam dane stanąć twarzą w twarz, miałam się o tym przekonać osobiście.

Mniej więcej dwa lata temu wpadliśmy z Markiem Maciołkiem na pomysł wydania w języku polskim antologii współczesnej literatury i krytyki indiańskiej (niestety, jak dotąd nic z tego nie wyszło). Louis Owens — jako znany pisarz i autorytet — był jedną z pierwszych osób, do których zwróciliśmy się z prośbą o pomoc i prawa autorskie. Odpowiedź — wręcz entuzjastyczna — przyszła szybciej, niż się tego spodziewaliśmy. I tak zaczęła się nasza korespondencyjna, a w zasadzie „elektroniczna”, znajomość. Pozwól sobie przytoczyć jedną anegdotę. Jako że miałam już na swoim koncie pracę magisterską na temat tożsamości i tradycji we współczesnej prozie indiańskiej (z której byłam zresztą bardzo dumna), umówiliśmy się, że prześlę mu ją do przeczytania, co też uczyniłam. Na odpowiedź — przynajmniej ogólnie bardzo dobrą — nie musiałam długo czekać. Ale... No właśnie: „Znalazłem jeden błąd — napisał jeden z moich największych autorytetów — na pierwszej stronie przedmowy powołujesz się na tak zwane Pięć Cywilizowanych Plemion z Południowego Zachodu, a te narody są w rzeczywistości z Południowego Wschodu Stanów Zjednoczonych (będąc Czoktawem i Czirokezem, jestem wyczulony na tego typu podziały regionalne)”.

Dziś ta sytuacja mnie bawi; więcej, jest to dla mnie jedna z tych opowieści, które — jak mówił Louis Owens — niesiemy z sobą poprzez czas i przestrzeń, i które sprawiają, że świat jest poznawalny, „udomowiony” i bogatszy. ■

Beata Skwarska

Nie było nam dane umrzeć

z Mary Brave Bird,
Lakotką, działaczką AIM i autorką
dwóch autobiograficznych książek,
rozmawia Bartosz Hlebowicz

Pierwszy kontakt z Mary — telefoniczny — wywarł dość nieprzyjemne wrażenie. Gdy poprosiłem o spotkanie, zażądała pieniędzy. Umówiliśmy się na 11 przed południem następnego dnia. Odnaleźliśmy, wraz z moją towarzyszką podróży, Giulią, rodzinny dom He Dogów w zachodniej części rezerwatu. Spóźniliśmy się 15 minut. Przez dłuższy czas nikt nie otwierał, dopiero gdy byliśmy już gotowi odejść, zaspana Mary–Lakota Woman otworzyła drzwi. Była zdumiona, że już jest po jedenaściej. Wyjaśniła, że poprzedniego dnia skończył się Taniec Słońca organizowany przez Leonarda Crow Doga, jej byłego męża, i że jest wyczerpana. Wnętrze jej domu nie różni się od wielu indiańskich mieszkań, nie tylko w Rosebud: pełne rozrzuconych ubrań na kanapie i podłodze. Nieodmienny nieporządek przywodzi na myśl lakockie tipi sprzed stu lub dwustu lat — nie sędzę, aby dawniej indiańskie mieszkanie mogło wyglądać „lepiej” niż dom Mary, tzn. żeby było, zgodnie z europejskimi wzorami estetycznymi, schludne. Tradycyjny rozgardiasz to dowód życia — zapewne. Mary–Lakota Woman włączyła po cichu magnetofon z jakąś indiańską melodią, szybko przemyślała twarz i już była gotowa do rozmowy. Wręczyliśmy jej paczkę herbaty i ciastka, a także 15 dolarów. Mary dodała, że jest zupełnie splukana i dlatego wspomniała o pieniądzach. Ja, już po rozmowie, przyznaję, że cieszę się z tej transakcji. Zobaczyłem żywą legendę — uczestniczkę okupacji Wounded Knee w 1973 roku w jej codziennym nieładzie, zmęczoną, smutną.

Często powtarzała kilka razy to samo zdanie, czasem odbiegała od tematu, niespodziewanie wybuchała krótkim śmiechem. Barwa i intonacja jej głosu przydawały jej wypowiedziom melancholijnej powagi. Życzę Mary i jej bliskim w Rosebud wyrwania się z kręgu trosk i niepowodzeń — jak najszybciej.

Bartosz Hlebowicz: *Jakie zmiany zaszły w rezerwacie od czasu publikacji Ohitika Woman dziewięć lat temu?*

Mary Brave Bird: Żadne. Polityka jest wciąż brudna (śmieje się). Kiedy byłam młoda, walczyliśmy, walczyliśmy o zmiany, ciągle obowiązywała IRA [Indian Reorganization Act, Ustawa o reorganizacji Indian — wszystkie przypisy BH]. Wierzę w suwerenność, w prawa traktatowe, którymi wciąż nie mamy możliwości się cieszyć. Jesteśmy wciąż pod ochroną rządu federalnego. Nic się nie zmieniło, dzieje się coraz gorzej.

Nie da się znaleźć nic dobrego?

Nie. Ubóstwo jest bardzo wysokie — dziewięćdziesiąt procent, bezrobocie — osiemdziesiąt. Umieralność wyższa niż w reszcie kraju. Wśród młodych ludzi na terenie rezerwatu powszechne są narkotyki. Młodych ludzi tracimy w walkach gangów, w wypadkach samochodowych. Powszechny jest alkoholizm.

Czy Taniec Słońca stanowi jakąś przeciwwagę dla tych okropnych zjawisk?

O tak! byłoby dobrze, gdyby wszyscy tańczyli. Ale nie wszyscy są Tancerzami Słońca, są wśród nas chrześcijanie... Mam nadzieję, że Taniec pomaga, że modlitwy pomagają ludziom osiągnąć lepsze życie. Może one działają, nie wiem.

Czy co roku uczestniczysz w Tańcu Słońca?

Nie, od wielu lat nie brałam udziału. Mój syn urodził się tam, w Raju [Crow Dog's Paradise — siedziba rodziny *medicine mana* Leonarda Crow Doga, pierwszego męża Mary], dwadzieścia jeden lat temu — Leonard junior. Z Leonardem nie jesteśmy razem od dwunastu lat, ale razem urządziliśmy ceremonię inicjacji na urodziny naszego syna. Tak czy inaczej, w tym roku nie było nikogo do pomocy w kuchni [podczas Tańca Słońca], powiedziałam więc Leo-

Mary Brave Bird, autorka dwóch książek autobiograficznych *Lakota Woman* (napisana wspólnie z Richardem Erdoesem w 1990) i *Ohitika Woman* (1993), fot. BARTOSZ HLEBOWICZ



nardowi, że chcę pomóc, że potrzebuję tego, bycia tam, bycia tam znowu.

Jakie to doświadczenie uczestniczyć w Tańcu Słońca?

Moim głównym zajęciem była praca w kuchni (śmieje się). To właśnie ci, którzy pracują, sprawiają, że Taniec trwa. Czegokolwiek potrzebują tancerze... Do nas należy sprawdzanie, czy ochrona jest OK, dbanie o ogień, o to, by było wystarczająco dużo jedzenia, wody, że śpiewacy i tancerze zostaną nakarmieni, no i że będzie też coś — choć nie za wiele — dla tych, którzy pracują w kuchni.

To dobre uczucie, mnóstwo ciężkiej pracy, czasami odrobinę stresującej. Ale w szerszej perspektywie to dobre uczucie.

Co twoim zdaniem jest najważniejszą funkcją tej ceremonii? Co ona daje ludziom?

Wspominałam o wysokiej śmiertelności, o tym, że część z nas, w tym i ja sama, jesteśmy alkoholikami. Taniec Słońca daje mi wiele, już poprzez samo bycie w pobliżu, bycie częścią czegoś dającego taką siłę. To dobra siła. Przybývają tu ludzie z miasta, z codziennego życia... Wszyscy mają problemy, każdy z nas, niezależnie skąd przychodzi. Walka toczy się cały czas. Zmagamy się z tym, że członek rodziny jest chory albo siedzi w więzieniu, albo jest uzależniony od narkotyków, albo jest alkoholikiem. Pójście tam i zanieśienie wszystkich problemów do drzewa, do Stwórcy, modlitwy,

Ustawa o reorganizacji Indian (IRA) wprowadzona została w 1934 roku jako część polityki Nowego Łądu F.D. Roosevelta. Obok niewątpliwie pozytywnych aspektów — m.in. zniesienie Ustawy o powszechnym podziale ziemi z 1887, w wyniku której Indianie w rezerwach stracili ponad połowę swych terytoriów, przywrócenie plemiennej własności ziemi i powołanie Rad Plemiennych do reprezentowania Indian przed władzami federalnymi — ustawa ta doprowadziła do powstania wielu nadużyć. W Radach Plemiennych zasiadali przeważnie ludzie ulegli i wykonujący polecenia władz amerykańskich, często niekorzystnych dla Indian w rezerwach.

Polityka taka doprowadziła do podziału tubylczego społeczeństwa na zwolenników i przeciwników Rady. Jedni widzieli w niej zniechędzający aparat ucisku ukryty za tradycyjną nazwą, inni — okazję do osiągnięcia sporych korzyści materialnych z tytułu dzierżawy ziemi plemiennej białym farmerom, jak również z tytułu opłat za wydobycie surowców naturalnych, np. uranu.

Wspomniany przez Mary Dick Wilson (1936–1990) był przewodniczącym Rady Plemiennej Siuksów w rezerwacie Pine Ridge. To właśnie za jego rządów w latach 1970–76 rezerwat ogarnęła fala terroru, przemocy i gwałtów. Śmierć poniosło ponad stu Indian. Wilson powołał do istnienia paramilitarny oddział tzw. *goons*. Ich zadaniem było zapewnienie ładu w rezerwacie, co w praktyce przybrało formę fizycznej likwidacji przeciwników Wilsona. Narastający sprzeciw tubylczych działaczy wobec despotycznych rządów Wilsona doprowadził w lutym 1973 roku do zbrojnego wystąpienia członków Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) i okupacji Wounded Knee.

mm

Taniec Słońca (Sun Dance) — jedna z najważniejszych ceremonii religijnych Indian Wielkich Równin. Jej głównym aspektem jest ofiara składana przez tancerzy w postaci modlitw, cierpienia i bólu podczas ekstatycznego tańca. Celem tancerzy było zerwanie rzemienia przyczepionych do skóry na piersiach łączących ich z centralnym słupem — Drzewem Życia. Ze względu na praktyki samookaleczenia władze amerykańskie, w latach 80. XIX wieku, oficjalnie zakazały odprawiania Tańca Słońca. Indianie nigdy jednak nie przestrzegali ściśle tego zakazu i Taniec odbywał się potajemnie aż do lat 60. i 70. XX wieku, kiedy został formalnie przywrócony.

Dla współczesnych Indian Taniec Słońca stał się symbolem rewitalizacji ich tradycyjnej kultury i religii. Obok funkcji religijnych Taniec pełni także ważną rolę społeczną, przyczyniając się do odrodzenia dawnych struktur i związków plemiennych, jak również wspomagając tubylcze poczucie tożsamości, nawet wśród plemion, które nigdy Tańca Słońca nie odprawiały (np. na Wschodnim Wybrzeżu). Zob. także Fryderyk Schwatka, *Taniec Słońca Siuksów z 1875 roku*, „Tawacin” nr 3[43] jesień 1998, ss. 12–15 oraz Bartosz Stranz, *Blżej Stwórco* cz. 2, jw., ss. 16–21.

mm

ofiary — to ma przynieść lepszą przyszłość. Taki jest główny cel. To jest miejsce, do którego zanosisz wszystkie problemy, aby wszystko w twoim życiu uległo zmianie. Widziałam ludzi, którzy ozdrowieli i teraz mają lepsze życie.

Czy uczestnicy Tańca Słońca chodzą też do chrześcijańskich kościołów?

Moja mama jest chrześcijanką. Gdy zginęła moja starsza siostra [próbowała interweniować, gdy Mary była bita przez mężczyznę, z którym mieszkała. Pojechała po policję, ale mężczyzna ruszył za nią w pościg — tempo okazało się za duże; jej samochód wypadł z drogi, zginęła na miejscu], wszystko odbyło się zgodnie z ceremoniałem katolickim. Ale gdy nadszedł czas pochówku, mój wuj, Burnette Iron Shell, który jest wodzem, członkiem starszyny i pastorem w Native American Church, śpiewał dla niej pieśni pogrzebowe, gdy ksiądz zrobił swoje.

Dwadzieścia lat temu było wiele niezrozumienia między Kościołem a tymi, którzy modlą się w indiański sposób. Dzisiaj ksiądz i *medicine man* współpracują, ksiądz modli się podczas Tańca Słońca. Religijnie, duchowo przebyliśmy długą drogę, by nabrać do siebie szacunku.

Czy sama chodzisz do kościoła?

Nie, ostatni raz byłam, gdy zginęła moja siostra. Chodzę często do Native American Church.

Słyszałem, że niektórzy medicine men chodzą do kościoła specjalnie po to, żeby zyskać nową moc i potem wykorzystywać ją podczas indiańskich ceremonii. Co o tym sądzisz?

Rodzina Crow Dogów jest jedyną w tym rezerwacie, która praktykuje indiańską religię, szalas potu... Dawniej wyśmiewano ich, karano za to, że trzymali się swoich wierzeń. Wielu dzisiejszych *medicine men* było katolikami. Wciąż chodzą do kościoła, jak przypuszczam. Moim zdaniem nic w tym nie ma... Trzeba mieć osobisty powód, żeby iść do kościoła. Ale wiem, że niektórzy *medicine men*, których znam, po prostu praktykują szalas potu... [czyli: tylko indiańskie ceremonie].

Podczas tegorocznego Tańca Słońca u Leonarda Crow Doga odniosłem wrażenie, że białych tancerzy było więcej niż Indian. Wiem też, że na przykład w Pine Ridge biali mają zakaz wstępu na tę ceremonię. Czy twoim zdaniem medicine men powinni zgadzać się na uczestnictwo białych?

To zależy od osoby, od tego, czy jest naprawdę szczerą. Widziałam białych ludzi przychodzących tu, uczących się naszej religii i potem udających się w inne miejsca i nadużywających jej. Stają się „szamanami” z własnego nadania. Widziałam religię ulegającą sprostytuowaniu. To trudne pytanie. Jak mówię, to zależy od ludzi, niektórzy są naprawdę szczerzy.

Ale wydaje mi się, że nie ma sposobu na sprawdzenie, czy osoba wkraczająca na teren ceremonii jest szczerą.

Kim jestem, by stać się Bogiem i oceniać innych? Kiedy opuściłam Raj, Leonard zaczął pozwalać białym ludziom tańczyć. Cóż, nikt tego nie lubił. Sama widziałam, że wyrządzało to szkodę. To było dla nich nowe, więc stawali się w pewnym sensie fanatykami, to było trudne do zniesienia, ale przez lata nauczyli się. Z początku mówiłam: „Nie, jeśli biali ludzie chcą tańczyć i cierpieć, niech cierpią za wszelką chęć, którą białą człowiek przyniósł. Pozwólcie im cierpieć” (śmieje się). Wiesz, do-

szliśmy do momentu, w którym musieliśmy ich zaakceptować, a rzeczywistość tej drogi, indiańskiej drogi i białej drogi... rzeczywistość białych to biała droga, w niej żyjemy, dlatego przetrwaliśmy. Musimy przetrwać duchowo za pomocą naszych ścieżek, naszej indiańskiej religii po to, by móc iść drogą białych, którą jest nasza praca zawodowa i wszystko, co robimy w naszym codziennym życiu. To jest życie w dwóch światach i próba pozyskania tego co najlepsze w każdym z nich. Akceptuję ludzi, o ile nie nadużywają indiańskiej religii, a są tacy, którzy jej nadużywają i to niesie zagrożenie naszej religii. To główna troska. Jest wielu naprawdę uczciwych ludzi, ale zawsze znajdzie się jedno zepsute jabłko w koszu zdrowych. I znowu, dzięki fajce i modlitwom może nawet taka osoba się zmieni. Może każda istota ludzka ma szansę się zmienić dzięki modlitwie. Wszyscy podlegamy Stwórcy, wszyscy odpowiadamy przed Stwórcą, każdy z nas będzie pochowany samotnie.

Moim zdaniem trzeba utrzymywać kontakt z Wielkim Duchem za wszelką cenę. Nie jestem powołana do tego, by sądzić. Gdy byłam nastolatką, to był trudny czas, kiedy próbowałam poznać indiańską religię, ponieważ nie mówię płynnie po lakocku. Nie byłam akceptowana przez indiańską społeczność, bo jestem mieszanką, nie byłam też akceptowana przez białych. Pewnie jestem kundlem (*mutt*) (śmieje się).

Jak jest dzisiaj? Czy wciąż istnieje napięcie między mieszkańcami i Indianami pełnej krwi?

Tak. Rasowe. To polityka. Po każdej stronie są dobrzy ludzie i mała liczba złych.

W jakich sytuacjach spotykasz się z rasowymi uprzedzeniami?

Podczas Tańca Słońca. Na przykład Indianie nie lubią, gdy biali ludzie tańczą, ale lubią piekiadze, lubią wsparcie.

Kilka dni temu prasa donosiła, że Indianie Hopi zabronili Nawahom odprawienia ceremonii i zniszczyli buldożerami ich obóz i miejsce przygotowane do odprawienia Tańca Słońca. Działo się to na ziemi Hopi. Co o tym sądzisz?

Taniec Słońca w Big Mountain zaczął się w 1980 roku. Larry Anderson, który uczestniczył w okupacji Wounded Knee w 1973, przy-

niósł fajkę razem z innymi przedstawicielami starszyny. Potrzebowali pomocy, modlitwy w Big Mountain. Zanieśli fajkę do Leonarda i Leonard wprowadził Taniec Słońca na ziemię Nawahów. W tym samym czasie trwał tam spór o ziemię, który w zasadzie nie był sporem o ziemię. Ludzie Nawaho i Hopi żyli w zgodzie, tylko nie ich rządy.

Hopi zajęli tę część ziemi, gdzie miał miejsce pierwszy Taniec Słońca. Są ludzie, którzy wierzą, że to ciągle ta sama stara śpiewka. Zostałam wychowana w szkole z internatem (*boarding school*) jako katoliczka i tam tego samego uczono o religii indiańskiej: że to kult diabła [Mary ma na myśli zapewne, że podobnie Hopi uważają Taniec Słońca za pogańską czy dziwaczną religię]. A dawniej to było najlepszym sposobem na życie. Hopi mieli prawo to zrobić, to ich ziemia, ale w szerszej perspektywie myślę, że sposób, w jaki to zrobili — słyszałam, że ścięli drzewo i buldożerami zrównali z ziemią całe miejsce — to hańba.

Czy uważasz, że Lakoci w jakiś sposób powinni zaprotestować?

Na to jest już za późno. To już się stało. Jeśli nie chcą naszego drzewa na ziemi Hopi — OK. Mają swoje kivy... może tak właśnie to odbierają jako plemię. My to szanujemy, to ich prawo.

W artykule napisano, że zdaniem Hopi Lakoci nie mieli nic przeciwko zniszczeniu tego miejsca.

Wierzmy, że to krew naszego drzewa, ona jest tam, to oni będą musieli odpowiedzieć Stwórcy. To oni będą musieli borykać się z tym, co zrobili. Nie do nas należy iść tam i przekonywać. Przez lata wielu Hopi uczestniczyło w Tańcu Słońca w Big Mountain. Starszyna obu plemion jest spokrewniona, są kuzynami, są mieszane małżeństwa. To trudna sprawa. To polityka, nie ma nic wspólnego z religią.

Zmieńmy temat. Mogłabyś mi opisać swój dzień?

Zazwyczaj wstaję rano. Mieszkam sama. Mam dwoje dzieci, ale mieszkają teraz u mojej mamy. Staram się modlić. Zamierzam wrócić do szkoły, zarejestrować się jesienią i wziąć udział w kilku kursach. Trochę szyję i wyszywam koralikami. Chodzę też do Native American Church, prawdopodobnie będę tam dziś wieczór na mszy — właśnie zmarła moja ciocia.

Staram się przygotować na zimę. Tutaj zima trwa długo, zimno jest przez około dziewięć miesięcy. Na zimę wybieram się do miasta — moi dwaj synowie mieszkają w Chicago. Dom tutaj oddaję mojej siostrze, która mieszka w Pine Ridge, ma dwójkę dzieci. Trwała w chorym związku, nie mogłam na to patrzeć. Wszystko oddałam, co do mnie należało — po to, żeby przetrwać. Ponieważ z rzeczami materialnymi jest tak, że możesz być ich niewolnikiem, na przykład, gdy kupujesz nowy samochód i musisz spłacać raty przez 20 lat, ale możesz też mieć starego grata i swobodnie nim jeździć. Jestem silna. A było mi ciężko przez dziewięć lat. Wolę walczyć i być duchowo bogatą osobą. Zachęcano mnie kilkakrotnie, żebym sprzedała swoją religię. Ludzie New Age przychodzili do mnie i mówili: „Przyjeżdż do Nowego Meksyku, do Arizony i ucz nas. Zapłacimy pięć tysięcy dolarów”. Wiesz, jakaś część ciebie potrzebuje pieniędzy. Potrzebuję pieniędzy, ale mam dzieci i ze względu na nie nie mogę przyjąć takiej oferty. Jestem wystarczająco szalona, ale tego nie mogę zrobić.

Dlaczego zdecydowałaś się napisać drugą książkę?

Bo wydawcy nalegali. Nie chciałam tego robić i żałuję, że ją napisałam. Ponieważ Rudy, mężczyzna, którego poślubiłam [po rozstaniu się z Leonardem Crow Dogiem] i z którym mam dwójkę dzieci, jest heroinistą. Kiedy go poznałam, był już uzależniony. A ja wtedy dużo piłam, czułam się samotna. Potem on poszedł do więzienia, a ja zostałam sama z córką i w ciąży z moim małym synkiem. Zanim poszedł do więzienia, myślisz, że chciał być z nami? Nie. On chciał być tylko z heroiną. Rozwiodłam się z nim, kiedy on był jeszcze w więzieniu — dziewięć lat temu. Czytając książkę, wszyscy mówili: „Jakie to szczęśliwe małżeństwo”, ale kiedy książka się ukazała, moje życie było już zupełnie inne.

Czy zamierzasz więc napisać następną książkę?

Tak, ale teraz wołałabym pisać książki dla dzieci. Nawet gdy wybierzesz się do Raju, widzisz wszystkie te charaktery... Chciałabym zająć się fotografią albo czymś w rodzaju indiańskiej *soap opera*... bo wiesz — my mamy poczucie

humoru. Czasem jest nam bardzo ciężko, więc musimy mieć poczucie humoru.

W swojej drugiej książce napisałaś, że trudno jest być indiańską kobietą w rezerwacie. Czy to wciąż prawda?

Niedawno czegoś się nauczyłam. Przez ostatnie dwa lata starałam się utrzymać pewien związek, niemal doszło do ślubu, ale na koniec ten związek okazał się chory. Z początku był dobry, ale potem okazał się chory. To nie była moja wina, ale nie mogłam tego naprawić. Zrobiłam wszystko, co mogłam, żeby to naprawić, ale zrozumiałam, że to nie ja, tylko mężczyźni... Spójrz na to z tej strony: byłam bita, wylądowałam w przytułku — to jest jedyne miejsce, gdzie mogę się udać, żeby otrzymać pocieszenie i pomoc. Mężczyźni, z drugiej strony, idą do więzienia. Wycofałam wszystkie oskarżenia, więc on jest wolny. Chciałam wolności, nie byłam w stanie zadawać się z systemem sądowym. Odejść po prostu było dla mnie lepszym rozwiązaniem. Myślę, że mężczyźni potrzebują pomocy. My kobiety, możemy rozmawiać, możemy się leczyć wzajemnie za pomocą rozmowy, wzajemnego pocieszania się. Możemy być silne, mamy swoje sposoby. Zrozumiałam, że mężczyźni także potrzebują pomocy, potrzebują organizacji, gdzie mogliby pójść i pomagać sobie wzajemnie, leczyć się w męskim gronie, ponieważ mężczyźni odczuwają inaczej, ich sposób widzenia spraw jest inny. Nie zauważałam tego wcześniej. Mężczyznom też jest ciężko, brak pracy, w rezerwacie jest niewiele rzeczy, za którymi by się tęskniło...

Czy sądzisz, że to, co stało się w Wounded Knee w 1973 zmieniło życie ludzi tutaj, w Rosebud lub w Pine Ridge? Jaka jest pamięć o tych wydarzeniach?

Dam ci przykład. Gdy kręcili film *Lakota Woman*, było to dla mnie trudne przeżycie, ponieważ część obsady to weterani z Wounded Knee, a część to ludzie Dicka Wilsona. Dokładnie: następne pokolenie. Były niesnaski: „Nie rozmawiaj z tą rodziną, z tamtą rodziną...”. Powiedziałam: „Słuchajcie, to było dwadzieścia lat temu. Czas na zmiany, czas, by te sprawy odeszły, musimy ze sobą wytrzymywać”. Nie ma dla mnie znaczenia, kim jest dana osoba,

o ile może robić coś dobrego dla ludzi. Musimy ze sobą wytrzymywać. Wciąż jest wiele urazów, ponieważ było ciężko, była śmierć. Myślę, że powinniśmy po prostu wybaczyć i iść dalej ku lepszemu życiu, dać lepszy przykład młodszemu pokoleniu, żeby ono mogło lepiej się wykształcić i lepiej żyć niż my. Kiedy my tam byliśmy [w Wounded Knee], moje pokolenie, to była walka przeciwko wszystkim. Chwyciliśmy za broń, zaczęliśmy się bronić, byliśmy zmęczeni tym, że nas zabijano... po prostu zmęczeni. Musieliśmy walczyć, żeby doprowadzić do zmian.

Czy uczestnicy okupacji Wounded Knee cieszą się autorytetem?

O tak. Wielu spośród tych, którzy tam byli to ludzie wykształceni, reprezentujący przeróżne zawody: prawnicy, lekarze itd. Nie byliśmy winni; mówili: „To tylko banda awanturników”. Niby dlaczego? Problemy już istniały, my staraliśmy się pomóc, naprawić je. Myślę, że jesteśmy dobrymi ludźmi, lepszymi niż... Wtedy byliśmy gotowi umrzeć. Wielu z nas miało ciężkie doświadczenia, myśleliśmy: „Powinniśmy byli wtedy umrzeć — czasami jest tak ciężko, takie rzeczy zdarzają się w naszym życiu...”. Jest tak ciężko, że wszyscy mówimy, iż powinniśmy byli wtedy umrzeć. Ale nie było nam dane umrzeć, plan Stwórcy był może taki, żebyśmy wciąż byli tutaj i pomagali ludziom.

Byliście w Wounded Knee kilka dni temu. Było bardzo smutno, ponieważ i historia tego miejsca jest smutna, i to, jak ono wygląda teraz, budzi przygnębienie. Ledwie dotarliśmy do cmentarza na wzgórzu, podszedł do nas młody chłopak i poprosił o „donację”. Był kompletnie nieprzytomny, myślę, że z powodu narkotyków. Mojego koleżę, który był w tym miejscu kilka dni wcześniej, spotkało to samo. Czy jest jakiś sposób, żeby to zmienić?

Myślę, że Oglalowie powinni zająć się porządkiem tym cmentarzem. Spójrz, jak on teraz wygląda. Gdyby to było tutaj, w Rosebud, prawdopodobnie urządziłibyśmy to miejsce ładnie, napisali dedykacje, żeby cmentarz wyglądał pięknie. Ale to nie mój rezerwat. Masz rację, to smutne miejsce. Niektórzy ludzie są tak smutni, że nie mogą tego znieść... nie chcą tego znosić, nie chcą, żeby to tak wyglądało.

To powinno wyglądać lepiej, mogłoby wyglądać lepiej, moim zdaniem.

Proszę, opowiedz o swoich dzieciach.

Mój najstarszy syn, Pedro, który urodził się w czasie okupacji Wounded Knee, pracuje w hucie w Chicago. Jestem taka dumna, właśnie zaliczył, jako jedyny z czterdziestu kandydatów, kurs organizowany przez związki zawodowe. Wreszcie... Wcześniej miał wiele problemów — jak mówiłam, tutaj jest narkomania, alkoholizm, śmierć, wiele złych rzeczy — trafił do więzienia. Teraz pracuje w hucie, musi wyprostować swoje życie. Będzie z nim dobrze, jest dobrze. Popęłnił kilka błędów, teraz musi iść dalej.

Henry urodził się w Waszyngtonie podczas pikiety — wtedy, kiedy zabito rodzinę Johna Trudella [w lutym 1979 roku zginęła jego teściowa, żona i trójka dzieci; morderca pozostaje nieznany do dziś]. Mieszka w Raju. Kiedy wszyscy opuszczają Raj, on tam zawsze będzie. Mieszka sam, nie ma żony.

Leonard junior także mieszka w Chicago, ma pracę, jest dobrym artystą.

Jennifer mieszka w Raju, ma dwójkę ślicznych dzieci.

Dwoje moich najmłodszych dzieci mieszka teraz u mojej mamy. Summerose ma dziesięć lat, mały Rudy — dziewięć. Summerose bierze udział w „programie dla utalentowanych”, ponieważ wyrasta ponad swoją klasę. Jak powiedziałam, musimy czerpać to co najlepsze na tej drodze, z obu dróg, żeby poprawić nasze życie, żeby być lepszymi ludźmi.

Jakie są teraz twoje stosunki z Leonardem?

Szanujemy siebie nawzajem. Oddał mi cześć podczas Tańca Słońca, podając duchowe pożywienie dla drzewa życia, żeby pomóc mojej siostrze, która umarła. Duchowo się rozumiemy. Uważamy siebie niemal za przyjaciół. Mam dla niego wiele szacunku.

Czy jesteś szczęśliwą osobą?

Czasami, przez większość czasu. Czasami robię się smutna i płaczę, czasami chce mi się płąć. Lecz byłam już na tej drodze, to smutna droga.



rezerwat Rosebud, 6 sierpnia 2002 roku

Szałas potu

Pod koniec sierpnia 1999 roku zabraliśmy ze Scottem, moim partnerem, trzech jego podopiecznych z Native Men's Residence do rezerwatu Magnetawan, aby w ramach rehabilitacji mogli uczestniczyć w obrzędzie szałas potu. Rezerwat ten, zamieszkały przez Odzibuejów, znajduje się około 300 km na północny zachód od Toronto, w prowincji Ontario.

Native Men's Residence czy Na-Me-Res, jak potocznie mówią jego mieszkańcy, to schronisko dla bezdomnych mężczyzn pochodzenia tubylczego, ale nie tylko. Wstęp w zasadzie ma każdy bezdomny mężczyzna, który podczas pobytu potrafi trzymać się z daleka od alkoholu i narkotyków. Przyłapanie na używaniu zabronionych substancji kończy się automatycznym wydaleniem. Wielu niestety traci w ten sposób przywileje mieszkańca i musi się wyprowadzić, bez prawa powrotu przez trzy miesiące. Większość związana jest ze schroniskiem przez długie lata. Zdarza się, że stały bywalec nagle przestaje się pojawiać. Czasami koledzy z ulicy powiadamią administrację, że policja znalazła zwłoki pod mostem czy w jakimś opuszczonym budynku. Rzadko jest to śmierć naturalna, raczej stwierdza się ciężkie pobicie, przedawkowanie narkotyków lub zatrucie alkoholowe. W zimie wielu zamarza na śmierć. Sukcesy zdarzają się boleśnie rzadko, sprawiając, że tak pracownicy, jak i wolontariusze schroniska często odchodzą, nie mogąc poradzić sobie z beznadzieją sytuacji.

Scott zatrudniony był wtedy przez Na-Me-Res na stanowisku opiekuna. Większość jego podopiecznych cierpiała na choroby psychiczne, było na odwyku lub próbowało odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie po odsiedzeniu kilku- lub kilkunastoletniego wyroku za napad, gwałt, kradzież czy morderstwo. Wielu

borykało się z więcej niż jednym z tych problemów. Zdarzali się też i tacy, choć ci stanowili zdecydowaną mniejszość, których zwyczajnie przycisnęła bieda. Po objęciu przez Mike'a Harrisa urzędu premiera Ontario w 1995 roku bezdomność przestała być problemem tylko tych, którzy „sami sobie na to zasłużyli”. Ustawa o opiece społecznej, wprowadzona przez nowy rząd konserwatystów, drastycznie zmniejszyła sumę przeciętnej zapomogi. W klimacie ogólnego wysokiego bezrobocia oznaczało to tragedię dla wielu rodzin. W ciągu kilku miesięcy liczba bezdomnych podwoiła się, a wkrótce i potroiła. Brak pracy i niskie zapomogi, niewystarczające na opłacenie czynszu w większych miastach, jak Toronto, sprawiały, że wielu ludzi zostało wyrzuconych z wynajmowanych mieszkań. Dla tych, którzy nie mieli w okolicy rodziny mogącej ich przygarnąć, ulica stała się nowym domem. Nowa ustawa uderzyła w Indian żyjących w dużych metropoliach silniej niż w inne segmenty populacji. Rodziny mieszkające w rezerwach oddalonych od miasta często o setki kilometrów nie były w stanie pomóc krewnym, którzy nagle znaleźli się bez dachu nad głową. Dla wielu z nich schroniska, takie jak Na-Me-Res, stały się ostatnią deską ratunku.

Rob, jeden z podopiecznych Scotta towarzyszących nam w wycieczce tamtego dnia, spędził trzy lata bez dachu nad głową. Upodobał do alkoholu, jak twierdził, nauczyła go ulica. Po utracie pracy w fabryce, którą nagle przeniesiono do Meksyku, mieszkania i żony, która odeszła od niego z dwójką dzieci, chciał skoczyć pod pociąg. Zabrakło mu jednak odwagi. Zamiast rzucić się na tory, zaczął pić. Na początku tanie piwo, później mocniejsze trunki i jeszcze mocniejsze. Doszło do tego, że nie trzeźwiał przez kilka tygodni. Podczas jednej z libacji został pobity. Nie pamiętał jak, kiedy, gdzie i przez kogo. Obudził się w szpitalu, pod kroplówką, z obandażowaną głową, połamanymi żebrami i ramieniem w gipsie. Oprócz połamanych kości miał też kilka ran klutych, które o mały włos pozbawiły go życia. Przestraszył się. Postanowił skończyć z piciem. Zaczął myśleć o powrocie do rezerwatu, brakowało mu jedynie pieniędzy. Obiecał sobie, że po wyjściu ze szpitala podejmie się jakiej-

kolwiek pracy, uskłada pieniądze na powrót do Manitoby i wróci do domu. Alkohol jednak okazał się silniejszy od tęsknoty za domem. Pił mniej, ale wystarczająco dużo, aby regularnie przepijać pieniądze na powrót do rodziny.

Norman, nasz drugi towarzysz podróży, wyglądem przypominał [znanego aktora amerykańskiego] Rocka Hudsona. Wysoki, przystojny, przed czterdziestką, z lekko szpakowatymi, dobrze ostrzyżonymi włosami. Sposób mówienia i dobór słów zdradzały wyższe wykształcenie. Miał tytuł magistra informatyki, jak się później okazało. Jak Rock Hudson, Norman staczał nierówną walkę z AIDS. I z uzależnieniem od heroiny. Kiedyś miał dom, żonę, syna, karierę i wiele pieniędzy. Może zbyt wiele. Zaczął eksperymentować to z tym, to z owym. Zanim się spostrzegł, wszystko wymknęło mu się z rąk. Oprócz heroiny i AIDS.

John pochodził z Nowej Fundlandii. Średniego wzrostu; jego szczupłe, żylaste ciało pokrywała oszłamiająca ilość tatuaży. Zaczął je „kolekcjonować” w wieku lat 14. Głównie w więzieniach, jak mi zdradził podczas podróży. Jego ciężki, nowofundlandzki akcent sprawiał, że przynajmniej na początku, zanim wpadłam w rytm jego mowy, wylapywałam mniej więcej co drugie słowo. To zresztą nie zrażało Johna, który postanowił opowiedzieć mi historię swego życia podczas 3-godzinnej jazdy. Większość pięćdziesięciokilkuletniego życia spędził w instytucjach karnych, poczynając od poprawczaka, gdzie przeszedł inicjację tatuażowego hobby. Zaliczył przynajmniej po jednym więzieniu w każdej prowincji Kanady, zahaczając też o Stany Zjednoczone.

Podróż odbywaliśmy dużą, białą, służbową furgonetką. Scott prowadził, ja siedziałam obok, bezpośrednio za mną John uparcie przekrzykujący huczącą klimatyzację. Norman, wyraźnie zmęczony, ale co chwilę parszczący śmiechem na co barwniejsze opowieści Johna, siedział za Scottem. Na samym tyle Ron, mało słyszający poprzez jęk silnika i huk klimatyzacji urządzał sobie piknik z prowiantu zabranego na podróż. Trasa nr 69 jest wyjątkowo malownicza o tej porze roku. Niekończące się lasy w całej gamie bogatych letnio-jesiennych kolorów od jasnozłotego do ciemnobrązowego, poprzez wszystkie odcienie żółci i czerwieni

wkomponowanej w zanikające pasma zieleni. Przy drodze, co kilka kilometrów sprzedawcy dzikich jagód zapraszają do swych straganów wypełnionych jagodowymi plackami, dzemami i lubiankami świeżych owoców. Gdzieniedzie, na wzgórku w oddali mignie piękna willa, należąca do kogoś posiadłość letniskowa. Wjazd do rezerwatu, jak się przekonaliśmy, łatwo było przegapić. Wąska, zaniechana droga wcina się niepozornie w las. Po kilku minutach kołysania się na wybojach ujrzeliśmy pierwsze domy. Małeńkie, sklecone z materiałów budowlanych ostatniego sortu przez rząd wywiązujący się w ten sposób z traktatów zawieszanych z Indianami od XVIII wieku.

Na miejscu powitał nas Bernie, trzydziesto-kilkuletni syn Wilmera, członka starszyny organizującego szalas potu. Sam Wilmer wraz z żoną miał przybyć nieco później. Jak się okazało, przyjechalśmy jako jedni z pierwszych uczestników obrzędu. Bernie spytał, czy bylibyśmy zainteresowani obejrzeniem szalasu przed ceremonią, na co z chęcią przystaliśmy. Wąską, gdzieniedzie zanikającą wśród drzew dróżką poprowadził nas w las. Szłam bezpośrednio za nim, ostrożnie stawiając kroki wśród popłataney pod stopami gęstwiny, kiedy Bernie nagle się odwrócił:

— Czy ty też będziesz dzisiaj uczestniczyła w szalacie potu? — spytał, lustrując mnie nerwowo od stóp do głów.

— Jeśli znajdzie się dla mnie miejsce, to z chęcią...

Bernie znowu rzucił nerwowe spojrzenie, tym razem w stronę Scotta, po czym dodał podejrzliwie: — Nie jesteś przypadkiem w swoim miesiącu?

Zabrało mi kilkanaście sekund, aby się zorientować, o co mu chodzi. Po raz pierwszy spotkałam się z takim określeniem, ale w końcu zrozumiałam, że chodzi mu o miesiączkę. W wierzeniach ludów tubylczych Ameryki Północnej (i zresztą nie tylko) kontakt z kobietą mającą okres uważa się za niebezpieczny, szczególnie dla świętych przedmiotów. Nie wolno jej więc uczestniczyć w obrzędach religijnych.

— Nie, nie jestem — odpowiedziałam po chwili. Moja zwłoka musiała go jednak nastawić jeszcze bardziej podejrzliwie, bo później słyszałam, jak upewniał się u Scotta, że naprawdę nie mam okresu.

Spoza gęstwiny zaczęły wylinać się zarysy czegoś wysokiego i jednolicie szarego. Kilkaście kroków dalej stanęliśmy przed brezentowym tipi o imponujących rozmiarach, gdzie miały odbywać się przygotowania do szaaśu potu. Sam szaaś znajdował się kilkadziesiąt kroków dalej. Był okrągły, skonstruowany z gęsto poprzepłatanych gałęzi w formie niskiego (około metr dwadzieścia wysokości) szaaśu. Średnica nie przekraczała czterech metrów. Cała konstrukcja okryta była szczelnie brezentem. W centrum szaaśu znajdował się dół średnicy około jednego metra i niemal tej samej głębokości. Podczas ceremonii wkłada się do niego rozgrzane do czerwoności kamienie wielkości strusich jaj, reprezentujące przodków, którzy w ten sposób nadal uczestniczą w życiu grupy. To oni decydują, jak gorąco robi się podczas obrzędu, i oni inspirują członka starszyny prowadzącego ceremonię, przekazując mu prawdziwą mądrość. Poprzez ceremonię oddaje się również należny im szacunek i utrzymuje się więź między oboma światami.

Zdając sobie sprawę, że co najmniej połowa naszej grupy nigdy nie uczestniczyła w szaaśie potu, Bernie starał się przekazać nam choćby podstawy wierzeń Odzibuejów.

— Zresztą, członkowie starszyny przyjadą później, to ich na was naśle — roześmiał się — ja tu jestem od roboty fizycznej. A tak i propoś — tu spojrzal na mnie — wygląda, że jesteś tu na razie jedyną kobietą, i skoro nie jesteś w miesiącu, chciałbym cię poprosić o przygotowanie szaaśu do ceremonii. To praca wyłącznie dla kobiet — dodał po chwili.

— Dobrze, co mam robić? — spytałam.

— Widzisz ten stos gałęzi tui przy szaaśie — wskazał wonny, zielony wzgórek świeżo ściętych gałązek — trzeba nimi wyłożyć równo klepisko w szaaśie. Tylko nie za blisko dołu na kamienie, bo może się zrobić naprawdę gorąco! — roześmiał się Bernie.

— Nie ma sprawy — uśmiechnęłam się, podążając w stronę stosu gałązek.

Bernie tymczasem zabrał męską część towarzystwa do tipi, aby przygotować bębny, grzechotki i inne instrumenty.

Kończyłam wykladać klepisko tutaj, kiedy przed szaaśem pojawiła się nowa grupa ludzi. Dwie starsze Indianki o długich, siwych włosach opadających luźno na ramiona, ubrane

w długie, luźne, bawełniane suknie. Towarzyszył im krzepki Indianin, koło sześćdziesiątki, o śniadej, pomarszczonej twarzy i potarganych włosach do ramion. Podkoszulka-reklamówka o numer przyciasna i nie pierwszej świeżości z trudem przykrywała dosyć pokaźny brzuszek. Krótkie, luźne szorty i postrzępione sandały dopełniały ubioru Wilmera, członka starszyny, który miał poprowadzić ceremonię.

„I czego ja się mogę od tego człowieka nauczyć? Jeśli to jest starszyna odpowiedzialna za duchowy i intelektualny rozwój młodzieży, to nic dziwnego, że ci ludzie nie mogą się wygrzebać z dołka, w którym się znaleźli...” — pomyślałam sobie. Moja ostra ocena człowieka, oparta wyłącznie na jego wyglądzie, była niesprawiedliwa i, jak się później przekonałam, kompletnie mylna.

Brenda, jedna z kobiet towarzyszących Wilmerowi (druga, Freda, okazała się jego żoną), zaoferowała się towarzyszyć mi z powrotem do domu naszych gospodarzy, gdzie można było napić się wody. Wracałyśmy inną trasą, tym razem trzymałyśmy się brzegu rzeki, której ciemny, powolny nurt rozbijany był co chwilę pluskaniem pstrągów. Brenda również należała do grupy Odzibuejów, choć nie pochodziła z Magnetawan. Zatrudniona była w pobliskim miasteczku jako pracownik socjalny i, jak Wilmer i Freda, należała do starszyny.

— Zdarza się, że podczas szaaśu potu temperatura staje się dla niektórych zbyt wysoka. Lepiej wtedy wyjść niż stracić przytomność. To jest całkiem zrozumiale i nikt do nikogo nie ma pretensji — zaczęłyśmy rozmawiać o ceremonii, która miała nastąpić tego wieczoru. — Ale, nie znaczy to wcale, że będziesz musiała wyjść. Jedno co musisz zapamiętać — kontynuowała Brenda — to to, że człowiek potrafi wytrzymać niemal wszystko, jeśli się do tego odpowiednio przygotowuje. Cała twoja siła jest tu — dotknęła lekko moich skroni — cokolwiek by się wokół ciebie działo, możesz to przyjąć lub się temu przeciwstawić, nie używając siły fizycznej i nie uciekając od tego.

— No dobrze, to w jaki sposób można się przygotować do gorąca, które mówisz, że może być nie do wytrzymania?

— OK, poszukaj w myśli zwierzęcia, które nie boi się gorąca, a jednocześnie posiada cechy, z którymi mogłabyś się utożsamić.

— Kot — powiedziałam po chwili — jest spokojnym, nie ekscytującym się zbyt ni-
czym samotnikiem i kocha ciepło

— Dobrze. Teraz pamiętaj, kiedy w szałasie
zacznie robić się gorąco, wywołaj w wyobraź-
ni obraz kota wygrzewającego się w słońcu.
Im intensywniej będziesz wywoływała ten ob-
raz w myślach, tym łatwiej będzie ci się w tego
wyobrażonego kota „wcielić” i rozkoszować
ciepłem, nie czując temperatury. Jak kot, od-
dychaj równomiernie, bez wpadania w panikę
z powodu gorąca czy ciemności. Zaczniij o tym
myśleć już teraz, a zobaczysz, że później bę-
dzie ci łatwiej.

Z gęstwiny zaczęły wyłaniać się zarysy ma-
leńkiego, dwuizbowego domku Wilmera i Fre-
dy. Jak reszta domów w rezerwacie zbudowany
był ze sklejki, bez izolacji i bez kanalizacji.
Wodę do mycia i zmywania naczyń brało się
z rzeki. Wodę pitną trzeba było nosić ze stud-
ni, z której korzystało więcej mieszkańców re-
zerwatu.

W domu, przy kuchni krzątała się młoda,
może siedemnastoletnia dziewczyna. W żeliw-
nym kotle gotował się już gulasz z łosia, a obok,
w ogromnym aluminiowym kotle tradycyjna
indiańska zupa kukurydziana. Mięso z łosia
i kilka placków owocowych przywieźliśmy
w darze ze schroniska, jak nakazują indiańskie
zasady grzeczności. Oprócz naszych darów, na
stole porożkładane były również owoce, ciasta
i indiańskie mączne placki (*scones*), wyroby gos-
podarzy i dary innych uczestników szałas.

Po napiciu się zimnej lemoniady i spędzeniu
kilku chwil na pogawędkach z innymi gośćmi,
przebrałam się w obowiązującą żeńską część
uczestników bawelnianą spódnicę i podkoszul-
kę z krótkim rękawem, po czym z resztą towa-
rzystwa podążyłam z powrotem do lasu.

Na polanie między tipi i szałasem potu ze-
brało się około dwudziestu pięciu osób. Indian-
ie stanowili mniej więcej trzy czwarte grupy.
Co mnie osobiście uderzyło, choć nie zdziwi-
ło, to to, że wśród białych uczestników szałas
potu, oprócz mnie i naszych dwóch podopiecz-
nych, nie było Kanadyjczyków. Znalazła się
Czeszka ze swoim narzeczoną, Niemcem,
Japończyk i para Finów, wszyscy entuzjaści in-
diańskiej kultury i jednocześnie przybysze zza
oceanów. Paradoksalnie, dla żyjących na tym
samym kontynencie, obok swych ludów tubyl-

czych, Kanadyjczyków czy Amerykanów, war-
tości indiańskiej kultury są prawie niedostrze-
galne. Sami Indianie traktowani są często jako
zło konieczne, ich kultura nie jest postrzegana
jako coś wartego uwagi. Indianie odziani w pió-
ropusze i tradycyjne stroje pełnią rolę symbo-
lu dzikiej, „pachnącej żywicią” Kanady, obrazu
stworzonego na pocztówkach dla europejskich
turystów.

— Za chwilę rozpoczniemy ceremonię szała-
su potu — Wilmer zwrócił się do naszej wielo-
kulturowej grupy. — O samym szałasie myślcie
jak o łonie matki, w którym jest ciepło, bezpiec-
znie i gdzie można pozbyć się wszelkich trosk.
Bizuterię, zegarki, spinki i inne tego rodzaju
przedmioty zostawiamy na zewnątrz; nie po-
siadaliśmy ich w łonie matki, więc i teraz, na
czas ceremonii możemy się z nimi rozstać —
głos Wilmera miał w sobie ciepło i jednocze-
śnie moc, którą potrafił momentalnie uciszyć
gwarne do tej pory towarzystwo. Nic nie mó-
wił, a mimo to wszystkie oczy zwrócone były
na niego, a oddech, łącznie z moim, wstrzy-
many. Wkrótce zaczęliśmy wchodzić pojedyn-
czo do szałas, oczyszczając wcześniej twarz
i ciało dymem szałwi.

Do szałas, na czworakach, bo inaczej się
nie dało, weszłam jako jedna z pierwszych.
Obok mnie wkrótce usiadła Brenda, a za kilka
chwil dołączyła do nas Czeszka Anita. Miej-
sce na wprost wejścia zarezerwowane było dla
Wilmera i Fredy, prowadzących szałas potu,
kobiety siedziały po lewej, a mężczyźni po pra-
wej stronie prowadzącego. Z każdym nowym
uczestnikiem wchodzącym do szałas robiło się
coraz ciaśniej, aż w pewnym momencie, choć
kolejka przed szałasem nadal stała, wydawało
się, że już nikt więcej się nie zmieści. A jednak
miejsce znalazło się dla wszystkich.

Na zewnątrz, w roli pomocników utrzymu-
jących ognisko i donoszących podczas cemo-
nii gorące kamienie pozostali Norman i Bernie.
Po zakończeniu ceremonii palenia fajki i po
rozdaniu grzechotek, na długiej szuflki Bernie
ostrożnie wsunął do szałas kilka rozgrzanych
do czerwoności kamieni. Umieścił je z namaszc-
zeniem w dole pośrodku klepiska, po czym
wycofał się, zamykając za sobą szczelnie gru-
bą, brezentową klapę. W kompletnej ciemno-
ści i unoszącej się oleistej woni tui rozpoczęła
się ceremonia szałas potu.

Jedna z kobiet starszyny posypała rozgrzane kamienie suszonymi ziołami, z których po szalasie rozszedł się kojący, słodki zapach. Chwilę później kamienie zostały polane wodą cedrową — zrobiło się ciepło i parno, ale całkiem przyjemnie. Wtedy to zaczął przemawiać Wilber. Najpierw w miękkim, rytmicznym języku Odzibuejów, później przechodząc na angielski i znowu wracając do odzibuejskiego.

— Prosimy naszych przodków reprezentowanych przez te kamienie o mądrość, siłę i odwagę, abyśmy umieli poradzić sobie z wyzwaniami, jakie przynosi codzienne życie. Abyśmy potrafili wybaczyć sobie własne pomyłki, a naszym braciom krzywdy, które nam wyrządzili. Pamiętajmy, że wszystko co zostanie w tym szalasie wyjawione, w szalasie musi pozostać.

Po tym wstępie Wilber zaczął omawiać problemy poszczególnych uczestników, którzy wcześniej zwrócili się do niego o pomoc. Mówił ogólnie, bez podawania imion czy szczegółów, które mogłyby naprowadzić na tożsamość osoby zwracającej się o pomoc, jednak sposób, w jaki Wilber każdą sprawę przedstawił, wprowił mnie najpierw w osłupienie, a później w autentyczny podziw. Używając teorii i metod współczesnej psychologii, której nigdy nie studiowałem, potrafił zwięźle i prosto omówić i naświetlić każdy problem w taki sposób, że rozwiązanie, nawet w przypadkach złożonych i trudnych, stało się jasne i jeśli nie łatwe, to możliwe do osiągnięcia.

Nastąpiła chwila ciszy, po czym kamienie znowu zostały polane wodą cedrową. W ciągu kilkunastu sekund zrobiło się parno i gorąco. Tym razem ciężko się oddychało. Otaczała mnie całkowita ciemność. Ciemność, jakiej nigdy dotąd nie doświadczyłam. Zamykanie i otwieranie oczu nie robiło żadnej różnicy; tak czy inaczej nie widziałam absolutnie nic. Fale palącego gorąca uderzały o moją skórę. Gwizdki, grzechotki i monotonny śpiew rozlegały się, to zanikały z różnych stron. Mocna woń tui i ziół palonych na kamieniach uderzała w nozdrza, zapierając oddech. Był to niezapowiedziany atak na wszystkie moje zmysły. Najgorsze jednak było gorąco. Otaczało mnie z każdej strony i nie było przed nim ucieczki. Zaczęłam nerwowo wywoływać w myśli obraz kota wygrzewającego się w słońcu. Ku memu zdziwieniu pomogło. Nie od razu, gdyż wymagało to

znacznego wysiłku umysłowego, ale w końcu panika, która tak niespodziewanie i silnie chwyciła mnie za kark, odeszła. Oddech stał się spokojny, miarowy. Ciemność kojąca. Ktoś zaczął uderzać rytmicznie w bęben, znowu odezwały się grzechotki i monotonny śpiew w języku Odzibuejów. Atmosfera zrobiła się niesamowita. Śpiew przeplatany ciszą, podczas której rzucano kolejne zioła na kamienie — jarząc się na rozgrzanym granicie, tworzyły przedziwne wizerunki. Wylewano też więcej wody na kamienie. Robiło się coraz goręcej i parniej, czułam jak pot czy woda spływa po mnie strumieniami. Tym razem jednak zaczął mnie ogarniać wewnętrzny spokój. Zamiast walczyć z zewnętrznymi bodźcami, nad którymi i tak nie miałam jakiegokolwiek kontroli, poddałam się temu, co się wokół mnie działo, w ten sposób przemagając wcześniej dręczące mnie lęki. Kilka dni później ze smutkiem zdałam sobie sprawę, że mimo swej zadziwiającej skuteczności, na pewno nie byłaby to przyjęta w zachodniej kulturze forma terapii.

Ceremonia składała się z czterech części czy czterech odsłon, kiedy to wejście do szalasu było odsłaniane na kilkanaście minut. Każda odsłona dawała okazję do schłodzenia organizmu i przygotowania się na następną turę. Była to również okazja do odprężenia i pogawędzenia ze współuczestnikami ceremonii. Intensywność przeżycia połączona z fizyczną i psychiczną (poprzez grupową terapię) bliskością spowodowały, że już podczas drugiej odsłony można było zaobserwować emocjonalne zbliżenie uczestników. Różnice między Indianami i nie-Indianami jakby się zatarły, dając grupę ludzi związanych ze sobą chęcią przezwyciężenia fizycznych i psychicznych wymogów ceremonii i odnalezienia siebie w rzeczywistości, do której wszyscy musieliśmy po tych kilku godzinach powrócić.

Tym co mnie uderzyło tak podczas odsłon, jak i w dalszej części wieczoru, było to, że każdy, bez względu na kolor skóry, piętno choroby czy sytuacji materialnej, włączony był w pełni do grupy. Norman, który ze względu na AIDS często był przez innych odpychany, tutaj został przyjęty jako jeszcze jeden członek grupy. Wcześniej uzgodniliśmy, że w samej ceremonii, ze względu na reakcje fizjologiczne — sil-

ne wydzielanie potu — uczestniczyć nie będzie. Aby jednak nie czuł się odepchnięty od grupy, miał za zadanie asystować Bernie'emu w prowadzeniu obrządku z zewnątrz. Również John, który wyglądem i akcentem odstraszał od siebie przechodniów na ulicach Toronto, tutaj od razu został zaakceptowany.

Po około dwóch godzinach szalas potu się zakończył. Brezentowa kłapa została odsłonięta po raz ostatni i wszyscy powoli, na czworakach, wyszli na zewnątrz, gdzie już panował półmrok. Czułam się lekko i świeżo, tak psychicznie, jak i fizycznie. Wszelkie troski nagle straciły znaczenie, stały się trywialne.

Wilber zaprosił wszystkich na poceremonialną ucztę. Nikt nie odmówił. Powoli, przy ciągających się rozmowach i żartach, zaczęliśmy przedzierać się przez teraz już nocny, oświetlony jedynie srebrnym światłem księżyca las. Po dotarciu do chaty naszych gospodarzy mężczyźni pozostali na otwartej werandzie lub podwórku, a kobiety zajęły się przygotowywaniem kolacji. Mnie przypadło w udziale nakładanie gulaszu z łosia i zupy kukurydzianej do plastikowych głębokich misek. Nie wiem, czy z braku naczyń, czy był to po prostu przyjęty sposób spożywania tego typu posiłku, ale obie potrawy nakładano do tej samej miski — chochla gęstego gulaszu na dno, następnie chochla zupy kukurydzianej. Mimo wstępnego, dobrze ukrytego niedowierzania takie połączenie potraw okazało się całkiem smaczne.

Kolację podawały wyłącznie kobiety i według ścisłej hierarchii. Pierwszą miskę gulaszu–zupy otrzymał Wilber, po nim inni mężczyźni według wieku i stanowiska w grupie. Dopiero kiedy już wszyscy mężczyźni zajęci byli jedzeniem, do posiłku zabrały się kobiety. Tu również obowiązywała taka sama kolejność. Poza gulaszem, który podawany był w misce do rąk i podług hierarchii, pozostała część potraw rozstawiono na stole w formie bufetu. Goście krążyli między werandą, podwórkiem i kuchnią, służącą również za pokój jadalny, nie przerywając ciągnących się rozmów i żartów.

Po kolacji jeden z gości przyniósł z samochodu „Talking Stick” „mówiącą laskę”, półtora-metrowej długości, solidną tyczkę ozdobioną skórą niedźwiedzia, piórami sokoła, koralikami i tasiemkami. Talking Stick przechodził z rąk do rąk i każdy miał okazję opowiedzieć

swoją historię, podczas gdy inni słuchali. W ten sposób upłynęła reszta wieczoru. Po północy opuściliśmy gościnne progi Wilbera i Fredy. Zapakowaliśmy naszych podopiecznych do furgonetki i ruszyliśmy w powrotną drogę do Toronto. John, który rano zabawiał nas wszystkich rozmową, teraz siedział w milczeniu. Norman, błady, choć uśmiechnięty, drzemał rozciągnięty na tylnym siedzeniu. Ron, zamyślony patrzył przez szybę na nieoświetloną drogę i mijające nas od czasu do czasu samochody.

Nie wiem, jaki wpływ uczestnictwo w obrzędzie szalas potu miało na podopiecznych Scotta. Jak to często bywa, wszyscy trzej wkrótce zniknęli w świecie. John, jak twierdzili niektórzy jego koledzy, wrócił do Nowej Fundlandii; inni jednak zarzekali się, że przeniósł się do Detroit. Norman znalazł miejsce w hospicjum w Toronto. Ron przepadł, nie zostawiając żadnego śladu. Jadąc do Magnatawan, nie obiecywałam sobie wiele po ceremonii. Po kilku latach pracy w Na–Me–Res w cuda przestałam wierzyć. A jednak ceremonia zrobiła na mnie silne wrażenie. Co ważniejsze jednak, dała mi nadzieję na przyszłość. Być może klucz do uzdrowienia indiańskiej społeczności tkwi, jak twierdzi starszyzna, w powrocie do dawnej kultury? Ceremonie, takie jak szalas potu, dają okazję odizolowanym i często dyskryminowanym jednostkom poczuć przynależności do grupy, całkowitej, bezkrytycznej akceptacji. Dają możliwość odbudowania wiary w siebie, tak niezbędnej w zwalczaniu problemów, z którymi borykają się współcześni Indianie. Eksperymentalne programy regularnych szalasów potu czy odwiedzin członka starszyny prowadzi się w niektórych więzieniach. Cieszą się dużym powodzeniem wśród więźniów, a wczesne wyniki badań nad skutecznością tego typu interwencji, wydają się obiecujące. Planuje się wprowadzenie podobnych programów do szkół uczęszczanych przez indiańską młodzież. Naiwna byłaby wiara w jeden, cudowny lek na wszystkie bolączki indiańskiej społeczności, ale być może w połączeniu z innymi tradycyjnymi i nietradycyjnymi interwencjami jest to jakaś obietnica lepszej przyszłości. ☐

Ewa Czekalewska mieszka w Kanadzie i pracuje jako rządowy doradca ds. osiedleńców.

Sypiając z lisami

Wpadłaś na ten świat z uśmiechem szerokim jak kwiecień,
karmazynowe dzidzi, w pełni rozkwitu, zwane Rosą.
Przemoczyli cię, nie wiedząc, że to nic w porównaniu z indiańską magią,
i pobłogosławili imionami kwiatów i świętych. Gitara taty
rdzewiała koło zabawek. A ty, czerwono-brązowy bąk pośród wróbli,
biegłaś dotknąć azalie, Luizjańską kruchość,
i zaganiałaś kurczęta podczas huraganów.

Kiedy miałaś dziesięć lat, chłopcy sąsiadów związali cię, żeby spalić dzikuskę.
Matka z płaczem wyrwała cię płomieniom.
Na prostej werandzie, kiedy wiosenny deszcz smagał
drzewa, filozofowaliśmy jak dzieci
o kroplach uwięzionych w naszym gnieździe. Małe orlęta,
jedno w niebieskiej flaneli, tęskniące za ołowianym wiatrem i dumą.
Kobieto, która już nie idziesz z duchem czasu,
posłuchaj, weź ten poszarpany szal, tę rosę.

Odkąd wyjechałaś z Denver lata jakoś same przeleciały.
Kamienie uczepliły się tych gór jak kotwicy.
Gdzie i jak mogę cię złapać?
Sprawdzałam pocztę znad jeziora Tahoe
na wschód, pytałam detektywów,
którzy zeznawali, że wzięłaś ślub, że umarłaś.
Czy sypiasz z lisami, wtulając nos w ciepło,
zagrzebana w gąszczu jeżyn i przygruntowej mgły?

Wiatr rozrzuca trawę z bagien wzdłuż brzegu całej zatoki.
Pszczoły wysysają kapryfolum na naszym podwórzu.
To my zrobiłyśmy się rozgoryczone, zgorzkniałe,
czując, że wiatr hula w podmuchach, muska
tę wyszczerbioną dal bez synów, którzy odeszli.

Roberta Hill Whiteman (ur. 1947) — poetka i nauczycielka z ludu Oneida. Ukończyła uniwersytety stanu Wisconsin i Montana. Uczyla w szkołach na terenie rezerwatów Oneida w stanie Wisconsin i Rosebud w Dakocie Południowej. Wydała dwa tomiki wierszy: *Star Quilt* (1984) i *Philadelphia Flowers* (1996).

Wiersz pochodzi z opracowanej przez Maurice'a Kenny antologii 15 poetów tubylczej Ameryki *Rany podskórne*, której polskie wydanie ukazało się w Bibliotece „Tawacinu” nr 25 (1998).

wiersz przełożył Marek Maciołek

do piramid–muzeum. Oczywiście jest to rytuał, który tak jak i inne tradycyjne obrzędy tępiony był przez misjonarzy jako pogański, bowiem w jego trakcie składano ofiary bogom z indyków i kopalu (kadzidla). Mimo to taniec przetrwał z zachowaniem poszczególnych etapów i tradycyjnego wystroju tancerzy. Trudno jednak mówić o jego dawnym, symbolicznym charakterze. Taniec ten wykonują różne grupy Indian, przeważnie dla turystów, a więc w celach czysto pokazowych. Po tańcu zbiera się pieniądze od gapiów. Sfotografowany przez nas występ w Tulum wykonany został kilkakrotnie w ciągu około pół godziny, w miarę jak tylko nowi turyści wysiadali z autokarów, lub gdy po prostu zebrała się wystarczająca grupa. A jednak, choć i słup jest metalowy, a nie jak dawniej drewniany, to elementy i etapy tańca są zbliżone do tradycyjnych, a więc w jakimś sensie można mówić o zachowaniu i przetrwaniu tradycji *voladores*.

Innym przykładem sięgania turystyki do rytuałów i wierzeń są „zielarze”, których widzieliśmy w centrum stolicy między Katedrą Metropolitarną a ruinami Templo Mayor. Jeden z nich stał przed bramą wejściową, dwoje innych rozłożyło się obok kościoła. Wtapiali się oni w tłum handlarzy gadżetami dla turystów. Na kocu poukładali różne zioła, które wypalali w kadzielnicach o kształtach zwierzęcych lub w muszlach. Okadzanie ziołami odbywało się każdorazowo na życzenie „klienta”, na przykład przed wejściem do kościoła. Wszystko to oczywiście współgrało z tłumem turystów, którym nie pozwalali się sfotografować. Podobnie zresztą jak indiański sprzedawcy czy tańczący na placu w barwnych strojach z piórami „potomkowie Azteków”. Także sam asortyment towarów odwołuje się do tradycji, jak chociażby papierki *amate* z azteckim kalendarzem i napisem Mexico, kwieciste, wyszywane *keczke* (krótka tunika), hamaki z szału itp.

Turystyka jest gałęzią, która w prawie każdym kraju sięga do tradycji ludowych, w odpowiedni sposób przystosowując ją do swoich potrzeb i wymogów rynkowych. Nie ulega wątpliwości, że ten sam proces zachodzi w Meksyku. Trudno jest powiedzieć, że coś, co widzimy, jest czystą turystyką lub też, że jest na wskroś autentyczne i tradycyjne, nie-skażone cywilizacją (jak w wiosce San Juan

Chamula). Turystyka czerpie z tradycji, bo jest ona doskonałym pretekstem, nie tylko do zwiększenia dochodów kraju, ale także do podniesienia jego wartości w świecie. Dzięki turystyce zaś mogą przetrwać niektóre tradycyjne formy kultury. Czy nadal bowiem byłyby wytwarzane papierki amate, hamaki szałowe, czy Indianie nadal chodziliby w strojach i czy jeszcze pamiętali by o swoich bogach i tańcach? Nie da się obyć bez wpływów i zmian, jakie niesie ze sobą współczesna cywilizacja, a sztuką jest umieć z niej właściwie korzystać. Przykładowo dostarcza właśnie wioska San Juan Chamula. Z jednej strony, dzięki izolacji, w jakiej znajdowała się zamieszkująca tu grupa Indian, miała ona szansę zachowania tradycji. I ten właśnie walor został wykorzystany przez turystykę. Dochody z turystów pozwoliły na przetrwanie mieszkańców wsi, a przy tym w jakimś sensie zachowały się tradycyjne obrzędy i zwyczaje, choć z pewnością zmodyfikowane. Być może mamy tu do czynienia ze „sponsorowaną ochroną kultury”? Wciąż jednak, przebywając w takich miejscach, zastanawialiśmy się nad autentycznością i wartością tego co widzimy.

Nie chodzi o to, aby rozgraniczyć turystykę–nieautentyczność i tradycję–autentyczność. We współczesnym świecie chyba nie jest już możliwe takie wyrażenie i jednoznaczne rozgraniczenie. Tym co zachwyca i zasługuje na uwagę w Meksyku, jest właśnie ten splót wierzeń, stylów życia, postaw tradycyjnych i współczesnych. To jest to, co nas szczególnie zafrapowało. Czasami mieliśmy wrażenie, że to co widzimy nie jest autentyczne, że to tylko pieniądze i gra dla turystów. Czasami zaś to wszystko co widzieliśmy, przyjmowaliśmy bezkrytycznie za absolutną prawdę. Takie są właśnie oblicza Meksyku. Trudne do zdefiniowania, skryte za warstwą turystycznej powierzchowności i długotrwałych procesów akulturacyjnych. Aby je zrozumieć, trzeba się przez to wszystko przebić, ale na to potrzeba więcej niż trzy tygodnie. Z drugiej strony może nie do końca chodzi o odkrycie prawdy. Spotkaliśmy przecież ludzi, zwykłych i wspaniałych. A oni byli prawdziwi. ■

wrzesień–październik 2001

Joanna Bartuszek jest etnologiem. Mieszka w Warszawie i studiuje na uzupełniających studiach magisterskich.

Mogli być Indianami

kilka uwag o Ajnach

Pierwszy raz zobaczyłem kilka kolejnych numerów „Tawacinu” gdzieś chyba na początku 1998 roku lub niewiele wcześniej (musiały więc to być numery od około 40.) w akademickiej księgarni Collegium Historicum UAM w Poznaniu. Poza tytułem i nagłówkiem „Pismo przyjaciół Indian” (ten wydał mi się zrazu mocno pretensjonalny) uwagę moją zwróciły dwa fakty — ten, że w Polsce wychodzi kompetentne — jak się szybko zorientowałem — czasopismo w całości poświęcone sprawom Indian, oraz ten, że jest ono wydawane nie w stolicy czy choćby jakimś innym dużym ośrodku akademickim, ale w znowu nie aż tak wielkim i znanym Wielichowie.

Po niedługim okresie przyglądania się pismu uznałem, że winno się jednak ono znaleźć w mojej bibliotece naukowej, i gdzieś w początkach bieżącego roku dysponowałem już niemal kompletem wydanych numerów, a moje archiwa wzbogaciły się o kilka listów od Naczelnego Marka Maciołka (to on okazał się w najwyższym stopniu instrumentalnym w pozyskaniu numerów archiwalnych „Tawacinu”).

Pismo z założenia ogranicza się wyłącznie do tematyki indianistycznej — i to bardzo dobrze, to bowiem istota jego oryginalności. Jednak Marek Maciołek był łaskaw zwrócić moją uwagę na małeńkie odstępstwa, wskazując materiał syberyjski w numerze 53*. Naturalnie, zbytne rozszerzanie zainteresowań pisma na kolejne dyscypliny i obszary tematyczne może być dlań ryzykowne, ale takiego ryzyka z pewnością nie będzie, jeśli odstępstwa poczynione będą dla pokazania szerszego kontekstu tematyki „Tawacinu”.

* Zob. Anna Kursicka, *Male ludy Północy: tubylcy syberyjscy walczą o przetrwanie*, „Tawacin” 1[53] wiosna 2001.

Artykuł Anny Kursickiej o tubylczych ludach syberyjskiej Północy miał taki charakter kontekstowy, stąd jego pomieszczenie w piśmie należy uznać za jak najbardziej zasadne.

Niektórymi z ludów syberyjskich, wymienionymi w rzeczonym artykule, przyszło mi się zajmować bliżej naukowo przez kilka lub kilkanaście lat w ramach szeroko zakrojonego międzynarodowego projektu badawczego mającego na celu rekonstrukcję dokonań naukowych i pomnikową edycję „Dzieł zebranych” polskiego mimowolnego badacza języków i kultur rosyjskiego Dalekiego Wschodu Bronisława Piłsudskiego. Edycję realizuje jedna z najbardziej prestiżowych w skali globalnej akademicka oficyna wydawnicza Mouton de Gruyter (dwa tomy wydano w 1998 roku, trzeci jest już u wydawcy, prace nad czwartym i piątym są daleko zaawansowane).

Bronisław Piłsudski (1866–1918), starszy brat Józefa Piłsudskiego, zajmował się Niwchami, Orokami, Ulczami i Nanajami, ale przede wszystkim Ajnami z Sachalinu i Hokkaido; jego materiały, dopiero teraz odkrywane, na trwałe wchodzą dziś do annałów nauki światowej, zaś nazwisko badacza pojawia się na mapach penetrowanych regionów, na stronach japońskich podręczników szkolnych, na cokole postawionego mu na Sachalinie w 1991 roku pomnika.

Spśród tych ludów, które były przedmiotem zainteresowań Piłsudskiego, Anna Kursicka nie wymieniła tylko Ajnów, choć Leopold von Schrenck, wybitny eksplorator rosyjskiego Dalekiego Wschodu, który wprowadził do nauki atrybut „paleoazjatycki”, akurat Ajnów do wymienionych przez autorkę „ludów paleoazjatyckich” zaliczył. To określenie zresztą, w przeciwieństwie do pozostałych przez autorkę użytych, nigdy nie było używane dla nazwania języków genetycznie pokrewnych — wprost przeciwnie: zawsze podkreślano heterogeniczność języków i ludów tej grupy; stąd użyty przez panią Kursicką termin „paleoazjatycka rodzina językowa” to błąd znacznie poważniejszy, niżby się z pozoru wydawało.

Właśnie do napisania o Ajnach kilku uwag namawiał mnie Naczelnny „Tawacinu” i — choć ze znacznym opóźnieniem — tej prośbie niniejszym tekstem chciałbym uczynić zadość.

Starszyzna ajnuka (*ekas*) podczas „święta złowienia pierwszego łosiosa” (*asir cep nomi*) na rzece Toyohira w Sapporo (Hokkaido) w 1996 roku, fot. ALFRED F. MAJEWICZ



Choć pierwsza bezpośrednia relacja ze spotkania z Ajnami i pierwszy znany zapis ich języka pochodzi z roku 1621, to jednak lud ten do całkiem niedawna pozostawał jedną z największych zagadek dla nauki. Szczególnie wiele uwagi poświęcono mu w pierwszych dekadach XX wieku, kiedy rozniosło się po świecie, że oto na Dalekim Wschodzie w oceanie ludów mongoloidalnych żyją tubylcy o braku cech mongoloidalnych i wyglądzie najbardziej kojarzonym z powierzchownością ukraińskich i południoworosyjskich muzyków. Atrakcyjne to było dla wszystkich, znajdowano w nich zaginione plemię Izraela, protoplastów Sumerów i Azteków, w licznych studiach dowodzone ich indoeuropejskiej albo wręcz przeciwnie — austronezyjskiej proveniencji, wyjątkowo brutalnie i pazernie bezczeszczono ich cmentarze i groby w pogoni za „naukowym materiałem antropologicznym” (w czym nie miały udziału i jeden skądinąd znakomity polski uczyony), dla ich języka, obecnie genetycznie izolowanego (tzn. nie wykazującego pokrewieństwa z jakimkolwiek innym znanym językiem), usiłowano wykazać pokrewieństwo we wszelkich, nawet najbardziej nieprawdopodobnych, konfiguracjach, wreszcie przyjęto, że Ajnowie to lud o pochodzeniu niemożliwym już prawdopodobnie na zawsze do ustalenia, zaś ich język, faktycznie dziś martwy, to genetycznie izolat. Szczególnie atrakcyjnym — nie tylko dla uczonych — jawiło się owłosienie Ajnów: istotnie, można przyjąć, że stanowili najbardziej owło-

siony lud znany nauce, drastycznie kontrastując tym z otaczającymi ludami mongoloidalnymi, u których właśnie ubogie owłosienie stanowi jedną z najważniejszych cech wyróżniających.

Nasza wiedza o rozprzestrzenieniu się człowieka po świecie gwałtownie się powiększyła i stała się daleko bardziej faktograficzną niż hipotetyczną w ciągu właściwie mniej niż dwóch ostatnich dziesięcioleci, przy czym istotna pomoc przyszła ze strony niespodziewanej: w sukurs badaczom tymi problemami się zajmującym przyszła dyscyplina, w której odnotowano bodaj największy i najbardziej dramatyczny postęp w ostatnich latach — genetyka. Nieprawdopodobnie w stosunku do okresu jeszcze nie tak dawnego zwiększyła się też nasza wiedza o aktualnej sytuacji językowej na naszym globie, o istniejących językach, ich strukturach i ich powiązaniach, choć w dalszym ciągu jest tak, że spośród około 6500–7000 etnolektów, którym z takich czy innych powodów zasadne jest przypisanie statusu odrębnego samodzielnego języka, opisanych w sposób naukowo pełny jest nie więcej niż 5% (pięć!) (czyli 300–350), jakkolwiek opis (niepełny, częściowy — na przykład tylko systemu fonologicznego czy tylko listy wyrazów, jedyny istniejący — czyli nieweryfikowalny itp.) mamy w stosunku do nie więcej niż 15% (tj. około 1100) języków, jakkolwiek dokumentacją materiałową dysponujemy dla około 25% języków, zaś o reszcie wiemy niewiele ponad to, że istnieją — lub istniały. Ta statystyka ma jesz-

cze jedną wielkość — tragiczną: ponad 50% tych etnolektów to języki w stanie silnego zagrożenia i języki praktycznie już martwe. Język staje się martwy, kiedy następuje przerwa międzypokoleniowa w jego przekazie, nauka nie zna ani jednego przykładu języka „wskrzeszonego” po takiej przerwie w przekazie (często cytowany przykład języka hebrajskiego jest nieporozumieniem, ponieważ akurat ten język był szczególnie skrupulatnie przekazywany z pokolenia na pokolenie do tego stopnia, że umiejętności czytania i pisanie były wśród męskiej części populacji żydowskich powszechne nawet w czasach, kiedy analfabetami pozostawali nawet władcy potężnych organizmów państwowych).

Dziś już w zasadzie nie powinno ulegać wątpliwości, że człowiek na podbój świata wyszedł z Afryki, znane też są drogi jego rozprzestrzenienia się po całym globie. Absolutnie przeważającą czasowo część tego parcia — głównie na wschód — ludzie odbyli w bardzo dużym rozdrobnieniu. Szacuje się, że w pierwszym roku naszej ery na całym świecie było około 170 mln ludzi, a przeciw wtedy od bardzo dawna zaludnione już były wszystkie obszary, które zamieszkuje człowiek dzisiaj (a nawet więcej). Kolejne nisze ekologiczne zajmowane były przez populacyjnie małe grupy posługujące się tym samym językiem, które albo ulegały następnej fali przybyszów (albo przez fizyczne unicestwienie, albo przez asymilację, z reguły przez kombinację tych procesów), albo zdołały przed nią uciec, wypychając ze swoich nowych miejsc, unicestwiając lub asymilując tych, którzy przybyli tam byli przed nimi, albo zbaczając z głównego traktu tego parcia i znajdując dla siebie miejsce na tyle odosobnione, trudno dostępne i/lub nieatrakcyjnie, że zdołali tam przetrwać. Paleoazjaci byli takimi właśnie „odpryskami” głównego nurtu rozprzestrzenienia się człowieka, stąd m.in. określenie wobec nich użyte przez wspomnianego już Schrencka — *Randvölker* ‘ludy obrzeżne’.

Niewątpliwie, Ajnowie to remnant takiego ludu z obrzeża traktu, który zawiódł człowieka do „Nowego Świata”, pozwolił mu załudnić obie Ameryki i stopniowo wytworzył etnosy, które są przedmiotem głównego zainteresowania „pisma przyjaciół Indian” *Tawacin*.

Dzisiaj jedynym miejscem, gdzie mieszkają Ajnowie, jest Japonia. Przede wszystkim mieszkają na Hokkaido, choć pewna ich liczba mieszka też, opuściwszy Hokkaido na przykład za pracą, w innych miejscach tego kraju, Tokio włączając. Do końca lat czterdziestych Ajnowie mieszkali też na południu Sachalinu oraz na południowokurylskiej wyspie Shikotan, zaświadczone historycznie są też ich siedziby na północnych Kurylach (wyspy Shumshu i Paramushir do 1884), jak i na północy Honshu (region Tohoku, po XI–XII wiek, śladowo nawet może po XVIII wiek), wiadomo też o istnieniu co najmniej czasowych ich siedzisk na południu Kamczatki. Pojedynczy Ajnowie spotykani byli na kontynencie w rejonie Dolnego Amuru, ale ponad wszelką wątpliwość byli to niedawni (w stosunku do zaświadczonych spotkań) emigranci z Sachalinu. Jest pewne, że Ajnowie na Wyspach Japońskich mieszkali na długo przed przybyciem tam przodków ludności, z której potomków z czasem wykształtował się naród japoński. Pozostaje pytanie, jaki obszar tych Wysp zajmowali — i przyjmowano także, że cały. Najstarsza kronika japońska (*Kojiki* z 712 roku) zawiera opisy „dzikich”, z którymi Japończycy musieli staczać boje o terytorium i o przeżycie na Kyushu — mogłyby one z powodzeniem stanowić opisy Ajnów, z którymi Japończycy wiedli podobne boje na wschodzie i północy budowanej wówczas japońskiej państwowości. Przytaczane są nazwy plemion „dzikich” z Kyushu — Hayato, Kumaso, Kuzu, Kunisu, niektóre ciekawie zbieżne z dawnymi nazwami „dzikich” z północy (bez wątplenia Ajnów) — Ezo, Ebisu. Jednak zarówno ukształtowanie fizyczne Wysp Japońskich (porośnięte lasem nieprzebyte góry poprzecinane licznymi krótkimi, ale potężnymi góorskimi rzekami), jak i to, co wiemy o sposobie zaludniania ziemi wykluczają, aby choćby językowo jednorodna ludność w owym czasie mogła zająć tak ogromne i tak rzeźbowo zróżnicowane terytorium. Struktura etniczna Archipelagu Japońskiego musiała przed jego japonizacją w znacznym stopniu być podobna tej, która charakteryzuje Nową Gwineę. Szacujemy, że grup ludności etnicznej i językowo różnej na terenie Japonii przed Japończykami w momencie ich maksymalnej liczby mogło być około setki (przyjmując maksymalną po-

pulację 300 tysięcy i przedział 500—5000 dla użytkowników jednego języka — na świecie w momencie największej liczby jednocześnie występujących języków mogło ich być około 20 tysięcy). Jedną z takich grup, najprawdopodobniej zamieszkująca centralne Honshu w epoce określanej jako Jomon w historiografii japońskiej (od około XII tysiąclecia po około IV wiek p.n.e.), częściowo pod naporem przodków dzisiejszych Japończyków, częściowo z własnej inicjatywy (w odwiecznym poszukiwaniu „przestrzeni życiowej”), rozpoczęła swoje *Drang nach Osten* i *Norden*, wedle przedstawionego wyżej wzorca — tzn. unicestwiając lub asymilując tych, którzy stali na drodze, ale także — asymilując się z nimi. Potomkowie potomków tej grupy to dzisiejsi Ajnowie — jedyny etnos i jedyny język epoki Jomon, który przetrwał do naszych czasów. Na Sachalin i Kuryłe Ajnowie przybyli później — z Hokkaido.

Odpowiedź na częste pytanie o wielkość populacji Ajnów obecnie jest nie tyle trudna, co złożona: zależy, co liczymy. „Czystej krwi” Ajnów jest mało — co najwyżej kilka setek (od stu do trzystu), puryści mogliby tę liczbę znacznie ograniczyć (do kilkudziesięciu osób); oficjalnie zarejestrowanych w Stowarzyszeniu Ajnów jest między 25–30 tysięcy (ta liczba jest różna w różnych latach), encyklopedie podają 16 tysięcy lub 19–20 tysięcy, bezkrytycznie cytując jedno takie wydawnictwo z lat osiemdziesiątych XIX wieku, sami Ajnowie doliczyli się liczby 81 100 (w tym dziesięć tysięcy Ajnów „czystej krwi”), zaś takich, którzy mogą mieć w swoich żyłach jakiś procent krwi ajnuskiej (choć z Ajnami się nie identyfikują), może być i blisko miliona w Japonii.

Jak każdy element obcy, Ajnowie w Japonii podlegali programowej segregacji i dyskryminacji, tak że od mniej więcej lat trzydziestych XX wieku jedynym ich pragnieniem było rozplyniecie się w morzu japońskości, całkowita asymilacja. Jeszcze w końcu lat siedemdziesiątych obraz Ajnów był obrazem narodu w agonii — ale jednocześnie był to okres niespodziewanego i nacechowanego nieprawdopodobną determinacją zrywu do walki o prawo do istnienia, o ocalenie etnicznej kultury i etnicznej tożsamości. Oficjalny status mniejszości etnicznej w Japonii uzyskali dopiero w kwietniu 1997 roku po uporczywej, pełnej

wyrzeczeń walce. W tej walce znakomicie wykorzystali ogłoszoną przez ONZ Dekadę Ludności Tubylczej (przemówienie na uroczystości otwarcia Dekady wygłosił w nowojorskiej siedzibie ONZ przewodniczący Stowarzyszenia Ajnów) oraz doświadczenia Eskimosów i Indian północnoamerykańskich, z których organizacjami nawiązano bliskie kontakty i stworzono programy wspólnych sympozjów, szkoleń i podróży studyjnych. Okazało się, jak wiele problemów i interesów łączy te geograficznie i etnicznie odległe ludy. W 1994 roku w Tokio ukazał się dwujęzyczny, japońsko-angielski tom materiałów z takiego spotkania we wsi Nibutani na Hokkaido. Tom zawiera m.in. raporty i przesłania od uczestników-Indian, reprezentujących (podają w zapisie oryginału) Chippewa, Kwagiuth, Nisgaa, Mamallikala, Namgis, Haida, Chemehuevi, Abenaki, Heiltsuk, N’akwaxdaw, Tolowa, Maya, Sansei, Mohawk, Cree, Onondaga, Shoshoni, w przewadze lokalnych działaczy i przywódców reprezentowanych plemion i ich sylwetki ze zdjęciami, i jest z pewnością wyrazem hołdu i podziękowania tym plemionom indiańskim za wsparcie Ajnów w walce o uzyskanie tego, co sami w podobnej walce już byli uzyskali. Myślę, że ten aspekt działalności Indian na rzecz polepszenia bytu ludów im podobnych w innych częściach świata jest wart zainteresowania czytelników „Tawacinu”. ▣

Wskazówki bibliograficzne

Najważniejsze prace dotyczące Ajnów opublikowane zostały po japońsku i są raczej niedostępne w Polsce i okolicy poza biblioteką autora niniejszego artykułu. Wspomniany w artykule tom materiałów wydany został jako: Nibutani Forum Organizing Committee (red.), *Ainu moshiri-ni tsudou — sekai senjū minzoku-no messeiji / Gathering in Ainumoshir, the Land of the Ainu — Messages from Indigenous Peoples of the World*, Yūshisha, Tokio 1994. Najnowsze wyniki badań nad Ajnami w języku bardziej przystępnym przedstawia obszerny, ponad czterystustronicowy katalog wystawy w Smithsonian Institution: William W. Fitzhugh, Chisato O Dubreuil (red.), *Ainu. Spirit of a Northern People*, National Museum of Natural History & University of Washington Press, Waszyngton 1999.

Profesor Alfred F. Majewicz jest wybitnym językoznawcą i orientalistą, kierownikiem Katedry Orientalistyki UAM w Poznaniu. Prowadzi badania nad językiem i kulturą Ajnów. Opublikował o nich wiele artykułów i książek: *Dzieje i legendy Ajnów* (1983), *Ajnu. Lud, jego język i tradycja ustna* (1984), *Dzieje i wierzenia Ajnów* (1991) oraz *The Collected Works of Bronisław Piłsudski* (1998).

Daniel F. Littlefield, Jr
Lonnie E. Underhill

„Powstanie” Czejenów z 1897 roku

Zbliżał się już wiek dwudziesty, kiedy nad Rzeką Tongue w indiańskim rezerwacie *Lame Deer*, w południowo-wschodniej Montanie, doszło do burzliwego wydarzenia, które zapisało się w historii jako powstanie Czejenów z 1897 roku. Choć krótkotrwałe i rozstrzygnięte w pokojowy sposób, „powstanie” wzbudziło niezmierny strach i podniecenie wśród okolicznych białych osadników. Miało burzliwy przebieg, ale nie z racji samych wydarzeń, lecz z charakteru stosunków panujących w Montanie między Indianami i białymi od ponad dwudziestu lat. Ci ostatni doskonale pamiętali indiańskie wojny z lat siedemdziesiątych mijającego stulecia i aż za dobrze wiedzieli, jak straszny przeciwnikiem byli Czejenowie. Wydarzenie to jest bardzo interesujące dla badaczy stosunków między Indianami i białymi, gdyż zalicza się je do wielu tych, których rozmiary wyolbrzymiła prasa, rzucając oszczerstwa na tubylców i strasząc niepotrzebnie białych. Jeśli już jednak ten dramat miał swego bohatera, to nie był nim Indianin, ale biały, George W.H. Stouch, którego zimna krew i zdrowy rozsądek zatrumfowały nad zapalęcami po obu stronach. Stouch pełnił trzeci rok funkcję agenta do spraw Indian w *Lame Deer*, kiedy przyszło mu zająć nader niebezpieczną pozycję między swymi niespokojnymi Czejenami a pobudliwymi urzędnikami hrabstwa Custer.

Artykuł *Cheyenne „Outbreak” of 1897* ukazał się w „*Montana. Magazine of Western History*”, vol. 24, nr 4, październik 1974. Przekład i publikacja w „*Tawacinie*” za uprzejmą zgodą autorów i wydawcy. Wszystkie fotografie pochodzą z wydania oryginalnego.

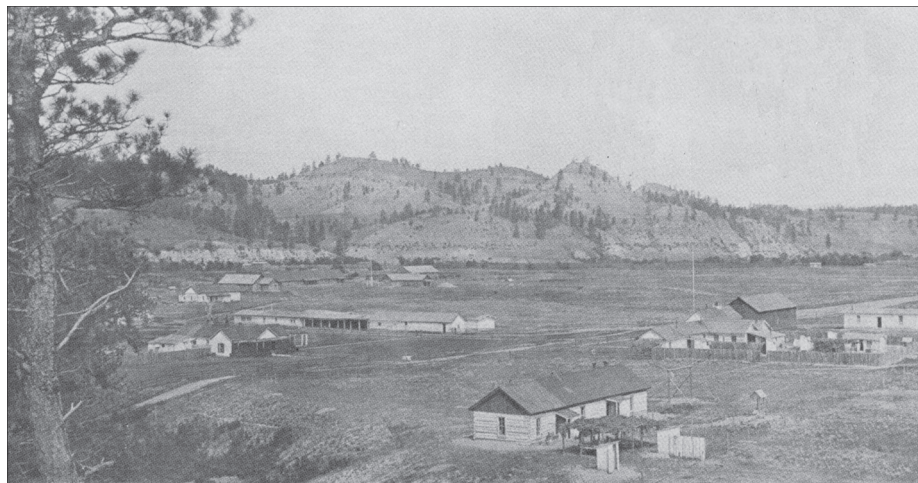
Osiedlenie się Czejenów Północnych na ich ojczystych ziemiach nad rzekami Tongue i Rosebud zajęło prawie ćwierćwiecze — ćwierćwiecze cierpień, rozpacz i śmierci. Rozpoczęło się podczas kampanii przeciw Siuksom i Czejenom w 1876 roku, która w końcu czerwca przyniosła sprzymierzonym plemionom zwycięstwo nad George’em Armstrongiem Custerem. Kiedy jednak kawaleria amerykańska przystąpiła do nowej ofensywy, plemiona rozproszyły się po całych Równinach Północnych. Siedzący Byk ze swymi Siuksami uszedł do Kanady, gdzie przez ponad dziesięć lat mieli stanowić źródło kłopotów dla niedawno powstałej Królewskiej Kanadyjskiej Policji Konnej, miejscowych Indian, i nawet przyprawiać o ból głowy dyplomatów obydwu państw.

Przez ten czas generał Nelson Miles zajmował się Czejenami, łamiąc najpierw ich opór w bitwie pod Wolf Mountain, w niezwykle mroźny styczniowy dzień 1877 roku. Po kapitulacji odłam, który prowadził wódz Dwa Księżycy (*Two Moons*), przystał na propozycję Milesa i osiadł koło fortu Keogh, w bliskim sąsiedztwie współczesnego Miles City. Wielu jego wojowników zaciągnęło się do wojska jako zwiadowcy i wzięło udział w działaniach przeciw Nez Perce wodza Józefa latem i na jesieni 1877 roku.

Inna grupa Czejenów Północnych pod wodzą Tępego Noża (*Dull Knife*) postanowiła poddać się w forcie Robinson, w Nebrasce, chcąc pozostać wraz ze swymi przyjaciółmi Siuksami, z którymi walczyli ramię w ramię, a którzy nie uszli do Kanady. Jednak za udział w bitwie nad Little Big Horn zabrano ich do nienawistnego im rezerwatu na Terytorium Indianiskim, w obecnej Oklahomie.

Rozłąka z ojczyzną i pobyt z pobratymcami, Czejenami Południowymi, pierwszy od dziesiętków lat, okazały się nie do zniesienia dla ludzi Tępego Noża. Po roku chorób, zawiedzionych nadziei i złego traktowania Tępy Nóż i Mały Wilk (*Little Wolf*) zdecydowali się na szalony wręcz powrót do Montany. Tutaj wojownicy Małego Wilka poddali się i zostali wzięci do fortu Keogh, gdzie osiedlili się wraz z grupą Dwóch Księżyców.

Jednak ludzie Tępego Noża raz jeszcze poszli do niewoli w forcie Robinson. Powiadomieni, że muszą wrócić na Terytorium Indianiskie,



Agencja Czejenów w Lame Deer, 1899

podjęli drugą próbę ucieczki, podczas której wielu ich zginęło, w tym kobiety i dzieci. Ocalałym udało się schronić w rezerwacie Pine Ridge w Dakocie Południowej, gdzie pozostali do czasu, aż generał Miles poprosił o przeniesienie ich do fortu Keogh w roku 1879.

W 1884 roku wokół fortu Keogh było już tak ludno, że nakazem prezydenta założono dla Czejenów Północnych rezerwat Tongue River obejmujący 442 840 akrów, z czego 209 720 akrów stanowiły odwieczne ziemie plemienia. Rezerwat leżał między rezerwatem Wron i rzeką Tongue, pośród falistych prerii i lasów. Były to wówczas jałowe tereny, z wyjątkiem ziem przylegających do potoków Rosebud, Lame Deer i Big Muddy Creek.

Pomimo utworzenia rezerwatu Tongue River wśród Czejenów Północnych nadal trwał podział, który utrzymał się do 1890 roku. Duży ich odłam, pozostający na Terytorium Indian-skim pod Małym Wodzem (Little Chief), przeniesiony został w 1881 roku do rezerwatu Pine Ridge, ale dopiero dziesięć lat później pozwolono im na powrót do Montany.

To wszystko spowodowało, że Czejenowie Północni stali się plemieniem z rezerwatu później niż inni Indianie z Montany i to częściowo tłumaczy, dlaczego wolniej się usamodzielniali, by już nie korzystać z łaski rządu. Dochodziły do tego jeszcze wzajemna nieufność i niechęć,

cechujące od dziesięciu lat ich stosunki z białymi sąsiadami.

Główną przyczyną takich a nie innych stosunków było to, że przez całe lata dziewięćdziesiąte nie rozstrzygnięto prawnie, do kogo należą pewne ziemie rezerwatu. Nie wymierzono dokładnie jego zachodniej granicy, przylegającej do rezerwatu Wron i rzeki Rosebud, oraz wschodniej, biegnącej wzdłuż rzeki Tongue. Dalszych kłopotów przysparzał fakt, iż wielu białych zamieszkało tutaj jeszcze przed utworzeniem rezerwatu, zapewniając sobie najlepsze tereny i dogodny dostęp do wody. Dochodziło więc do zatargów, gdy hodowcy pędzili swe stada po ziemi Indian, a ci w odwecie zajmowali im zwierzęta. Osadnicy żądali, by rząd amerykański albo usunął Indian, albo odkupił od hodowców ich pastwiska. To drugie rozwiązanie uśmiechało się niejednemu ranczerowi, gdyż hodowla nie była zbyt opłacalna w owym czasie.

Nie wszyscy jednak biali osadnicy pojawili się tutaj jeszcze przed utworzeniem rezerwatu. John Tully, który był indiańskim agentem w Miles City, że pozwala białym wchodzić do rezerwatu, wyrzucać zeń Indian i zajmować opuszczone gospodarstwa i grunta. Twierdził, że wielokrotnie prosił władze o usunięcie tych ludzi, lecz zawsze daremnie. Za główną przy-

czynę niepokojów uważał brak dokładnie wytyczonych granic, gdyż nie wiedział, jak daleko sięga jego władza.

„Jestem przekonany — pisał rozgoryczony agent — że hodowcy bydła i owiec trzymają tysiące swych zwierząt na terenie rezerwatu, że dwa tartaki tną drzewo z jego lasów. Skoro jednak nie wiem, dokąd sięgają jego granice, nie jestem w stanie tego udowodnić ani też zapobiec naruszaniu tychże granic”.

Tully domagał się wymierzenia granic rezerwatu, usunięcia zeń osadników, którzy zamieszkali tu po jego utworzeniu i odkupienia ziemi od tych, co osiedlili się wcześniej.

Sporom o ziemię towarzyszyły liczne „powstania” w agencji Tongue River, choć do użycia przemocy dochodziło bardzo rzadko. Za przykład mogą posłużyć wypadki z grudnia 1891 roku, kiedy dwaj młodzi Czejenowie, Bez Mózgu (No Brains) i Chodzący Nocą (Walks Nights), zostali przyłapani na kradzieży krów poza rezerwatem. Chodzący Nocą, podburzany przez innych młodych Czejenów, poprzyśiągł, że nie da się uwięzić.

Agent Tully ze swą indiańską policją i trzydziestoma żołnierzami dotarł do młodego wojownika, lecz nie próbował go aresztować. Począł, aż sam się podda, przez co nie doszło do walki. W wyniku tej sprawy w agencji stanął niewielki garnizon, ale Tully napisał, że „w razie jakiegos powstania jedna kompania wojska nie zapewni należytej ochrony”.

Zadne jednak z wcześniejszych zamieszek nie zagroziło tak pokojowi hrabstwa Custer jak „powstanie” z roku 1897. Cała sprawa zaczęła się 23 maja, kiedy trzy mile na północ od granicy rezerwatu znaleziono ciało zamordowanego Johna Hoovera, pasterza owiec zatrudnionego na ranczu Barringera. Garbaty Hoover był często ofiarą zaczepek ze strony młodych Czejenów, toteż podejrzenie padło od razu na nich. Do tej pory Czejenowie tylko skarżyli się na ranczerów pasących stada na terenie rezerwatu, ci zaś oskarżali Indian o porywanie im zwierząt na swej własnej ziemi. Teraz jednak zabójstwo Hoovera tak wzburzyło hodowców, że stanęli w miejsca pod bronią i postanowili się zemścić.

Prasa w całym kraju doniosła zaraz o nadciągającym powstaniu Czejenów. „The New

York Times”, na przykład, zamieścił 31 maja typową relację o całym wydarzeniu. Nadana z Heleny mówiła o tym, że Czejenowie są na wojennej ścieżce i że zginęło już dwunastu mężczyzn, w tym pięciu żołnierzy. Czejenowie rzekomo nie mieli własnego rezerwatu, więc swobodnie wędrowali w południowej części stanu, koło rezerwatu Wron. Dalej można było przeczytać, że osadnicy stoją pod bronią, a kobiety i dzieci wysłali dla bezpieczeństwa do miejscowości leżących na północy. Relacji tej, fałszywej i stronniczej, towarzyszył krótki komentarz wydawcy „Timesa” stwierdzający, że wieści o powstaniu Czejenów jeszcze się nie potwierdziły.

Kapitan George W.H. Stouch, rodem z pensylwańskiego Gettysburga, został agentem indiańskim w Tongue River 28 lutego 1894 roku. Działając tutaj przez trzy lata, dał się poznać z niezwykle prawego postępowania wobec Czejenów. Taka sama postawa cechowała go, kiedy pracował w agencji Siuksów Sisseton w Dakocie Południowej, skąd przybył zastąpić agenta Tully’ego w Lame Deer. On również podzielał zdanie swego poprzednika, że nie będzie końca kłopotom Czejenów, jeśli rząd nie nakaże wykonać pomiarów rezerwatu i nie nabędzie dla nich dodatkowej ziemi, jeśli zajdzie po temu potrzeba.

Wiadomość o znalezieniu ciała Hoovera dotarła do Stoucha 25 maja 1897 roku. Agent całkowicie sprostął bardzo niebezpiecznej sytuacji. Zależało mu zarówno na tym, by sprawiedliwości stało się zadość, jak i na poszanowaniu praw Indian, toteż natychmiast posłał po wodza Białego Byka (White Bull) i jego ludzi, zapraszając ich do agencji. Był pewien, że sprawcy znajdują się wśród nich, gdyż obozowali w pobliżu miejsca zbrodni. Przybyli nazajutrz i Biały Byk zawitał do biura Stoucha 27 maja.

Biały Byk, starszy już wtedy wiekiem sędzia plemienny, był członkiem grupy Dwóch Księżyców i jednym z pierwszych Czejenów, którzy zaciągnęli się do wojska w 1877 roku jako zwiadowcy. Lubił on Stoucha i z uwagą wysłuchiwał relacji o zamordowaniu Hoovera i że śledztwo wskazuje na udział w nim trzech Indian. Urzędnik poprosił go, by odnalazł zabójców i przekazał ich pod sąd władz cywilnych. Biały Byk miał wrócić do swego obozu, zabrać siedmiu lub ośmiu czołowych wojowni-



Biały Byk
sędzia plemienny w czasie „powstania” Czejenów z 1897



George W.H. Stouch
agent indiański w Lame Deer, w l.1894–97

ków, w tym Borsuka (Badger), Cętkowanego Jastrzębia (Spotted Hawk) i Dwa Byki (Two Bulls), i powrócić wieczorem do agencji na dalszą naradę.

Pod koniec tego samego dnia szeryf hrabstwa Custer John Gibb zjawił się w agencji na czele dwudziestu pięciu uzbrojonych „zastępców”. Znany powieściopisarz Hamlin Garland w swej wersji wydarzeń nazwał tych białych „zbrojną bandą”. Miotane przez nich groźby nie przstraszyły Stoucha, który zaprosił ich do swego biura. Tutaj oświadczyli mu, że cały czas trwające dochodzenie ustaliło ponad wszelką wątpliwość, iż Hoover został zabity i że dwunastu obecnych zastępców reprezentuje komitet żądający wydania winnych. Szeryf Gibb mówił, że z najwyższym trudem udało mu się powstrzymać wszystkich stu członków komitetu od przyjazdu do rezerwatu. Choć robił co mógł, komitet zdominowali ludzie domagający się zemsty.

Agent oświadczył Gibbowi i jego ludziom, że podjął już stosowne kroki i potrafi sprowadzić zabójców. Nikt jednak nie będzie wtrącał się w sprawy dotyczące Indian, zwłaszcza że komitet nie posiada nakazu aresztowania. Jego członkowie nie przestawali się burzyć i wysuwali kolejne żądania, lecz po naradzie postanowili odejść, jeśli szeryf zostawi w agencji swych czterech zastępców. Choć Stouch nie widział ku temu żadnego powodu, Gibb nalegał i agent w końcu ustąpił.

Jego pozycja wzmocniła się wraz z nadejściem dwóch szwadronów Dziesiątego Pułku Kawalerii z fortu Custer, prowadzonych przez kapitana Roberta Doddridge’a Reada Juniora. Choć Stouch nie obawiał się wybuchu powstania, to miał prawo sądzić, że sprowokują je wzburzeni biali. Zabezpieczył się zatem, posyłając do fortu Custer, 25 maja, prośbę o pomoc. Za jej sprawą z Lame Deer od razu wynieśli się wszyscy biali, prócz czterech zastępców Gibba.

Kiedy wieczorem Biały Byk i jego wybrani wojownicy wrócili do agencji, Stouch powiedział im, że biali wiedzą o popełnionej przez Indian zbrodni i że powinni pomóc znaleźć winowajców, gdyż całe plemię nie może cierpieć za winę jednostek. Wszyscy obiecali swe poparcie, zaś Borsuk oświadczył, że znajdzie winnego, „nawet gdyby to miał być mój własny syn”. Tragiczny los sprawił, że były to proste słowa.

Tego też wieczora kapitan Reed posłał na miejsce zbrodni swych żołnierzy, aby od urzędnika, który dokonał oględzin zwłok, i mieszkających tam ludzi poznać dodatkowe fakty związane ze sprawą. Wtedy też Stouch spotkał się z Białym Bykiem, wracającym do agencji, aby powiedzieć agentowi, że Głos Małej Trąby Powietrznej (Little Whirlwind’s Voice), syn Borsuka, przyznał się do zabójstwa. Był on kiedyś zwiadowcą w forcie Keogh, gdzie na liście żołdu figurował jako David Stanley i dla jasności obrazu tak będziemy go już nazywać do końca.



Głos Małej Trąby Powietrznej, ok. 1890

Choć Stanley przyznał, że sam zabił Hoovera, to jednak wprost odmówił oddania się w ręce sprawiedliwości. Powiedział, że zamiast tego woli jeszcze teraz stoczyć śmiertelną walkę. Stouch odparł na to, że walka nie załatwi niczego i prosił Białego Byka, aby się na nią nie godził.

Kiedy Biały Byk odjechał do swego obozu, Stauch wysłał kuriera do kapitana Reeda, prosząc go o jak najszybszy powrót. Nadał również telegram do Rosebud, do zastępcy szefa sztabu wojsk Departamentu Dakoty, aby wzmocnił oddział Reeda dwoma szwadronami kawalerii i jedną kompanią piechoty.

Wśród Indian niepokój wzrastał z każdą chwilą. Kobiety i dzieci schroniły się w górach, z dala od agencji, zaś konni i uzbrojeni wojownicy stanęli na ich południowych i zachodnich zboczach, aby zobaczyć walkę, którą Stanley odłożył do wieczora.

Kapitan Reed powrócił o wpół do czwartej po południu. Zastał już Stanleya siedzącego na koniu na wzgórzu górującym nad agencją, z żoną u boku, uzbrojonego po zęby, pomalowanego i gotowego do bitwy. Postanowił więc szarżować i pojmać go lub zabić, ale jakiś podniecony Indianin podjechał do niego i powiedział, że Stanley nie chce walczyć z żołnierzami, ani robić tego koło agencji, by kobietom i dzieciom nie stała się jakaś krzywda. Chciał natomiast walczyć z pomocnikami szeryfa. Stouch odpowiedział na to, że nie pozwala na żadną walkę i wezwał go, aby się poddał. William D. Smith, jeden z zastępców szeryfa, zaoferował się sprowadzić Stanleya, jeśli Stouch zapewni mu bezpieczeństwo ze strony pozostałych Indian. Agent puścił to mimo uszu i oświadczył, że Stanley ma być wzięty bez rozlewu krwi.

Widać było jasno, że Stouch chce pojmać młodego Czejena bez użycia siły i wydać go na ukaranie władzom cywilnym, co byłoby przestrogą dla jego współplemieńców. Wiedział dobrze, że gdyby zezwolił na walkę, Stanley wyrósłby na bohatera w oczach młodych ludzi.

David Stanley poszedł drogą Naczelnego Wodza (Head Chief) i Młodego Muła (Young Mule)*, o których bohaterskiej śmierci opowia-

* Zob. artykuł Roberta M. Utleya *Ostatnia walka*, „Tawacin” nr 1[37] wiosna 1997, ss. 31–33

dano przy ogniskach, dając młodym wojownikom nadzieję na równie bohaterski i sławny koniec. W 1890 roku Naczelny Wódz i Młody Muł zabili białego chłopca i później szeroko o tym opowiadali. Nie pozwolili się uwięzić, wybierając walkę z pięcioma szwadronami kawalerii w rezerwacie Tongue River. Obaj wyjechali naprzeciw żołnierzom, strzelając w powietrze i zawodząc pieśń śmierci.

Kiedy padli, kobiety podjęły ich pieśń śmierci, wzywając mężczyzn do zemsty. Tylko widok żołnierzy zapobiegł dalszemu rozlewowi krwi. Dwaj młodzieńcy stali się bohaterami, spoczęli w grobach już wcześniej przygotowanych, a ślady kopyt ich koni na zboczach wzgórz zaznaczono kamieniami.

Stouch zdecydowanie odmówił zezwolenia na walkę, nie życząc sobie powtórzenia tamtych wypadków, zwłaszcza że Czejenowie byli o wiele silniejsi niż siedem lat temu, mogąc w razie potrzeby wystawić pięciuset wojowników. Wiedział też, że nie lękają się oni śmierci, lecz drżą przed szubienicą albo długotrwałym więzieniem. Zgodnie z prawem osądzenie i ukaranie Stanleya byłoby wskazaniem przykładem.

Gdy zapadł zmierzch, Indianie odeszli i Stanley również gdzieś zniknął. Stouch, starający się zebrać wszystkie dowody w sprawie młodego Czejena, napotkał opór jego współplemieńców, którzy nie chcieli z nim współpracować z obawy przed zastępcami szeryfa. Nie widzieli żadnej różnicy między nimi a znieuawdzonymi przez siebie kowbojami. Stouch zdawał sobie sprawę, że jeśli nie opuszczą rezerwatu, nie przeprowadzi żadnego dochodzenia. Poparty przez kapitana Seeda i porucznika Richarda Livermore wezwał ich, by uczynili to dla dobra sprawy, lecz spotkał się z odmową.

29 maja wyprowadzony już z równowagi agent wręczył Smithowi dokument mówiący o tym, że zgodnie z prawem amerykańskim on jeden może aresztować i postawić przed sądem Indian, którzy popełnili zbrodnie na terenie rezerwatu. Obiecał mu, że jak najszybciej pojmie Stanleya i przekaże go władzom cywilnym. Tym razem Smith zgodził się opuścić rezerwat.

Tego samego popołudnia Stouch pojechał do obozu Białego Byka, aby zobaczyć i przesłuchać Stanleya. Zapewnił Borsukę, że ma zamiar ująć jego syna bez użycia siły i poprosił, aby razem udali się do młodzieńca. Ponieważ

nikt go nie widział od ubiegłego wieczora, kiedy odjechał ze wzgórza koło agencji, agent zebrał wokół siebie naczelników i poprosił, żeby posłali za nim gońców. Kiedy ci wrócili bez niego, Stouch oświadczył, że Stanley musi się znaleźć, gdyż inaczej odpowie za to cała grupa Białego Byka. Kiedy rankiem 30 maja nadal nie było o nim wieści, kazał całemu plemieniu rozpocząć poszukiwania.

Nazajutrz, o czwartej nad ranem, dwóch Indian przybyło z wiadomością, że Stanley jest w obozie Czarnego Orła (Black Eagle), jakieś szesnaście mil od agencji Lame Deer, otoczony i bez szans na ucieczkę. Stouch od razu wyjechał w tę stronę, mając za towarzyszy Borsukę i dwóch tłumaczy. Stanley rzeczywiście został pojmany przez blisko stu zbrojnych Czejenów, lecz nie oddał broni i nim dotarli w pobliże agencji, nie chciał nawet rozmawiać. Agent w końcu przekonał go, że powinien oddać strzelbę, ale nie zwrócić konia, noża ani kul.

W czasie przesłuchania Stanley zaprzeczył jakoby zabił Hoovera, choć nadal nosił się z zamiarem walki do samego końca. Stouch wytrwale namawiał go do poddania się i nareszcie wojownik oddał konia swej matce, by pójść wraz z agentem. Prosił go o pozwolenie zobaczenia się ze swoimi tej nocy, ale agent nie chciał tracić go z oczu i oddał pod straż żołnierzy agencji.

Tutaj zastał szwadron kawalerii z fortu Custer pod dowództwem majora Stevensa Thompsona Norvella i szeryfa Gibba z czterema pomocnikami. Ten okazał pismo T.J. Portera, prokuratora hrabstwa Custer, w którym ten przedstawiał mu jego obowiązki wobec lokalnych władz cywilnych.

Nazajutrz rano Stouch znów spotkał się z Gibbem, ale na to spotkanie zaprosił też majora Norvella i kapitana Reeda. Tym razem szeryf przedstawił nakaz aresztowania agenta za stawianie przeszkód wymiarowi sprawiedliwości. Przedstawił również nakaz aresztowania Stanleya i zażądał wydania jeńca. Stouch obiecał stawić się w każdej chwili do dyspozycji prokuratora, lecz odmówił przekazania wojownika, gdyż wiedział, że sprawiedliwości nie stanie się zadość i że potrzeba dalszych dowodów w całej sprawie. Obiecał jednak wydać Stanleya w ciągu dwóch dni. Oświadczył też Gib-

bowi, że jego obecność w rezerwacie utrudnia wszelkie dochodzenie i niepotrzebnie jątrzy Indian. Zażądał więc, aby natychmiast stąd wyjechał, co też ten uczynił, ale zostawił swych zastępców.

Tego i następnego dnia Stouch kontynuował dochodzenie, lecz obecność pomocników szeryfa sprawiła, że mało co wskórał. Niemniej 3 czerwca powiadomił majora Norvella, że zakończył śledztwo i poprosił o eskortę mającą zabrać więźnia do szeryfa w Rosebud Station, a stamtąd na sąd do Miles City. Powiadomiony o tym zastępca szeryfa Smith oświadczył, że odjedzie następnego dnia, ale zostawi na miejscu jednego z towarzyszy.

Przez cały ten czas okoliczni biali żyli w nieustannym napięciu, zasypywani przez gazety przesadzonymi i fałszywymi doniesieniami. To z 3 czerwca, z Lee, mówiło, że Stojący Łoś (Standing Elk) przyznał się do udziału w zabójstwie Hoovera, a za współników zbrodni podał Stanleya (którego imię błędnie zapisano jako Phillip), Sama Wronę (Sam Crow) i wodza Czerwonego Ptaka (Red Bird). Miotano groźby, że gdy Stouch przekaże więźniów Gibbowi, to nie dotrą oni do Miles City, gdyż osadnicy zlinczują ich po drodze. Mówiono też w Lee, że osadnicy wrócą do domów 4 czerwca, choć wciąż boją się zagrożenia ze strony młodych wojowników.

Szeryf Gibb ponad wszelką wątpliwość przyznał się do wzburzenia nastrojów, kiedy pojawił się w Miles City i oznajmił, że sytuacja jest „bardzo poważna”. Powiedział, iż ponad dwustu Indian opuściło rezerwat i rozproszyło się w górach: „Cały czas słyhać ich okrzyk wojenny i cały czas trwają tańce. Starzy osadnicy spodziewają się najgorszego”. Gibb dodał, że w osiedlach koło rezerwatu zostawił blisko trzystu ludzi pod dowództwem Smitha i kapitana Browna, aby strzegli mieszkańców i nie dopuścili do zniszczenia dobytku. Niezwyczajnie ocenił też postępowanie Stoucha.

Ten ze swej strony oświadczył 5 czerwca, że Indianie zachowują się spokojnie i są w dobrych nastrojach, jak zresztą byli przez cały czas, wyjąwszy dzień, w którym Stanley chciał walczyć. Tylko w tym dniu stanęli pod bronią, w stroju i barwach wojennych, zaś obecność wojska w agencji sprawiła, że biali osadnicy zaczęli się uspokajać. Zaprzeczył doniesieniom,

jakoby toczyły się walki między Indianami i osadnikami czy Indianami i żołnierzami. Zaprzeczył też, że ustał ruch na drogach, że nie można się dostać do rezerwatu i że przebywają w nim zbiegli Wrony i Siuksowie. Podkreślił z naciskiem, że nigdy nie uważał, iż osadnicy nie są bezpieczni w swych domach i że nie było najmniejszych podstaw, by obawiać się wybuchu powstania. Doniesienia prasowe nazwał „zdecydowanie przesadzonymi”.

One jednak ukazywały się nadal. 7 czerwca do Heleny przybył prokurator hrabstwa Porter, aby rozmówić się z gubernatorem Robertem Burnsem Smithem. W wywiadzie dla miejscowych gazet powiedział, że władze cywilne hrabstwa Custer spełnią swą powinność bez względu na konsekwencje. Podał też, że trwa ją poszukiwania wodza Białego Byka, Żółtego Włosa (Yellow Hair) i Sama Wrony, choć wiadomo było wszystkim, że to inni towarzyszyli Stanleyowi.

Porter zarzucił Stouchowi, że dopuścił do takiego biegu wypadków, gdyż nie potrafił ująć Stanleya i zebrać dodatkowych dowodów w sprawie. Oskarżył go też o odmowę współpracy z władzami cywilnymi i powstrzymanie Gibba od podjęcia śledztwa i aresztowania podejrzanych. Dalej posądził go o zмовę z Indianami, gdyż agent miał rzekomo im powiedzieć, że jeśli wydadzą mu jednego ze swoich, on nie będzie upominał się o pozostałych.

„Ustaliliśmy ponad wszelką wątpliwość — powiedział Porter — że zabójstwa dopuściło się dziesięciu młodych wojowników, z których sześciu znamy, i że zamiysł jego narodził się w tanecznym domu Białego Byka, który podburzył młodych ludzi”. Porter groził wezwaniem wojska, jeśli inaczej nie da się załatwić sprawy.

Cała ta gadanina Portera nie była w zasadzie niczym więcej jak przechwałkami, opartymi na niedokładnych raportach Gibba, zaś sprawy zaczęły zbliżać się ku końcowi. 9 czerwca szeryf i jego trzech zastępcy przybyli do agencji, by okazać nakaz aresztowania Żółtego Włosa i Sama Wrony, których Stanley podał za swych współników. Stouch posłał po nich i przekazał ich w ręce szeryfa. Pod kawaleryjską eskortą wyruszyli z agencji do Rosebud Station. Gibb zachowywał się teraz w rezerwacie zupełnie inaczej niż podczas swych poprzednich wizyt.

Głos Małej Trąby Powietrznej (David Stanley) przypięty kajdankami do Billy'ego Smitha, urzędnika sądowego w Miles City, 1897



Powiedział Stouchowi, że sędzia stanowy poradził mu, iż najlepiej będzie, kiedy przekaze nakazy aresztowania agentowi, a ten rozważy sprawę. Ujęty tym Stouch zgodził się na współpracę z władzami cywilnymi i poprosił, by Gibb na przyszły raz jemu przedstawiał nakaz aresztowania, a nie nagłaśniał sprawy w prasie i niepotrzebnie straszył osadników.

Widoczną zmianę w nastawieniu hrabstwa Custer do osoby Stoucha można zauważyć, czytając artykuł, który tydzień później ukazał się w Billings, w tamtejszym „Weekly Times”, a gdzie napisano, że agent „był o wiele surowiej sądzony niż na to zasłużył”. Winą za istniejący stan rzeczy dziennikarz obarczał raczej „rozpieszczanie” Indian przez rząd działający z podniety „miłujących Indian wytwornych towarzystw Nowej Anglii”.

23 czerwca agent Stouch posłał komisarzowi do spraw Indian ostatni już raport, pisząc że wszędzie panuje spokój i jest zadowolony z postawy tubylców. Tym samym nie doszło do krwawego, do niczego nieprowadzącego starcia dzięki cierpliwości i zdecydowanej po-

stawie jednego tylko człowieka, który wykorzystał całe zdarzenie, aby uzmysłowić władzom konieczność ogrodzenia rezerwatu, usunięcia zeń bezprawnie zamieszkałych osadników i wykupienia ziemi od tych, co mieli prawo w nim przebywać.

Te zalecenia, a także stałe spory Stoucha z miejscowymi władzami, nie mogły doń przychylnie usposobić niektórych białych. Hamlin Garland, który odwiedził rezerwat w lipcu 1897 roku, pisał, że agent przysporzył sobie wielu wrogów żądających usunięcia go ze stanowiska. I rzeczywiście, w listopadzie tegoż roku odszedł do agencji Wron, ale wiele z reform, jakie zaproponował, miano wkrótce przeprowadzić w Lane Deer.

W tym samym czasie dopełnił się los Davida Stanleya. Po zakończonym śledztwie Porter złożył 20 lipca w sądzie Siódmego Okręgu Sądowniczego oświadczenie, że winnymi w sprawie są Żółty Włos, Sam Wrona, Mała Trąba Powietrzna (Little Whirlwind), Cętkowany Jastrząb, Łopatka (Shoulder Blade) i Głos Małej Trąby Powietrznej alias David Stanley.

Każdy z nich miał być uzbrojony w karabin, zaś ofiara miała zginąć od trzech kul. Każdemu z oskarżonych zarzucił morderstwo pierwszego stopnia. Tego samego popołudnia Stanley oświadczył, że jest niewinny i sędzia C.H. Loud polecił mu stawić się pierwszego dnia następnego rozprawy.

4 października Cętkowany Jastrząb, Mała Trąba Powietrzna i Łopatka stanęli na przesłuchanie w towarzystwie wyznaczonego im przez sąd adwokata. Łopatka oświadczył, że jest niewinny i zażądał osobnego sądu, na co otrzymał zgodę. Osiem dni później zeznania składali Cętkowany Jastrząb i Mała Trąba Powietrzna. Ich adwokat wnosił sprzeciwy i prośby, chcąc unieważnić zarzuty, sąd jednak odmówił prośbom i nakazał wytoczyć im proces. Sędzia Loud polecił również ponownie ująć Sama Wronę i Żółtego Włosa, którzy 19 lipca zbiegli z więzienia, by stanęli przed sądem w charakterze świadków.

Z dowodów zebranych w sprawie wynikało, jakby zabójcą był Cętkowany Jastrząb. Jego proces, rozpoczęty 1 listopada, zakończył się jednogłośnym werdyktem winy i sędzia Loud skazał go na szubienicę 18 stycznia 1898 roku. Adwokat wojownika postarał się jednak o nowy proces i po odwołaniu się do Sądu Najwyższego uzyskał jego uniewinnienie z braku wystarczających dowodów.

Sąd nad Davidem Stanleyem rozpoczął się 10 listopada i ława przysięgłych uznała go winnym morderstwa drugiego stopnia. Jego adwokatowi nie udało się przeprowadzić ponownego procesu i skazano go na dożywotnie więzienie w Deer Lodge. 9 lipca 1898 roku wyrok zmniejszono do lat dziesięciu, ale nie minęło piętnaście miesięcy jak młody wojownik zakończył życie. Przed śmiercią zdążył jednak powiedzieć, że tylko on odpowiada za zabójstwo Johna Hoovera. Trzej inni związani z tą sprawą Indianie odzyskali wówczas wolność.

1 lipca 1898 roku Kongres polecił przeprowadzić dochodzenie w rezerwacie Czejenów Północnych, dokąd skierował inspektora Jamesa McLaughlina, by sprawdził możliwość przeniesienia Czejenów gdzieś na teren rezerwatu Wron. Miał też policzyć wszystkich legalnie tam mieszkających białych, oszacować wartość ich ziemi i dobytku, znaleźć ludzi, którzy osiedli w nim bezprawnie, omówić z osadnikami

sprawę wykupienia ich gospodarstw oraz zorientować się co do ogrodzenia rezerwatu i oddania go pod hodowlę bydła.

W sprawozdaniu z 14 listopada McLaughlin proponował rozszerzenie rezerwatu, aby Czejenowie mieli pod dostatkiem wody i pastwisk. Nowe tereny wraz z ziemią odkupioną od osadników kosztowałyby 151 595 dolarów. Dalej zalecał ogrodzenie rezerwatu od północy i południa oraz zakup byków i jałówek na kwotę 28 200 dolarów. W agencji należy wzniesć nowe budynki i odnowić stare, a także założyć placówkę pocztową, kuźnię i biuro instruktora rolnego.

W roku 1899 propozycje te zatwierdził Senat, lecz nie znalazły one uznania w Izbie Reprezentantów. Jednakże 31 maja 1900 roku Kongres przeznaczył na program McLaughlina 171 615 dolarów i 44 centy, toteż komisarz do spraw Indian mógł napisać w swym corocznym sprawozdaniu: „Inspektor uzyskał potrzebne dokumenty od większości białych osadników. Zostały one przebadane w tym urzędzie oraz w ministerstwie, tak że żądania osadników zostaną wkrótce zaspokojone”.

Powstanie” Czejenów z 1897 roku, mające szereg cech typowych dla ówczesnych stosunków biało-indiańskich, doczekało się zatem o wiele szczęśliwszego rozwiązania niż niejeden konflikt w XIX wieku. Po blisko czterdziestu latach pewna kobieta, będąca świadkiem tych wydarzeń, opowiedziała o nich potomnym. Wyznała, jak to ze swym świeżo poślubionym małżonkiem uciekała stamtąd do Sheridan w Wyoming, całą drogę zerkając przez ramię, czy nie gonią ich Indianie. Trzeba jej było czterech dziesiątków lat, by dojść do wniosku, że Czejenowie w równym stopniu lękali się białych osadników i pewnie też niejeden raz niespokojnie oglądali się za siebie. ■

przełożył Aleksander Sudak

Profesorowie Daniel F. Littlefield i Lonnie E. Underhill napisali wspólnie wiele artykułów historycznych oraz książek. Najbardziej znane to: *Africans and Seminoles*, *The Cherokee Freedmen*, *The Chickasaw Freedmen*, *Seminole Burning: A Story of Racial Vengeance*.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

USA

Indianie ofiarom 11 września

7 września w Parku Sterling Forest w Nowym Jorku, około godziny jazdy od dwóch wień Świątowego Centrum Handlu, stanął 4-metrowy totem błogosławieństw, ofiarowany przez Lumni ze stanu Waszyngton dla upamiętnienia ofiar z 11 września 2001 roku. „Żałoba to brzemię, które nie sposób nieść samemu” — głosi mądrość kultur Wybrzeża Północno-Zachodniego.

Totem składa się z trzech postaci: orla (symbolizującego zabitych mężczyzn), niedźwiedzi (kobiety) i niedźwiedziątka (nadzieja, dar życia, wolność i dążenie do szczęścia). Tradycyjne kolory używane przez artystów z tego obszaru, czerwony, czarny, biały i złoty symbolizują ofiary wszystkich ras.

— To nie sam totem ma leczyć, ale moc błogosławieństw, pieśni i modlitw uzdrawiających — powiedział Jewell Praying Wolf James, rzeźbiarz totemu i członek rady plemiennej Lumni.

Zanim słup dotarł do Nowego Jorku, odwiedził kilkanaście rezerwatów, gdzie został pobłogosławiony przez duchowych przywódców wielu plemion.

Hopi nie chcą Tańca Słońca

11 lipca policja plemienia Hopi ogrodziła płotem tradycyjne tereny Tańca Słońca w duchowym Obozie Anny Mae Aquash i sąsiedni szalas potu, dążąc do uniemożliwienia dorocznych ceremonii wspierających grupę Nawahów, którzy sprzeciwiali się przymusowemu wysiedleniu z rejonu Big Mountain w Arizonie. Po ograniczeniu możliwości wypasu owiec i bydląt oraz korzystania ze źródeł wody jest to kolejna forma prześladowania niewielkiej grupy tradycyjnych Nawahów, opierających się decyzjom Rady Plemiennej Hopi, wspieranej przez górnicze koncerny dążące do uzyskania nowych terenów pod kopalnię węgla.

Pożar w rezerwacie Apaczów

Na 330 mln dolarów ocenia się straty Apaczów White Mountain zamieszkujących rezerwat Fort Apache w południowo-wschodniej Arizonie. W wyniku trwającego 3 tygodnie pożaru to liczące 12 tysięcy członków plemię straciło ponad 56 tysięcy akrów (22 tys. ha) lasów stanowiących jedno z podstawowych źródeł dochodu i pracy w rezerwacie ogarniętym 60% bezrobociem. Zamknięto także ośrodki rekreacyjne i kasyno Hon-Dah. Pracę straciło 75 osób.

Pożar wybuchł 18 czerwca w ustronnym zakątku rezerwatu, ale błyskawicznie rozszerzył się na całą wschodnią Arizonę, łącząc się z innym pożarem (Rodeo-Chediski) i osiągając rozmiary nie spotykane w historii stanu.

Zdaniem ekspertów Służby Leśnej przywrócenie apackim lasom świetności zajmie minimum sto lat.

— Starszyzna powtarzała nam ciągle, że jeśli dbasz o ziemię, to i ziemia zadba o ciebie — powiedział Dallas Massey, przywódca Apaczów podczas ceremonii uzdrowienia ziemi. — Według tego żyjemy, dbamy o ziemię najlepiej jak umiemy.

Po kilku dniach śledztwa prowadzonego przez FBI, BIA oraz policję Apaczów znaleziono sprawcę podpalenia lasu. Okazał się nim 29-letni apacki strażak, Leonard Gregg. Jego wyjaśnienie jest przerażające: strażak chciał zarobić trochę pieniędzy przy ...gaszeniu pożaru.

Dwa tygodnie wcześniej z tych samych powodów inny strażak podpalił las w Kolorado. Mimo kontraktu z BIA strażacy otrzymują wynagrodzenie tylko wtedy, gdy gaszą ogień.

Proces Gregga rozpoczął się na początku września br. i grozi mu kara 10 lat więzienia oraz 500 tysięcy dolarów grzywny.

Apacze spotkali się z licznymi aktami agresji ze strony nietubylczych mieszkańców Arizony, którzy musieli opuścić swe domy.

Tohono O'odham (Papago) z Arizony domagają się od władz federalnych zmian w ustawie o służbach granicznych. Od południa rezerwat graniczny z Meksykiem i jest częstym miejscem przedostawania się nielegalnych imigrantów do USA. Droga do najbliższego osiedla wiedzie jednak przez pustynię. Niewielu udaje się pokonać te kilkadziesiąt kilometrów i Indianie systematycznie znajdują na pustyni zwłoki tych, którym nie dopisało szczęście.

Znając szlaki imigrantów, Indianie, razem z pastorem Kościoła prezbiteriańskiego, wystawiają na pustyni baniaki z wodą, aby pomóc Meksykanom przeżyć w palącym słońcu.

Indianie domagają się zwiększenia liczby patroli wojskowych na granicy, co ich zdaniem odstraszy wielu chętnych do przedostania się na północ. Oskarżają władze, że pozwalają imigrantom przekroczyć granice, aby później dopaść ich na pustyni. Urzędnicy z kolei mają za złe Indianom, że pomagają imigrantom. Indianie mówią, że wystawiają wodę wyłącznie z pobudek humanitarnych.

Nagrody dla indiańskich dziennikarzy

Tygodnik „The Navajo Times” został niekwestionowanym liderem w tubylczym dziennikarstwie. Podczas dorocznej konwencji Stowarzyszenia Tubylczych Dziennikarzy (NAJA) otrzymał aż dziewięć nagród (m.in. za serwis fotograficzny). Uhonorowano także kanadyjską Telewizję Ludów Tubylczych (APTN). Szczególnego wyróżnienia doczekał się Paul DeMain, redaktor dwutygodnika „News From Indian Country”, poruszający drażliwe społecznie sprawy zabójstwa Anny Mae Aquash (działaczki AIM zamordowanej przez członków Ruchu Indian Amerykańskich) oraz uwięzienia Leonarda Peltiera oskarżonego o zabójstwo dwóch agentów FBI w 1975 roku (Paul DeMain podał w wątpliwość peltierowską wersję wydarzeń, podkreślając postępującą z latami gloryfikację postaci Leonarda oraz sfabrykowanie przez AIM wersji o tajemniczym Mr. „X”, który miał być prawdziwym sprawcą śmierci agentów). Jak uzasadniono w werdykcie, nagrodę Wassaji Paul DeMain otrzymał za „odważne dziennikarstwo”.

Już po raz piąty Stowarzyszenie Muzyczne Tubylczych Amerykanów (NAMA) przyznało swe coroczne nagrody — NAMMY. O statuetkę ubiegało się 140 wykonawców, twórców i artystów w ponad 30 kategoriach.

W kategorii Najlepszy Artysta/Grupa Pop Rock nagrodę przyznano zespołowi Blackfire, który latem tego roku gościł w Polsce (zob. Marek Nowocień, *Nie jesteśmy zapomnianą stroną w podręczniku historii...*, „Tawacin” nr 2[58] lato 2002, ss. 46–50).

Robert Bennet nie żyje

Zmarł Robert Bennett (Oneida), komisarz Biura do Spraw Indian w latach 1966–69. Przeciwwstawiał się polityce ograniczania (*termination*) indiańskich plemion (w Kongresie głosował przeciwko ustawie o wykupie tytułów własności do indiańskich rezerwatów), a także przyczynił się do poprawy sytuacji w oświacie.

Urodził się w 1912 roku w rezerwacie Oneidów w stanie Wisconsin. Ukończył Instytut Haskell w Lawrence (Kansas) oraz Uniwersytet Southeastern w Waszyngtonie. Podczas II wojny światowej służył jako *marines*. Po wojnie zajmował szereg stanowisk w BIA, aż w 1966 roku prezydent Lyndon Johnson mianował go komisarzem Biura. Był pierwszym indiańskim komisarzem od czasów Ely Parkera (1828–1905). Po zakończeniu kadencji komisarza przeprowadził się do Nowego Meksyku, gdzie wykładał na Uniwersytecie stanowym w Centrum Prawa Amerykańskich Indian (AILC).

🌐 Indiańskie kasyna generują około 10% obrotów całego amerykańskiego przemysłu gier hazardowych, szacowanego na około 25 miliardów dolarów rocznie (tyle samo Amerykanie wydają co roku na przykład na grę w golfa) i obejmującego ogółem 434 kasyna w 11 stanach (z 247 kasynami z Newady na czele). Indiańskie kasyna, zatrudniające 250 tysięcy pracowników z 29 stanów, prowadzą rządy plemienne 212 z 562 uznanych oficjalnie indiańskich plemion i grup z USA, a w 15 stanach stanowią one jedyną dopuszczoną specjalnymi umowami, akceptowaną społecznie i rozwijającą się formę uprawiania hazardu.

☛ Bill Clinton wziął udział w uroczystości Wielkiego Otwarcia w kasynie Mohegan Sun w stanie Connecticut. Zaproszenie do byłego prezydenta wystosowano w podzięce za podpisanie ustawy, która umożliwiła uznanie Mohegan za plemię o statusie federalnym. Dzięki temu powstał rezerwat oraz kasyno. W ekskluzywnych apartamentach Mohegan Sun Hotel zamieszkało wiele sław ze świata filmu, estrady i sportu, m.in. Sharon Stone, Angelica Huston, Bill Murray i Chavy Chase, Cher i Cyndi Lauper oraz John McEnroe.

☛ Plemię Duwamish ze stanu Waszyngton, które administracja prezydenta Busha skreśliła z listy plemion uznawanych przez władze federalne (podobnie, jak ostatnio plemię Chinook), postanowiło zwrócić się w tej sprawie bezpośrednio do Kongresu USA, a wspierający je demokratyczni prawnicy przygotowują projekt odpowiedniej ustawy (odwołanie się od decyzji BIA do sądu trwałoby latami). Wynikające z traktatów prawa ziemskie, myśliwskie i rybackie, a także ulgi podatkowe i zezwolenia na prowadzenie kasyn, byłyby dla członków tych plemion jednym z głównych źródeł utrzymania i umocnienia wspólnoty kulturowej w dwusetną rocznicę historycznej wyprawy Levisa i Clarka.

KANADA

☛ Indiańskim weteranom wojennym rząd Kanady przyznał odszkodowanie w wysokości 39 mln dolarów. Weterani, zebrani w Ottawie na spotkaniu Krajowego Stowarzyszenia Tubylczych Weteranów (NAVA), nie kryli swego rozczarowania. Przez lata byli dyskryminowani i pozbawieni większości rekompensat, odszkodowań i przywilejów, z których korzystali nietubylczy weterani po zakończeniu II wojny światowej. W piśmie skierowanych do władz państwowych domagają się odszkodowania w wysokości 15 tysięcy dolarów za każdy rok służby na froncie dla każdego weterana (lub wdowy po nim) oraz dodatkowo 50 tys. dolarów dla tzw. Indian traktatowych.

☛ Ulegając naciskom Metysów kanadyjskich, rząd federalny nie wykluczył debaty nad określeniem ich praw. Metysi uznawani są za tu-

bylców, choć nie obejmuje ich Ustawa o Indianach (Indian Act). Nie mają więc takich samych praw jak Indianie. Wstępne rozmowy z reprezentantami Metysów mają trwać co najmniej 6 miesięcy. Zdaniem Geralda Morina, przewodniczącego Krajowej Rady Metysów (MNC), mogą one położyć kres konfliktom trwającym od ponad stu lat.

☛ Rządowy zespół interwencyjny udał się do rezerwatu Pierwszego Narodu Shamattawa w północnej Manitobie, gdzie w ostatnim dziesięcioleciu 32 osoby popełniły samobójstwo. Społeczność liczy ogółem 900 osób. Za główne przyczyny targnięcia się na własne życie uważa się bezrobocie i ubóstwo wpływające na zaburzenia osobowości.

☛ Minister Szkolnictwa Inuitów Peter Kilabuk ogłosił, że od nowego roku szkolnego stypendia dla studentów wzrosną średnio o 22%. Korzystający z programu Finansowa Pomoc dla Nunavut (FAN) inuicy studenci otrzymają po 825 dolarów miesięcznie. Zdaniem ministra stypendium ma pomóc studentom w ukończeniu nauki, a także zachęcić absolwentów szkół średnich do dalszego kształcenia. Także studenckie rodziny mogą liczyć na pomoc. 4-osobowa rodzina (z niepracującym współmałżonkiem) otrzyma 1680 dolarów.

MEKSYK

☛ Juan Diego, pierwszy Indianin, którego Kościół katolicki uznał za świętego, na kanonizacyjnym obrazie jest mało podobny do... siebie.

Wyniesienia na ołtarz Juana Diego dokonał 31 lipca br. papież Jan Paweł II podczas swej pielgrzymki do Meksyku. Na uroczystość przygotowano nowy wizerunek świętego, zastępując ciemnoniebieskiego pastuszka z postrzępionym zarostem postacią o jasnej skórze i równo przyciętą brodą.

— To nie jest Juan Diego — powiedział Jose Lopez, rzeźbiarz zwiedzający bazylikę Matki Boskiej z Guadalupe. — To Juan Diego w ubra-
niu Hiszpana.

Przedstawiciele Kościoła meksykańskiego twierdzą, że wybrali portret nieznanego malarza z XVII wieku, by podkreślić pokorę i wiarę Juana, któremu w 1531 roku na wzgórzu Te-payac objawiła się Matka Boska.

Urażeni są także liczni wierni, którzy przyzwyczaili się do starego wizerunku ich ukochanego patrona. Noemi Gomez, której rodzina od trzech pokoleń żyje ze sprzedaży dewocjonaliów, powiedziała, że skoro Kościół chciał zmienić wizerunek Juana, to powinien pójść znacznie dalej.

— Powinien mieć kręcone włosy i nosić dzinsy — powiedziała.

Inni sprzedawcy dewocjonaliów są zadowoleni, gdyż obrazki i inne przedmioty z wizerunkiem świętego cieszą się dużym zainteresowaniem.

— Jako biznesman powiem, że sprzedajemy to, czego pragną klienci — stwierdził Jorge Elizalde — a niektórzy wolą Juana Diego z pełną brodą. Oczywiście żaden Indianin nie nosi takiej brody. Oni mają grube wargi, duże usta i szerokie nosy.

Postać Juana Diego do dziś wzbudza liczne kontrowersje. Znany pisarz meksykański Carlos Fuentes uważa, że objawienia te są zabiegiem, który miał ułatwić ewangelizację Nowego Świata. Inni nawet podają w wątpliwość istnienie samego Juana Diego.

BOLIWIA

W Boliwii odbyły się wybory prezydenckie i parlamentarne. Do drugiej tury przeszli Gonzalo Sanchez de Lozada (Goni) i Evo Morales Ayma, 43-letni przewodniczący tubylczej federacji plantatorów koki z Chapare, uchodzący także za symbol walki z polityką neoliberalną w Boliwii. Przez 4 lata Morales stał na czele Ruchu do Socjalizmu (MAS).

Obserwatorzy oceniają, że wybory te przyniosą głębokie zmiany w życiu społecznym i politycznym Boliwii. Po raz pierwszy w parlamencie zasiądą tubylcy i przeciwnicy polityki liberalnej, dysponujący znaczną siłą (Morales otrzymał 21% głosów). Dotąd kraj podzielony był na nowoczesną Boliwię bogatych białych i biedną Boliwię tubylców, przy czym ci ostatni byli systematycznie pozbawieni wpływów politycznych.

Prezydenta w drugiej turze wybiera nowo zwolany parlament. Stosunkiem głosów 84 do 43 na nowocześnie Boliwię wybrano Gonzalo Sancheza de Lozadę.

NIKARAGUA

Powstanie niepodległego narodu — Communitarian Nation of Moskitia (Wspólnota Narodowa Moskitii) — zapowiedziała tubylcza Rada Starszyzny Miskito z Nikaragui. Rada ogłosiła, że nowy naród, który oficjalnie rozpocznie swój byt w lutym 2003 roku, będzie żył według własnego modelu, będzie miał własny rząd, parlament, ministrów i ustawodawstwo. Będzie obejmował siedem grup etnicznych: Metysów, Miskito, Sumo (lub Mayagna), Rama, Afro-Nikaraguańczyków, Garifuno oraz Kreoli.

Rada powiadomiła o swej inicjatywie Organizację Państw Amerykańskich i ONZ. Zwróciła się także do rządu brytyjskiego z prośbą o poparcie ich dążeń ze względu na odpowiedzialność Brytyjczyków sięgającą XIX wieku, kiedy ich kolonialne wpływy w Moskitii były znaczne.

PERU

215 227 kobiet, głównie Indianek z ubogich wiosek w górach, wysterylizowano w latach 1996–2000 – głosi raport peruwiańskiego ministerstwa zdrowia. Lansowany przez władze program planowania rodziny sprowadzał się praktycznie do trwałej antykoncepcji, czyli sterylizacji polegającej na podwiązaniu jajowodów u kobiet oraz nasieniowodów u mężczyzn (według raportu dokonano 16 547 takich zabiegów). Często wykorzystywano niewiedzę tubylczych kobiet, stosowano wobec nich szantaż, obiecując korzyści materialne dla rodziny, a niekiedy wręcz zmuszono do poddania się sterylizacji.

Program nadzorował sam Alberto Fujimori, były prezydent Peru, oskarżany o korupcję, utworzenie tajnej policji do rozprawy z przeciwnikami politycznymi, o utrzymywanie szwadronów śmierci. Do tych zarzutów parlament peruwiański zamierza dodać jeszcze ludobójstwo. Fujimori zbiegł do Japonii w listopadzie 2000 roku po przegranych wyborach prezydenckich z Alejandro Toledo. Japonia odmawia ekstradycji Fujimori do Peru, powołując się na brak stosownego traktatu między obu krajami.

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

Leonard Peltier A.D. 2002

12 września pięćdziesiąt osiem lat skończył jeden z najbardziej znanych współczesnych Indian Ameryki Północnej, a zarazem jeden ze słynniejszych więźniów politycznych w USA. Znany światu, lecz wciąż oddzielony od niego więziennymi kratami Leonard Peltier, działacz Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) z lat siedemdziesiątych, został oskarżony i skazany w 1977 roku na podwójne dożywocie za zamordowanie dwóch agentów FBI podczas strzelaniny w Oglala, w rezerwacie Pine Ridge, 26 czerwca 1975 roku.

Proces Leonarda Peltiera do dziś budzi kontrowersje i emocje, a jego rola i вина w fatalnej strzelaninie, mimo upływu blisko trzydziestu lat, nie doczekała się jednoznacznego i satysfakcjonującego wszystkich określenia. Co więcej, z biegiem lat coraz bardziej zaciera się ona i bywa dopasowywana do potrzeb ludzi z obu stron barykad i ław sądowych, walczących nie tylko o dawne ideały, ale i o bieżące wpływy, władzę i pieniądze (Paul DeMain, redaktor opiniotwórczego „News from Indian Country” przyznał nawet niedawno, że — rozczarowany niespójnością kolejnych zeznań, wywiadów i oświadczeń Peltiera oraz rozgłaszaniem przez część stronników Leonarda fałszywej teorii o istnieniu tzw. Mr. X, mającego być rzekomo prawdziwym zabójcą obu agentów — przestał wierzyć w jego niewinność).

Tymczasem obrońcy indiańskiego działacza, uwięzionego w Leavenworth, w stanie Kansas, skupieni wokół Komitetu Obrony Leonarda Peltiera (LPDC), nie ustają w wysiłkach na rzecz jego uwolnienia i apelują o międzynarodową solidarność i wsparcie.

W marcu tego roku sąd okręgowy w Dakocie Południowej odrzucił wniosek obrońców Peltiera o wznowienie procesu. Sąd uznał, iż przedstawiane przez obronę dowody (m.in. oświadczenie strony rządowej, że nie ma dowodów na to, kto zabił agentów, oraz raport balistyczny) były już brane pod uwagę. Adwokat Eric Seitz odwołał się od tej decyzji do sądu apelacyjnego.

Obroncy Peltiera złożyli też w sądzie skargę na FBI dowodząc, iż kłamiąc przed Departamentem Sprawiedliwości, byłym prezydentem Billem Clintonem, Komisją do Spraw Zwol-

nień Warunkowych i opinią publiczną, Biuro naruszyło konstytucyjne prawa Peltiera z zamiarem pozbawienia go szansy na ulaskawienie lub złagodzenie wyroku. Skarga ta ma związek z planowanym przez komisję Izby Reprezentantów śledztwem w sprawie zbadania nieprawidłowości w pracy FBI prowadzących do wydawania błędnych wyroków sądowych.

Od ponad 2 lat Peltier cierpi na dolegliwość stopy, utrudniającą mu poruszanie się i pracę. Więzienna służba zdrowia nie potrafiła dotąd ulżyć jego cierpieniom, zaś władze więzienne odrzuciły wniosek Leonarda o skierowanie do lżejszej pracy siedzącej.

W czerwcu 2002 roku, pod naciskiem opinii publicznej i kilku kongresmenów, FBI ujawniło jedenaście skrzyń z liczącą ponad 30 tysięcy stron dokumentacją w sprawie Peltiera, przechowywaną w waszyngtońskiej centrali Biura. Wszystkie te, nieznane dotąd, dokumenty zostaną poddane cyfrowej obróbce, a następnie przeanalizowane przez zespół ekspertów pod kierunkiem obrońców Bruce’a Ellisona i Jennifer Harbury. Komitet chce też doprowadzić do odtajnienia blisko 100 tysięcy stron innych dokumentów w sprawie Peltiera, przechowywanych nadal w Minneapolis i pozostałych oddziałach FBI.

9 lipca odbyło się skrócone posiedzenie Komisji do Spraw Zwolnień Warunkowych, na którym co dwa lata ocenia się, czy nie zaistniały istotne okoliczności mogące wpłynąć na decyzję Komisji o ewentualnym warunkowym zwolnieniu więźnia. Tak jak się spodziewano, szef Komisji nie wziął pod uwagę żadnych faktów przedstawionych przez obronę i kolejne posiedzenie Komisji w pełnym składzie planowane jest dopiero na rok 2008.

Wkrótce kończy się prowadzona przez belgijską organizację KOLA kampania pod nazwą „Międzynarodowe Forum Peltiera”. W ciągu dwóch lat pod listem w obronie Leonarda Peltiera działacze KOLA i grup poparcia z różnych krajów Europy (w tym z Polski) uzyskali podpisy około 180 znanych postaci światowej polityki i kultury (czyli ponad trzykrotnie więcej niż pierwotnie planowano). Akcję ma zakończyć 12 października 2002 konferencja prasowa w Brukseli, a komplet listów zostanie przekazany prasie i władzom USA.

oprac. Cieř

26 lat naszych sporów...

To już 26 lat, odkąd spotykają się w Polsce tak zwani „przyjaciele Indian”. Nie wiem, jak było na początku, słyszałem jedynie opowieści. Wiem natomiast, jak jest od kilkunastu lat. Gdy przegląda się „Tawaciny” i patrzy trochę wstecz, to widać, że wciąż dyskutujemy nad formą naszych spotkań, kontaktów i działań, i właściwie do niczego konkretnego nie dochodzimy.

Bo co roku prawie, ogólnopolski zlot komuś nie odpowiada — bo pada, bo susza, bo daleko. Bo o lokalnych spotkaniach wciąż brak informacji z wyprzedzeniem, bo o pewnych sprawach wie jedynie wąska grupa osób, bo ktoś kogoś nie poinformował, bo ktoś znów czegoś nie dopilnował. Wciąż mamy pretensje do innych. Często, niestety, sami nic nie robiąc, by pomóc, nie potrafimy (nie chcemy?) podzielić się swymi doświadczeniami, uwagami, sugestiami. Narzekanie na wszystko i na wszystkich jest chyba domeną współczesnych indianistów.

Jesteśmy „przyjaciółmi Indian”, interesujemy się Indianami? Ale co to właściwie znaczy? Temat poruszany od dawna. Wybraliśmy własne ścieżki — wielu interesuje się wyrażaniem indiańskiego rzemiosła, inni żyją współczesnymi problemami; można by długo wyliczać. Są jednak i tacy, co — zanim wybiorą — przyglądają się uważnie całej reszcie, dostrzegając w Ruchu głównie konflikty i nieporozumienia, brak uwagi na słowa innych, brak chęci do współpracy i porozumienia.

Zajmujemy się Indianami czy naszymi sporami? Ważniejsze są konflikty i krytyka innych czy wspólne działanie? Jeśli zwrócić się publicznie o pomoc, odezwa się nieliczni. Albo naiwni, nie bardzo wiedzący, o co chodzi, albo parę osób, które wierzą jeszcze w takie wartości, jak przyjaźń, szacunek, odpowiedzialność.

Czy interesowanie się Indianami jest li tylko celem samym w sobie? Czy tylko epizodem w życiu? Jest przecież tyle innych, ciekawszych spraw. Interesujemy się czymś dla samego zainteresowania czy dla poznania dzięki temu samych siebie? Może powinniśmy coś z tych

doświadczeń umieć przekazać innym? Starzy Indianie troszczyli się i modlili o siódme pokolenie; o czym my dzisiaj myślimy? Jaką wartość mają nasze właśnie, w emocjach wypowiedzane słowa? Gdzie jest siła wojownika i moc słowa, za którym powinny iść czyny?

Tegoroczne spotkanie, zwane „ogólnopolskim zlotem”, pozbawione było dużej części osób związanych z — jak się to ostatnio mawia — tradycyjnymi kręgami. Nie bardzo wiem, na czym owa tradycyjność polega, bowiem nie dane jest osobom niemającym stroju przebywać na „takini” czy innych „tradycyjnych” spotkaniach. Ale też nikt chyba nie ma prawa negować organizowania własnych, zamkniętych imprez. Ważne i dobre jest, że takie się odbywają, okryte częściowo tajemnicą. Czy jednak poprzez tego typu działania — my robimy swoje, wy swoje — nie następuje zdecydowany podział, nie powstaje coraz większa przepaść pomiędzy — właśnie — kim? Wszyscy interesujemy się Indianami? Ale nie sobą nawzajem, przecież... Mogę być przyjacielem i interesować się Indianami, ale nie muszę wcale odezwąć się do człowieka w namiocie obok.

Część osób z „takini” przyjechało na zlot. Bo to NASZ OGÓLNOPOLSKI Zlot Przyjaciół Indian. Czas i miejsce, gdzie wspólnie możemy się spotkać i porozmawiać o tym co dobre. Ale również o wszystkim, co boli i Ciebie, i mnie. Porozmawiać i próbować dojść do porozumienia. Z wieloma osobami z tradycyjnych kręgów można przecież dyskutować, wymieniać poglądy, spierać się o formy działania i wygląd Ruchu. Można nie dojść do wspólnych rozwiązań, ale można się komunikować.

Pomimo — wydaje się — pewnego podziału w spotkaniach tegorocznego lata, być może kolejny rok i przyszłość przyniosą jakąś naukę. Wielu zlotowiczom brakowało tych z „takini”, nie mam pojęcia, jakie odczucia towarzyszyły tym na „takini” czy na innych lokalnych spotkaniach. Choć w tym roku na zlocie nie było kręgu z tipi, to dla mnie Krąg stanowią ludzie. I kiedy na zakończenie zlotu mówiliśmy sobie „do zobaczenia”, zabrakło mi w utworzonym przez zlotowiczów kręgu twarzy wielu weteranów naszego Ruchu i części osób ze średniego pokolenia, należących do tradycyjnych stowarzyszeń. Zlot jaki był, wiedzą ci, co byli. Można o tym usłyszeć, przeczytać. Ale nie

dotknie się wspólnego przebywania — czy też braku jedności — jeżeli się tego nie doświadczy. Podobnie, by poznać człowieka, trzeba się człowieka napatrzeć, nasłuchać, przebywać razem. Dopiero wtedy można powiedzieć, że się go odrobinę poznało. Czy można swoje opinie opierać na doświadczeniach innych?

Udało się nam w paru sprawach dojść do porozumienia, ustalić plany wspólnych działań. Najbliższe miesiące powinny pokazać, na ile jesteśmy konsekwentni, na ile wypowiedane słowa mają dla nas wartość i w jaki sposób odnosimy się do swych przyjaciół. Czy wartości indiańskich kultur są dla nas jedynie pięknym wspomnieniem młodości, czy może udało nam się chociaż część z nich wprowadzić w życie.

To już 26 lat naszych sporów. Na pewno jednak również — bardzo dobrych chwil. Póki jednak są sprawy nierozwiązane, możemy starać się je rozwiązywać, porozumiewać, działać. W najróżniejszych formach, grupach, stowarzyszeniach. Od nas zależy, jaki będzie nasz Ruch, jak będziemy postrzegani z zewnątrz, i — co może najważniejsze — w jaki sposób będą postrzegani Indianie. ▣

Dariusz R. Kachlak

Sesja w Warszawie

13 grudnia 1982 roku zmarła Stefania Antoniewicz, zwana przez swych młodych przyjaciół Indiańską Babcią. Była inspiratorem i dobrym duchem rodzącego się Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Śmiało można zaliczyć ją do tych, którzy Ruch ten zainicjowali i dzieło którym on nadal trwa.

Właśnie mija 20 lat od jej śmierci.

Babcia żyje we wspomnieniach najstarszych bywalców jej żoliborskiego mieszkania, wówczas bardzo młodych ludzi. Dziś mają oni nierzadko po 40 lat i więcej. Tymczasem nowe pokolenie przyjaciół Indian nie wie o niej nic lub prawie nic.

Dlatego też postanowiliśmy zorganizować sesję popularno-naukową, poświęconą pamięci Babci, wskrzeszając jednocześnie dobrą tradycję sesji naukowych, które odbywały się przed laty, najpierw w Warszawie, potem w Poznaniu.

Wspólnie z Muzeum Etnograficznym zapraszamy chętnych do udziału w tej sesji 18 i 19

stycznia 2003 roku. Sesja odbędzie się w sali kinowej Muzeum Etnograficznego w Warszawie, przy ul. Kredytowej 1.

W programie znajdą się m.in.: wizyta na grobie Babci na Cmentarzu na Wólce Węglowej, rozmowa wspomnieniowa osób, które znały ją osobiście, prelekcja o historii PRPi i pokaz slajdów z pierwszych zlotów.

Ponadto odbędą prelekcje o kulturze indiańskiej (swój udział zapowiedziała prof. Ewa Nowicka, autorka m.in. *Buntu i ucieczki* oraz *Peyotyizmu*), spotkania autorskie Marka Hyjka autora *Za ścianą wigwamu* i Jarosława Witczaka autora m.in. książki: *Quebec 1759 i Big Hole 1877*, a także wystawa fotografii zlotowej.

Będzie także możliwość obejrzenia wystawy rękodzieła Indian Ameryki Północnej oraz wystawy stałej Muzeum Etnograficznego dotyczącej zbiorów z Ameryki Łacińskiej z przewodnikami.

W sobotę wieczorem wystąpią tancerze pow-wow Huu-ska-luta z Torunia dla uczestników sesji i ludności Warszawy. Sesji towarzyszyć będą także kramiki z pamiątkami i literatura.

Szczegółowe informacje oraz plan imprezy będą na bieżąco pojawiać się na stronach internetowych: www.wapiti.waw.pl oraz www.ti-pi.pl i www.indianie.eco.pl.

Udział w sesji jest odpłatny. Ze względu na wielkość sali, ilość miejsc jest ograniczona. Prosimy o wcześniejszą rezerwację i przedpłatę (szczegóły wkrótce w internecie). Nocleg i wyżywienie we własnym zakresie (lista niedrogich miejsc noclegowych dostępna pod adresem: www.wapiti.waw.pl).

Wszelkie pytania, zgłoszenia i propozycje wystąpień prosimy kierować pod adres mailowy: arkil@poczta.onet.pl lub telefonicznie: 0604 12 11 79 (codziennie w godz. 19⁰⁰–22⁰⁰).

Pozdrawiam i zapraszam na sesję do Warszawy.

Arkadiusz J. Kilanowski

O Stefani Antoniewicz, Indiańskiej Babci, pisaliśmy w „Tawacinie” nr 7, zima 1988; nr 1[21] wiosna 1993 oraz nr 2[22] lato 1993 — red.

Warsztaty pow-wow odbędą się w Katowicach, w dniach 9–10 listopada br. Kontakt, zgłoszenia i pytania: blackfoot@poczta.fm (Dariusz Lipecki).

Rozszyfrowana historia

W*indtalkers* (Szyfry wojny*) — najnowsza hollywoodzka produkcja poruszająca tematykę indiańską — jest dziełem jednego z najpopularniejszych obecnie amerykańskich reżyserów młodego pokolenia, Johna Woo (m.in. *Mission: Impossible II*). Film wyprodukowano z wielkim rozmachem, dysponując wysokim budżetem, ale czegoś mi w nim zabrakło. Wydaje się, że w ramach kolejnego pięknego przesłania, ubranego w komercyjną oprawę, Indian przedstawiono jak marionetki.

Tytułowi „windtalkers” (mówiący na wietrze) to Indianie Nawaho, których język wykorzystano do przekazywania meldunków wśród amerykańskich *marines* walczących o wyspy Pacyfiku podczas II wojny światowej.

W głównych rolach występują Nicolas Cage, Adam Beach (Indianin Saulteaux z Manitoby), a także Roger Willie (Nawaho). W filmie bierze udział także pięćdziesięciu innych Nawahów. Wśród nich można zobaczyć autentyczną postać weterana wojennego, Alberta Smitha, który znalazł się w pierwszej, 29-osobowej grupie Nawahów wcielonych do armii w 1942 roku w charakterze szyfrantów wojennych komunikatów i rozkazów. Według danych statystycznych w całej akcji na Pacyfiku uczestniczyło około trzystu Nawahów.

Akcja filmu koncentruje się na losach dwóch bohaterów. Jeden z nich to *marine* włoskiego pochodzenia, Joe Enders (w tej roli Nicolas Cage). Jego zadaniem, oprócz regularnej walki z przeciwnikiem, jest ochrona — za wszelką cenę (nawet za cenę jego śmierci w razie schwytania przez Japończyków) — partnera

Nawaho, Bena Yahzee (Adam Beach). Miejscem akcji jest Saipan, strategicznie położona wyspa na Pacyfiku. Jej skuteczna obrona była istotnym elementem zwycięstwa Ameryki nad Japonią w 1945 roku.

Wojenny kod Nawaho oparty był na wyrazach języka Diné mających swoje odpowiedniki w języku angielskim. Na przykład wyrazu „koliber”, w języku Nawaho *dahetihhi*, używano na określenie samolotu wojennego typu myśliwiec. Określeniu „Ameryki” przyporządkowany był wyraz *nehemah*, co znaczy „nasza matka — ziemia ojczysta”. Do roku 1968 kod Nawaho w USA owiany był tajemnicą zarówno wśród Amerykanów, jak i Nawahów. Nikt o tym nie mówił. Ludzie, którzy cokolwiek wiedzieli, z różnych powodów milczeli. Nawet dzisiaj Nawahowie, którzy brali udział w walce, niechętnie wspominają tamte czasy.

Film od początku wzbudzał kontrowersje w USA, głównie ze względu na trudności z ustaleniem, co jest faktem historycznym, a co tylko podkolorowaną hollywoodzką interpretacją historii. Przysporzyło mu to niewątpliwie rozgłosu, co w Ameryce jest podstawą powodzenia na rynku filmowym. Przykładowo scena zabicia przez Endersa Indianina Nawaho, który dostał się do niewoli Japończyków, w ogóle nie miała miejsca podczas wojny. Z drugiej strony, nawet wśród weteranów wojennych Nawaho zdania na ten temat są podzielone. Podobno scenę tę nakreślono, by wzmocnić dramatyzm całej akcji i podkreślić, jak ważny był kod Nawaho. Często decydował on o życiu i śmierci amerykańskich *marines*.

Dla mnie *Windtalkers* to typowa produkcja Hollywood, w której Indianie pokazani zostali jako kolorowa wstawka, element folklorystyczny, dodatek do amerykańskiej historii. Kamera skierowana jest przeważnie na Billigana (białego człowieka) i śledzi jego wysiłki nad ochroną Indianina. Powstaje pytanie, które przed wejściem filmu na ekrany pojawiło się również w amerykańskich mediach, wywołując ożywione reakcje samych Nawahów w rezerwacie. Dlaczego w filmie, jakby nie było o Nawaho, główną rolę gra biały człowiek? Już początkowa scena filmu, w której Enders poświęca życie swych przyjaciół z plutonu, aby wykonać rozkaz, nadaje mu odpowiedni ton. Cała akcja filmu obraca się w zasadzie wokół Endersa i je-

* Pod takim tytułem film wszedł 23 sierpnia br. na polskie ekrany, dystr. Syrena Entertainment Group — przyp. red.

Adam Beach (Ben Yazhee)
i Nicolas Cage (Joe Enders)

fol. MGM/Syrena Entertainment Group



go wewnętrznych rozterek, czy wykonując rozkaz, podjął słuszną decyzję.

Windtalkers to niewątpliwie film wojenny. Można nawet powiedzieć — antywojenny, pokazujący niesamowitą tragedię i horror wojny. Obfituje w długie, pełne akcji i efektów specjalnych, drastyczne sceny z pola walki. Jest to także film psychologiczny, obrazujący ewolucję psychiki prostego, uczciwego człowieka (Enders) pod wpływem wojny. Uświadamia, jak niesamowite piętno potrafi wojna wyrzeć na człowieku, przed jakimi wyborami go stawia. W końcu jest to także film o przyjaźni między białym człowiekiem a Indianinem.

DIALOGI *marines* z dwoma głównymi bohaterami Nawaho nacechowane są niekiedy elementami obraźliwymi dla Indian. Amerykańscy żołnierze, nie mając zielonego pojęcia o życiu Indian (bo niby dlaczego mają coś wiedzieć?), traktują ich nieco „z góry”, powierzchownie, czasami im wręcz ubliżając. Mam na myśli porównanie Nawahów do Japończyków, jakby nie było — wrogów. Wydaje mi się, że obraz Nawaho grającego na flecie i pasącego owce jest zbyt uproszczony.

Indianom w filmie brakuje głębi. Ich kultura jest przecież wielostronna i bogata, mogą być z siebie i z niej dumni, a w filmie ma się wrażenie, że Nawaho jakby nie znali własnej wartości, jakby bali się pokazać, kim tak naprawdę są. Jakby się wstydzili być Indianami. A może takie właśnie wyobrażenie o Indianach mieli

amerykańscy *marines* podczas II wojny światowej i może reżyser specjalnie nie wdawał się w szczegóły i tak właśnie chciał ich pokazać. Co więcej, John Woo do końca nie był pewien, czy w tytułowej roli obsadzić przedstawiciela Diné. A jeśli kogoś innego, to na ile będzie on wiarygodny, na ile „będzie on Nawaho”? Przesłuchaniom podobno nie było końca. Ostatecznie najlepszy okazał się Adam Beach.

Ogólnie dobrze się stało, że Nawahowie obecni są w amerykańskiej kinematografii. Szlachetna wymowa filmu w pewnym stopniu usprawiedliwia jego niedociągnięcia. W pewnym sensie jest on podziękowaniem, uznaniem wkładu i wysiłku, jaki Nawahowie włożyli w zwycięstwo Ameryki w wojnie. Mało kto w USA zdawał sobie sprawę ze znaczenia kodu Nawahów podczas bitwy o Saipan. Dlatego dla przeciętnego Amerykanina jest to film bardzo edukacyjny. ■

Autorka mieszka w Houston w Teksasie, gdzie na tamtejszym uniwersytecie ukończyła antropologię. W „Tawacinie” wielokrotnie publikowaliśmy jej artykuły o Nawahach, wśród których prowadziła badania.

Windtalkers [Szyfry wojny], reż. John Woo, scen. John Rice i Joe Batteer, aktorzy: Nicolas Cage, Adam Beach, Christian Slater, Peter Stormare, Noah Emmerich, Mark Ruffalo, Brian Van Holt, Martin Henderson, Roger Willie, Frances O'Connor i in., czas: 135 min. MGM, USA 2002.

Przeszłość ożywiona

Moja fascynacja Indianami zaczęła się tyłkpowo dla tamtych czasów — od książek i filmów o Winnetou. Dosyć szybko nabrałem o Indianach znacznie obszerniejszej wiedzy, ale bardzo długo istnieli dla mnie tylko mieszkańcy prerii i Gór Skalistych, jedyni „prawdziwi” Indianie. Uganiając się z łukiem po wertepach, właśnie z nimi czułem pobratymczą więź. Nawet szlachetni Mohikanie z kart Coopera nie ekscytowali mnie zbyt, nie mówiąc o przedstawicielach wysoko rozwiniętych cywilizacji prekolumbijskich. Owi Majowie, Aztekowie i Inkowie jawili mi się jako ludy raczej nudne (bo cywilizowane, a cywilizację miałem w domu), zbyt ogładzone, a nade wszystko należące do odległej przeszłości i wymarłe z kretesem jak dinozaury.

I wtedy wpadły mi w rękę książki W. Konrada Osterloffa traktujące o Aztekach i Inkach, tych rzekomo najmniej ciekawych Indianach, więc sięgnąłem po nie tylko z poczucia obowiązku rasowego amerykanisty. A potem ciężko mnie było oderwać od lektury. Wyczarowany przez autora obraz minionych kultur nagle nabrał barw i stał się bliski niemal na wyciągnięcie ręki. Doszło do tego, że sam postanowiłem napisać powieść dziejącą się w Meksyku przed konkwistą! Rzecz traktowała o miłości pewnego dzielnego Otomisa do azteckiej królowny i wprawiła w zachwyt mojego przyjaciela, też fanatycznego „indianistę”. Na szczęście dla literatury ojczystej miałem wówczas 14 lat i zapалу wystarczyło mi tylko na trzy rozdziały. Jednak odtąd pilnie wypatrywałem książek Osterloffa na półkach bibliotecznych i księgarskich.

W[iesław] Konrad Osterloff (1915–1980) był uczestnikiem II wojny światowej i więźniem obozu w Buchenwaldzie. Z wykształcenia prawnik, paraf się dziennikarstwem i pisarstwem. Interesowała go historia sportu, ale przede wszystkim dzieje i kultura Indian Ameryki Środkowej i Południowej w czasach przed, w trakcie i tuż po konkwisie. Napisał na ten temat 8 książek i tyle właśnie stoi przede mną

na zakurzonej półce. Wszystkie wydało warszawskie wydawnictwo Nasza Księgarnia, a przyozdobił mrocznymi ilustracjami Antoni Boratyński.

Zanim przyszli Hiszpanie (1968) omawia historię Ameryki do czasów konkwisty, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Meksyku i Azteków. Poznajemy fascynującą kulturę tych ostatnich i ze zgrozą dowiadujemy się o masowym wyrzucaniu serc jeńcom (wziętym w specjalnie w tym celu toczonych wojnach) ku czci krwiożerczego boga Tezcatlipoki.

Awantury Głodnego Kujota (1972) rozwija ją kilka wątków z *Zanim przyszli Hiszpanie*. Bohaterem książki jest niezwykły władca sprzymierzonego z Aztekami Texcoco, Netzahualcoyotl (1402–72). Ten nieustraszony wojownik, filozof, prawodawca, dobry polityk, astrolog i poeta przeżywał przygody, o których nie śniło się innym filozofom.

Zmierzch azteckich bogów (1966) opowiada o podboju Meksyku przez Cortésa. Kibicujemy Indianom w ich rozpaczliwej walce z konkwistadorami do tego stopnia, że nawet rzeń Hiszpanów podczas sławnej noche triste nie wzbudza w nas współczucia.

Dzieci Słońca (1969) przenoszą nas do Ameryki Południowej i opowiadają dzieje Inków od legendarnych początków aż po zakończenie konkwisty i śmierć Tupaka Amaru.

Ród Pizarrów (1967) jest relacją z podboju Peru z punktu widzenia zdobywców — Francisca Pizarra, jego krewnych i kompanów.

W zielonym piekle Pozłacanego Kacyka (1970) to ekscytująca relacja z poszukiwania legendarnego skarbu El Dorado. Podążamy najpierw śladami Orellany, który odkrył Amazonkę, stoczywszy na niej zwycięski bój z wojownikami Indiankami, a następnie tropem Aguirre’a, który przegrał walkę z własnym szaleństwem (o tej tragicznej wyprawie nakręcił film m.in. znany reżyser hiszpański Carlos Saura).

Trapalanda (1974) jest historią eksploracji dorzecza Parany, gdzie aż na pustkowia Gran Chaco zagnała Hiszpanów żądza odnalezienia rzekomej stolicy „indiańskich cesarzy”, czyli tytułowej Trapalandy.

Z kolei tytułowy *Synowie Kuguara i Lisicy* (1968) to Mapucze, zwani dawniej Araukanaami, jedyne plemię południowoamerykańskie, któremu aż do XIX wieku udawało się obronić

niepodległość. Zaś poderwał rodaków do walki hiszpański niewolnik, późniejszy bohater narodowy — Lautaro, któremu w znacznej mierze poświęcona jest ta arcyciekawa opowieść.

Książki W. Konrada Osterloff'a to zbeletryzowana literatura popularnonaukowa. Autorowi jak mało komu udało się idealnie wyważyć proporcje między beletrystką (oszczędne i celne dialogi, dramatyzujące akcję i przybliżające czytelnikowi głównych bohaterów) a bardzo rzetelną faktografią. Dzięki temu czyta się je jednym tchem, niepostrzeżenie nasiąkając solidną wiedzą o kulturach prekolumbijskich i czasach konkwisty. Naprawdę pierwszorzędna lektura, zwłaszcza dla początkujących.

A potem, jeśli kogoś wciągnie tematyka, można przystąpić do studiowania dzieł nieco poważniejszych, choć równie zajmujących. Szczególnie polecam pozycje z niewymagającej rekomendacji serii „ceramowskiej”, należące już do klasyki: Williama Prescott'a *Podbój Peru* (Warszawa 1969 — choć dzieło powstało w połowie XIX wieku i odrobinę się zestarzało pod względem merytorycznym, to do dziś pozostaje niedoścignutym wzorem książki naukowej zrozumiałej niemal dla każdego), Frances Gilimor *Król tańczył na targowisku* (Warszawa 1968 — ambitniejszy prototyp *Awantur Głodnego Kujota*), *Zmierzch Azteków* (Warszawa 1967 — anonimowe relacje indiańskich kronikarzy o konkwisie) czy nowszą od wymienionych pracę Ingi Clendinnen *Aztekowie* (Warszawa 1996). Interesujące, przystępnie napisane i niemal równie „klasyczne” są książki ze starej PWN-owskiej serii „Biblioteka problemów”: George'a C. Vaillanta *Aztekowie z Meksyku* (Warszawa 1965), Charlesa Gallenkampa *Majowie* (Warszawa 1968) i Sigfrieda Hubera *Państwo Inków* (Warszawa 1968). Szperacze, do bibliotek i antykwariatów marsz! ☐

Mariusz Wollny



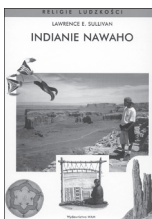
NOWE KSIĄŻKI

Marek Hyjek

Za ścianą wigwamu życie rodzinne Indian Ameryki Północnej

Książkę uzupełniają 60 niezwykle i rzadziej publikowanych fotografii Edwarda S. Curtisa zebranych w tematycznych galeriach: *matki i ich malarstwa, 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 Nawaohów i najważniejszym rysem ich myśli religijnej jest pełnia, harmonia i piękno. Fenomen przetrwania kultury i religii Nawaohów 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 Nawaohów.

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

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

TIPI • Marek Maciolek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
BS O/ Wielichowo
90630008-1056531-27003-1-1

Książki wysyłamy również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy część opłaty za nadanie paczki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. Wysokość opłaty dodatkowej jest zmienna i zależy od wartości całego zamówienia. Zob. tabelę obok.

125. Coraz trudniej o prawdziwego Indianina. I nie chodzi mi wcale o to, że Indianie w różnych rejonach Ameryki wciąż wymierają z powodu biedy i chorób, są mordowani, sterylizowani, czy poddawani przymusowej akulturacji. Choć to też prawda, wszystko to dzieje się i w XXI wieku. Bardziej chodzi mi o to, że coraz trudniej nam, ludziom z Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian określić, czyimi przyjaciółmi właściwie jesteśmy. Coraz trudniej wskazać nam Indianina „prawdziwego”, wzorcowego, czy choćby odpowiadającego naszym wyobrażeniom i potrzebom. Indianina, którego moglibyśmy uznać za (prawie?) „swojego” i zaakceptować bez żadnych wahań. I niełatwo nam odpowiedzieć, dlaczego.

126. Dawno minęły czasy, gdy nie wybrzydaliśmy i polowaliśmy na (prawie?) każdego, kto wydawał się nam choć trochę „indiański”. W większości żyliśmy, oczywiście, stereotypami z westernów i młodzieżowych powieści, a Indianie kojarzyli się nam z pióropuszem Sat–Okha lub andyjską kapelą na rogu ulicy, czasem też z bojownikiem z AIM lub półnagim dzikusiem z głębin Amazonii. Im więcej się o nich dowiadaliśmy, im bliżej poznawaliśmy niektórych z nich — tym bardziej zaczęliśmy ich dzielić, rozróżniać i oceniać według własnych, coraz bardziej indywidualnych kryteriów. Im częściej gościliśmy ich u nas, i im częściej niektórzy z nas bywali u nich, tym lepiej przekonywaliśmy się, że (prawie?) każdy z „nich” jest inny. Że tyleż „ich” łączy, co dzieli, i że za kulturowymi schematami oraz medialnymi pozami kryją się ludzie żywi, niepomnikowi i nieschematyczni. Trudni do głębszego poznania i często niełatwi do zaakceptowania.

127. Ze zdziwieniem odkrywaliśmy, że dziś nie ma już (prawie?) stuprocentowych Indian „pełnej krwi” i że bardzo niewielu mówi jeszcze językiem swoich przodków (a jeśli już, to słabo). Że swoją wiedzę o historii, kulturze, religii i obyczajach własnych plemion czerpią najczęściej ze szkolnych pogadanek dziadków, akademickich podręczników, wakacyjnych

pow–wow w rodzinnym rezerwacie, czy okazjonalnych warsztatów i ceremonii z „szamanami”, których duchowe i moralne kompetencje pozostają często równie mgliste, jak pożytki wynoszone z ich nauk. Że dla części z nich „indiańskie korzenie” nie mają (prawie?) żadnego znaczenia, a niektórym odpowiadają całkiem inne wartości i filozofie (chrześcijaństwo, buddyzm, New Age). Nie wszystkich w naszym Ruchu interesuje taka współczesna indiańskość „z drugiej ręki” i nie ma się co temu dziwić. Nie każdego bawi żmudne oddzielanie tego co nieskażone i autentyczne od mniej lub bardziej skomercjalizowanego folkloru i plastikowej duchowości. Odchodzą starzy Nauczyciele, a nie wszystkim odpowiadają nowi i kierunek, w którym ewoluują poddawane nieustannemu naciskowi dominującej kultury tubylcze tradycje i religie. Niektórzy uważają, że ze Świata Indian pozostało dziś tak niewiele, że nie ma sensu poszukiwanie jego resztek ani zabieganie o ich zachowanie. Że lepiej zwrócić się ku przeszłości i skupić na odtwarzaniu tego, co „czysto indiańskie”, piękne i wartościowe, ale czego w świecie Indian XXI wieku już (prawie?) nie znajdziemy.

128. Wciąż przekonujemy się, że „indiańskość” jest pojęciem bardziej złożonym, niż nam się kiedykolwiek wydawało. Że nie jest czymś uniwersalnym, jednakowo odnoszącym się do każdego z poznawanych Indian, ani zdefiniowanym raz na zawsze. Także „tradycja” nigdy nie oznaczała czegoś skostniałego i niezmiennego, stojącego w opozycji do zmian niesionych przez nowe czasy, kontakty i pokolenia. Niedawna internetowa dyskusja w grupie „Indianie” pokazała wyraźnie, jak rozmaicie rozumiemy pojęcie „indiańskości” i jak różne sami sobie wyznaczamy jej granice. Tymczasem warto pamiętać, że cały czas mówimy tylko o naszych subiektywnych poglądach i opiniach, i że inni ludzie z Ruchu nie muszą ich podzielać. Przeciężni Polacy czy Europejczycy i tak zwykle nie rozumieją o co chodzi, a dla samych Indian nasze dyskusje i spory nie mają (prawie?) żadnego znaczenia. Bo niby dlaczego o tym, kto jest „prawdziwym” Indianinem i co jest naprawdę „indiańskie” mielibyśmy decydować nie–Indianie?

Drodzy Prenumeratorzy „Tawacinu”,

jak powiadają starzy Indianie „lepiej jest wrogiem dobrego”. Nieustannie poprawianie i dostosowywanie naszych zachowań do standardów europejskich czy wręcz światowych ma oczywiście swoje dobre strony. Dawniej od momentu wpłaty pieniędzy na książki lub „Tawacin” do ich faktycznego pojawienia się na naszym koncie potrafiły minąć czasem i 3 tygodnie. Dziś trwa to już znacznie szybciej, nie więcej niż 7 dni. Ale...

W zamian za szybkie przysyłanie pieniędzy (a właściwie tylko liczb) drogą elektroniczną, otrzymujemy komputerowe wydruki Państwa przekazów. Beztroscy urzędnicy (nie wszyscy, ale i tak ciągle ich sporo) przepisują Państwa adresy, myśląc zapewne o niebieskich migdałach. Przekraczając nazwiska, nie podają numerów mieszkań w bloku, nie zawsze wpisują, co Państwo zamawiacie. Wtedy mamy problem, bo jeśli są to osoby, które po raz pierwszy nam zaufały, wysyłając pieniądze na „Tawacin” lub książki, nie możemy zrealizować ich zamówienia. Kilka przesyłek wróciło do nas z adnotacją, że albo zły adres, albo taki adresat nie istnieje.

Z tego też powodu bardzo prosimy osoby, które po raz pierwszy chcą skorzystać z prenumeraty redakcyjnej „Tawacinu” lub zakupić książki, aby dokonały wpłaty pocztowym przekazem gotówkowym (nie na konto!). Opłata jest nieco wyższa (o 1 zł) niż wpłata na konto, ale gwarantujemy im za to, że cena prenumeraty w 2003 roku będzie nadal wynosiła 24 zł.

Wpłaty należy kierować pod adresem:

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

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:

TIPI, 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 wpłata. 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





Dzieci z plemienia Tzotzil pozujące do zdjęcia za drobną opłatą (San Juan Chamula)

wiosce, świat jest kostką wspartą na czterech kolumnach. Bogowie mieszkają w niebie. Matka Słońce utożsamiana jest z Dziewicą Maryją, a święci są ciotecznymi braćmi Chrystusa. Pod nową postacią spełniają wciąż te same zadania. Wystrój kościoła, indiańskie ubrania świętych, przedmioty używane do okadzania i obrzędy oczyszczenia, które odbywają się w tym kościele, są przejawem praktyk religijnych o charakterze synkretycznym. Indianie czczą Jana Chrzciciela, jednak jego figura jest ubrana „po indiańsku”, podobnie jak figury świętych stojące w szklanych gablotach. Ponadto w świątyni tej odbywają się tradycyjne obrzędy oczyszczenia (za pomocą koguta i jajek). Modlącym się w środku Indianom nie przeszkadzają rzesze turystów, którzy przewijają się przez kościół i przyglądają się ich praktykom religijnym. W całej wiosce obowiązuje zakaz fotografowania osób funkcyjnych i wnętrza kościoła. Sprawia to wrażenie, że odbywa się tu swoiste, dostępne jedynie dla wybranych (czytaj: opłacających) tajemnicze misterium, co podkreśla autentyczność tego miejsca. Podobnie indiański targ przed kościołem, gdzie można kupić przysłowiowe mydło i powidło, jak na zwykłych wiejskich bazarach. Jednakże czar pryska, gdy idąc parę metrów dalej, zauważamy zwykły, spotykany w całym Meksyku, przy wszystkich atrakcjach, targ dla turystów. No i ta opłata turystyczna przed wejściem na teren wioski... Sprawia to wrażenie wioski-skansenu, w którym codziennie odbywa się impreza dla turystów, z drugiej jednak strony... Co jest tu prawdą, a co fałszem, co ewidentnym złudzeniem, wytworem naszej

wyobraźni, a co jest autentyczne... Walory wioski zostały zaprzęgnięte w maszynę turystyczną. Do odwiedzin wioski San Juan Chamula namawiają liczne biura turystyczne, jest ona opisywana przez niemal wszystkie przewodniki.

Przykładów takiej dwoistości, jakie spostrzeżliśmy w podróży po Meksyku, można by z pewnością mnożyć. Na pewno warto jeszcze wspomnieć o tancerzach *voladores*. Tradycja tego tańca wywodzi się z ery prekolumbijskiej, od Totonaków zamieszkujących stan Veracruz, i wiązała się z kultem boga płodności i urodzaju Xipe Totec'a. Taniec odprawiano raz do roku, aby zapewnić urodzaj i płodność ziemi. Jego przebieg jest następujący: Pięciu mężczyzn w rytm bębna i piszczałki wspina się na 30-metrowy słup (pierwotnie drewniany), który symbolizuje pionową linię łączącą niebo, ziemię i świat podziemny. Na jego szczycie znajduje się platforma, z której czterech tancerze „zlatują” ku ziemi, zawieszeni na linach. Liny owinięte wokół słupa w czasie „lotu” stopniowo odkręcają się, co jeszcze dodatkowo wspomaga obracającą się platformą. Piąty tancerz stoi na platformie i gra na piszczałce, obracając się w cztery strony świata. Tancerze na linach wykonują 13 obrotów, aż dotrą do ziemi. W sumie daje to 52 obroty (13×4), co symbolizuje 52-letni cykl kalendarza mezoamerykańskiego. Dawniej, jak już wspominałam, taniec ten występował tylko na jednym terenie, obecnie grupy takich tancerzy można zobaczyć w wielu miejscach Meksyku. My spotkaliśmy ich w mieście Meksyk przed Muzeum Antropologii, w Teotihuacan — przed wejściem na teren piramid oraz w Tulum, na Yukatanie, w niewielkiej odległości od wejścia

Wyrób tortillas metodą tradycyjną (Zinacantan)



zdjęcia JOANNA I PRZEMYSŁAW BARTUSZKOWIE

Święty Juan Diego, któremu objawiła się Matka Boska (sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe)

Pierwsze co uderza człowieka po przyjeździe do Meksyku (lądowanie w najludniejszym mieście świata) to upał, tłum ludzi i gwar. Potem cały czas nurtuje nas jedno pytanie: „O co tutaj chodzi?”.

Joanna Bartuszek

Oblicza Meksyku



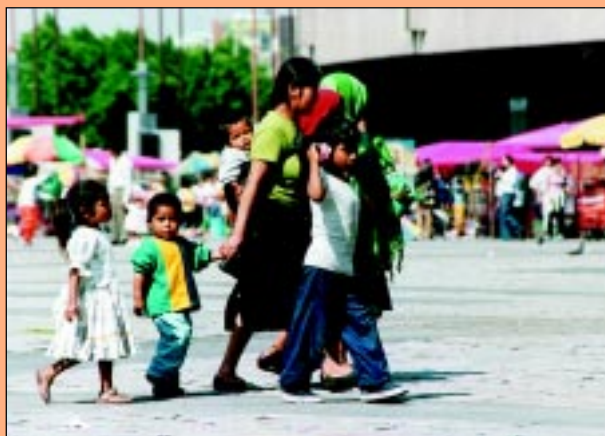
„Potomek Azteków” tańczący w centrum Meksyku, między Templo Mayor a Katedrą Metropolitalną

Zachwyca różnorodność wszystkiego: przedmiotów, ludzi, zwierząt... Można ją porównać do tego, w jaki sposób posługuje się tu kolorami. Są one bardzo wyraźne, jaskrawe i odważnie ze sobą zestawiane. I taki też jest Meksyk, kraj kulturowych i społecznych kontrastów. Między bogatymi dzielnicami stolicy, ich monumentalnymi, kolonialnymi zabytkami, a zapomnianą i zabiedzoną prowincją jest niemalże przepaść. Niestety ci najbiedniejsi to w większości Indianie. Wszystko jest tu przemieszane: tradycja i nowoczesność, Indianie i biali. Jest to przykład procesów akulturacyjnych, które zostały wywołane zderzeniem się, a następnie długotrwałym współżyciem dwóch obcych grup etnicznych: autochtonicznej — indiańskiej i europejskiej — iberyjskiej. W ciągu stuleci różne elementy pochodzenia europejskiego czy indiańskiego krzyżowały się ze sobą, co z kolei zaowocowało powstawaniem nowych mieszanych form i treści kulturowych. Efekt tego procesu widoczny jest do dziś w wielu dziedzinach życia tubylczej ludności Meksyku. Jedne elementy uległy dużym przeobrażeniom, inne zaś (zarówno obce, jak i tubylcze) zachowały się w niezmienionej formie do naszych czasów, co pozwala na odczytanie ich właściwego pochodzenia. Nie jest to jed-

nak takie proste. Po dłuższym pobycie zaczęliśmy się zastanawiać się nad autentycznością tego co widzimy, czy to wszystko jest prawdziwe, czy tylko turystyczną grą.

Proces ścierania i mieszania się ze sobą różnych składników kulturowych najwyraźniej uwidocznił się w sferze religii. Długotrwałe krzyżowanie się rodzimych wierzeń z religią katolicką, wpajaną przez misjonarzy, spowodowało powstanie na tym terenie specyficznego synkretyzmu religijnego, w którym odnaleźć można mniej lub bardziej wyraźne relikty dawnych prehiszpańskich systemów religijnych. Rozwojowi synkretyzmu sprzyjały różne czynniki. Zaliczyć można do nich m.in. metody konwersyjne Kościoła, na przykład masowość udzielanego chrztu, nasuwanie świąt i ceremonii chrześcijańskich na tradycyjne święta indiańskiej ludności, czy też budowanie kościołów na miejscach dawnych świątyń i miejsc poświęconych kultowi dawnych bóstw.

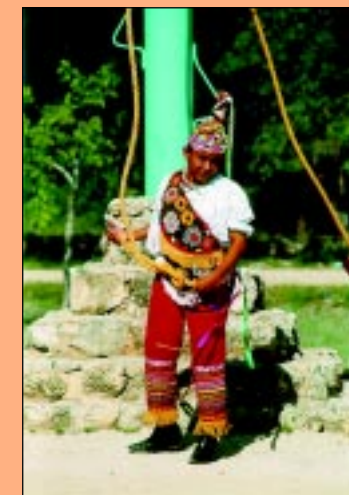
Dobrym przykładem miejsca, gdzie starły się obie religie, może być sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe na przedmieściach miasta Meksyk. Było to jedno z pierwszych miejsc, w którym zetknęliśmy się ze specyficznym typem religijności na tych terenach. Sanktuarium



PO LEWEJ
Indianie pielgrzymi pod sanktuarium Matki Bożej z Guadelupe

PO PRAWEJ
Tancerze voladores
Podczas lotu tancerze zwisają pionowo w dół, zawieszeni na linie, która wraz z obrotowym ruchem platformy staje się coraz dłuższa. Coraz bliżej ziemi, tancerze swoimi lotem i ubraniami mają przypominać ptaki — wszystko to służyło przypodobaniu się bogu.
Już na ziemi.

(Tulum na Jukatanie)



poświęcone Matce Boskiej, która w 1531 roku objawiła się Juanowi Diego (wyniesionemu niedawno na ołtarze jako pierwszy Indianin—święty), zbudowana została w XVIII wieku na ruinach dawnej świątyni azteckiej bogini Tonantzin. Była to bogini ziemi i kukurydzy, w sztuce prekolumbijskiej przedstawiana jest z dzieciątkiem. Te dwie postacie nałożyły się jakby na siebie. Często Matkę Bożą z Guadelupe nazywa się Matką Bożą Tonantzin. Cały kompleks świątynny zbudowany na tym wzgórzu w późniejszych wiekach i stopniowo roz-

budowywany aż do ostatnich lat, służy tak jak i za azteckich czasów pielgrzymkom. Jest to duży kompleks kilku zabytkowych kościołów i bazylik oraz nowoczesnego sanktuarium (notabene o wyglądzie statku kosmicznego) wzniesionego obok najstarszej bazyliki. Na placu przed starą bazyliką i nowym sanktuarium znajduje się targ dewocjonaliów. Zewsząd dobiega młodzieżowa muzyka katolicka, fruwią śmieci i gołębie. Z asortymentu religijnego naszą uwagę zwróciły ogromnej wielkości różańce (paciorki wielkości orzecha) oraz niespotykane wśród naszych dewocjonaliów koszulki i krótkie spodenki z kolorowymi wizerunkami świętych, Matką Boską czy Chrystusem. Jaskrawe kolory koszulek wzbogacała też ich tematyka, na przykład jedna z nich przedstawiała długowłosą blondynkę i „rapera”, którzy z kolei na swoich koszulkach mieli wizerunek Matki Bożej z Guadelupe. Ciekawe były też płyty kompaktowe z wizerunkami świętych do zawieszenia w samochodzie. Wszystko, jak w całym Meksyku kolorowe i z pełnym rozmachem. Pośród tego zgłębku zebrzący Indianie — pielgrzymi, często idący na klęczkach do bazyliki, aby uprosić sobie u Matki Bożej potrzebne łaski.

W sztuce sakralnej, szczególnie zaś w przedstawieniach świętych, a przede wszystkim w traktowaniu ich przez Meksykanów, także widoczne są elementy synkretyzmu. Wnętrza ogromnych, kolonialnych kościołów (szczególnie tych w centrum stolicy Meksyku) są boga-

to zdobione, a liczne figury świętych otoczone są osobliwym kultem. Twarze wyobrażone na obrazach czy rzeźbach są niezwykle realistyczne, pełne ekspresji. Oprócz atrybutów właściwych każdemu świętemu, widoczne jest przenikanie się kultury tubylczej. Najlepszym przykładem są figury Chrystusa, ukazujące jego mękę i ukrzyżowanie. Chrystus jest przeważnie naturalnych rozmiarów, może być ubrany w indiańską tunikę bądź dość kolorową, wyszywaną przepaskę biodrową. Włosy na Jego głowie i brodzie są naturalne. Naszą uwagę zwrócił też osobliwy stosunek do figur świętych. Modlący się Meksykanie traktują figury Jezusa, Matki Boskiej czy innych świętych jak żywe postacie, z którymi można nawiązać rzeczywisty dialog. Często więc widywaliśmy sceny całowania figur, obejmowania ich, wypłakiwania się im. Dość powszechne było oczywiście wkładanie za obrazy lub do specjalnie sporządzanych skrzynek listów z prośbami i zdjęć najbliższych, których chciało się polecić opiece konkretnego świętego.

Taki typ religijności mógł zaistnieć jedynie na gruncie dawnych wierzeń. Z jednej strony przyjęty dogmat o istnieniu jednego, wszechmogącego Boga wykluczał wiarę w istnienie jakichkolwiek innych bóstw. Dlatego też był trudny do przyjęcia przez tubylczą ludność. Z drugiej strony indiańska koncepcja świata nadprzyrodzonego uznawała wielobóstwo i ak-

ceptowała przyjmowanie do własnego panteonu bóstwa czczone przez inne grupy. Ta postawa ułatwiała w dużej mierze przyjęcie nowej wiary głoszonej przez hiszpańskich misjonarzy. Święci katolicy zaczęli więc stopniowo przejmować w codziennym życiu Indian rolę i funkcję dawnych bóstw. Stawali się więc patronami miejscowej ludności okazującymi jej pomoc i opiekę w różnych dziedzinach i momentach życia. Aby zapewnić sobie ich przychylność, składali im ofiary w postaci świec, kadzidel czy też nowych szat wyprawiając na ich cześć różne uroczystości, zwane powszechnie fiestas. Takiego rodzaju postawa wobec świętych przetrwała do dziś szczególnie w wioskach indiańskich. Przykład tego typu zachowań odnaleźliśmy w wiosce San Juan Chamula* położonej w górach stanu Chiapas, niedaleko małego, kolonialnego miasteczka San Cristóbal de Las Casas. Niedostępność tych terenów spowodowała kilkusetletnią izolację zamieszkających tu grup Indian (Tzeltal i Tzotzil), co sprzyjało wytworzeniu się wśród nich silnych więzi wewnątrz grupowych i zachowaniu tradycji. Zderzenie kultur zaowocowało jednak wymieszaniem się postaw i rodzimych tradycji religijnych z katolicyzmem. Według wierzeń Indian Tzotzil, zamieszkających w tej

Kobieta wyszywająca bluzkę i sprzedająca słodycze i papierosy na ulicy w Oaxaca



* Zob. mój artykuł *Przebijając się przez chmury. Indianie z Chiapas*, „Tawacin” nr 1[57] wiosna 2002, ss. 30–33.