



fot. Bogdan Viktorio Zdanowicz

TAWACIN

nr 4 [64] zima 2003

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
 (w tym 7% VAT)

z naszego
 świata
 wzięli
**TO, CZEGO
 POTRZEBOWALI**

**TAJEMNICA
 KATERI**

**KANIBAL
 MÓJ
 BLIŹNI**

BLACKFEET

TAWACIN
 GALERIA

INDIAŃSKIE LATO

w Biskupinie



JAK TO Z NAMI JEST

Niepokoï mnie tytuł zamieszczonego obok wywiadu — „Wzięli to, czego potrzebowali”. Co może zaoferować tubylcom zachodnia cywilizacja? Czego tak naprawdę potrzebują oni z naszego świata? Kilku metalowych przedmiotów, broni — bo nie religii przecież, ani kultury antycznej, ani też dorobku naszych filozofów czy literatów. Co najwyżej mechanizmów pozyskiwania środków finansowych z naszych instytucji, aby móc dalej żyć po swojemu. Tylko dla niepoznaki wkładają dzinsy i bejsbolówki.

Niepokoï mnie błogosławiona Kateri, że tak żarliwie i niemiłosiernie przysparzała sobie bólu i cierpień. Chciała zasłużyć na nagrodę u nieznanego Boga, o którym opowiadali jej tajemniczy mężczyźni ubrani w czarne suknie. Nie wiedziała jednak, iloma wątpliwościami musieli być targani ci sami misjonarze, którzy tak zachęcali ją do gorliwości.

Niepokoï mnie „transfer” obrzędów, pieśni, sposobu palenia tytoniu czy malowania namiotu. Czy nie są to te same mechanizmy, którymi Europa niegdyś kolonizowała świat? Tyle że działające teraz w odwrotnym kierunku? Czy jesteśmy gotowi wyrzec się części swego dziedzictwa, części swej tożsamości? Na ile autentyczni w tym będziemy? I jak będziemy o sobie mówić: polscy Indianie czy indiańscy Polacy? A może będziemy jak Machiguenga z Peru — katolikami i protestantami jednocześnie?

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichowski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Bartosz Hlebowicz, 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) 268 57 37

W TYM NUMERZE

- 3 **Wzięli to, czego potrzebowali** — o poznawaniu współczesnych Indian amazońskich rozmawiają Tarczycusz Buliński i Mariusz Kairski
- 10 **Handel czy wojna?** — Nancy Lurie omawia postawę Konfederacji Powhatan wobec cywilizacji europejskiej i pierwsze wojny z Indianami
- 19 **Kateri Tegakouita** — Anna M. Czyż przybliża sylwetkę i motywy postępowania błogosławionej Lilii Mohawków
- 24 **Kanibal, mój bliźni** — pułapki zastawione na antropologów piszących o kanibalizmie odsłania Waldemar Kuligowski
- 31 **Indiańskie Lato marzeń** — Marek Nowocień wspomina festyn w Biskupinie
- BLACKFEET**
- 34 — Zwierzęta w tradycyjnej religii Czarnych Stóp
- 38 — Pochodzenie Zawiniątka Bobra
- 40 — „Prawdziwa Mowa” Czarnych Stóp
- 43 **Internet w obronie zagrożonych języków indiańskich** — najciekawsze wtręty poleca Danuta Stanulewicz
- 44 **Wyszywanie kołcami igłozwierz** — w naszym nowym dziale „różne oblicza tradycji”

Stałe działy: z ziemi Indian, głos z Scheyechebi, z zakurzonej półki oraz zwierzenia Cienia

Galeria Tawacinu

— Indiańskie Lato w Biskupinie

Okładka: Leon A. Rattler (Blackfeet) w Biskupinie, wrzesień 2003, fot. Bogdan Viktorio Zdanowicz

Podziękowania: Liliana Gąsiorowska

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sotysias



Stała współpraca z Polsko-Amerykańskim Towarzystwem Etnograficznym im. Bronisława Malinowskiego z Atlantic City, New Jersey, USA

Permanent cooperation with the Polish-American Ethnological Society In Memory of Bronisław Malinowski, Atlantic City, New Jersey, USA

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

Wzięli to, czego potrzebowali

z dr Tarczycuszem Bulińskim i dr Mariuszem Kairskim,
antropologami z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
rozmawia Łukasz Grzymisławski

Nienawidzę podróży i podróżników” — tym zdaniem Claude Lévi-Strauss rozpoczął słynny Smutek tropików, zapis swej antropologicznej inicjacji podczas pobytu w Brazylii. Czym różni się podróż od badań antropologa?

Mariusz Kairski: Lévi-Strauss nie znosił podróży, bo była ona nudna i bezproduktywna, stanowiła zwykle przemieszczanie się w przestrzeni. Tymczasem jego interesowali ci, którzy byli na końcu drogi, chciał ich poznać, ponieważ byli inni. Antropologia to przede wszystkim zadziwienie odmiennością, bycie z nią i próby jej zrozumienia.

Tarczycusz Buliński: Dla podróżnika podróż jest niezbędna, a antropolog nie musi wyjeżdżać — może badać to, co jest za węgłem, odmienność jest także obok nas.

Podróż dla antropologa jest przypadkiem?

M.K.: Antropolog jedzie, by być z innymi ludźmi, dziwić się ich sposobowi życia i próbować go zrozumieć. Natomiast podróżnik-turysta nie wchodzi w relacje z innymi, on tylko ogląda i robi zdjęcia. Odkłada w pamięci obrazy, by potem je odtworzyć i ożywić wspomnienie emocji. A podróż antropologiczna to podróż nie w przestrzeni, ale w głowie, w kierunku ludzi z którymi chcemy się zetknąć.

Wkrótce po raz kolejny wyjeżdżacie do Wenezueli, by zamknąć trzyletni cykl badań terenowych. Na czym polegają takie badania?

Pełny zapis wywiadu przeprowadzonego z dwoma poznańskimi antropologami w kwietniu 2003 roku. Fragmenty ukazały się także w „Gazecie Wyborczej” pod tytułem *Koszulabiatego* („GW”, nr 48, Duży Format, 24 listopada 2003).

T.B.: Jeśli zdefiniować antropologię w najprostszym sposób, to jej celem jest poznanie innej kultury, zaś metodą wspólne życie z ludźmi z tejże kultury, uczestniczenie w tych samych sytuacjach i rozmawianie o nich. Fascynujące jest w tym to, że ta sama sytuacja jest zwykle pojmowana zupełnie inaczej przez antropologa i przez badanych ludzi. Staramy się zrozumieć, dlaczego tak jest.

Pojawiacie się pewnego dnia wśród Indian. Jak sobie radzicie z przełamywaniem lodów?

T.B.: To raczej kwestia przypadku i wyczucia sytuacji. Nigdy nie ukrywamy, kim jesteśmy i że interesuje nas ich kultura. Problem polega na tym, że za pierwszym razem właściwie nigdy nie rozumiemy dlaczego do nich przyjeżdżamy i trudno im to wytłumaczyć. Zresztą gdyby rozumieli, sami byliby antropologami. Dobrze więc zacząć codzienne rozmowy o problemach zrozumiałych dla wszystkich w równym stopniu — o owadach, które wpijają się pod skórę na nogach i jak się ich pozbyć, dokąd pójść po wodę albo ile się ma dzieci i w jakim wieku.

M.K.: Pierwszy pobyt wśród Panare w Wenezueli w 1981 roku najlepiej zaczęli dwaj moi towarzysze. Zdecydowaliśmy się zamieszkać w osadzie, ale ponieważ nie było wolnego miejsca w żadnym z domów, za zgodą jednego ze zdziwionych Indian, moi koledzy zabrali się do powiększanie jednego z nich. Harowali tydzień wraz z Indianami stawiając „naszą” część indiańskiego domu. Do dziś żałuję, że nie mogłem wtedy zostać razem z nimi. Byli wykończeni, ale nie mogliby wymyślić lepszej okazji, by wejść w codzienne życie osady.

Są tajemnice, do których was, Europejczyków, nie dopuszczają?

M.K.: Nie istnieje obszar jakichś tajemnych rytuałów na zawsze niedostępnych obcym. Wszyscy wiedzą na przykład, gdzie rosną halucynogenne rośliny i chętnie się dzielą tą informacją. Każdy obcy ma szansę stać się z czasem osobą bliską, a osobista więź, w przeciwieństwie do koloru skóry, jest u Panare bardzo ważna. A bliskość wynikająca z więzi to wspólne życie, ono z kolei „buduje” naszą wiedzę o nich: jak działają, czym się cieszą, co ich wzrusza, a czego się boją. Znam dobrze wielu Indian, jednak nigdy nie będę myślał tak jak oni. Mogę poznać ich sposób rozumowania, ale utracić mojego — nie mogę. I nie jest to potrzebne. Antropologia nie polega na wymianie tożsamości.

Można zostawić za sobą swoje wyobrażenia o Nowym Świecie?

T.B.: Nie, ale badania terenowe pozwalają je skorygować. Antropolog ma w głowie pewne wyobrażenia, klisze, podobnie jak podróżnik. Jeśli jednak poprzestaje na rozmowach z ludźmi, to często powiela te klisze, ponieważ wie czego szuka i dziwnym trafem właśnie to znajduje. Badania antropologiczne polegają na stopniowej zamianie tych klisz na prawdziwe doświadczenia poprzez zupełnie niespodziewane sytuacje, których nikt nie planuje i nie kontroluje. Na przykład wyobraź sobie spotkanie osób z trzech wspólnot indiańskich w sprawie konkretnej i żywotnej dla wszystkich — pieknędzy na silnik do łodzi. Chodzi o dużą sumę. Zebranie się toczy, ludzie siedzą i dyskutują, nagle ktoś krzyczy „pekari!” i w mgnieniu oka sprawa silnika przestaje być istotna — wszyscy *capitánes*, nauczyciele i przedstawiciele organizacji indiańskich biegają do domów po lance i tyle ich było widać. To właśnie sytuacja, której nigdy bym nie przewidział.

Wasza obecność stanowi dla Indian dyskomfort?

T.B.: Raczej źródło zaintrygowania, czasem rozbawienia. Rozśmieszają ich długowłosi mężczyźni i mycie zębów, które uważają za przypadłość białych. Ciąg zagadek stanowią dla nich siostry zakonne i misyjne obyczaje. Nie mogą zrozumieć, dlaczego te kobiety nie mają mężczyzn. Z początku sądzili, że habity stanowią część ich ciała. Podglądali je, by to sprawdzić i podniósł się raban, bo siostry myślały,

że powodowały nimi motywy erotyczne.

Człowiek z Zachodu może zrozumieć Indianina?

M.K.: Oczywiście. Wprawdzie często eksponuje się język drugiej kultury i problem jego przekładalności, sugerując, że w każdym języku zawarty jest osobny świat i można dobrze operować dwoma językami, a nie znajdować pomostu między nimi. Płyne to z naszego przekonania, że język jest najlepszym medium do poznawania świata. Prawie cała zachodnia filozofia jest zakorzeniona w języku. Jeśli czegoś nie potrafimy nazwać — nie istnieje.

Natomiast w społeczeństwie indiańskim niewiele jest do zwerbalizowania, mało jest komunikatów przekazywanych w zdaniach. Dzieci nie uczą się od rodziców przez wykład i opowieści, ale przez doświadczenie, na przykład oglądając ich przy polowaniu. Niewiele w związku z tym można od rozmówców dowiedzieć się w sytuacji wyrwanej z kontekstu, a bardzo dużo podczas wspólnego działania. Nie można pewnego dnia zadać tematu: a teraz porozmawiamy sobie o szamanizmie. Jediną odpowiedzią będzie wzruszenie ramion. W wielu wypadkach rozmówca, przyciskany pytaniami, udziela odpowiedzi *ad hoc*, wymyślonej na poczekaniu.

Co zrobić, gdy odmawiają współpracy, nie chcą z wami rozmawiać albo nie tolerują waszej obecności?

T.B.: Badania terenowe polegają na budowaniu relacji z konkretnymi ludźmi, a nie z abstrakcyjnym ludem. Nie wszyscy zostaną twoimi przyjaciółmi, bo ktoś na przykład nie lubi blondynów w okularach. Grupa, do której się przybywa, nie ustala na zebraniu wspólnego, obowiązującego stosunku do gościa. W społeczeństwie egalitarnym można jedynie wyrazić swoje zdanie, które zostanie z uwagą społecznie odnotowane.

M.K.: Oczywiście kiedy pojawiają się tzw. organizacje indiańskie, które są zaniepokojone obecnością wchodzącego im w drogę antropologa, to czasem grożą wezwaniem żandarmerii. Przed każdym powrotem do domu sporządzam listę rzeczy, o które proszą — naboje, maczety, prześcieradła, lekarstwa. Kiedy któregoś razu przyjechałem objuczony zamówionymi dobrami okazało się, że powstała już „organizacja” i z miejsca zabroniła mi wręczać te rzeczy oso-

biście. Mogłem to zrobić tylko za ich pośrednictwem, w przeciwnym razie nadszarpnąłbym ich z trudem budowany autorytet.

Antropolog jest w powszechnym przekonaniu kimś w rodzaju archeologa, który zamiast odkopywać skorupy, zajmuje się „żywymi skamieninami” — ludźmi żyjącymi podobnie, jak przed tysiącami lat. Czy Indianie z Amazonii to pozostający poza czasem łowcy-zbieracze, jak nasi najdawniejsi przodkowie?

T.B.: Społeczeństwa izolowane, nie posiadające kontaktów ze światem zewnętrznym, nie istnieją. Nie ma ludów, które jak zalane w bursztynie owady trwają bez zmian przez tysiące lat. Przecież nawet gdyby przyjąć, że przekazując wzorce kulturowe kolejnemu pokoleniu, poprzednie popelnia najdrobniejszą nieściśłość, to przez setki pokoleń kształt kultury zmienia się całkowicie.

M.K.: Wszystkie ludy Amazonii indiańskiej są produktem historii ostatnich pięciuset lat, czego ludzie zazwyczaj nie przyjmują do wiadomości, szukają bowiem pierwotności pozostającej poza czasem. Te ludy się rozdzielały, łączyły, znikwały i pojawiały się na nowo pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem naszej cywilizacji. Ludy dziś pozostające poza kontaktem ze społeczeństwem narodowym często miały te kontakty sto czy dwieście lat temu i przestały je mieć z powodu swych złych doświadczeń. Indianie z epoki kamienia łupanego robią dobre wrażenie w mediach, ale ta wizja nie ma nic wspólnego z prawdą.

Ilu Indian jest jeszcze w Amazonii?

M.K.: Około czterystu ludów, w sumie tylko dwa miliony ludzi. Aż połowę tej liczby stanowi tylko pięć największych ludów. Przeciętna grupa z pozostałych 395 liczy trzysta osób.

Czy to znaczy, że oni żyją na granicy etnocydu? Według demografów grupa etniczna, której liczebność spada do 100 osób jest skazana na zagładę.

M.K.: Jedna porządna epidemia może fizycznie unicestwić niejedną indiańską populację. Teoretycznie jest taka możliwość, ale w praktyce bardzo rzadko do tego dochodzi. Do najbardziej spektakularnego przypadku w ostatnim dwudziestolecu doszło we wschodnim Peru

w 1985 roku. W ciągu kilku miesięcy wskutek epidemii zapalenia płuc zmarło wtedy ponad 60 procent populacji ludu Yora, zanim ktoś się zorientował, że potrzebują antybiotyków. Ale dzisiaj jest ich więcej niż przed epidemią. Do prawdziwych hekatomb dochodziło we wcześniejszych stuleciach, kiedy kontaktowi nie towarzyszyła opieka medyczna.

Stereotyp ginących ludów indiańskich jest bardzo nośny. Tymczasem oni nie znikają?

M.K.: Wręcz przeciwnie, zwiększają swą liczebność m.in. dzięki dostępowi do nowoczesnej medycyny. Stereotyp o bierności tych ludzi jest bardzo niebezpieczny i niestety wynika z winy antropologii, która przyjęła, że proces akulturacji polega na stopniowym traceniu elementów charakterystycznych dla danej kultury, dodajmy, zazwyczaj materialnych. Jeśli zniknie 10 ze stu takich elementów, to są to jeszcze Indianie, jeśli 80 — to przestają być sobą, westerinizują się.

T.B.: Stereotyp mówi, że kiedy Indianie stykają się z cywilizacją techniczną, ona ich pochłania. Nikną w przeciągu jednego, dwóch pokoleń, kulturowo i fizycznie. Według tego stereotypu Indianie są całkowicie biernymi obiektami i nie mają nic do powiedzenia w procesach, jakie funduje im współczesny świat — demoniczny i wchłaniający. Innymi słowy, Indianie mają szansę przetrwać, tylko unikając kontaktu z naszą cywilizacją. Gdyby tak faktycznie było, już nie mielibyśmy do kogo tam jeździć. Raczej jesteśmy skłonni uznać, że to oni są aktywniejszą stroną kontaktu. Wybierają elementy, które im pasują i są potrzebne. Panare dokonują niejako „panaryzacji” naszych instytucji.

M.K.: Ludy zamieszkujące Amazonię nie są takie same jak kiedyś. Ciągłe jednak można je wyróżnić, są indiańskie w swej specyfice, choć zawłaszczają ogromne przestrzenie naszego świata. Chodzą ubrani w t-shirty, czapki bejsbolówki, mają magnetofony, budynki szkolne, boiska piłkarskie, są nominalnie katolikami albo protestantami, niektórzy mówią po hiszpańsku. Według kryteriów antropologii sprzed trzydziestu lat są społeczeństwami zdegradowanymi, zakulturowanymi, na granicy wymarcia, którymi antropologia nie powinna się interesować. W relacjach podróżniczych pojawiają

się jako oswojeni, „cywilizowani” Indianie w przeciwieństwie do Indian „prawdziwych” — „dzikich”. Oczywiście, zawsze poszukuje się tych „dzikich dzikich”, nie zauważając przy tym, że ci w t-shirtach, obok których się przepływa, są „dzicy” na wskroś. A oni się tylko zakamufłowali.

Amazonia jest szczególnie atrakcyjna dla antropologii?

T.B.: To zależy od przyjętych kryteriów. Amazonia jest o tyle ciekawa, że zamieszkujących ją ludów jest dużo i niemal każdy jest na innym etapie kontaktów ze światem nieindiańskim i łatwo te etapy porównywać. Grupy, pozostające w stałym kontakcie ze społeczeństwem narodowym od lat prawie trzystu i zajmujące się organizacją dochodowych spektakli folklorystycznych dla turystów, żyją oddalone o 200 km od ludzi mówiących w tym samym języku, którzy żyją w dużej izolacji geograficznej i na widok lecącego helikoptera pytają: „Jak on rodzi dzieci?”.

Czy państwo wenezuelskie zajmuje się w szczególności w sposób Indianami?

T.B.: Mamy czasy politycznej poprawności, w związku z tym wszystkie rządy Ameryki Południowej czują pewną presję społeczeństw Zachodu i nie mogą tak jak kiedyś całkowicie ignorować problemów Indian, ich praw, różnorodności etnicznej i wielokulturowości. Uruchamiają programy rządowe (edukacyjne, medyczne) mające najczęściej na celu stworzenie iluzji otaczania Indian troską. Powstają indiańskie rezerваты i parki chroniące przyrodę, choć nie przestrzega się ich granic, a wyrąb lasu trwa. Wenezuela jest jednak jedynym krajem w Ameryce Łacińskiej, który nie uregulował kwestii własności terytoriów indiańskich, podczas gdy w Brazylii istnieje pół tysiąca takich usankcjonowanych prawem terytoriów, które obejmują 15 procent powierzchni tego kraju.

Wróćmy do stereotypów. Organizacje ekologiczne piętnując dewastację amazońskiej puszczy przywołują jako wzór do naśladowania społeczeństwa indiańskie posiadające umiejętność współżycia z naturą.

T.B.: To wyobrażenie, które jest zakorzenione w oświeceniowym micie „szczęśliwego dzikie-

go”, żyjącego w perfekcyjnej harmonii z naturą. Dla młodopolskiego chłopomana umierający na polu Boryna też był bliżej natury. W powszechnym przekonaniu Indianie sami z siebie dbają o ziemię, na której żyją. Tymczasem tak naprawdę oni są wysoce nieekologiczni. Niszczą środowisko naturalne jak wszyscy, tylko mają mniejsze możliwości technologiczne. Gdyby mieli takie możliwości, jakimi my dysponujemy, amazońskiej dżungli już by nie było. Indianin, który radosnym ruchem wylewa do rzeki zużyty olej z silnika, to częsty obrazek. Panare łowią ryby wrzucając do rzeki sok z lian, który wytrąca z wody tlen. Zapelniają kosze, które mają ze sobą, a resztę pływających do góry brzuchami ryb zostawiają. Jeśli upolowana zwierzyzna jest ranna, nie dobijają jej — konająca nie psuje się i można ją „świeżą” donieść do domu.

M.K.: Indianie mają łupieżczy stosunek do środowiska naturalnego. Jeśli ktoś potrzebuje owoców z drzewa, a nie ma ochoty się na nie wspinać, ścina je i już. Problem pojawia się, gdy dajemy im możliwości technologiczne, a wierzymy w dalszym ciągu, że Indianin jest urodzonym ekologiem. Indianie w wielu miejscach Amazonii domagają się władzy nad swoimi terytoriami, mówiąc: „My się o nie zatroszczymy, ponieważ ekologię mamy we krwi”. Przyznaje im się ziemię, która jest jednocześnie rezerwatem indiańskim i parkiem narodowym z przekonaniem, że wiedzą lepiej, jak nią zarządzać, bo przecież od tysięcy lat polują, zbierają i nie niszczą środowiska. I wtedy się zaczyna. Często Indianie tworzą organizacje tubylcze, które rozdają „licencje” firmom prowadzącym wyrąb lasu. Nie są to formalne zezwolenia, ale raczej obietnice nieprzeszkadzania. Najczęściej, jak w przypadku Kayapó ze środkowej Brazylii, sami zostają drwalami i dodatkowo przy tym zarabiają. Świat o tym wie niewiele, bo wszystko dzieje się wewnątrz obszaru indiańskiego. Jednocześnie ci sami Kayapó występują o fundusze na ochronę lasu od organizacji pozarządowych i dostają je. Na czele takich organizacji stoją czasami osoby mówiące w trzech językach europejskich, mające konta bankowe w Szwajcarii, telefony komórkowe, domy w São Paulo, a do ich dzieci przychodzą nauczycielki francuskiego. Często „reprezentują” lud, niezadający sobie sprawy, jak wyglą-

da świat zewnętrzny. To dla nich glejt, dzięki któremu rozwijają własny biznes.

Który całkiem nieźle im idzie, niektórzy występują na koncertach z U2 i Stingiem...

M.K.: Ze Stingiem występował człowiek z ludu Kayapó o imieniu Raoni. W latach 50. był przywódcą jednego ze związków wojennych Kayapó, które napadały na samotne gospodarstwa Brazylijczyków, kradły im metalowe narzędzia i broń. Zaczynał więc jako „dziki” przywódca związku wojennego, który nie znał portugalskiego. Jakaś ekipa filmowa przez przypadek zrobiła mu zdjęcia, potem pojawiły się następne, a on potrafił zręcznie wykorzystać koniunkturę. Teraz jest osobą medialną oświatowym rozgłosie, broniącą swego ludu, środowiska naturalnego, manifestującą przeciwko budowie tamy na rzece Xingu.

T.B.: Co ważne, na potrzeby medialne udaje „dzikiego” Indianina. Na sali sądowej zakłada pióropusz do jeansów i marynarki, mówi, że nie rozumie po portugalsku i nie orientuje się w nowoczesnym świecie. Działa według skutecznej strategii.

M.K.: Nie mówimy tego po to, by krytykować organizacje indiańskie, ale by pokazać, że ci ludzie odkryli jakiego sztafażu należy użyć, żeby wyciągnąć z naszego świata korzyści dla siebie, zerując przy tym na naszych stereotypach. Wołają, by nie zabierać im ich lasu, ale przecież już nie zamierzają w tym lesie żyć. Oni należą do naszego świata i chcą w nim pozostać.

T.B.: Inny przykład wykorzystywania naszych stereotypów. Elementem ubioru Indian Panare są pompony przy przepaskach biodrowych, które wraz z pogłębianiem się stopnia uczestnictwa w świecie nieindiańskim, miast maleć, stają się coraz większe. Grupy Panare zachodnich i środkowych żyją blisko Metysów i korzystają z komunikacji autobusowej. I oto widać Indianina stojącego na skraju drogi w przepasce biodrowej, który kiwa na autobus. Jego pompony są kilkukrotnie większe niż zwykle, a żeby z daleka było widać, że mamy do czynienia z „dzikiem” Indianinem. Kiedy dochodzi do zapłaty za bilet udaje, że nie rozumie po hiszpańsku i patrzy wzrokiem „dzikiego” Indianina. Kontroler pokazuje mu pieniądze i na migi tłumaczy, że żąda zapłaty, ten mu wresz-

cie coś daje, ale oczywiście o wiele za mało i nadal patrzy tym samym wzrokiem, czekając aż kontroler rezygnuje, co w końcu się udaje. Z pozoru wygląda to jak karykatura, ale jest to po prostu skuteczna strategia osiągnięcia własnych celów.

Jak Indianie tworzą swoje organizacje?

T.B.: Są one zwykle stymulowane z zewnątrz, przez agendy pozarządowe, księży. Powstają od lat 70., wraz z ogólnosiwiatowymi trendami ekologicznymi i etnicznymi i nowym, bardziej liberalnym prawodawstwem państw Ameryki Łacińskiej. Amazonia aż kipi od przybyszów najróżniejszej proveniencji, którzy w swym głębokim przekonaniu przygotowują Indian do kontaktu z cywilizacją zachodnią.

M.K.: Panare posiadają swoją organizację od dwóch lat. W rozmowach z nami próbują sobie wyrobić ogłód, od kogo i czego mogliby zażądać. To młodzi, dwudziestokilkuletni ludzie. Pytają o internet, bo ktoś im o tym mgliście opowiadał, i proszą, by założyć im własną stronę w sieci, ale nigdy w życiu nie widzieli komputera. Wiedzą o istnieniu agend ONZ, od których można otrzymać pomoc, ale czym jest ONZ — nie mają pojęcia.

Prostujecie ich fałszywe wyobrażenia?

M.K.: Wykorzystują naszą obecność w tym sensie, że wypowiadają różne pomysły i przyglądają się naszej na nie reakcji. Chcieli na przykład w całości ogrodzić swoje terytorium. Ale to obszar wielkości Wielkopolski. Wypowiadamy się zatem z rezerwą o groźeniu, a oni po pewnym czasie sami zarzucają temat.

Badacie m.in. wpływ szkoły na ich życie. Jak wygląda nauczanie w zamieszkałej przez Indian dżungli wenezuelskiej?

T.B.: Każdy Indianin w Wenezueli ma od końca lat 70. (wtedy Indian uznano za obywateli) obowiązek edukacji. Często szkoły działają w miejscach oddalonych od najbliższego miasteczka o kilka, kilkanaście dni marszu. Kiedyś szkoły dla Indian prowadzili misjonarze, aktualnie, na fali politycznej poprawności, prowadzą je sami Indianie. Zajęcia odbywają się w miarę regularnie, dzieci przez recytację uczą się hiszpańskiego i ułamków. W naszym przekonaniu szkoła ma służyć rozwojowi tych lu-

dzi, być forpcztą postępu cywilizacyjnego, dostarczać im narzędzi do życia na zewnątrz. Tyle, że nikt nie przewiduje drastycznych zmian w tych regionach, nie będzie tam za parę lat dróg, kopalń, szybów wiertniczych czy osadników. Tyle, że żaden Panare na żadne zewnątrz się nie udaje, nie robi kariery cywilizacyjnej „ze wsi do miasta”. Interesuje ich wysoce tradycyjna „kariera” w obrębie swojej grupy, na przykład poprzez posiadanie więcej niż jednej żony, co świadczy zazwyczaj o zaradności i prestiżu mężczyzny, a do tego powiększa gro- no szwagrów, ludzi winnych mu lojalność.

Skoro działają wśród nich misje katolickie, co z ich własnymi wierzeniami, wiarą?

T.B.: Do ich „wiarę” bardziej pasuje słowo „wiedza”, bo jest to wynik indywidualnego doświadczenia. Można ją porównać do naszej pewności o fatalnych skutkach zderzenia pędzących na- przeciw siebie samochodów. O tym wiemy, nie wierzymy, że tak będzie. Nie ma kanonu tej wiedzy, a rozniecane przez nas rozmowy na ten temat (między sobą Panare o tym nie rozmawiają) powodują konsternację, bo okazuje się, że każdy ma nieco inne wyobrażenie o różnych bytach, które zamieszkują świat. Nasze wyobrażenia religijne w ogóle ich nie obchodzą.

Jeśli nie misja, to może szkoła zmienia ich mentalność?

T.B.: Szkoła ma być zapleczem dla atmosfery intelektualnej budującej ich świadomość etniczną. Taka jest idea, ale programów szkolnych nikt nie weryfikuje. Nie wiadomo, czy Panare dzięki szkole budują swoje elity, czy szkoła zdołała zmienić ich horyzonty poznawcze. Był okres, kiedy misje przekształcały kultury indiańskie, teraz robią to szkoły. Ale obie te instytucje prowadzą do zmian zupełnie innych niż zamierzone. Na mentalność wpływają w nikłym stopniu. Zmieniają za to rzecz niezwykle istotną w społeczeństwie indiańskim — wzory zachowań. W sposób niezauważalny przez samych Indian szkoła niszczy rutynę dnia codziennego. Dzieci nie chodzą z rodzicami na polowania, uczą się za to siedzieć nieruchomo i patrzeć na osobę, która mówi głośno i dobitnie, podczas gdy u Panare mówi się cicho, nie patrząc rozmówcy w oczy. Dotychczasowe wzory zachowań niepostrzeżenie się przekształcają.

Podtrzymywanie tradycji jest dla Indian ważne?

M.K.: Pokłosiem myśli antropologicznej lat 50. i 60. jest przekonanie, że sensem istnienia danego ludu jest podtrzymywanie tradycyjnych wzorów kulturowych stanowiących o ich odrębności, że społeczeństwa indiańskie są niezwykle konserwatywne, zachowawcze. A Indianie łatwo wymieniają zestawy elementów tradycji. Każda kultura ulega zmianie, choć wierzymy, że tradycja jest niezmienna i kanoniczna. Dokonujemy wyboru fragmentu przeszłości i nazywamy go tradycją, a tymczasem to tylko rzeczywistość historyczna. Kultura materialna peruwiańskiego ludu Machiguenga w ciągu 300 lat zmieniła się diametralnie: kiedyś chodzili nago, dziś noszą tuniki, przejęli od innych ludów pewne instytucje, na przykład obrzędy inicjacji (dla nas nie ma nic bardziej tradycyjnego), których wcześniej nie praktykowali. Taka wymiana nie świadczy o tym, że grupa traci swą tożsamość. Czy drzewko bożonarodzeniowe to głęboka tradycja polska? Nie, przyszła do nas 150 lat temu, w dodatku z Niemiec. Społeczeństwo indiańskie to specyficzny stosunek do świata, stosunek zawłaszczający. I szkoła też została zawłaszczona.

W jakim celu?

T.B.: Indianin zapytany co jest w szkole ważne, mówi tylko o jej aspektach fizycznych: budynek, nauczyciel, ile godzin trwają zajęcia, ile osób ukończyło ile klas. W jego przekonaniu te aspekty szkoły są najważniejsze, bo dostrzegalne dla ludzi z zewnątrz — antropologów, misjonarzy, przedstawicieli administracji. Szkoła jest dla niego formą zaistnienia w świecie zewnętrznym, politycznym instrumentem, dzięki któremu uzyskuje coś od białych. Chodzi w niej o pozyskiwanie „mocy”: pieniędzy, projektów medycznych, stypendiów, narzędzi. To przejaw postawy, która nie ulega zmianie.

Jak określacie ten ich specyficzny stosunek do świata?

T.B.: To wyobrażenie, że jest się w centrum otoczonemu przez obcych. W tym centrum jest ograniczona ilość „mocy”, a bardzo wiele na zewnątrz. Sensem egzystencji jest umiejętne jej zawłaszczanie i wykorzystywanie. Ta „moc” to oczywiście nic mistycznego — umiejętność

dobrego życia określanego bardzo pragmatycznie — dużo kobiet, dzieci, jedzenia, mało chorób i radosne życie wśród krewnych i powinowatych (wszystkie dobra materialne są proste do zrobienia i nie decydują o majątności).

M.K.: Dlaczego Panare tak szybko zaczęli chodzić w koszulach? Jedną z możliwych odpowiedzi, łączy się z zagadnieniem pozyskiwania owej „mocy” do dobrego życia. Szaman w trakcie obrzędu leczniczego przekształca się w jaguara malując swoje ciało w cętki, które go do jaguara upodabiają. Na pierwszy rzut oka ubiera kostium, jak aktor w teatrze. Ale przywdziewanie masek zwierząt i malowanie ciała nie jest aktem symbolicznym, lecz dosłowną transformacją cielesną. Stając się jaguarem przyjmuje perspektywę jaguara, który dysponuje zestawem „mocy” niedostępnym szamanowi—człowiekowi. Być może nie istnieje żadna jakościowa różnica pomiędzy malowaniem sobie ciała w cętki jaguara, a zakładaniem koszuli białego. Pozwala przyjąć perspektywę i „moc” Białego. Panare ewidentnie widzą korzyści z kontaktów ze światem białych, widzą „moc”, którą można zagarniać: lekarstwa, narzędzia metalowe, silniki do łodzi. Te ludy tak naprawdę chcą być blisko nas, ale w wyniku kontaktu nie dezintegrują się. Na pozór głęboko się akulturują, tracą swoje dotychczasowe wzorce kulturowe, ale w dziwny sposób nie chcą się asymilować. Zawierają związki małżeńskie tylko między sobą. Tworzą jedno zwarte ciało społeczne, a to co my nazywamy wzorcami kulturowymi, dla nich jest zupełnie nieistotne.

Indianie Machiguenga są jednocześnie i katolikami, i protestantami. Znowu, z naszego punktu widzenia istna karykatura, a dla nich w zależności od sytuacji okazja czerpania korzyści z jednej lub drugiej misji, a o kwestii świętości Matki Chrystusa nie mają żadnego pojęcia. Nie akulturują się, lecz „indianizują” pewne instytucje z naszego świata. Ale to nie dotyczy wyłącznie amazońskich Indian. Podobnie jest w Liberii, Sierra Leone albo Iraku. Z naszej perspektywy Irak był karykaturą nowożytnej demokracji, parlamentu, praw jednostki. Tymczasem ci ludzie wzięli z naszego świata to, czego potrzebowali — fasadę, pod którą żyją po swojemu.

Działalność antropologa niesie konsekwencje dla badanych społeczeństw i jest on odpowiedzialny za zmiany wśród nich zachodzące?

T.B.: Takie pytanie sugeruje, że antropolog samą swą obecnością uruchamia jakieś procesy. Przywozi piłkę i Indianie zaczynają grać w futbol — rozpoczyna się efekt domina przekształcający kulturę. Tymczasem chęć grania wychodzi od Indian. Antropolog ma minimalną siłę oddziaływania i ponosi odpowiedzialność jak w normalnych stosunkach z bliźnimi. Indianie nie są dziećmi, ale normalnie rozwiniętymi emocjonalnie i poznawczo ludźmi. Mają inną wiedzę niż my, inne kryteria oceny, ale nie tkwimy w przekonaniu, że uczenie się od nich wchodzenia na palmę jest mniej wartościowe od nauczania ich, czym jest parlament. Deprecjacja ich wiedzy przekreśla możliwość zgłębienia ich świata. To kwestia szacunku, również wobec samego siebie.

Czujecie odpowiedzialność za zmiany w badanych przez siebie społecznościach?

M.K.: Indianie to normalni ludzie. Mamy na nich niewielki wpływ, a odpowiedzialność jest taka, jak w normalnych relacjach z bliźnimi. Zazwyczaj wiedzą, czego chcą. Ale nie lekceważymy niebezpieczeństw. Problem pojawia się, kiedy w grę wchodzi grupa niemająca żadnego doświadczenia w kontaktach z białymi. Są one narażone na manipulację, wyzysk i epidemie. Niedawno napisał do nas znany amerykański antropolog Glenn H. Shepard, prowadzący od lat badania we wschodnim Peru: „Byłem w Huacaria, w dorzeczu Piñi—Piñi. Przybyło tu wielu schorowanych Machiguengów, którzy rozpaczliwie szukają pomocy medycznej. Grype przywlekli przed kilkoma miesiącami poszukiwacze «zagubionego miasta Paititi», w tym jakaś ekipa polskiej telewizji. Wiecie, kto za tym stoi?”. Owszem — to ekspedycja podróżnika Jacka Palkiewicza. Zapewne dotrał tak daleko bez konsultacji z organizacją Machiguengów, nieświadomy ryzyka. Grupy żyjące z dala od białych są mało odporne. Zarażają się łatwo nawet od lekko przeziębionych przybyszów, najsłabsi często umierają. No i tak: my mamy kolorowe filmy Palkiewicza, a ci, których niefrasobliwie filmował — cierpienie. Tak to już jest z tym amazońskim smutkiem tropików. ☐

Handel czy wojna?

Konfederacja Powhatan wobec cywilizacji europejskiej

W roku 1907, w trzechsetną rocznicę początków angielskiej kolonizacji Ameryki, James Mooney stwierdził krótko, że osadnicy z Jamestown „osiedli wśród ludzi, którzy już znali i nienawidzili białych”. Zdaniem tym podsumował antropologiczne wywody, tłumaczące rzekomo niemożliwe do przewidzenia zachowanie Indian; wykazał dlaczego raz zachowywali się przyjaźnie, a raz wrogo. Według niego ich postawy i zachowanie były więcej niż usprawiedliwione chciwością i agresją białych.

Wracając do stwierdzenia Mooneya, mamy dowody, że Indianie z Wirginii mogli sobie już wcześniej wyrobić zdanie o Europejczykach, zarówno z własnego doświadczenia, jak i z docierających do nich informacji. Bezpośrednią znajomość mogli zawrzeć w pierwszym dwudziestopięcioleciu XVI wieku, kiedy to Giovanni de Verrazano i Estevan Gomez dotarli w okolice zatoki Chesapeake, ale o wiele większe znaczenie ma przypuszczalne założenie przez hiszpańskich jezuitów misji nad rzeką York w 1570 roku. Właśnie tutaj misjonarzy mieli pozabijać Indianie prowadzeni przez niejakiego don Luisa de Velasco, który przebywał w Hiszpanii, gdzie przyjął chrzest i otrzymał wykształcenie. Hiszpanie spodziewali się, że pomoże szerzyć nową wiarę wśród swego ludu, lecz po powrocie do ojczyzny najwidoczniej

zapomniał o pobieranych do niedawna naukach. W 1572 roku odwetowa wyprawa pod dowództwem Pedro Menendez de Aviles zaatakowała i pokonała Indian, którzy zniszczyli misję, ale w następnych latach Menendez nie zapędzał się w te okolice. Ostatnie badania wykazują, że działo się to na wybrzeżu Wirginii.

Nie ma stuprocentowych dowodów na istnienie misji w XVI-wiecznej Wirginii. Pozostają do wyjaśnienia takie między innymi sprawy, jak dokładne położenie misji nad rzeką York, przynależność plemienna don Luisa, zakres jego przywództwa, ile miał lat, kiedy przebywał w Hiszpanii, jego możliwe powiązania rodzinne z panującą hierarchią Indian wirginijskich XVII wieku. Badania historyczne nie pozostawiają jednak żadnych wątpliwości co do działań Hiszpanów w tamtym okresie i że miały one miejsce między St. Augustine a rzeką Potomac. Mieszkańcy Wirginii, czerpiący kulturowo od sąsiednich plemion z wybrzeża i z głębi lądu, mogli dowiadywać się o bytności Europejczyków na południu i zachodzie tymi szlakami, którymi transferowano czysto tubylcze wartości. Z całą pewnością Indianie wirginijscy wyrobili sobie ogólny pogląd na Europejczyków na długo przed rokiem 1607.

Hiszpanie przybyli do Ameryki głównie jako poszukiwawcze złota i przygód. Choć próbowali zakładać osiedla, to jednak bez większego powodzenia. Płdrowali indiańskie wioski, ale nigdy nie przebywali dłużej w jednej okolicy: albo przeganiali ich rozwścieczeni Indianie albo nie potrafili utrzymać się na obcym terenie. Po roku 1520 przystąpili do najazdów nad Zatoką Meksykańską, by pozyskać niewolników do pracy na plantacjach w Indiach Zachodnich. Wieści o tym mogły docierać do Wirginii poprzez różne plemiona z wybrzeża, podobnie jak wiadomości o daremnych wędrówkach De Soto na południu i zachodzie. Choć później Hiszpanom powiodła się kolonizacja Florydy, do czego waleńie przyczynili się ich misjonarze, to pierwsze niekorzystne wrażenie pozostało.

Francuzi wkroczyli na scenę w 1562 roku, próbując osiedlić się na południe od Wirginii. Braki w zaopatrzeniu i wroga postawa Hiszpanów sprawiły, że nie potrafili usadowić się tu na stałe. Ich interesom natomiast, podobnie jak w przypadku Anglików, sprzyjały działania piratów grasujących na Morzu Karaibskim, któ-

Referat zatytułowany *Indian Cultural Adjustment to European Civilization* został wygłoszony w 1957 roku w Williamsburgu (Wirginia), na sympozjum z okazji 350-lecia założenia Jamestown. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki. Tytuł pochodzi od redakcji.

rzy dobijali do wybrzeży Karoliny i spiskowali z Indianami. Dopiero w 1580 roku Hiszpania zdołała pozbyć się tych intruzów i ukarać buntowniczych Indian. Jednak nawet i wtedy jej panowanie opierało się na kruchych podstawach, choć hiszpańscy franciszkanie posunęli się ze swymi misjami w górę wybrzeża. Na koniec powszechne powstanie karolińskich plemion w 1597 roku przyniosło zagładę tym religijnym forpocztom i zmusiło Hiszpanów do poświęcenia uwagi głównie Florydzie.

Przez długi zatem czas w XVI stuleciu Europejczycy aktywnie działali na terenach sąsiadujących z Wirginią, a najpewniej też w jej granicach. Działalności tej często towarzyszyła przemoc, a było dość czasu, by wieści o tym dotarły do jej mieszkańców jeszcze przed nawiązaniem bezpośredniego kontaktu. Kiedy Anglicy postanowili w końcu XVI wieku założyć kolonie na wschodnim wybrzeżu, natknęli się na trudności o wiele większe niż te wynikające z bytowania w obcym Nowym Świecie. Za przykład może tu posłużyć nieszczone przedsięwzięcie Raleigha¹. W latach 1577–97 na terenie Karoliny, gdzie postanowili osiąść jego zwolennicy, panowało napięcie między białymi a Indianami. Pemisipana, wodza Secotów, który w 1585 roku próbował stawić opór Anglikom, trudno winić, że to, co zasłyszal o postępowaniu Hiszpanów, od razu skojarzył z Anglikami, którzy za kradzież srebrnego pucharka spalili mu wioskę w Aquascogoc i zniszczyli pola kukurydzy.

Być może w 1607 roku Indianie z Wirginii każde nagłe pojawienie się Europejczyków postrzegali jako zagrożenie dla siebie i starali się od razu ich przepędzić. Niemniej ten pogląd nie wyczerpuje sprawy do końca. Na długo przed przybyciem Europejczyków do Jamestown Indianie walczyli o sprawy dla siebie tak ważne, jak posiadanie ziemi czy dominacja plemienna. Jeśli byli świadomi losu, jaki innym Indianom zgotowali Europejczycy, to wcale nie musieli zakładać, że stanie się on także ich udziałem. Nie musieli być związani z pokrzywdzonymi plemionami, ani też nie cechowało ich poczucie wspólnoty rasowej. Indian dzieliły ostre różnice kulturowe i jeszcze ostrzejsze na-

tury językowej. O ile istniał powód do lęku i nienawiści do Europejczyków jako najeźdźców atakujących bez wyboru wszystkich Indian, to lęk ten mógłby wypływać tylko z obawy przed zaskoczeniem, a nienawiść nie byłaby tak wielka, gdyby ofiarą agresji były obce albo wrogie plemiona. Jeżeli Indianie z Wirginii posiadali jakąś wiedzę o Europejczykach, to musieli zdawać sobie sprawę, że białych było mało, że nie radzili sobie za bardzo w swojskim dla Indian otoczeniu i że ich osiedla nie istniały zwykle zbyt długo. Pojawienie się Europejczyków nie było z pewnością tak alarmujące, jak moglibyśmy sądzić po 350 latach.

Grupa Europejczyków, która opuściła Jamestown, żeby zbadać jego okolice, spotkała się w indiańskich wioskach z przyjęciem zupełnie różnym od tego na Przylądku Henry'ego. Z wyjątkiem chłodnego, choć nie wrogiego przyjęcia w kraju Weanoców wszędzie białych goszczono, karmiono i obsypywano pochlebstwami. Jednocześnie jednak pojawiła się zapowiedź przyszłych niepokojów, i to nim wyprawa wróciła do domu: pozostałych w Jamestown zaatakowali miejscowi Indianie². Wydarzenia tego typu, podobnie jak ogólne spostrzeżenia z pierwszych dwóch lat istnienia Jamestown, pomogą nam zrozumieć motywację Indian oraz politykę, jaką obrali wobec Anglików.

Z punktu widzenia ludzi XX wieku trudno uprzytomnić sobie, że materialne różnice między Indianami a europejskimi kolonistami, których już niewiele czasu dzieliło od rewolucji przemysłowej, równoważone były bądź przewyższane podobieństwami kulturowymi. Tak było zwłaszcza w Wirginii, gdzie rozkwit własnej kultury i zdolność do podporządkowania innych plemion dały Indianom poczucie siły, które nie pozwoliło im należycie ocenić zagrożenia spowodowanego obecnością Europejczyków. Ale też i nie przynieśli oni zbyt wiele nowego, czego Indianie nie mogliby porównać z tym, co już posiadali. Metal nie był im znany, ale wyrabiali ozdoby z miedzi sprowadzanej od zachodnich sąsiadów. Broń i narzędzia z metalu były po prostu skuteczniejszą odmianą rzeczy już posiadanych i używanych w takim samym celu. Nawet ze strzelbami oswojono się

¹ Sir Walter Raleigh podjął w 1585 roku nieudaną próbę założenia pierwszej angielskiej kolonii na wyspie Roanoke. Przybyli w 1587 osadnicy przepadli bez wieści – przyp. red.

² Warto zauważyć, że wieść o ataku została przekazana Indianom goszczącym białych, ale Powhatan albo nie mógł mu zapobiec, albo dowiedział się za późno.

bez trudu, gdy tylko uznano, że huk, który wydają, jest niezbędny do ich funkcjonowania. Podobnie tkaniny i błyskotki nie były Indianom obce. Sieci, tamy na rzecze czy narzędzia ogrodnicze nie różniły się zbytnio w obu kulturach. Europejskie statki były tylko większe i dostosowane kształtem do podróży po szerokich wodach, które nie interesowały Indian.

Malownicze opowieści o potężnych miastach europejskich mogły łatwo skojarzyć się tubylcom z istnieniem w dolinie Missisipi równie imponujących osiedli, powszechnie znanych, jak twierdzą badania archeologów. Jeśli nawet nie uwzględnimy przykładu tej wczesnej urbanizacji indiańskiej, to wszystko, co Europejczycy mówili o swoim kraju i królu, wyglądało na bajania garstki przybyszów, chcących swą słabość przysłonić opowiadaniem o potężnych, ale dalekich braciach. Zdaniem wszystkich takie wyjaśnienie opiera się na przypuszczeniach, ale dysponujemy licznymi dowodami z nieco późniejszego okresu, że Indianie nie dostrzegali w kulturze białych niczego szczególnie wartościowego. Na początku XIX wieku, w dobie pełnego rozwoju rewolucji przemysłowej, kiedy wschodnie Stany Zjednoczone gęsto już zaludnili biali, sprowadzano tam Indian z Zachodu w nadziei, że ukorzą się przed ich potęgą i przestaną stawiać opór siłom cywilizacji. Próby te na Indianach nie wywierały raczej wrażenia³.

Choć dawne kroniki traktują Indian nader protekcyjnie, to takie sprawy jak umiejętność czytania i pisanie, odmienne postrzeganie ról pełnionych przez kobiety i mężczyzn, inne poglądy na moralność, na smak w ubieraniu się i ozdabianiu, religia chrześcijańska — sprawy, w których Europejczycy mieli się za nieskończenie lepszych od krajowców, nie miały dla tych ostatnich większego znaczenia. Argument o wyższości technicznej białych też nie trafiał im zbytnio do wyobraźni; mieli przecież oni swe okręty i broń palną, a nie potrafili się utrzymać w terenie, który — zdaniem Indian — powinien wyżywić wyjątkowo dużo ludzi. Dostępna nam wiedza o przewidywanych reakcjach grupowych pozwala domyślać się, że etnocentryzm cechował w równym stopniu bia-

łych i tubylców z Wirginii. Powinniśmy koniecznie zapamiętać tę wysoką samoocenę Indian, gdyż tylko wtedy zrozumiemy pobudki ich postępowania wobec Europejczyków.

Poza tym koloniści zdawali sobie sprawę, że mają do czynienia z naprawdę rozwiniętym społeczeństwem, podobnym do europejskiego, jeśli chodzi o hierarchię władzy, uwarstwienie społeczne, specjalizację zawodową, kontrolę społeczną i pojęcia ekonomiczne. Jeśli nawet przesadzali, tłumacząc *weroance* jako „król” i porównując plemienne terytoria do europejskich monarchii, to i tak byli bliżsi prawdy niż demokrata Jefferson, który pierwszy określił plemiona Wirginii mianem „konfederacji Powhatan”. Ponieważ nazwa „konfederacja” tak głęboko zakorzeniła się w literaturze, zostaliśmy przy niej, choć tak naprawdę Powhatan dopiero budował coś, co przypominało imperium. W 1607 roku istniały jego wyraźne zarysy, co pozwala stwierdzić, jak daleko sięgała władza Powhatan.

Pod jego wpływem — jeśli nie pod niekwestionowanym zwierzchnictwem — znajdowało się trzydzieści algonkińskich plemion z całego wybrzeża Wirginii, łącznie z Accohannoc i Accomac ze Wschodniego Brzegu. Trzon tej domeny stanowiło sześć plemion żyjących nad rzekami James, Pamunkey i Mattaponi. Byli nimi Powhatanowie, Arrohattoc, Pamunkey, Youghtanund, Appomattoc i Mattaponi, przy czym najbardziej liczni i potężni byli Pamunkey — współplemieńcy Powhatan. Na północy i południu sąsiadowały z konfederacją inne plemiona Algonkinów. Wszystkie te ludy do tego stopnia łączyły język i kultura, że gdyby nie deklarowana przez nie przynależność polityczna, trudno byłoby znaleźć jakieś różnice, nie tylko wśród członków konfederacji, ale też między nimi i sąsiadami z Maryland i Karoliny.

Metody prowadzenia wojen przez Powhatan i jego polityka rozszerzania wpływów łączyły w sobie dokładnie obmyślony plan działania z pokazem okrucieństwa, ale bez nadmiernego rozlewu krwi. Wojowanie Indian polegało głównie na zaskakującym ataku i strzelaniu z ukrycia. Ciągły ubytek wojowników demoralizował wrogów, łamiąc ich wolę oporu, choć ponoszone straty były stosunkowo niewielkie. Opowieści o podbojach Powhatan i wydarzenia po roku 1607 pozwalają dokładnie zapoznać się

³ Choć Indianie uważali swe podróże za interesujące i pouczające, na ogół postrzegali życie białych za nadmierne złożone i uciążliwe, niedające się porównać z tym, jakim cieszyli się sami.

z metodą zaprowadzania przezeń władzy na rozległych obszarach. Mieszkańcy całych wiosek mogli położyć głowę, jeśli uparcie odmawiali złożenia hołdu i płacenia daniny, najczęściej jednak Powhatan po prostu uderzał na nieposłusznych i przenosił na tereny, gdzie mógł ich łatwiej kontrolować. Na ich miejsce kierował lojalnych członków konfederacji, a swych krewnych ustanawiał wodzami poszczególnych plemion. Badania Maurice'a A. Mooka wykazują, że władza Powhatan zmniejszała się prawie wprost proporcjonalnie do odległości między Pamunkey a siedzibami danego plemienia. W całym jednak regionie kształtowaniu się politycznej struktury łączącej plemiona, zacieśnianiu więzi społecznych i wytworzeniu wspólnoty kulturowej sprzyjały najbardziej takie czynniki, jak skuteczne wykorzystywanie zasobów środowiska, skrzętne magazynowanie żywności i rozdzielanie jej w kryzysowych sytuacjach.

Politykę Powhatan w 1607 roku należy więc rozpatrywać z uwzględnieniem okoliczności poprzedzających przybycie osadników z Jamestown. Widział w białych potencjalnych sprzymierzeńców i dostawców nowej, morderczej broni, dzięki której mógł wzmocnić władzę nad swą konfederacją i chronić ją przed wrogimi plemionami z przedgórza Appalachów. Przybyśże mieli też uczestniczyć w handlu żywnością i innymi artykułami, jaki plemiona prowadziły między sobą. Warto zauważyć, że spośród rzeczy przywiezionych przez Anglików Powhatan najbardziej cenił — poza bronią — miedź, metal wysoko usytuowany w hierarchii miejscowych wartości i bardzo trudny do zdobycia.

Nic zatem dziwnego, że w okresie wczesnego kontaktu Indian z białymi Powhatan i jego współplemieńcy uważali się za co najmniej równych Anglikom. Wódz doceniał przybyśzów jako partnerów w handlu i na wojnie, ale kultura europejska nie imponowała mu zbytnio i wyraźnie nie lubił białych. Nawet jednak w najtrudniejszych chwilach wzajemnych stosunków nie zamierzał całą siłą uderzyć na osadników. W owym czasie ciągle zajęty był umacnianiem swej konfederacji i nie mógł sobie pozwolić na to, by zbyt wielu Indian odstąpiło go i zasililo szeregi białych. Równie dobrze mógł też dążyć nie do wytopienia kolonistów, a do uzależnienia ich od siebie i wykorzystywania do własnych celów.

Kroniki dokumentują lata 1607–09 szeregim opowieści o sojuszach i wrogich wystąpieniach, wzajemnej nieufności, o Indianach żyjących wśród osadników i osadnikach żyjących wśród Indian. Choć to wzajemne oddziaływanie nosiło charakter indywidualny, obie grupy uczyły się od siebie. Każda strona zostawała jednak przy własnych wartościach i tradycjach. Indianom zależało najbardziej na pozyskaniu nowych dóbr materialnych; poprzez kradzież, handel i przyjmowanie europejskich rzemieślników w wioskach powiększali swe zasoby broni i narzędzi z metalu. Dzięki indiańskim przewodnikom i informatorom osadnicy zaznajamiali się z geografą regionu i z rodzimymi metodami uprawy ziemi. Jednak świadome wysiłki na rzecz zbliżenia obu kultur nie przyniosły większego rezultatu. Doszło wówczas do zabawnej próby połączenia obcych sobie pojęć monarchii indiańskiej i europejskiej, mającej służyć wzajemnemu poznaniu się, a którą było poddanie Powhatan wyszukanej „koronacji”. Naczelnego *weroance* utwierdziła ona jedynie we wrodzonej mu dumie, natomiast żadną miarą nie uczyniła zeń lojalnego poddanego angielskiego suwerena, jak spodziewali się biali osadnicy.

Ci ostatni przybywali do Wirginii coraz liczniej i z pomocą Indian — którzy mieli już wszelkie powody, by dać białym szczeznąć — dość dobrze radzili sobie w pierwszym trudnym okresie, w „czasach głodu”. Gdy biali poczuli się pewniej w nowym kraju, rywalizacja między nimi a Indianami przybrała znaną formę walki o ziemię. Zbrojne starcia zdarzały się często, ale nie było wypowiedzianej wojny i Indianie nadal handlowali z Anglikami. Pokój zawarty w 1614 roku, który utrzymał się do 1622, często przypisuje się trosce Powhatan o małżeństwo Pocahontas i Johna Rolfe'a. Pocahontas była rzeczywiście ukochanym dzieckiem wodza, lecz jego zainteresowanie tym związkiem trudno przypisać tylko ojcowskiemu uczuciom. Wzmocnienie więzi społecznej Indian z Europejczykami poprzez trwałe przymierze wodza z białymi powiększyło jego władzę i prestiż wśród skonfederowanych plemion.

Na zgodne pożycie białych z Indianami w ciągu tych ośmiu lat wpłynął na pewno fakt, że w Wirginii wciąż było wystarczająco dużo ziemi, by i osadnicy, i tubylcy mogli żyć zgodnie

ze swymi upodobaniami. Odstąpienie rozległych terenów nad rzeką James równoważyła niezamieszany obszar na wschód od linii wodospadów, biegnącej wzdłuż zachodniej granicy ziem konfederacji. Odpowiednio uzbrojone, wolne od wewnętrznych tarć i konfliktów z Anglikami plemiona Powhatan mogłyby trwale usadowić się w sąsiedztwie ludów z przedgórza Appalałów, a nawet wejść na ich terytorium. Prowadzenie wojny wymagało broni, którą łatwiej było otrzymać w pokojowym handlu z Anglikami i skierować przeciw Monacanom i Manahoacom. Może Powhatan zdawał już sobie sprawę z potęgi zamorskiej Anglii i zależało mu na przyjaźni osadników. Wiedzę o Europie mógł czerpać od takich Indian, jak Machumps, o którym William Strachey mówił, że spędził jakiś czas w Anglii i „przebywał pośród nas tak długo, jak długo pozwalał mu Powhatan”.

Niezależnie od powodów pokoju, o który zabiegał Powhatan, korzystał zeń, by umacniać konfederację i radzić sobie z odwiecznymi wrogami. Nie wiemy nic pewnego o działaniach przeciw podgórskim plemionom, gdyż nie zachowało się wiele danych. Wiemy jednak, że gdy rozwinął się handel futrami, Monacan i Manahoac utracili już tę siłę, która budziła lęk wśród plemion konfederacji. Biorąc zatem pod uwagę lata zabiegów Powhatana i usadowienie się jego ludów po 1614 roku koło przedgórza, możemy przyjąć, że wódz przyczynił się do upadku Monacanów i Manahoaców⁴.

Kiedy Powhatan zmarł w 1613 roku, na czele konfederacji stanął jego brat Opechancanough. Przez cztery lata kontynuował pokojową politykę swego poprzednika, choć stosunki między Indianami i Europejczykami znów uległy pogorszeniu. Na terenach obfitujących w jagody i zwierzynę łowną pojawiły się plantacje tytoniu, ale wzburzenie Indian uszło uwagi kolonistów⁵. Opechancanough zdawał sobie sprawę, że prawdziwe zagrożenie dla konfederacji bierze się nie z wewnętrznych sporów ani ze strony indiańskich nieprzyjaciół, ale ze strony cały czas napływających do Wirginii Europejczy-

ków. Potrafił zatem przekonać o tym współplemieńców, o ile oni sami nie doszli do podobnego wniosku. Powstanie w roku 1622 było dla Anglików gromem z jasnego nieba. Wstrząsnęły nimi nie tyle rozmiary klęski, gdyż w owym czasie mogli pogodzić się ze stratą kilkuset ludzi, co fakt, że konfederacja potrafiła się zdołać na jedność w zbrojnym działaniu. Plemiona stanęły do walki jak jeden mąż, czego nie potrafił czy też nie chciał dokonać Powhatan.

Opechancanough z pewnością liczył się z odwetem, ale był zupełnie nieprzygotowany na tak bezwzględne pustoszenie ojczystego kraju i bezlitosne mordowanie swych współplemieńców. Plemiona ratowały się ucieczką, niektóre bardzo daleko od rodzinnych stron, a kilka pomniejszych odłamów uległo zagładzie. Pozostali członkowie konfederacji, gdy żądza zemsty białych zaczęła wygasać, powrócili na stare śmiecie. Osadnicy jednak całkowicie zmienili swój stosunek do indiańskich sąsiadów. Po prowadzeniu kampanii przeciw krajowcom, wznieśli łańcuch fortyfikacji między Chesiac i Jamestown i skupili się na południu Wirginii, rzadko zapuszczając się na północ i zachód. Tym samym Opechancanough osiągnął pewien sukces, jakim było ustanowienie granicy między Indianami i Europejczykami, ale granica ta była jedynie chwilowa i Indianie zapłacili straszliwą cenę.

Kulturowa przepaść między obiema społecznościami pogłębiła się w najbliższych latach. Po okresie represji zestawiono Indian w spokoju. Stare krzywdy jakby odchodziły w niepamięć i krajowcy wyglądali na pogodzonych z klęską. Opechancanough, który po ataku w 1622 roku ledwo uniknął niewoli, pozostawał na wolności, ale Anglicy starali się odciągnąć plemiona spod jego wpływu, a nie ryzykować nowego wybuchu niezadowolenia ze strony zwolenników wodza. Osadnicy znów zaczęli stawiać domy poza granicami zwartych osiedli. Znowu doszło do starć, ale Indianie, choć mieli powody do narzekania na Anglików, nadal prowadzili z nimi handel. Ten stan rzeczy utrzy-

⁴ W relacjach z lat 1607–08 mowa o wspomaganiu Powhatana przeciw siańskiemu ludom z przedgórza. Kiedy stosunki między nim a kolonistami uległy pogorszeniu, odwodził ich od udania się do Monacanów, bojąc się, że mogliby się z nimi sprzymierzyć. „Co do Monacanów to sam pomszczę me krzywdy” — powiedział Johnowi Smithowi.

⁵ Zachowały się przekazy nasuwające przypuszczenie, że Indianie w 1622 żywiołowo manifestowali swą serdeczność i zyczliwość, by uspić podejrzenia osadników. Jednak już po śmierci Powhatana nastał taki lęk przed Indianami, że kapitan Spelman spotkał się z szykanami ze strony ziomków zarzucających mu prowokowanie krajowców.

mywał się ponad dwadzieścia lat, do wybuchu nowej wielkiej wojny.

Powstanie 1644 roku przyniosło Indianom zaskakującą zgodność. W wojnach 1622 i 1644 roku straty tubylców w stosunku do ich liczebności były o wiele większe niż białych. Opechancanough, mając do dyspozycji znacznie mniej wojowników, potrafił zadać tyle samo strat białym, co podczas pierwszego powstania⁶. Powstanie stanowi jeszcze jeden dowód na to, że Indianie chcieli zarządzić zmianom wprowadzonym przez Europejczyków przez pokonanie bądź usunięcie ich sprawców, aniżeli przez własne przystosowanie się do obcej kultury. Z całą pewnością nie chcieli rozwiązać swych kłopotów, pogrążając się w morzu białych, o co zabiegali koloniści poprzez adopcję indiańskich dzieci, mieszane małżeństwa czy zatrudnianie tubylców w swych domach.

Z perspektywy lat wojny prowadzone przez Opechancanougha nie miały żadnego sensu, ale można je całkowicie usprawiedliwić z jego punktu widzenia. Nie wiemy, czy Indianie zdawali sobie sprawę, jak daremne są ich wysiłki, nie wiemy, na ile byli przekonani o czekającej ich zagładzie, że woleli przyjąć szybką i zaszczytną śmierć, niż zginać kark w niewoli białych. Było jednak coś poruszającego w postaci Opechancanougha, zgrzybiałego starca niesionego w lektyce na pole bitwy. Jego dni dopełniły się, ale młodzi wojownicy, którzy po straszliwym odwiecie w 1622 wiedzieli, co znaczy klęska w starciu z białymi, również nie zawahali się wydać im wojny.

Choć doszło do spodziewanego odwetu za wojnę 1644 roku, polityka Wirginii wobec Indian zaczęła się zmieniać. Plemiona Powhatan były zbyt osłabione poniesionymi stratami, by mogły się podźwignąć w najbliższym czasie, ale koloniści zaczęli ich traktować w sposób, który zaowocował powstaniem systemu rezerwatów. W 1646 roku zawarli z konfederacją traktat ustanawiający granicę między ziemiami Indian i białych i zapewniający tubylcom pewne prawa i ochronę. O ile pilnie ograniczano ich posunięcia, to swoich krzywd mogli docho-

dzić w sądzie. Dwa punkty traktatu zasługują na szczególną uwagę. W myśl pierwszego Indianie mieli pełnić rolę zwiadowców i sojuszników kolonii w razie zagrożenia ze strony sąsiednich plemion, podczas gdy dotąd zabiegano o ich pomoc głównie po to, żeby trzymać ich w ryzach⁷. Drugi punkt, odnoszący się do coraz ważniejszego dla gospodarki kolonii handlu futrami, nakazywał wypłacać Indianom roczną daninę w postaci skórek bobrowych. W następnych latach wydano szereg ustaw mających stać na straży indiańskich interesów i ustalić wzajemne stosunki z tubylcami.

Podobnie jak traktat z 1646 roku symbolizuje powstanie nowej polityki wobec Indian, tak okoliczności towarzyszące buntowi Bacona⁸ można uznać za zapowiedź przyszłych wydarzeń. Pozwalały się one domyślać, jaką rolę w życiu wielu Indian odegra wkrótce pogranicze. Bunt miał u swych podstaw wieczny spór między krajowcami i białymi i przyniósł ostateczną klęskę Indianom z Wirginii oraz całkowitą zagładę kilku plemion. Jednak wraz z nim pojawił się nowy czynnik, mający odtąd stałe wpływać na proces przystosowywania się Indian do Europejczyków. Od roku 1675 kwestia stosunków z Indianami przestała być wyłączną sprawą danej kolonii. Rozpoczęła się starcie europejskich krajów o panowanie nad Ameryką Północną i Anglii — widząc potrzebę większego współdziałania rozproszonych kolonii — woleli mieć w Indianach sojuszników w dobie tworzenia imperium, a nie przeciwników.

Rywalizacja między mocarstwami zahamowała pochód osadnictwa na Zachód, do czego przyczynił się też rozwój handlu futrami. Handlarze z całych sił sprzeciwiali się osadnictwu, aby chronić naturalne środowisko bobra, przez co utrzymywało się status quo Indian, gdyż w praktyce to oni zajmowali się polowaniem. Taki to spłot okoliczności dał plemionom z głębi kontynentu chwilę niezbędnej zwłoki. Zachodni Indianie od początku kontaktu mogli

⁷ Już w 1609 roku gubernator Thomas Gates otrzymał następującą instrukcję: „Jeśli zawrze Pan przyjaźń z którymś z tych narodów, tak jak musi to Pan zrobić, proszę wybrać narody zamieszkane najdalej od was i od wrogów, między którymi żyjecie, co nie da wam wielu powodów do sporów z nimi, a tym samym wzmocni związki przyjaźni”.

⁸ W 1676 roku kolonista Nathaniel Bacon z grupy pograniczników zajął i podpalił Jamestown — przyp. red.

spotkać się z białymi na tych samych warunkach, stąd przyjęli obecność Europejczyków jako trwałe i pod wieloma względami pożądane zjawisko. Wojowali z nimi bądź zawierali przymierza, w zależności od oczekiwanych z tego korzyści. Stosunki te były zatem krąćcowo różne od panujących na wybrzeżu, gdzie zmagania między Indianami a białymi od razu przybrały postać walki o przetrwanie⁹.

Z licznych dokumentów epoki możemy dowiedzieć się, jak żyli Indianie pod koniec XVII wieku. List wielbego Johna Clayтона stanowi ich obszernie i treściwie podsumowanie. Napisany w 1687 roku zasługuje na szczególną uwagę nie tylko ze względu na interesujące dane, ale i na fakt, że dowodzi, iż zarówno biali, jak i Indianie nadal postrzegają się wzajemnie ze swego kulturowego punktu widzenia, tak naprawdę się nie rozumiejąc. W odniesieniu do gwałtownego spadku liczby indiańskiej ludności wynikającego głównie z powodu chorób, wypędzania z ziemi i niedożywienia, list stwierdza: „Każdemu wiadomo, że Indianie z Wirginii są obecnie bardzo nieliczni i najpewniej wyginą, choć żyją pod angielską protekcją i nie doznają żadnych przesładowań. Nie ulega wątpliwości, że nie potrafią się szybko rozmnażać”.

Clayton, podobnie jak wielu białych obserwatorów przejętych chrześcijańskimi pojęciami nawracania, wydaje się zaskoczony, że jedną z wartości kulturowych, którą tubylcy pragną zachować, jest ich religia. Zauważył, że nadal przeznaczano na świątynie pewne budynki i że *wichiości*, czyli szaman wciąż cieszy się szacunkiem, czym przewyższają go jedynie ich „król oraz ich wielki wódz wojenny”. Zachowanie tego szacunku świadczy o istnieniu władzy świeckiej, odrębnej wobec władzy duchowej *wichiości* oraz o uznawaniu dawnej struktury społecznej. Król pozostawał ośrodkiem władzy

i nadal odbierał hołd i daninę w postaci usług świadczonych przez współplemieńców. Władza nadal przypadała dziedzicznie potomkowi wódza. Co prawda żadne dokumenty nie wyrażają się w tej sprawie jednoznacznie, gdyż trudno ustalić w nich linie dynastyczne ze względu na zbyt swobodne używanie takich tytułów, jak „król” i „królowa”. Dziedziczne przywództwo przypadało czasami w udziale kobietom i Gabriel Archer zanotował taki przypadek w 1607 roku, kiedy opisał królową Appomatox, będącą nią z racji zapomnianych teraz powiązań rodzinnych. Przywództwo przysługiwało w pierwszym rzędzie braciom, a potem siostram, zaś następnemu pokoleniu przypadało z chwilą wygaśnięcia starszych. W późniejszych latach królowa Appomatox tak była zwana przez białych, gdyż jej mąż, dziedziczny władca Pamunkey, zginął w 1656 roku, walcząc za sprawę Anglików. Osadnicy uhonorowali wdowę tym tytułem, ale nie wiadomo, czy cieszyła się dawnym autorytetem wśród współplemieńców, choć zgodnie uznawali ją za swego przedstawiciela w rozmowach z kolonistami.

W opisach procesu akulturacji niedoświadczony obserwator nie poświęca Indianie zbyt wiele uwagi i list Clayтона nie jest tu żadnym wyjątkiem. Jednym krótkim zdaniem mówi o jej pracy na roli, gotowaniu, wyrabianiu garnków i wyplataniu mat. Pomija też życie domowe Indian, choć zmieniło się w mniejszym stopniu niż jakakolwiek inna jego dziedzina. Faktem natomiast jest, że życie domowe tubylców nie różniło się zbyt od takiegoż życia białych. Królestwa mogły powstawać i upadać, ale utrzymanie domu, opieka nad dziećmi, gotowanie i sporządzanie odzieży należało do stałych zajęć w obu kulturach. Jak wielu innych europejskich obserwatorów Clayton nazywa polowanie — główne zajęcie Indianina — „zabawą” (*game*). Ta pomyłka przyczyniła się najpewniej do powstania stereotypu: pracowita, harująca ponad siły Indianka — leniwy, żądny uciech Indianin. Jak wszystkie stereotypy jest wart zbadania, stanowiąc interesujący przykład przystosowania się do zmiany. Tradycyjny podział pracy był w przybliżeniu równy: mężczyźni polowali, kobiety uprawiały ziemię. Praca jednych i drugich zapewniała byt. Anglicy we wczesnym okresie kolonizacji musieli uciec się do polowania, ale gdy tylko przestało odgrywać

⁹ Zjawiska te, kluczowe dla tez tkwiących u podstaw tej pracy, bez wątpienia przyczyniły się do pomyślnego przystosowania się plemion z głębi kontynentu. Rzuca się w oczy zagłada Indian z Atlantyku i Pacyfiku, podczas gdy ludy zamieszkałe w głębi lądu w dużym stopniu zachowały swą integralność kulturową. Niemniej Równiny stanowią trzeci obszar wpływu pogranicza na indiańskie kultury. Brak białych sojuszników i społecznej symbiozy między białymi i Indianami tłumaczy w dużym stopniu gwałtowną dezorganizację kulturową tubylców po tym, jak losy obróciły się przeciwko nim.

istotną rolę w ich gospodarce, wrócili do dawnego europejskiego pojmowania go jako rodzaju sportu. Indianie również mieli swoją tradycję, zarówno mężczyźni, jak i kobiety uważali rolnictwo za niemęskie zajęcie. Kiedy zabrakło zwierzyny i uprawa ziemi stała się podstawą utrzymania, przekonali się, jak niezmiernie trudno było dokonać zmian w społeczno-ekonomicznej pozycji mężczyzny.

Informacje Claytona o kulturze materialnej Indian można poprzeć danymi z wielu źródeł, gdyż ten aspekt życia tubylców najbardziej rzucał się w oczy. Indianie zwykle pozostawiali wierni tradycyjnemu ubiorowi. Nadal sporządzali go z rodzimego surowca, jakim była skóra jelenia, ale cenili też europejskie tkaniny, a szczególnie płótno i ciężkie wełniane płaszcze zwane przez nich *meskote*, które często nosili zamiast płaszczy z futer lub piór. Pewne zmiany w stylu, jeśli nie w kwestii skromności, nastąpiły w noszeniu sukien. Kiedy królowa Appomac witała w 1607 roku Europejczyków, miała na sobie tylko spódnicę i mnóstwo biżuterii, lecz „ciało całkiem nagie”, natomiast przy jakiejś okazji w 1677 roku królowa Pamunkey nosiła pełny strój od stóp do głów.

Choć błękitne i białe muszelki, znane jako *wampum*, stały się walutą zapewne dzięki handlowi z plemionami Nowej Anglii, to Europejczycy wytwarzali go na wielką skalę na potrzeby handlu futrami i do 1687 roku służył za pieniądze na terenach sięgających na południe, aż po Wirginie. Tubylczy szaman, będący również lekarzem, pobierał od swych ziomków wynagrodzenie zarówno w *wampumie*, jak i w skórach czy innych dobrach. Kiedy leczył angielskich osadników, płacono mu zwykle *meskote* lub rum. List Claytona podaje, że pod koniec wieku Indianie powszechnie używali metalowych narzędzi, naczyń i ozdób, ale nadal korzystali z łuku i strzał oraz tradycyjnych garnków.

Z obserwacji Claytona i innych dokumentów epoki widać jasno, że przystosowanie Indian do europejskiej cywilizacji pod koniec XVII wieku nadal nosiło formę oporu tam, gdzie tylko istniała jakaś możliwość zachowania podstawowych cech dawnej kultury. Akceptowali oni pewne zjawiska, o ile pasowały do istniejących wzorców i ubarwiały bądź ulepszały znane im elementy. Dobrze zdawali sobie sprawę z zagrożenia ich tradycyjnych sposobów

życia, o czym świadczy podanie zapisane przez Claytona. Była nim starodawna przepowiednia, wygłoszona na długo przed przybyciem Europejczyków i mówiąca, że „brodaci ludzie... przybędą i zawładną ich krajem i że po upływie iluś tam lat, zdaje się, że stu pięćdziesięciu, nie będzie już dawnych Indian”. Takie racjonalizowanie historii stanowi powtarzający się mit wśród wielu indiańskich społeczności. Pomaga zachować poczucie dostojeństwa i dumy, wypowiedzieć słowa: „Było nam o tym wiadomo od dawna, ale walczyliśmy do końca”.

Kulturowa dezintegracja, zauważona w 1687 roku, miała już trwać nieprzerwanie. Proiectwo zagłady spełniło się w tym sensie, że Indianie przestali istnieć jako kulturowo określona społeczność, choć ci, co przetrwali, zachowali swą społeczną tożsamość i nazwy plemienne. W XVII i XVIII wieku plemiona, które okresowo mieszały wraz z Pamunkey, powędrowały na swe ojczyste tereny, zostawiając tylko Pamunkey i część Mattaponi na ziemiach przyznanych im w dobie traktatów kolonialnych i zatwierdzonych przez stan Wirginia. Dawne obyczaje szły w zapomnienie, w miarę jak coraz trudniej przychodziło żyć w świecie białych. W końcu trzeba już było przestawić się na tryb gospodarowania otaczających ich zewsząd Europejczyków. Indianie, których nie osadono w rezerwach, dążyli do osiedlania się blisko siebie i nabywania ziemi indywidualnie. Zniszczenie tubylczych wartości społecznych i religijnych, praktycznie nieuniknione wskutek krwawych wojen i rozproszenia plemion, stało się faktem. Społeczna i religijna struktura służąca potrzebom i działalności trzydziestu plemion, liczących blisko dziewięć tysięcy ludzi, przestała spełniać swe zadania, gdy liczba ta spadła do tysiąca jednostek nieutrzymujących ze sobą stałego kontaktu i cały czas pochłoniętego walką o utrzymanie się przy życiu. Indianie w porę przejęli społeczne i religijne wartości białych sąsiadów, zachowując jednak swą odrębność wobec nich.

Pomimo utraty własnej kultury wielu Indian pozostaje świadomych swego historycznego pochodzenia. W roku 1908 Chickahominy, a potem różni Indianie z Wirginii, niezamieszkali w rezerwach, zostali oficjalnie uznani przez rząd stanowy za indiańskie plemiona. W 1923

roku założyły one organizację „Konfederacja Powhatan” obejmującą Nanticoków uznanych przez stan Delaware za Indian spoza rezerwatu, lecz z historycznego punktu widzenia nienadających się na członków konfederacji. Mający przodków rasy europejskiej i czarnej Nanticoke są obecnie najbardziej zróżnicowani rasowo ze wszystkich skonfederowanych plemion, ale zjawisko to — choć w mniejszym stopniu — dotyczy rezerwatowych Pamunkey i Mattaponi oraz Mattaponi spoza rezerwatu, a także Rapahannoc, Chickahominy i Nansemondów. Ujmując rzecz kulturowo, możemy stwierdzić, że współcześni Indianie z Wirginii nie ocalili ze swego dziedzictwa zbyt wiele poza plemiennymi nazwami i poczuciem wspólnego pochodzenia. Wartość indiańskiej tożsamości wzrosła dzięki izolowaniu ludności murzyńskiej w społeczeństwie amerykańskim, gdyż Indianie — w przeciwieństwie do innych mniejszości etnicznych — cieszą się pewnym prestiżem wśród przedstawicieli grupy dominującej. Na terenach nadmorskich można to przypisać członkom wpływowych rodzin wirginijskich, wywodzących swe pochodzenie od Pocahontas, będącej przecież „księżniczką”.

Kończowy wynik kontaktu z Europejczykami na przedgórzu przedstawia się nieco inaczej. Na zachodniej granicy Wirginii i terenach sąsiednich występują wyraźnie odrębne społeczności, których członkowie podają się za Indian, ale nie potrafia już określić swej plemiennych przynależności. Zależnie od zamieszkiwanej okolicy zwani są Ramp, Melungeon, Brown People, Issues i jeszcze inaczej. Chcąc uniknąć kłopotów wynikających z zaliczania ich do Murzynów, upierają się przy swym nieoficjalnym statusie Indianina i nie odchodzą z terenów, na których ów szczególny status jest uznawany. Ludzie ci mogą być potomkami plemion z wirginijskiego przedgórza, które przestały istnieć pod swymi plemiennymi nazwami. Choć zjawisko to wymaga dalszych badań, to zdaje się, że niemal całkowita utrata tożsamości (w przeciwieństwie do plemion z wybrzeża, które przynajmniej zachowały plemienne pochodzenie) wynika z faktu, iż doświadczyły one szeregu dotkliwych klęsk z rąk innych Indian, zanim plemiona z wybrzeża uległy ostatecznie Europejczykom. Indianie znad morza wcześniej posiadli broń europejską i wszystko wskazuje

na to, że zwrócili ją przeciw odwiecznym wrogom z przedgórza, nim uznali, że przyda się głównie do wypraw na białych osadników. Tym samym ludy z przedgórza prawie na samym początku kontaktu z Europejczykami znalazły się w niekorzystnej militarnie sytuacji. Kiedy biali dotarli na przedgórze, straciły już wiele ze swej dawnej potęgi. Ponadto w drugiej połowie XVII wieku musiały się bronić przed najazdami Indian z zachodu. Inaczej niż plemiona żyjące w głębi lądu, mieszkańcy przedgórza nie mieli czasu na skuteczne przegrupowanie i włączenie się w handel futrami pozwalający przetrwać w sąsiedztwie białych. Pod koniec XVII wieku znaleźli się na drodze idących na zachód białych, wędrujących na północ plemion wygnanych z Karoliny oraz niosących na południe wojnę Seneków. Jedyną ich nadzieją na przeżycie było wymieszanie się z innymi plemionami oraz z rasowo obcymi sobie Murzynami i białymi.

Choć Indianie wirginijscy ponieśli całkowitą klęskę w końcu XVII wieku, to doświadczenia tamtych czasów legły u podstaw ich obecnego przystosowania się do kultury białego człowieka. Nieugięty opór przed zmieszaniem się z resztą społeczeństwa sprawił, że niektóre plemiona przetrwały do połowy XX wieku jako odrębne jednostki, choć nie potrafiły zachować rodzimej kultury. Główną metodą przystosowania się do europejskiej cywilizacji, przynajmniej na wybrzeżu, był (z nielicznymi wyjątkami) zdecydowany opór wobec obcych zwyczajów, prócz tych zaakceptowanych z jakichś powodów. Kultura ich uległa po prostu dezintegracji wskutek nieustannego nacisku. Natomiast plemiona zamieszkałe w głębi lądu, dzięki bardziej elastycznemu przystosowaniu się do białych, zachowały ciągłość społeczną i kulturową, mogącą zaimponować mimo wielu zapożyczeń z europejskiej i amerykańskiej cywilizacji. ■

tłum. Aleksander Sudak

Nancy Oestreich Lurie jest antropologiem, emerytowanym profesorem Uniwersytetu Wisconsin, współautorką 20-tomowej *Encyklopedii Indian Ameryki Północnej* pod red. Williama C. Sturtevant.

W „Tawacinie” opublikowaliśmy jej esej o Alice Fletcher *Omahowie i dama z Bostonu* (nr 2[42], lato 1998) oraz krótki szkic *Wetamoo i jej czasy* (nr 1[45], wiosna 1999).

Kateri Tegakouita milcząca święta Mohawków

Kateri Tegakouita¹, beatyfikowana przez Jana Pawła II w 1980 roku, znana jest w świecie katolickim jako Lilia Mohawków. Od lat trwają zabiegi o jej kanonizację, a biografie młodej Indianki, przetłumaczone na wiele języków, do dziś ułatwiają misjonarzom działalność ewangelizacyjną w wielu krajach świata. Do grobu w Kahnawake² udają się regularnie pielgrzymi, którzy za jej pośrednictwem chcieliby zapewnić sobie boską przychyłość, a wizerunki twarzy z wzniesionymi ku niebu oczami, w której trudno zaiste jest się dopatrzyć rysów indiańskich, rozpowszechniane są przez wydawnictwa katolickie i w internecie. Katolicka strona internetowa www.infinet.net zachęca do następującej modlitwy o kanonizację Kateri, podając nieliczne, zgodne z hagiograficzną konwencją, informacje o jej życiu: *Boże, który pomiędzy wszystkimi cudami, które uczyniłeś w Nowym Świecie, sprawiłeś, że nad brzegami Rzeki Świętego Wawrzyńca i Mohawk zakwitła czysta i wdzięczna lilia, Kateri Tegakouita, uczyn nam łaskę, o którą Cię prosimy*

¹ W obecnej pracy będziemy używać pisowni ojca Chauchetière, rozpowszechnionej w XVII wieku. W literaturze występują także inne wersje imienia Kateri: Tekakwitha, stosowane głównie przez historyografów anglojęzycznych, oraz Tegahkouita.

² Obecnie rezerwat Mohawków. Pierwsza nazwa tej dawnej misji jezuickiej brzmiała Sault-Saint-Louis, współcześnie spotyka się również nazwę Caughnawaga.

Referat wygłoszony podczas XII Seminarium Antropologicznego Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego, które odbyło się 22 listopada 2003 w Ventnor (New Jersey); zob. też s. 56.

za jej wstawiennictwem, by ta mała ulubienica Jezusa i Jego krzyża została wyniesiona do rangi Świętych przez naszą świętą Matkę, Kościół katolicki, i tym lepiej zachęcała nas do naśladowania swej niewinności i wiary.

Kim naprawdę była Lilia Mohawków i jaka była jej wiara — oto jakie pytanie nasunęło mi się natychmiast po zetknięciu się z tą postacią. Co popchnęło ją do zmiany religii, a wraz z nią sposobu życia, systemu wartości, reguł postępowania? Jakie korzyści wiązały się z tym czynem, a jakie konsekwencje musiała ponieść?

Niełatwo odpowiedzieć na pytania wymagające szczegółowej analizy motywacji i uwarunkowań psychologicznych osoby nieżyjącej od wieków. Do właściwie wiemy o tej młodej irokeskiej dziewczynie, o jej życiu, motywacjach, o jej uczuciach i czynach, sposobie rozumienia religii, którą zdecydowała się przyjąć i wyznawać? Cała obecna wiedza pochodzi z kilku tekstów hagiograficznych autorstwa misjonarzy jezuitów, którzy mieli okazję ją poznać i służyć za przewodników duchowych w owej specyficznie pojmowanej drodze do świętości³. Najpełniejszym z nich jest *La Vie de la B. Catherine Tegakouita dite à présent la Sainte Sauvagesse* (Życie błogosławionej Katarzyny Tegakouita, nazywanej obecnie Świętą Dziwką), spisane przez ojca Claude'a Chauchetière pięć lat po jej śmierci.

Życie błogosławionej Katarzyny Tegakouita

Kateri Tegakouita urodziła się w 1656 roku w jednej z wiosek Mohawków⁴. Jej matką była algonkińska branka, prawdopodobnie nawrócona już wcześniej na katolicyzm. Niedługo cieszyła się Kateri rodziną: gdy miała cztery lata wioskę nawiedziła jedna z licznych w owym czasie epidemii ospy, która zabrała jej rodziców i młodszego brata. „Katarzyna sądziła, że i ona odejdzie z tego świata, ponieważ zaraziła

³ C. Chauchetière, SJ, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita dite à présent la Sainte Sauvagesse*, Manate, de la presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1887; Cholenec SJ, *La Vie de la B. Catherine Tekakwitha*, w: Isabelle Vissière, Jean-Louis Vissière (red.), *Peaux Rouges et Robes noires. Lettres édifiantes et curieuses des jésuites français en Amérique au XVIII^e siècle*, Collection Outre-Mers aux Editions de la Différence, Paryż 1993.

⁴ ródła podają najczęściej Ossernenon, obecnie Auriesville w stanie Nowy Jork.

się osną, co po latach przyniosło jej korzyść zachowania dziewictwa, gdyż jej twarz, wcześniej urodziwa, została przez chorobę oszpecona, mało brakowało, a zupełnie straciłaby wzrok i od tego czasu nie mogła znieść blasku światła” (20)⁵, pisze ojciec Chauchetière.

Zostawmy tak chętnie przywoływaną przez jezuitów Boską Opatrzność, która pozwoliła zachować przyszłej świętej „cenny klejnot dziewictwa”, by skoncentrować się na konsekwencjach utraty urody w społeczeństwie, gdzie była ona wysoko ceniona. Możemy przypuszczać, że oszpecona Kateri często spotykała się z odrzuceniem i upokorzeniami ze strony innych członków własnej społeczności. Ponadto spędzając z powodu nietolerancji światła wiele czasu w mrocznych i zadymionych długich domach irokeskich, dziewczyna przyzwyczaiła się do samotności i straciła szansę na nabycie kompetencji kulturowych, niezbędnych do skutecznej komunikacji i osiągnięcia wysokiej pozycji w obrębie danej społeczności. Jako osoba chora i słaba stała się także ciężarem dla innych, którzy musieli ją żywić i ubierać. „Był czas, gdy odsyłano ją z chaty do chaty, i z tego powodu, po śmierci tej świętej dziewczyny, kilku dzieci stwierdziło, że Bóg ją zabrał, bo nie chcieli jej ludzie” (26). W ten sposób Kateri znalazła się na marginesie swej kultury na długo przed dobrowolną rezygnacją z jej wartości.

„Rozsądna niczym dobrze wychowana francuska dziewczynka” (23), nieśmiała i trzymająca się stale na uboczu, Kateri wydawała się wręcz predestynowana do pozytywnej reakcji na ewangelizatorskie wysiłki trzech jezuitów, ojców Fremina, Bruyasa i Pierrona, przybyłych latem 1666 do wioski z misją dyplomatyczną gubernatora Nowej Francji. Brak poczucia przynależności do grupy, niski stopień tożsamości kulturowej, a może także wspomnienie matki–chrześcijanki i nikła szansa zawarcia małżeństwa stanowiły niewątpliwie dodatkową motywację. Jakiegokolwiek czynniki wchodziłyby w grę, Kateri opuściła rodzinną wioskę, udając się do Sault–Saint–Louis, kosmopolitycznej społeczności skonstruowanej według modelu znanych ówczesnym misjonarzom re-

dukcji paragwajskich, by tam rozpocząć nowy etap swojego życia. Tam dostrzegła szansę na wyrażenie siebie samej i osiągnięcie szacunku i akceptacji innych.

Od tubylczych kobiet wstępujących w życie zakonne wymagano przede wszystkim dziewictwa i wstrzemięźliwości. 25 marca 1679 roku Kateri złożyła śluby czystości, czym sprawiła jezuitom ogromną radość. Podobnym uznaniem cieszyła się jej skłonność do umartwiania się i zadawania sobie bólu.

Ogarnięta ciągłym poczuciem winy, Kateri karała się za najmniejsze, nawet wyimaginowane przewinienia względem swego nowego boga w sposób, w jaki Irokezi torturowali swych jeńców: „kiedy wszyscy w chacie już zasnęli, przypaliła sobie ciało płonąca szczapą drewna zaczynając od palców stóp, aż po kolana i kiedy już jej skóra została całkowicie spalona, wyszła i spędziła resztę nocy w kościele” (128). Wielotygodniowe posty, wkładanie cierni pod posłanie, na którym spała, bose spacerowanie po śniegu, biczowanie, eskalacja tortur doprowadziły w końcu chorowitą dziewczynę do odejścia ze świata „w zapachu świętości”. I to przy pełnej akceptacji jezuitów, zakonu, którego jedną z reguł była dbałość o zdrowie swych członków dla lepszej służby *ad maiorem Dei gloriam*. Niedługo po jej śmierci zaczęły pojawiać się relacje o cudownych uzdrowieniach tych, którzy odwiedzili grób Kateri lub modlili się do niej o wstawiennictwo, a także licznie naśladowcy — zwłaszcza płci żeńskiej — jej sposobu życia. Nie wszyscy jednak skłonni byli w cuda wierzyć, o czym świadczy fakt, że we wstępie do *Życia... ojciec Chauchetière tłumaczy, dlaczego aż pięć lat czekał z publikacją swego tekstu: „Główną przyczyną był brak przygotowania francuskiego umysłu do wiary w tak wielkie cuda (...)* gdyż niektórzy z nich uważają za niemożliwe istnienie wiary wśród Dzikusów. Najważniejszą zaś przyczyną była nieufność, z jaką Wielebny Ojciec Superior w Quebecu podszedł do tych rzeczy, gdy się o nich dowiedział” (14). Przysłowiowy pragmatyzm jezuitów przeważał jednak i w tym przypadku, bo trudno przecież nie zauważyć korzyści, jaką dla misjonarzy posiadał ten swoisty pomost między dwoma systemami kulturowymi — postacią tubylczą żyjącą według katolickich reguł. Dziełko ojca Chauchetière było więc ściśle podporządkowane sche-

⁵ C. Chauchetière, *La Vie...*, dz. cyt. Wszystkie cytaty w tłumaczeniu autorki, która pozwoliła sobie na pewną modernizację stylu ojca Chauchetière. Cyfry podane w nawiasie wskazują stronę dzieła oryginalnego, skąd pochodzi cytat.

matom tekstów hagiograficznych, w których pierwsza część przedstawia życie, druga czyni dewocyjne, trzecia wreszcie cuda po śmierci. Powstał też podobny w formie tekst ojca Choleneca i dwa jego przekłady na język irokeski i algonkiński. Odtąd postać Kateri jako przykład kompletnej, udanej akulturacji, sukcesu działalności misyjnej i cywilizacyjnej jezuitów znana jest szeroko w świecie chrześcijańskim, a jej głęboka wiara nie budzi wątpliwości. Czy jednak na pewno można uznać tę specyficzną duchowość za sensu stricto chrześcijańską, a akulturację Kateri za pełną i bezdyskusyjną?

Problematiczna akulturacja

Co to jest akulturacja i jak ją określić w odniesieniu do konkretnego przypadku? Odwołajmy się do koncepcji Roberta Redfielda, Ralpha Lintona i Melville J. Herskovitza, przedstawionej po raz pierwszy w 1936 roku w „*American Anthropologist*” pod tytułem *Memorandum dla studiów akulturacji*. Temin ten, zakładający dekulturację, utratę wartości ze strony jednego jedynie systemu kulturowego coraz rzadziej jest używany przez współczesną antropologię, która woli mówić o transferach kulturowych, dialogu bądź transkulturacji⁶ jako o zjawiskach dotyczących obu kultur wchodzących w interakcje. Mimo to, koncepcja przedstawiona w *Memorandum* wydaje się idealna do analizy tekstu, który przedstawia przykład pewnego systemu kulturowego jako przykład do naśladowania dla kultury obcej właśnie przez fakt nabycia przez niego obcych kompetencji kulturowych. Święta Dzikuska z definicji zdaje się być przypadkiem akulturacji kompletnej, zakładającej rezygnację, może nawet utratę własnej tożsamości kulturowej i nabycia tożsamości nowej. *Memorandum* amerykańskich antropologów wymienia kilka „mechanizmów psychologicznych selekcji i integracji cech akulturacyjnych”. Najpierw analizuje rolę jednostki, jej osobowość i pozycję w społeczeństwie. Mówiliśmy już o specyficznej izolacji Kateri, spowodowanej czynnikami natury osobistej, tzn. oszcpeceniem, ułomnością fizyczną, chorowitością oraz koniecznością długiego przebywania w samotno-

ści, które zaowocowało małym stopniem integracji z własną grupą. Przyjrzyjmy się teraz innemu aspektowi jej egzystencji: sytuacji córki adoptowanej branki algonkińskiej.

Irokezi adoptowali jeńców wojennych głównie dla zastąpienia nimi poległych na wojnie członków własnego plemienia i zrekonstruowania w ten sposób liczebnej i duchowej siły grupy. Adoptacji podlegali głównie młodzi chłopcy, kobiety i wojownicy, którzy odznaczyli się odwagą w walce i którzy po przejściu przez rytualne tortury i nabyciu kompetencji kulturowych traktowani byli podobnie jak rdzenni członkowie plemienia⁷. Sytuacja jednak zmieniła się radykalnie w połowie XVII wieku, kiedy liczne epidemie i wojny o wpływy w handlu skórkami bobrowymi zdziśiatkowały populację Pięciu Narodów, które, by temu zaradzić, masowo adoptowały jeńców, głównie Huronów i Algonkinów⁸. Po roku 1640 liczba adoptowanych przewyższyła liczbę rdzennych Irokezów, co spowodowało narastanie niejedności kulturowej, a w konsekwencji polaryzację społeczeństwa, gwałtowny spadek pozycji adoptowanych, traktowanych niekiedy jak niewolników. Pierre-Esprit Radisson w relacji z pobytu wśród Mohawków, przez których został adoptowany i uznany za członka rodziny, pisze o niewolnikach, którzy nosili jego prowiant i bagaż podczas wyprawy wojennej⁹. Ci jeńcy, którzy nie mogli już liczyć na pełnoprawną integrację i asymilację stanowili grupę, która chętnie przyjmowała działalność ewangelizacyjną misjonarzy, gdyż ci, w odróżnieniu od Irokezów, proponowali całkowite odwrócenie ról w życiu pozagrobowym. Formuła „ostatni będą pierwszymi w Królestwie Niebieskim” odpowiadała adoptowanym dużo bardziej niż powtórzenie obec-

⁷ D.K. Richter, *War and culture: the Iroquois Experience*, w: Peter C. Mancall, James H. Merrell (red.), *American Encounters. Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500–1850*, Routledge, Nowy Jork — Londyn 2000, s. 28; Jill Lepore, *The name of War: King Philip's War and the origins of American Identity*, Alfred A. Knopf, Nowy Jork 1999, ss. 3–18.

⁸ D. Delâge, *Les Iroquois chrétiens des „réductions”, 1667–1770*, w: *Recherches amérindiennes au Québec*, t. XXI, nr 1–2, Printemps 1991, ss. 59–69.

⁹ P.-E. Radisson, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Editions Nota bene, 1999. Zob. też: Martin Fournier: *Pierre-Esprit Radisson. Aventurier et commerçant, 1636–1710*, Septentrion 2001.

⁶ Zob. np. L. Turgeon, *De l'acculturation aux transferts culturels*, w: L. Turgeon, D. Delâge, R. Ouellet (red.), dz. cyt., ss. 11–32.

nych ról, obiecywane przez ich ziemskich panów. Sytuacja Kateri była podobna. Trudno się więc dziwić, że ucieczka do Sault–Saint–Louis była dla dziewczyny atrakcyjniejsza od pozostania tam, gdzie nie miała żadnych szans na poprawę swej pozycji społecznej.

Przyjrzyjmy się teraz sytuacji Kateri z innej perspektywy: kategorii płci. W artykule *Iroquois Women, European Women*¹⁰ Natalie Zemon Davis analizuje aktywność społeczną kobiet irokeskich i hurońskich, która w owym czasie znacznie przekraczała sferę aktywności Europejek. Kobiety indiańskie były właścicielkami domów i pól uprawnych, miały prawo wyboru partnera, doradzały mężczyznom w sprawach politycznych. Ich rola miała jednak pewne ograniczenia: żadna z kobiet nie miała prawa zabierać głosu podczas narad wojowników, opowiadać świętych historii i odzywać się podczas ceremonii. Davis uważa, że być może z tego właśnie powodu kobiety, które chciały rozwijać zdolności oratorskie, chętniej niż mężczyźni decydowały się na przejście na katolicyzm. Mimo całej swej mizoginii, jezuici pozwalali im na działalność katechizacyjną. „*Dogique* to nazwa, którą w Misjach zagranicznych daje się tym spośród tubylców, którzy nauczają swych współplemieńców. Sądzi się, że w Kanadzie *dogique*, czyli katechetami byli nie tylko mężczyźni, ale również kobiety” — pisze wydawca *Rérelations inédites de la Nouvelle–France*, opublikowanych w 1861¹¹. Z pewnością mogło to stanowić wartość dla odsuniętej przez własne społeczeństwo Kateri.

Powody opuszczenia własnej wioski i kultury przez tę młodą, pozostającą na uboczu, oszpeconą i traktowaną jak niewolnica kobietę wydają się oczywiste. Dlaczego jednak wybrała tak drastyczny sposób ekspresji swej nowej wiary?

Asceza à l'iroquoise

Kateri Tegakouita zmarła w wieku 24 lat. Przyczyniły się do tego niewątpliwie różnego rodzaju tortury, które z upodobaniem sobie aplikowała jako karę za rzeczywiste bądź

wyimaginowane przewinienia wobec swego nowego boga. „Kiedy ból stawał się dotkliwszy, wydawała się bardziej zadowolona, uważając się za szczęśliwą”¹² — pisze jeden z jej biografów, ojciec Cholenec. Za co naprawdę karała się Kateri, co osiągnęła przez samoumartwianie i w jaki sposób zadawała sobie ból? Jaką tożsamość kulturową zyskała przez te praktyki i czy można tu mówić o tym, co antropolog francuski Roger Bastide nazywa „okresem synkretyzmu”¹³ w procesie transferów kulturowych, w którym, po etapie konfliktu, nowy element jest akceptowany, ale po reinterpretacji, tak by być w zgodzie i z nową i z dawną kulturą?

Przyjrzyjmy się dla porównania opisowi tortur irokeskich, przez które przeszedł cytowany już Pierre–Esprit Radisson gdy w wieku 15 lat został uprowadzony przez grupę Mohawków w okolicach Trois–Rivières. „Najczęściej odrywają paznokcie w następujący sposób: kładą na nich rozżarzone głownie, a kiedy puchną, odgryzają je zębami (...). Dzieci wprawiają się w okrucieństwie, pokrywając ciała [jeńców] twardymi gałęziami pełnymi kolców”¹⁴. Biczowanie, wkładanie między palce rozpalonych gałęzi, wszystkie te praktyki miały ukoić ból rodnin, które straciły na wojnie swych członków i pozwolił torturowanemu na wykazanie swej odporności psychicznej i fizycznej, dawały mu też możliwość przejścia pewnego rodzaju inicjacji, w której jego dawna osobowość ulegała destrukcji, a on sam zdobywał nową, pełniejszą siłę duchową. Kateri zadziwiająco podobnie wyrażała swą miłość do Boga: „Innym razem jej towarzysza Maria Teresa powiedziała jej [Kateri], że ma ochotę spalić swe ciało niczym niewolnica i włożyć między palce od stóp rozżarzaną głownię podczas jednego *Ave Maria*; Katarzyna powiedziała, że robi to samo” (128). A może nawet więcej: obie kobiety od czasu zawarcia znajomości rywalizowały ze sobą w ilości bólu, jaki każda z nich była w stanie wytrzymać. Czy w ten sposób, podobnie jak to Irokezi czynili z pojmanymi jeńcami, usiłowały zniszczyć swą dawną tożsamość, czy też należałoby doszukiwać się tu tendencji

¹⁰ N.Z. Davis, *Iroquois Women, European Women*, w: P.C. Mancall, J.H. Merrell, dz. cyt., ss. 96–118.

¹¹ Claude Dablon, SJ, *Rérelations inédites de la Nouvelle–France (1672–1679) pour faire suite aux Anciennes Relations (1615–1672)*, t. 1, Paryż 1861, s. 158.

¹² J.–L. Vissière, I. Vissière, *Peaux Rouges...*, dz. cyt.

¹³ R. Bastide, *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*, Bastidiana Hors–Série nr 4, 1998, ss. 20–21.

¹⁴ P.E. Radisson, dz. cyt., ss. 49–50.

masochistycznych i stałego zwiększania bólu fizycznego dla sprowokowania wydzielania endorfin, naturalnych hormonów szczęścia? A może to wyraz niechęci Kateri do własnego ciała, oszpeconego przebywaniem w młodości chorobą, niejako chęć ukarania go? Jakkolwiek tłumaczylibyśmy motywację młodej Indianki, kwestia bezdyskusyjną jest, że metody jej działania osadzone były w kulturze indiańskiej.

Jak zauważa Michel de Certeau w *La fable mystique*, sekularyzacja chrześcijaństwa i zachodniego społeczeństwa w XVI–XVII wieku oraz rodząca się racjonalistyczna teologia zepchnęły teksty i zachowania mistyczne na margines oficjalnego nurtu myśli katolickiej¹⁵. Wprawdzie większość misjonarzy jezuickich w Kanadzie należała do niechętnie widzianego w Kompanii mistycznego odgałęzienia, tzw. szkoły ojca Lallemant i co za tym idzie, aprobowała poczynania podobne do postępowania Kateri, nie można jednak uznać, że droga do świętości, którą obrała Indianka, była powszechnie akceptowana. Jakie elementy kultury europejskiej przyswoiła sobie przez nieustanne tortury i poczucie winy? Te, które przynależą do sfery *fable mystique* — jak pisze Michel de Certeau — sfery żebraków, ascetów, biczowników, eremitów, „szaleńców chrystusowych”. Trudno również doszukiwać się tu synkretyzmu kulturowego sensu stricto, zważywszy, że poczynania dziewczyny wydają się w żaden sposób niezwiązane ze świadomym wyborem. Kateri nie stara się zrozumieć religii chrześcijańskiej, obsesyjnie skupia się na nieustannym zadawaniu sobie bólu i pogrążaniu się w modlitwach przebiegających. Można to zauważyć, porównując Kateri z inną mistyczką kanadyjską tego okresu, Marią od Wcielenia, w której pismach, prezentujących przy okazji dużą wartość literacką, wyraźna jest chęć zgłębienia siebie, własnej wiary i relacji z innymi ludźmi. W Kateri trudno zauważyć także wewnętrzny konflikt wynikający z „wysiłku pogodzenia rozbieżnych reguł postępowania w społeczeństwie” według definicji autorów *Memorandum*.

¹⁵ M. de Certeau, *La fable mystique*, Gallimard, Paryż 1982.

¹⁶ T.K. Biaya, *Femmes, spiritualité et pouvoir dans les récits de la Nouvelle-France et du Kongo (XVIIe-XVIIIe siècle)*, w: L. Turgeon, D. Delâge, R. Ouellet (red.), *Transferts culturels et messages Amérique/Europe XVIe–XXe siècle*, Les Presses de , s. 538.

T.K. Biaya zauważa, że „tubylcze postacie mistyczne są milczące; są jedynie miejscem objawienia się absolutu”¹⁶. Kateri z tekstu hagiograficznego ojca Chauchetière rzadko zabiera głos w innym celu niż po to, by oskarżyć się o obrazę Boga lub Jezusa. Jeśli zdarza jej się udzielić duchowych porad swoim bliskim, czyni to zawsze używając gotowych zwrotów z retorycznego repertuaru ojców jezuitów, co skłania do podejrzeń, że nie tylko forma, ale i treść została stworzona raczej przez jej biografów niż przez nią samą. Wszystkie te elementy sprawiają, że wydaje się nierzeczywistą ikoną, narzędziem do ewangelizacji, którego potrzebowali jezuici, a nie żywą, realnie istniejącą osobą. Nawet jej wizerunki w niczym nie przypominają oszpeconej przez ospę Indianki — widać na nich młodą, ładną, zapatrzoną w niebo kobietę w stylizowanym na indiański stroju.

Postać Kateri dobrze przysłużyła się jezuitom. Co ona sama zyskała na zmianie religii, wartości, sposobu życia? Uznanie jej za nieświadomą ofiarę działalności misyjnej, za osobę wykorzystaną przez potrzebujących tubylczej świętej Francuzów byłoby nie tylko niesprawiedliwe, ale i uproszczone. Niewątpliwie korzyści, jakie z tej relacji wyniosła dziewczyna, były dla niej samej bezdyskusyjne. Nie mogąc osiągnąć akceptacji i uznania w grupie, gdzie dziewictwo, niechęć do małżeństwa, chorowitość i skłonność do trzymania się na uboczu waloryzowane były negatywnie — osiągnęła je tam, gdzie cechy te stanowiły zalety: w jednej z jezuickich redukcji. Tylko w tym systemie wartości mogła zostać doceniona, podziwiana, naśladowana, a po trzystu latach od śmierci ogłoszona przez Jana Pawła II błogosławioną.

W tej pracy z pewnością nie poruszyłam wszystkich aspektów tak intrygującego tematu, jakim jest życie Kateri Tegakouity. Niemniej jednak akulturacja młodej Indianki wydaje się problematyczna. Jej związek czy raczej relacja z religią katolicką, reprezentowaną przez jezuitów, niewątpliwie dostarczył obu stronom pewnych korzyści. Jednak odpowiedź na pytanie, czy można uznać ją za świętą katolicką, wymaga chyba dłuższego namysłu. ▣

Kanibal, mój bliźni

W artykule zatytułowanym *Przekroczyć tabu*¹ — zapowiedzianym w słowie redaktora jako odejście od idyllicznego obrazu tubylczych kultur Ameryki — Anna M. Czyż zajmującą przedstawiła przypadki kanibalizmu wśród krajowców Nowej Anglii. Mamy oto Huronów brodzących we wnętrznościach swych jeńców, Ottawów raczących się zupą ugotowaną na wywarze z angielskiego żołnierza, dwie tłuste Kri usmażone przez własnych współziomków... Przykłady te poparte zostały bogatym zapleczem źródeł, wzmocniono je ponadto autorytetem dawnych kronikarzy, relacjami ludzi żyjących wśród Indian i powagą współczesnych uczonych.

Zaiste trudno znaleźć słabe strony tego tekstu: autorka posługuje się stylem wyważonym, nie pomija wątpliwości (czy Radisson rzeczywiście uczestniczył w wyprawie, podczas której obserwować miał niespożyty bodaj apetyt tubylców na ludzkie mięso?), wspomina o tym, że akty antropofagii notowane były również na Starym Kontynencie. Nie byłoby zatem sensu czernić papieru, gdyby nie jeden fakt. Anna M. Czyż przyjmuje mianowicie, i potwierdza to *explicite*, że antropologowie nie podają w wątpliwość obecności praktyk kanibalistycznych w tradycyjnych kulturach indiańskich (i rdzennych, w innych miejscach globu).

W tym miejscu należy zaprotestować, gdyż jest inaczej — część antropologów z ogromną

ostrożnością odnosi się obecnie do tego kategorycznego stwierdzenia. Jednym z pierwszych, który zmaćcił święty spokój akademii był William Arens; sygnowane przez tego „mistrza podejrzeń” tezy nie są co prawda powszechnie akceptowane, jestem jednak przekonany, że mimo wszystko ma on nam coś ważnego do powiedzenia. Zacznijmy jednak od początku.

Odrażający kanibal, piekący nad ogniskiem ludzki udziec, jest jedną z najbardziej trwałych postaci literatury podróźniczej z jej najbujniejszego okresu, czyli z czasów wielkich odkryć geograficznych. Opisy dziwacznych zwierząt czy niewiarygodnych roślin przedstawiano w nich na równi z opisami cudacznych krajowców, traktowanych jako naturalną część egzotycznego wyposażenia fauny odległych krajów. Tak zaklasyfikowany „dziki” stawał się żywym uosobieniem barbarzyństwa i jarmarcznej w swej istocie odmienności.

Krajowcy, zaludniający narracyjne światy łotrzyków, misjonarzy, eksploratorów, nie żyli wedle boskiego prawa, nie znali prawdziwej religii, spółkowali ze sobą, kierując się surowym instynktem, nie zaś roztropnymi zasadami, kpili z instytucji państwa i jego reguł. Ledwie konkwistadorzy zdolali wejść do Tenochtitlan, już ujrzeli w jego mieszkańcach istoty pozostające w mocy diabła². Plemiona indiańskie zamieszkujące Florydę i Brazylię, „choć nie są tak okrutne jak tygrysy lub pantery, to jednak mało czym różnią się od zwierząt, chodzą nago i hołdują najgorszym występkom”³, pisał Acosca, jeden z najwybitniejszych geografów XVI wieku w tłumaczonym na wiele języków opisie Ameryki. Uczony, nazywany Pliniuszem Nowego Świata, zestawiał tutaj najbardziej rozpowszechnione cechy przedstawień innych kultur, jakie znajdujemy w XVII-, XVIII- i XIX-wiecznych relacjach podróźniczych. Ludożerstwo dzikich ludów stanowiło w tych charakterystykach prawdziwy skandal — moralny, estetyczny i społeczny skandal, dla którego próżno byłoby szukać jakichkolwiek usprawiedliwień.

Przed wiekiem XV, na oznaczenie dzikich żyjących poza granicą cywilizacji i żywiących się ludzkim mięsem, używano w Europie grec-

¹ Anna M. Czyż, *Przekroczyć tabu. Przypadki kanibalizmu w Nowej Francji*, „Tawacin”, nr 2 (62), lato 2003.

² F. Benitez, *Indianie z Meksyku*, Warszawa 1972, s. 13.

³ J. Tazbir, *Szlachta a konkwistadorzy*, Warszawa 1969, s. 24.



Drzeworyt Theodore'a de Bry (wg obrazu Jacques'a le Moyné de Morgues) z tomu *Floryda* (1591)

kiego terminu *anthropophágos*. Ekspansja na Zachód, poza dotarciem do mrowia nowych krain i ludów, wzbogaciła europejski słownik o określenie *canibal*. Jest to, wiemy dzisiaj, zniekształcona w hiszpańszczyźnie nazwa grupy indiańskiej z dzisiejszych Karaibów, którą oskarżano o praktyki kanibalistyczne.

Krzysztof Kolumb, relacjonujący po swej pierwszej, epokowej wyprawie do Ameryki o napotkaniu tam łagodnych tubylców, którzy kaleczyli swe dłonie o podane im do oglądu miecze, nie zdając sobie sprawy z tego, iż błyszczące przedmioty służą do mordowania, donosił z wyprawy trzeciej: „Natrafiłem na ludzi jedzących ludzkie mięso”. Konkwistadorzy przywozili ze sobą opowieści o masowych rytuałach Azteków, podczas których zabijano setki jeńców, umajonych uprzednio girlandami z kwiatów, i zjadano ich bijące jeszcze serca. Krzysztof Arciszewski, arianin z Rogalina, budowniczy fortyfikacji w Zbarażu, relacjonował w latach 30. XVII wieku o Indianach Ta-

puja: „że jedzą ludzkie mięso. Ale sami uważają się za lepszych pod tym względem od innych ludożerców, ponieważ tamci jedzą mięso wrogów, oni zaś tylko przyjaciół, poległych w boju lub zmarłych śmiercią naturalną”. Ryciny z epoki pełne były przerażających postaci ewiartujących ciężkimi masakrami ludzkie korpusy, wioski otoczone palisadami z nabitymi nań głowami i przepastnych saganów, z których wystawały gotujące się dłonie bądź stopy.

Jedno z klasycznych świadectw ludożerstwa dzikich przedstawił w połowie XVI wieku Hans Staden, niemiecki awanturnik, który na pokładzie portugalskiego statku handlowego dotarł do wschodnich wybrzeży obecnej Brazylii. Jego jednostka uległa rozbiciu podczas rejsu, a on sam został pojmany przez Indian Tupinamba. I dzięki temu niefortunnemu zdarzeniu (przez czym niefortunność owa dotyczy dziś raczej Indian) Tupinamba stali się dla nauki kanibalami *par excellence*. Staden bowiem, jakimś cudem przez nich nie zjedzony, powrócił na Stary

Kontynent, gdzie ogłosił drukiem *Prawdziwą historię i opis kraju dzikich, nagich i strasznych ludzi jedzących ludzkie mięso, którzy mieszkają w Nowym Świecie zwanym Ameryką*.

Staden z detalami opowiada na jej kartach o krwawych obyczajach Tupinambów. Los przebywających u nich jeńców zaiste był żalony. Podczas niewoli przynależał im podwójny status: byli jednocześnie i bestiami, i szanowanymi gośćmi. To drugie owocowało między innymi przywilejem zażywania towarzystwa miejscowych kobiet. Jeśli w wyniku takich kontaktów któraś z kobiet zachodziła w ciążę i rodziła dziecko, przyjmowano je niczym własne. Aliści, jedynie do czasu; „kiedy spadał na dzikich zły nastrój — pisał Staden — zabijali oni dziecko i zjadali je”. Ostatnia godzina przychodziła także dla każdego z pojmanych. Indianie przygotowywali specjalne jadlo i napitki, spraszali gości, a na centralnym placu kobiety rozpoczynały taniec wokół skażenka. Potem kępowały go, biły, wyszydzały, krzykliwie przechwalały się przez cały ten czas o to, która zje więcej jego mięsa. W końcu jeden z wojowników uśmiercał jeńca, kobiety natomiast rozszarpały jego ciało na strzępy. Staruchy wypijały ciepłą krew, a matki karmiące mazały nią swe sutki i dawały piersi niemowlętom, by i one zakosztowały specjału. Pozostałe kobiety z poodrywanimi kończynami tańczyły wokół domostw, po czym gotowały je i, z nieukrywaną lubością, zjadały. „Byłem przy tym — wyznawał Staden — i widziałem to wszystko na własne oczy”.

Antropologia kulturowa, krzepnąca w drugiej połowie XIX wieku w uznaną dziedzinę akademicką, przejęła schedę podróżniczych opowieści z całym ich inwentarzem. Kanibalizm szybko stał się nieodzownym elementem etnograficznego gabinetu osobliwości, a kwestię jego wyjaśnienia uznano za naturalny problem badawczy dla tej nauki.

Dokonany przegląd tysięcznych relacji opisujących praktyki kanibalistyczne (pióra amatorów, ale i fachowców), skłonił badaczy do sformułowania porządkującej ową wielość typologii. Okazało się mianowicie, iż daje się pośród tego ogromu opisanych zachowań wyróżnić trzy podstawowe rodzaje antropofagii. Są to kolejno: **kanibalizm gastronomiczny**, w ramach

którego ludzkie mięso spożywa się wyłącznie dla jego walorów smakowych; **kanibalizm rytualno-magiczny**, związany z konkretnymi wierzeniami i przekonaniem o charakterze symbolicznym; oraz **kanibalizm przetrwania**, pojawiający się jako lokalnie uznany sposób przeżycia w okresach długich niedoborów innego rodzaju pożywienia.

Gastronomiczna wersja kanibalizmu nierzadko przybierała formy iście kuriozalne. Na Fidżi, podawał Ludwik Krzywicki, zdarzało się, że mąż posyłał żonę po drewno i liście do wyłożenia pieca, następnie kazał jej przygotować czysty bambusowy nóż do krojenia mięsa, by wreszcie własnoręcznie ją zabić, przyrzadzić i przygotować ucztę w gronie przyjaciół. Jeden z wodzów z Nowej Brytanii jadł nienarodzone dzieci, każąc w tym celu zabijać ciężarne kobiety, inny, rządzący na wyspie Aoba, lubował się z kolei w delikatnym mięsie piersi młodych kobiet. W Indonezji zaś języki i opuszki kciuków traktowano jako rzadki przysmak.

Kanibalizm powiązany z magią opierał się na przekonaniu, iż zjedzenie określonej części czyjegoś ciała przydaje konsumentowi większej mocy. Zjadano tedy serca, oczy, wątroby, tłuszcz okolonerkowy, gnijące ciała zmarłych, posokę ze zwłok czarownika. Żywnienie się małymi dziećmi miało przedłużać młodość, na Wyspach Salomona mężczyznom cierpiącym na uwiąd serwowano młode wdowy. Ten rodzaj kanibalizmu towarzyszył ceremoniom pogrzebowym, fetowaniu zwycięstw nad wrogami, obrzędowi przejścia i inicjacji. W wielu społecznościach ceremonie te przybierały postać sakralnej komunii, podczas której wszyscy obecni dzielili się pożywieniem, czyniąc to w jednej intencji. Do tejże grupy zalicza się także ludożerstwo o podłożu prawnym: osoba łamiąca pewne reguły zachowań karana była bądź to uśmierceniem i całkowitym skonsumowaniem bądź to poświęceniem jakiejś części własnego ciała jako zadośćuczynienie (amazończycy Ocaina zawieszają penis wroga na naszyjniku żony jego pogromcy, zmumifikowanych dłoni używają jako łyżek, kości przerabiają na flety, a czaszka służy im za grzechotkę).

Przykłady trzeciego rodzaju antropofagii — określanego jako kanibalizm przetrwania — najczęściej odnotowywano na pustynnych obszarach Australii. Birriowie podczas katastrofalnej

suszy w sezonie 1876–77 zjedli wszystkie swoje dzieci. W tego typu przypadkach ofiarą głodu zawsze padały najpierw małe dzieci oraz starcy.

Samo usystematyzowanie praktyk kanibalistycznych było wszakże jedynie wstępnym rozpoznaniem problemu. Najważniejsze przecież kwestie pozostawały nadal nierozstrzygnięte. Jakie mechanizmy decydują o tym, że część społeczeństw traktuje zjadanie ludzkiego mięsa w określonych przypadkach jako dozwolone bądź wręcz wskazane, inne natomiast zdecydowanie odrzucają jakiegokolwiek sugestie co do możliwości uznania ludożerstwa za coś zwyczajnego i aprobowanego? Czy antropofagię należy traktować podobnie jak tabu kazirodztwa? Zakaz utrzymywania stosunków płciowych z najbliższymi krewnymi miał przecież zasięg uniwersalny (tak przynajmniej sądzono do niedawna), upatrywano w nim jednej z najważniejszych cech odróżniających hordy ludzkie od zwierzęcych, pierwszego ważnego kroku do pełni człowieczeństwa. Stosunki seksualne ojca z córką lub matki z synem potępiano wszędzie w sposób szczególny i nie budzący wątpliwości. A zatem, analogicznie — czy ci, którzy jedli mięso przedstawicieli tego samego gatunku zasługiwali na miano prawdziwych ludzi?

Badacze—ewolucjoniści w rodzaju Frazera czy Lubbocka nie mieli wątpliwości, przypisując egzotycznym kanibalom naturę zwierzęcą, znamionowaną przez nieobecność tych cech, które składały się na autentyczną kulturę, kulturę hołdującą darwinizmowi i wartościom wiktoriańskim. Z kolei wedle Freuda u zarania dziejów kultury doszło do znaczącego wydarzenia: synowie zbuntowali się przeciw despotycznym rządóm ojca nad całą grupą i zamordowali go. By nadać swemu czynowi większą rangę, ciało ofiary zostało przez nich zjedzone, a mord ten i uczta były później powtarzane podczas ceremonii totemicznych na całym świecie.

Przedstawiciele strukturalizmu — ich papieżem był Lévi-Strauss — wskazywali natomiast trzeźwo na to, iż sam proces gotowania mięsa jest umiejętnością typowo ludzką, zwierzęta bowiem żywiły się pokarmem surowym, nieprzetworzonym. I więcej jeszcze, przygotowywanie mięsa do spożycia najczęściej odbywało się w grupach krewniaczych i wymierzone było przeciw obcym. Ludożerstwo tym samym ja-

wiło się jako wyraz solidarności grupowej i przejaw symbolicznego odróżnienia się od obcych. Trudno zaprzeczyć, iżby nie były to cechy właściwe ludziom cywilizowanym. Zwolennicy materialistycznych wyjaśnień zjawisk kulturowych (wymienimy wśród nich Harrisa) odwołali się do jeszcze innego rodzaju argumentów. Na podstawie szczegółowych analiz wykazali mianowicie, że wszystkie znane populacje ludzkie uzależnione są w swoim bytowaniu od zasobów środowiskowych. Fakt ten dotyczył zwłaszcza społeczeństw nazywanych pierwotnymi. W tym ujęciu zatem kanibalizm miał sens jako narzędzie adaptacji: tam, gdzie dramatycznie brakowało protein, korzystano z energii ludzkiego mięsa, aby uzupełnić niedobory i zapewnić grupie przeżycie.

Zagadnienie kanibalizmu odarte zostało tym samym z aury czegoś niepojętego i arcynieludzkiego. Nie wchodziła już w grę wyłącznie zwierzęcość wykołejonej natury kanibali, lecz raczej względy bądź to praktyczne, bądź symboliczne. O ile jednak sama idea antropofagii i próby jej wyjaśnienia przeobrażały się wraz ze zmianami naukowych teorii, o tyle dokumentacja zjawisk, ich źródłowe uprawomocnienie, pozostawały wciąż niezmiennie. Wszelako, do czasu.

Najpierw zakwestionowano najbardziej klasyczny raport Stadena. Krytyczna lektura jego *Prawdziwej historii...* ujawniła szereg wątpliwości. Po pierwsze, marynarz ten przebywał u Tupinamba krócej niż rok, nie mógł zatem wiarygodnie opowiadać o zjawiskach rozciągniętych w czasie, takich jak uśmiercanie dzieci jeńców. Po wtóre, Staden nie znał języka tubylców, zatem przytaczane przez niego dialogi — i powtarzane od pierwszych dni niewoli groźby Indian mówiące o tym, kiedy, gdzie i w jaki sposób zostanie zabity i przyrządzony — były wytworem raczej wyobraźni niż realnym opisem. Czy nieznanomość języka pozwoliłaby w ogóle na sporządzenie prawdziwego obrazu zwyczajów innych ludzi? Po trzecie, Staden opublikował swe wspomnienia w dziewięć lat po powrocie do Europy, w pisaniu pomagało mu kilka obcych osób, a jeszcze kto inny opatrzył książkę wstrząsającymi drzeworytami. I rzecz ostatnia: skończenie negatywny obraz indiańskich kobiet, grających tak gorliwie główne role w kanibalistycznych uctach, miał swe źródło w le-

gendzie o amerykańskich Amazonkach, która rozpoczęła się właśnie od Tupinamba.

Na podstawie tych zasadniczych zastrzeżeń co do adekwatności opisu, stwierdzono, że opowieść Stadena jest fikcją, zmyśleniem. I niewzruszenie uważnie poczęto przyglądać się innym przekazom oskarżającym konkretne społeczeństwa o ciężki grzech ludożerstwa.

Naukowa rewizja dowiodła, że nazbyt często lokalną symbolikę pojmowano literalnie. Nikt przy zdrowych zmysłach nie powie przecież, że katolicy jedzą na mszy ludzkie mięso, mimo iż zgodnie powtarzają formułę o spożywaniu ciała i krwi. Kanibalami nie są także zwolennicy „miłości francuskiej”, choć wyznają sobie gorące marzenia o wzajemnym pożarciu się i wyszaniu. Rozumiemy też nadto dobrze, że Meksykanie degustujący w dniu Wszystkich Świętych „głowy umarłych”, raczą się nie ludzkim mięsem, ale słodkimi łakociami w kształcie czaszek.

Błędem było traktowanie opowieści o charakterze mitologicznym czy też po prostu bańkowym jako źródeł empirycznej prawdy. Folklorysty rozpoznali w tej materii specjalny rodzaj legend nazywanych *polyphen*, czyli „żarłoczny”. Ich zasięg okazał się globalny, a podstawowym tematem była antropofagia. Wariantów *polyphen* jest, rzecz jasna, bez liku: bogowie zjadają ludzi, ludzie zjadają się nawzajem, pożarcie jako przywilej, kara bądź przypadek. Grecy przypisywali kanibalizm Dionizosowi, Odyszeusz spotyka na swej drodze olbrzymich ludożerców, dzieciom opowiadamy na dobranoc przygody Jasia i Małgosi, więzionych przez ludożerczą Babę Jagę, a sami raczymy się przegodami demonicznego Hannibala Lectera z *Milczenia owiec*. Ważnym spoiwem tych, tak bardzo różnych, treści światowego folkloru jest raczej jednoznaczne potępienie postaci, które żywią się ludzkim mięsem.

Potwierdzone coraz częściej wątpliwości musiały znaleźć swoje ujście: przywołany na początku William Arens, autor *The Man-Eating Myth*⁴, głośnej pracy z 1979 roku, ogłosił, iż: „Nie udało mi się odkryć ani jednej autentycznej dokumentacji dotyczącej antropofagii jako obyczaju w żadnej znanej formie społeczeństwa”. Kanibalizm ustawić należy, jego zdaniem, w jednym szeregu z UFO, rzekomo istniejącym, ale

nie potwierdzonym przez jakiegokolwiek poważne dowody. Złudzeniu ulegli zarówno podróżnicy, jak i antropologowie: wszystkich dotknęła ta sama potrzeba epatowania czytelnika, ten sam głód niewiarygodnej, a doznanej bezpośrednio, egzotyki i ta sama ignorancja, właściwa urzędnikom z centrum, którzy lustrują odległe peryferie.

Słowo kanibal pojawiło się w językach europejskich dzięki Kolumbowi, słyszącemu je od tubylców, z którymi ten jednak, na własne życzenie, nie rozmawiał osobiście. Szybko kanibalizm stał się definicją i dowodem barbarzyństwa barbarzyńców, choć, jak przekonuje Zygmunt Bauman: „Naprawdę, nie ma sposobu, żeby dowiedzieć się do jakiego stopnia te przerażające historie (...) zdawały sprawę z prawdziwych praktyk obcych plemion”⁵. „Kanibalizm jest starym i kontrowersyjnym problemem — w podobnym tonie wypowiada się Ivan Brady na kartach szacownej *Encyclopedia of Cultural Anthropology* — Mamy tu do czynienia z ogromną przepaścią między rozmiarami wiary w kanibalizm a dowodami nań. (...) Kanibalizm pozostaje jednak popularnym sposobem myślenia na Zachodzie, gdyż łatwo uwierzyć w coś tak atrakcyjnego”⁶.

Współcześnie pojawiła się, zdaniem Arensa — rewolucjonisty, nagląca potrzeba uniewinnienia nawet tych kultur, co do których dowody ludożerstwa wydawały się jednoznaczne. Światowym przykładem są Aztecy, mający rzekomo

⁵ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 158.

„Naprawdę nie ma sposobu” — to formuła pełna rezygnacji. Dodajmy jej siły, wskazując na powszechne praktyki zniekształconego postrzegania innych ludów przez Europejczyków: w pierwszym rzędzie idzie tutaj o tzw. egzotyczne kobiety, którym przypisywano cudowność i uległość pospołu, poczucie wstydu i zarazem pragnienie białych mężczyzn (D. Spurr, *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Londyn 1993); dalej mamy obraz Orientu jako krainy tajemniczej, rządzonej despotycznie i pełnej pięknych kobiet (E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991); jest i generalna wizja krajów kolonialnych, wedle której „wszystko wyglądało tak, jakby kolonie były haremami Zachodu” (Y. Kniebeher, R. Gouthier, *La Femme au Temps des Colonies*, Paryż 1985).

Bez dwóch zdań, wyobrażenia są faktami społecznymi — kto głośno zaprzeczy temu, że rudy są fałszywi, Niemcy skrupulatni, Żydzi rządzą światem, a kobiety są głupsze od mężczyzn?

⁶ I. Brady, *Cannibalism*, w: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Yale 1996, ss. 163–165.

⁴ W. Arens, *The Man-Eating Myth*, Nowy Jork 1979.



Drzeworyt Theodore'a de Bry (wg obrazu Jacques'a le Moyne de Morgues) z tomu *Floryda* (1591)

kapać we krwi stopnie swoich świątyń, spożywając przy tym mięso ludzkich ofiar. Okazało się, że, owszem, składali oni liczne ofiary z ludzi, nic jednak nie potwierdza tego, by religijne rytuały te łączyły się z antropofagią. Znow antropologiczna wyobraźnia przerosła rzeczywistość, po raz kolejny dosłownie rozumiano tak mityczne przekazy samych Azteków, jak i upiorne plotki opowiadane o nich przez ludy sąsiednie. Przemysleć należy również automatyczne utożsamianie łowców głów z kanibalami. Jivaro konsekwentnie zaprzeczają przeciw temu, by kiedykolwiek zjadali swych jeńców — dowodzi Luis-Vincent Thomas⁷.

Tym, co naprawdę pozostaje istotne w owej uniwersalnej fikcji ludożerstwa innych, kwitował sprawę Arens, nie jest już bynajmniej pytanie o to, dlaczego ludzie zjadają się nawzajem, ale, jak to się dzieje, że wyobrażenia innych jako ludożerców ma charakter tak powszechny. Przyjrzyjmy się temu fenomenowi.

Rzeczoną powszechność można potwierdzić nawet bez wycieczek do odległych kontekstów kulturowych. Już u Herodota znajdziemy informacje o tym, iż na wschodzie, za krainą Scytów, mieszkają ludożercy, ludzie o najdzikszych obyczajach spośród wszystkich ludów. Jan Stanisław Bystrzeński w swej nieocenionej *Megalomanii narodowej*⁸ dowodził, że obraz innych

jako ludożerców należy do zbioru klasycznych wyobrażeń społecznych, jest równie żywy na biegunie, jak i na równiku. Przykłady? Jeszcze na początku XIX wieku Sasi byli przekonani o wrodzonym Polakom kanibalizmie. Mieszkańcy Galicji w podobny sposób myśleli dwieście lat temu o Francuzach. W okolicach Stanisławowa śpiewano pieśń: „Na naszym kościele Boże słońce świeci / Mówią, że Moskale jedzą żywcem dzieci”. W roku 1815 żadne dziecko francuskie nie śmiało pokazywać się poza domem, wierzono bowiem powszechnie, iż kozacy żywią się ich mięsem.

Wedle popularnych legend krew ludzką pił Ludwik XI, a Regent urządzał sobie na jej bazie kąpiele. Wiele opowiadano o ludożerczych dewiacjach węgierskiej księżniczki Elżbiety Batory. W łódówkach cesarza Bokassy znaleziono ludzkie mięso przygotowane już do podania. Wspomnijmy jeszcze o rodzimej (choć nie tylko) czarnej legendzie Żydów i dokonywanych przez nich jakoby rytualnych mordów małych, chrześcijańskich dzieci, by skropić ich krwią mace, a niezwykłe trwanie obrazu obcego jako kanibala stanie się wprost namacalne.

I taka ma być właśnie proweniencja opisów uczt ludożerczych: to złośliwe opinie o najbliższych sąsiadach, kłamliwe plotki opowiadane o nieprzyjaciółach, kalumnie rzucane na znienawidzonych władców. Należący do antropologicznego elementarza społeczny podział na my i oni, na swojskie i obce, na rodzime-normalne i inne-wynaturzone, w przypadku kanibalizmu całkowicie się potwierdza. Identyfikacja z własną grupą wymaga deprecjonowania innych — to cecha jednocząca wszystkie znane kultury. Europa nie pozostaje tu jakimś chlubnym wyjątkiem. Naukowe autorytety potwierdzające latami to, że inni są ludożercami stawiają nas zresztą w sytuacji wysoce niezręcznej.

Trudno oczywiście pominąć wcale liczne przykłady żywienia się ludzkim mięsem podczas klęsk głodowych: odnotowano je w Inflantach w roku 1598, na Wileńszczyźnie w 1710, we francuskim Tournai w 1830, na Ukrainie, tym odwiecznym spichlerzu Rosji, zamienionym przez Stalina w pustynię, w latach 30. ubiegłego wieku, w czasie II wojny światowej, zwłaszcza wśród żołnierzy japońskich. Osobnym przypadkiem była katastrofa lotnicza w Andach w 1972 roku, gdy oczekujący na ratunek pasa-

⁷ L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź 1991, s. 163.

⁸ J. S. Bystrzeński, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995.

zerowie, zjadali swoich współtowarzyszy niedoli (ustalając demokratycznie, że pierwszymi ofiarami będą samotni itd.). Były to wszakże incydenty ledwie, przypadki jednostkowe, które jednogłośnie potępiano, a ich sprawcy bądź uczestnicy trafiali pod grę pierz opinii publicznej. Kanibalizm oficjalnie nigdy nie został uznany za zachowanie dopuszczalne, należy on do ciemnej strefy praktyk antyspołecznych.

Po wystąpieniu Arensa część antropologów poczęła zaprzeczać istnieniu takich kultur, które promowałyby antropofagię. Kanibalizm, przekonywano, nie jest faktem, lecz jedynie atrakcyjną konwencją opowiadania (zwłaszcza w tekstach archiwalnych), opiera się na popularnym schemacie myślenia (także obecnie). Wniosek nasuwa się w tym miejscu iście paradoksalny: skoro wiemy, że to, co Jan opowiada o swoim sąsiedzie Stefanie, więcej mówi nam o samym Janie, nie zaś o jego sąsiedzie, tedy tak chętnie rzucane na innych oskarżenia o ludożerstwo przekonują, że spożywanie ludzkiego mięsa wszędzie traktowano jako arcyważne tabu. Wspomnienia obieżyswiatów i zapiski badaczy — kontrowersyjne jako dokumentalia — mają zatem ten walor, że uczą nas o nas samych, o uniwersalnej ludzkiej skłonności do ego- i etnocentryzmu oraz do szkalowania innych. Kanibal jest w tym systemie jednym z najbardziej rozpowszechnionych społecznych wyobrażeń innych ludzi i obcych ludów, jest częścią popularnego światopoglądu, przynależy do wiedzy potocznej, i stamtąd przedostał się na sale wykładowe i do akademickich podręczników (także do skryptów archeologicznych, w których rozłupane kości długie i uszkodzone czaszki właściwie odruchowo klasyfikuje się jako dowody na antropofagię praczłowieka).

Nie przegapmy najważniejszego: nie ulega wątpliwości, że uznanie tego, iż ktoś żywi się ludzkim mięsem jest zanegowaniem jego przynależności do świata norm człowieka. Oskarżenie to zwalnia z obowiązku współczucia i pomocy, podjęcia życzliwej rozmowy. Wszak ludożercy — ci Ottawowie, ci Kri, Aztekowie, Irokezi, Kwakwiltowie i tyłu, tyłu innych — są zaprzeczeniem nas samych.

I jeszcze uwaga ostatnia. Wyobrażenia o innych, nazywane przez nas najczęściej i zupełnie poważnie wiedzą, należy traktować w nader

szczególny sposób. Przypominają o tym XVI-wieczne dylematy hiszpańskich konkwistadorów oraz amerykańskich tubylców, stojących nagle w obliczu oceny obcych, którzy niespodziewanie przybyli z jakiegoś zadziwiającego *orbis exterior*. Blyskotliwie pisał na ten temat Lévi-Strauss: oto specjalna komisja mnichów Zakonu Św. Hieronima stworzyła psycho-socjologiczną ankietę, w której „zadano kolonizatorom pytanie zmierzające do ustalenia, czy, ich zdaniem, Indianie byłiby «zdolni żyć samodzielnie na poziomie wieśniaków w Kastylii». Wszystkie odpowiedzi były negatywne (...) I jako jednogłośnie wniossek: «Jest lepiej dla Indian, aby stali się niewolnikami, niż pozostali zwierzętami na wolności» — i dalej — W tym samym zresztą czasie na sąsiedniej wyspie (Puerto Rico, według świadectwa Oviedo) Indianie zajmowali się chwytaniem białych i topieniem ich; następnie tygodniami stawiali straż przy topielcach, żeby przekonać się, czy ich ciała podlegają gniciu”⁹.

Dzisiaj z łatwością zaliczamy te przekonania do porządku mitycznego, wiemy bowiem doskonale, że ani Indianie nie byli zwierzętami, ani Hiszpanie bogami. Łatwość to jednak złudna, oparta na perspektywie setek lat, kiedy sowa Minerwy dawno już odkryła swoje oblicze. Musimy mieć świadomość tego, że kulturowe nieporozumienia i zwyczajne błędy przekładu są chlebem codziennym antropologów. Bardzo celnie oddał sytuację każdego badacza — tak samo zawodowca, jak i amatora — Dan Sperber. Powiada on, że wszystkie opisy etnograficzne są dokumentami bardzo szczególnymi, relacjonują bowiem „to, co etnograf wybrał z tego, co zrozumiał, co mówili mu informatorzy o tym, co sami rozumieł”¹⁰. Nie dziwnie się, że w takich warunkach przekonującą wszystkich jasność i jednoznaczność osiąga się nadzwyczaj trudno. Rozmawiamy, przypatrujemy się, oddajamy lekturom — nie zapominając jednocześnie o wątpliwności. Przede wszystkim we własne mądrości. ■

⁹ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964, s. 69–70.

¹⁰ D. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge 1985, s. 15.

Waldemar Kuligowski jest adiunktem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

„Indiańskie Lato” marzeń

Jeśli ktoś sądzi, że tylko w Ameryce Północnej można obejrzeć rekonstrukcję części wiojski Indian Równin z końca XIX wieku, to jest w błędzie. Od kilku lat rekonstrukcje takie powstają latem w różnych miejscach Polski, a największą i bodaj najlepszą można było odwiedzić pod koniec września 2003 roku na terenie Muzeum Archeologicznego w Biskupinie.

Jeśli komuś wydaje się, że tylko w Ameryce Północnej można zobaczyć jak wygląda współczesny indiański festiwal pow-wow, to także się myli. W ciągu ostatniego roku można to było zrobić w Polsce kilkakrotnie, a najciekawsze bodaj pokazy muzyki, tańca i strojów charakterystycznych dla indiańskich pow-wow można było zobaczyć także w Biskupinie — podczas IX Festynu Archeologicznego.

Jeżeli ktoś myśli, że tego typu ekspozycje i pokazy nie budzą w naszym kraju szerszego zainteresowania i przyciągają uwagę tylko wąskiego kręgu miłośników dawnej i współczesnej kultury Indian, to nie ma racji. Ostatnią edycję biskupińskiego festynu, nazwaną jednoznacznie „Indian Summer”, odwiedziła bowiem rekordowa liczba gości, a oficjalna liczba sprzedanych biletów przekroczyła dziewięćdziesiąt tysięcy.

Jeśli zaś ktoś odnosi wrażenie, że cała ta „zabawa w Indian” nie ma z autentycznymi Indianami i ich kulturą za wiele wspólnego — a gdyby nawet miała, to zostałyby przez nich skrytykowana, wyśmiana lub w najlepszym razie zlekceważona — to także ma zbyt uproszczone wyobrażenie. Gośćmi IX Festynu Archeologicznego w Biskupinie, obok czołowych grup i co ciekawszych indywidualnych uczestników Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian (PRPI), byli także zaprzyjaźnieni z niektórymi członkami PRPI Indianie z plemienia Blackfeet (Czarnych

Stóp) z Montany oraz plemienia Lakotów Oglala z Dakoty Południowej, sprowadzeni w znacznej mierze dzięki znajomościom, nietuzinkowej osobowości i wielu wysiłkom Bartka „ródło” Stranza („naszego człowieka” z Montany) przy organizacyjnej i finansowej pomocy Dyrekcji Muzeum w Biskupinie oraz Ambasady USA.

Oficjalny program Festynu w Biskupinie był codziennie podobny. Jak co roku, w Muzeum rozstawiono kilkadziesiąt stanowisk demonstrujących stare i bardzo stare techniki, wyroby i umiejętności mieszkańców starożytnej i średniowiecznej Europy Środkowej. Na rozległej łące przy wejściu kilkunastoosobowa ekipa indianistów pod kierunkiem Olka Danyłuka rozstawiła piętnaście tipi, wystawiając w nich i obok nich to co najlepsze w krajowych „indiańskich wioskach” i prywatnych kolekcjach replik i kopii tradycyjnego rękodziela Indian Równin, prezentując indiańskie tańce i legendy, pokazy stawiania tipi, objaśniając do znużenia uczestnikom kolejnych szkolnych lub rodzinnych wycieczek dziwne obyczaje dawnych Indian, tajniki ich rzemiosła, kultury, religii i historii, tłumacząc kto jest prawdziwym Indianinem, a kto nie, skąd wzięły się takie dziwne zainteresowania i dlaczego nie można kupić pióropusza. W warunkach tak masowego najazdu — i skromnej z reguły wiedzy — odwiedzających „indiańską wioskę” w Biskupinie było to zajęcie ciężkie, lecz niewątpliwie potrzebne i satysfakcjonujące.

W budynku Muzeum, obok stałej ekspozycji poświęconej dziejom samego Biskupina, zgromadzono też — nieliczne, choć czasem ciekawe — przykłady indiańskiego rękodziela ze zbiorów polskich muzeów etnograficznych. Wystawiono też kolekcję wyrobów rzemiosła i dzieł sztuki zmarłego w lipcu 2003 roku Sat-Okha (Stanisława Supłatowicza), udostępnione za zgodą rodziny i zgromadzone w skromnym muzeum jego imienia w Wymysławie koło Tucholi. Wystawa ta była wyrazem szacunku dla tego pierwszego i najbardziej znanego popularyzatora indiańskiej kultury w Polsce.

Na centralnym placu Muzeum, tuż przy rekonstrukcji drewnianych „długich domów” dawnych mieszkańców Biskupina (i scenografi do *Starej Baśni*), obok kilku tipi z rozczerwytowanymi indiańskimi pamiątkami i mijaną obojętnie literaturą, umiejscowiono główną scenę. Dwa

razy dziennie, między żywiołowymi pokazami walk Wikingów i tańców irlandzkich, odzywała atmosfera indiańskich festiwali pow-wow. Przy wtórce śląskiej kapeli Maka Sapa członkowie toruńskiej grupy Huu-ska Luta oraz ich nie mniej utalentowani przyjaciele z PRPI prezentowali zestaw typowych współczesnych indiańskich tańców męskich i kobiecych, a następnie zapraszali widzów do wspólnego Round Dance. Publiczność zwykle nie dawała się długo prosić i nad półwyspem wznosił się obłok kurzu i odgłos radosnych „indiańskich” okrzyków. Nic dziwnego, że pokazy trudno było zmieścić w planowanej półgodzinie i prawie nikt nie odmawiał zaproszenia do Kręgu.

W każdym z wyżej wymienionych miejsc świąteczna atmosfera Festynu stawała się jeszcze bardziej wyjątkowa, gdy pojawiali się tam Oni. Poszukiwani, obserwowani i nagabywani zawsze i wszędzie — Prawdziwi Indianie. Leon A. Rattler — Little Beaver (Mały Bóbr), szef Crazy Dog Society, jednego z najważniejszych tradycyjnych stowarzyszeń Czarnych Stóp, opiekun Świętego Bobrzego Zawiniątka — jednej z najcenniejszych relikwii plemienia, nauczyciel tubylczej historii w Blackfeet Community College. Siła spokoju, lekko zdystansowany, od pierwszej chwili budzi szacunek i zaufanie. Richard Ground — Tsahkoma (Ziemia) — pomocnik Leona w sprawach obrzędowych i kontaktach publicznych, nauczyciel tradycji, na co dzień kierowca trucka. Chodząca pogoda ducha, ciepło, jowialność. Żona Ricka, Elsie Ground — nauczycielka języka blackfeet w college'u w Browning. Skromna, nieco zamknięta w sobie, lecz zycziwa. Amarette Ground, w języku blackfeet — Anatasipistakii (Piękna Kobieta Sowa), dwunastoletnia córka Ricka i Elsie, miss tańca pow-wow, adeptyka cyrkowego Hoop Dance, sympatyczna, wesoła nastolatka. I, nieco z boku, jedyny Lakota w tym doborowym towarzystwie — Todd Yellow Cloud z Oglala w rezerwacie Pine Ridge. Jeden z najlepszych znawców lakockiego rękodziela, specjalista w wyszywaniu kolcami ursona, mistrz i nauczyciel wielu polskich indianistów. Na co dzień pracownik lakockiego kasyna „Prairie Wind”. Skromny, cierpliwy, trochę „cicha woda”.

Piątką „naszych” Indian — wszyscy otwarci, uśmiechnięci, pełni ciepła, tolerancji, niezmordowani. Zapewne tyleż typowi dla swej

kultury, co wyjątkowi dla polskich gospodarzy i niezwykli w tym współczesnym, egoistycznym świecie. Przyjechali opowiedzieć o sobie, pokazać jacy są i co potrafią. Przyjechali też poznać nas i zobaczyć kraj, o którym tyle słyszeli od mieszkających z nimi i uczących się od nich przyjaciół z Polski — Bartka „ródełko” Stranza, Cypriana Świątka, Jana i Leona ze Sztumu, i innych. Sami obserwowani — także obserwują, notują, nie rozstają się z kamerami wideo. Po powrocie będą pokazywać młodym Blackfeetom daleką, barwną i dziwną zapewne Polskę, ludzi zainteresowanych ich własnym życiem, egzotyczne święto w Biskupinie i polską codzienność w Gnieźnie, góralskie pieśni w wykonaniu Wilka i tłumaczeniu Oli, i polskie *Ójcie nasz* śpiewane przez nas chóralnie w szalasie potu, w kręgu na powitanie dnia czy przy wspólnej kolacji (spisywane przez nich nocami „ze słuchu”).

To właśnie nieoficjalne spotkania z Indianami, poza godzinami otwarcia Muzeum, były i dla nas i dla nich najciekawsze, najbardziej odkrywcze, pouczające i przejmujące. Zapamiętamy zrywanie się o wschodzie słońca na ceremonię powitania nowego dnia lub szalas potu, a także wykorzystanie jednego przez cały tydzień deszczu, który przepłoszył turystów, na ślubną ceremonię Karoliny i Viktoria, odprawioną przez Czarne Stopy w tiotipi. Będziemy wspominać wieczorne rozmowy przy posiłku, wspólne oglądanie i komentowanie filmów z pow-wow w Browning, ciche opowieści o duchowości i codziennym życiu w rezerwacie. Będziemy pamiętać śmierzące skóry wyprawiane przez Cypriana i Todda, „Zieta” krojącego z Elsie mięso do suszenia, nieustannie żarty Sowy i Ricka, Yegman oneśmieloną tańcem w parze z Leonem i szczebiot Ady z Amarette. Będziemy na nowo przeżywać obrzędy oczyszczenia szalwią, błogosławieństwa czerwoną farbą, modlitwy z fajką, spontaniczne warsztaty muzyczne, malarskie lub rękodzielnicze. Dnie i noce spędzone w niecodziennym świecie marzeń, w jedności ponad różnicami.

Już po pierwszych spędzonych razem dniach wielu z nas zaczęło sobie zdawać sprawę z czegoś, o czym sami Indianie powiedzieli głośno dopiero podczas spotkania w pożegnalnym Kręgu — że, mówiąc najprościej, czują się wśród nas tak dobrze, jak w domu. Że akceptują nasz

sposób życia i stosunek do nich na tyle, by opowiadać nam i pokazywać więcej, niż czynią to zazwyczaj wobec kogokolwiek z zewnątrz (choć Czarne Stopy, w przeciwieństwie na przykład do Lakotów, uchodzą za plemię przyjazne i otwarte na ludzi z zewnątrz). Że nie wahają się przed zapraszaniem wielu z nas do uczestniczenia w swoich modlitwach i ceremoniach. Że nie stronią przed wymienianiem przywiezionych ze sobą wyrobów blakfickiego czy lakockiego rękodzieła na wykonane podobnymi tradycyjnymi technikami i z nie mniejszym kunsztem rzeczy zrobione w Polsce, naszymi rękami i z naszym wzornictwem. Że, jak każda plemienna tradycja, dzielą się z niektórymi z nas cennym prawem do pewnych ważnych, obrzędowych czynności. Chyba nikt z nas nie liczył, że Czarne Stopy właśnie w Biskupinie przekażą swoim wybranym polskim przyjaciółom przywilej rozpalania ogniska, rozbijania i określonego sposobu malowania tipi, prowadzenia szłasu potu, palenia fajki, czy prowadzenia publicznych dyskusji. Te właśnie, przekazywane z ojca na syna lub z nauczyciela na ucznia, „transfery” są dla plemion Równin ważną formą kultywowania plemiennych tradycji i szacunku dla dorobku poprzednich pokoleń. Dla nas są dowodem akceptacji i uznania naszych gości z plemienia Czarnych Stóp dla sposobu poznawania i uczestniczenia przez tradycyjnalistów z PRPI w ich własnej kulturze.

Jeśli ktoś uważa, że dla paru zaledwie Indian nie warto było przejechać do Biskupina, to po prostu nie ma racji. Na Festynie było „tylko” pięcioro Indian. Byli tylko przez 10 dni (i nocy). Przez cały ten czas towarzyszyło im około pięćdziesięciu ludzi z PRPI. Drugie tyle indianistów zjazało do Biskupina na 2–3 dni, niektórzy mogli wpaść tylko na parę godzin. Wszyscy żyliśmy wśród pięciuset pracowników i wykonawców Festynu, z których każdy miał do spełnienia ważną, choć nie zawsze miłą, dostępną i docenianą rolę. Informacje o Indianach w Biskupinie dotarły — za pośrednictwem gazet, radia, telewizji i internetu — do paru milionów ludzi. Nie było dotąd w naszym kraju tak dużej imprezy z udziałem Indian i polskich indianistów. I dla jej organizatorów i dla nas — ludzi z PRPI — było to nowe doświadczenie, warte przemyślenia na spokojnie i wyciągnięcia paru wniosków.

Jeśli ktoś nie umie odnaleźć swego miejsca tłumie i nie rozumie mechanizmów, którymi rządzą się imprezy masowe, to szkoda. Niezależnie od tego, czy mają charakter komercyjny, edukacyjny, naukowy czy charytatywny — ich dobre przygotowanie i sprawne przeprowadzenie wymaga wiele pracy i pieniędzy, a także doświadczenia, zaangażowania i wycucia. Na ich końcowy sukces składają się i sprawna realizacja dobrego programu, i umiejętność elastycznego dostosowania się do nieprzewidzianych sytuacji (zmiana pogody, choroba, czy słynny *Indian time*). Potrzebne są i zdecydowanie, i zdolność do kompromisu, umiejętność kierowania się priorytetami, ale i niebagatelizowania jednostkowych potrzeb i problemów. Przydaje się zarówno wiedza o podziale kompetencji, jak i świadomość odpowiedzialności za samego siebie i swoje miejsce w trybikach maszyny. Gdy maszyna już ruszy — zwykle trudno to miejsce znacząco zmienić lub poprawić. Najlepiej zadbać o to z góry.

Jeśli ktoś szuka pełnego opisu i obiektywnej oceny „Indiańskiego Lata” w Biskupinie — to nie może ograniczyć się do jednego tekstu. Ma do dyspozycji szereg pisemnych relacji i artykułów z Festynu oraz możliwość wysłuchania kilkudziesięciu osobistych i do pewnego stopnia odmiennych pewno wspomnień. Jedno nie ulega wątpliwości — w Polsce nie było dotąd i być może długo nie będzie tak intensywnego, tak bogatego w nauki, doświadczenia i przeżycia spotkania z Indianami. Ocena IX Festynu Archeologicznego w Biskupinie oraz roli, jaką przypadła tam Indianom i nam — indianistom, ocena warunków, jakie stworzono jego uczestnikom, i rozmaitych efektów całego przedsięwzięcia, może być tak różna, jak różne były role, cele i oczekiwania każdej z osób. O sukcesie, satysfakcji, zadowoleniu mówią niemal wszyscy, którzy byli w Biskupinie, choć obok pochwał słychać też głosy krytyczne. Ale jedno jest pewne — z osiągnięciami i doświadczeniami wyniesionymi z festynu w Biskupinie wielu z nas, aktywnych uczestników PRPI, powinno być teraz łatwiej dbać o swoje interesy i odnaleźć się na podobnych imprezach w przyszłości. Także na tych, które będziemy organizować sami — z udziałem Indian i bez. I warto nie zapominać, że w pewnym sensie tę możliwość też zawdzięczamy Indianom. ▣



Wszystkie zwierzęta tańczą.

Wszystkie śpiewają.

Wszystkie robią to z określonego powodu.

Leon Rattler

Zwierzęta w tradycyjnej religii Czarnych Stóp

Jak wszystkie ludy pierwotne, Indianie Blackfeet (Czarne Stopy) żyli w świecie, w którym to co naturalne i ponadnaturalne spletało się w jedną całość, a przetrwanie w nim wymagało nie tylko praktycznych umiejętności jednostek i współpracy całej społeczności, ale także znajomości i umiejętnego sięgania po siły duchowe. Dla Czarnych Stóp, Słońce, Księżyc i gwiazdy (zwłaszcza Gwiazda Poranna) były przejawami obecności Wielkiego Ducha–Stwórcy, a każda istota — człowiek, zwierzę czy roślina — była niezbędna do utrzymania istniejącego porządku świata i równowagi w przyrodzie.

Życie religijne Czarnych Stóp koncentrowało się wokół leczniczych zawiniątek i związanych z nimi ceremonii. Zawiniątka — a także inne przedmioty o charakterze magicznym, określane często jako „leki”, amulety, talizmany czy fetysze — powstawały w wyniku kontaktów ludzi z siłami ponadnaturalnymi. Kontakty te miały zwykle postać wizji i snów, a sporządzone — czy też „otrzymane” — w ich wyniku magiczne i obrzędowe przedmioty należały do ich indywidualnych opiekunów. Wizje, i wszystko co się z nimi wiązało, mogły być też przekazywane (sprzedawane lub dawane w prezencie) przez ich właścicieli kolejnym posiadaczom w trakcie ceremonii odtwarzających zazwyczaj okoliczności ich uzyskania. Elementami takich ceremonii bywały często szalaś potu, posty, palenie fajki lub okadzanie dymem szalwii i innych roślin, śpiewanie modlitewnych pieśni, malowanie ciała i magicznych przedmiotów, uctwowanie i rozdawanie darów.

Otrzymaniu instrukcji na temat wykonania zawiniątka towarzyszyły zwykle duchowe wskazówki dotyczące zasad jego użytkowania, stosownych modlitw, pieśni, tańców i innych rytuałów, sposobu zachowania opiekuna i towarzyszących tabu. Choć zasadniczo zawiniątka stanowiły własność indywidualną, to niektóre z nich, wykorzystywane wielokrotnie z powodzeniem w celach osobistych i grupowych, zyskiwały z czasem — podobnie jak ich opiekunowie — szczególny szacunek i otaczane były czcią i opieką przez członków różnych stowarzyszeń lub przez wszystkich członków plemienia.

Część zawiniątek posiadała formę skórzanych toreb i wielowarstwowych pakunków, inne przybierały postać pióropuszy, tarcz, koszul czy ceremonialnej broni. Szczególnym rodzajem leczniczych zawiniątek były też ceremonialnie malowane tipi (w całym plemieniu Blackfeet było ich ponad pięćdziesiąt). Do najważniejszych należały Zawiniątka Bobra, zawiniątka ze świętymi fajkami oraz kobiece zawiniątka Tańca Słońca. Moc przypisywana przez Czarne Stopy zawiniątkom z reguły pochodziła lub była w pewien szczególny sposób wzmacniana przez duchową moc rozmaitych zwierząt.

W tradycyjnej religii Blackfeet mocą duchową obdarzone były Ziemia i ciała astronomiczne, żywioły i zjawiska przyrody, a także poszczególne ludzie i zwierzęta. Jako istoty duchowe, zwierzęta pełniły w religii Czarnych Stóp istotne funkcje i łączyło je z ludźmi wiele związków. Rola, jaką Blackfeet przypisywali zwierzętom, zwłaszcza bizonom, bobrom i orłom, wynikała przynajmniej po części z tradycyjnego sposobu życia, w którym zwierzęta i wszystko, co ludzie od nich otrzymują, było ważne na co dzień.

W czasach pierwszych kontaktów z Europejczykami Czarne Stopy tworzyli trzy myśliwsko–zbiierackie grupy (Blackfeet, Blood i Piegan), zamieszkujące obecne tereny Alerty w Kanadzie i Montany w USA. Uważa się, że należeli do tych leśnych plemion, które jako pierwsze wybrały wędrowne życie na otwartej przestrzeni. Jak wiele innych plemion o podobnym trybie życia, byli blisko związani z przyrodą. Ich przetrwanie zależało od naturalnego świata wokół nich, bowiem nie zajmowali się rolnictwem ani hodowlą. Ponieważ zamieszkiwali trawiaste równiny, szczególną rolę w ich życiu

odgrywały stada bizonów i inna dzika zwierzyna. Szczególne miejsce zwierząt w codziennym życiu Czarnych Stóp stało się prawdopodobnie głównym źródłem dominującej roli zwierząt w ich tradycyjnej religii.

W tradycyjnym światopoglądzie Czarnych Stóp zwierzęta to istoty obdarzone duszą i specyficznymi mocami. Ich moc objawia się już w plemiennym micie stworzenia, w którym istnieje tylko Starzec Napi i różne dzikie zwierzęta. Po wielkiej powodzi Ziemia skryła się w głębinach, a Starzec Napi siedział na szczycie najwyższej góry, która ledwo wystawała nad powierzchnię. Starzec postanowił wysłać po trochę ziemi zwierzęta, które umiały nurkować. Posłał najpierw Wydrę, Bobra i Piżmoszczura, ale żadnemu z nich nie udało się. Wtedy wysłał Kaczkę, która także utonęła, ale gdy wypłynęła, w pazurkach trzymała trochę ziemi. Starzec zobaczył to, wziął ziemię do ręki, trzykrotnie udał, że rzuca ją do wody, aż wreszcie rzucił naprawdę i w ten sposób stworzył Ziemię.

W tej klasycznej opowieści nie ma Czarnych Stóp, tylko Starzec i zwierzęta. Ich istnienie u początków świata podkreśla ich znaczenie i ponadnaturalne zdolności. Zwierzęta w tym opisie są nie tylko duchowymi istotami istniejącymi od stworzenia świata po dziś dzień, ale także potrafią stworzyć Ziemię, kiedy sam Starzec Napi tego nie potrafi. Chociaż Starzec jest stwórcą zwierząt i Świata, to opowieść sugeruje, iż nie jest on postacią „wszechmocną”, ani „wszechwiedzącą”. Jest tylko jedną z duchowych istot zamieszkujących świat. Ten brak hierarchii widoczny jest także w złożonych relacjach między poszczególnymi stworzeniami, z których żadne nie jest potężniejsze od innych. Wykorzystanie zwierząt nurkujących sugeruje, że Starzec Napi rozróżniał indywidualne umiejętności poszczególnych stworzeń.

To, że Czarne Stopy miały świadomość zróżnicowanych ponadnaturalnych zdolności zwierząt było widoczne w wielu ich kontaktach ze światem zwierzęcym. Na przykład, Czarne Stopy zwracali się do różnych zwierząt z prośbą o pomoc w rozmaitych przedsięwzięciach. Przykładem tego może być obrzędowe wzywanie bizonów. W pewnym momencie ceremonii opiekunowie świętego Bobrzego Zawiniątka zwracali się o pomoc do kruków, mówiąc: „Pomóżcie mi, kruki, z waszym szczęściem. Kruk

szuka bizonów. Odnalazł je. Jest silny”. W tej modlitwie Indianie wzywali konkretne zwierzę, kruka, by pomogło im odnaleźć bizony. Konkretność zarówno zwierzęcia, jak i skierowanej do niego prośby wskazuje, iż chociaż kruki lepiej znajdują bizony niż ludzie, to nie znaczy to wcale, że są od nich duchowo potężniejsze. Kruk jest jednak pod tym szczególnym względem silniejszy od innych zwierząt i dlatego Indianie zwracali się w tej sprawie właśnie do niego. Modlitwa opierała się na założeniu specjalizacji mocy duchowych, a zwierzęta traktowane były jak istoty o zróżnicowanych duchowych możliwościach. Specjalizacja ta stanowiła podstawę ich szczególnego spojrzenia na świat zwierząt i znajdowała swoje odbicie w pochodzeniu ich najważniejszej relikwii, Bobrzego Zawiniątka.

Bobrze Zawiniątko zostało znalezione przez Akaiyana, jednego z dwóch braci. W wyniku kłótni ze swym starszym bratem Akaiyan został porzucony na bezludnej wyspie. Tam uratowała go rodzina bobrów, z którą pozostał przez całą zimę. W tym czasie Akaiyan nauczył się od bobrów wielu obrzędów i ceremonii. Wódz Bóbr objaśnił mu modlitwy i pieśni o duchowym i leczniczym charakterze oraz znane bobrom duchowe tańce. Z nadejściem wiosny Akaiyan powrócił do swego ludu. Przekazał mu wiedzę otrzymaną od bobrów i wykonał święte Zawiniątko podobne do tego, które miały bobry. Skończywszy robić pierwsze Bobrze Zawiniątko Czarnych Stóp, Akaiyan zaprosił wszystkie zwierzęta, by dołączyły swą moc do Bobrzego Leku. Na tę prośbę odpowiedziało wiele zwierząt i ptaków z równin i gór, ofiarowując swoje skóry, ucząc swoich pieśni, modlitw i tańców. Cała ta opowieść podkreśla duchowy charakter zwierząt i ich zindywidualizowane moce lub leki. Każde zwierzę wzbogacało Bobrze Zawiniątko o pewien szczególnie ponadnaturalny dar, a także o typowe dla siebie tańce, pieśni i modlitwy.

Wyjaśniając moce różnych zwierząt, opowieść o Bobrym Zawiniątku pokazuje także, iż Czarne Stopy traktowali zwierzęta jak istoty podobne do ludzi, pod względem ich inteligencji, życia społecznego i duchowości. Kiedy Akaiyan wchodzi do chaty swej przybranej bobrzej rodziny, spotyka tam bobra — Wodza, jego żonę i ich dzieci. Scenariusz ten ilustruje prze-

konanie, że zwierzęta mają rodziny i przywódców, tak jak Czarne Stopy.

Logicznym następstwem podobieństw fizycznych i społecznych były dla Czarnych Stóp podobieństwa duchowe. W opowieści o Bobrzezmu Zawiniątku zwierzęta mają swoje ceremonie, złożone z tańców, pieśni i modlitw — podobne do tych, których sami Indianie używali do zwiększenia swojej mocy duchowej. Jeszcze większe podobieństwo ludzi i zwierząt w tym zakresie ukazuje taniec „Zaklinania Bizonów”. Taniec ten dowodzi nie tylko, że według Indian zwierzęta naśladują duchowe praktyki Czarnych Stóp, ale także, że są to praktyki splatające się ze sobą i nierozłączne.

Taniec „Zaklinania Bizonów” jest niewielkim fragmentem złożonego ceremoniału towarzyszącego Bobrzezmu Zawiniątku, wykonywanym w celu przywołania odległych stad bizonów. Podczas tańca aktualny opiekun zawiniątka i jego żona zaczęli adorować się wzajemnie. Mężczyzna uderzał prawą dłoń w ziemię, a następnie w nadgarstki, łokcie i ramiona. Jego żona czyniła podobnie. Ceremonii towarzyszyły odpowiednie pieśni związane z Lekiem Bizona. W tańcu para nie tylko zachowywała się jak bizony, ale w przekonaniu Czarnych Stóp stawała się bizonami.

Badający plemiona Równin naukowcy określają sytuację, w której ludzie przełamują ograniczenia fizyczne i doświadczają duchowej transformacji, jako „rzeczywistości transcendentalne”. Zdolność Czarnych Stóp do stania się — w duchowy sposób — bizonami lub dowolnymi innymi zwierzętami, potwierdzała ich przekonanie o duchowym pokrewieństwie ludzi i zwierząt. Ważnym aspektem była świadomość, że i ludzie, i zwierzęta są istotami duchowymi. Zdolność duchowego przeistaczania się w zwierzęta świadczyła o tym, iż także Czarne Stopy obdarzone są pewnymi szczególnymi duchowymi mocami.

Ponieważ ludzie i zwierzęta stanowią dwie grupy zamieszkujące ten sam świat, istnieje możliwość występowania rywalizacji i konfliktów. Jednak w wizji świata Czarnych Stóp relacje obu grup cechował szacunek, odpowiedzialność, hojność i równowaga. Taki rodzaj zależności wynikał po części ze stosunku Indian do zwierząt. Z faktu, iż zwierzęta to stworzenia obdarzone mocami duchowymi, wynikają

relacje oparte na szacunku i porozumieniu. Wiara ta, połączona z przekonaniem, że zwierzęta są podobne do ludzi, zapewniała utrzymanie równowagi między światem ludzi i zwierząt, a zróżnicowanie mocy posiadanej przez przedstawicieli obu grup wiązało je ze sobą. Istnienie wielu szczególnych umiejętności stwarzało sytuację, w której zwierzęta i ludzie stawali się od siebie zależni w zakresie umiejętności, które nie były ich „specjalizacją”.

Zatem niezależnie od tego, że zwierzęta i ludzie posiadały odrębną moc duchową, to współistniały ze sobą i byli od siebie uzależnieni. Od duchowej mocy zwierząt zależała pomyślność na polowaniu, leczenie chorób, podejmowanie mądrych decyzji i inne działania. Ze względu na tę wzajemną zależność zwierzęta były czasem zobowiązane do dzielenia się swoimi mocami i odpowiadania na potrzeby Indian Blackfeet. Poprzez to zobowiązanie, w pewnym sensie stawały się odpowiedzialne za dobrobyt ludzi. Na przykład, bobry i inne zwierzęta na prośbę Akaiyana dały ludziom swoje skóry i moce duchowe. Zwierzęta regularnie wspomagały ludzi w potrzebie, tak jak wtedy, gdy Akaiyan został porzucony na bezludnej wyspie albo gdy myśliwy zwracał się o pomoc jakiegos zwierzęcia podczas polowania.

Chociaż może się wydawać, iż obowiązki spoczywające na zwierzętach przeważają nad obowiązkami ludzi wobec zwierząt, niekoniecznie jest to prawdą, bowiem prawo ludzi do wzywania pomocy zwierząt było ograniczane na wiele sposobów. Na przykład, kiedy Czarne Stopy zaklinali bizony i wpływali na ruchy stada, polegali także na innych zwierzętach i istotach duchowych, takich jak „Ten-kóry-sprawa-że-wieje-wiatr”. Możliwość wzywania pomocy zwierząt zależała także od okoliczności. Pieśni „zaklinania bizonów” nie wolno było śpiewać podczas innych ceremonii, a sięgano po nie tylko w razie skrajnego głodu. Poza wyjątkowymi wypadkami Czarne Stopy nie mogli domagać się od zwierząt wypełniania ich zobowiązań wobec ludzi.

W zamian za gotowość zwierząt do dzielenia się swoimi mocami i odpowiadania na potrzeby ludzi, Czarne Stopy brali na siebie odpowiedzialność za dzielenie się z nimi swoim szczególnym „lekiem”, zdolnością odnawiania ziemi i królestwa zwierząt. Czarne Stopy

odprawiali wiele ceremonii religijnych w intencji zdrowia i pomyślności świata. Ceremonie te miały zwykle miejsce podczas Tańca Słońca, jedynej ceremonii obejmującej całe plemię i znanej w różnych odmianach większości plemion Równin. Taniec Słońca odbywał się w letnich obozach, będących miejscem plemiennych uroczystości oraz odnawiania i przekazywania zawiniątek. Jak wszystkie Tańce Słońca, także i u Czarnych Stóp ceremonia ta wiązała się z koncepcją odnawiania świata, odrodzenia świata zwierzęcego i zapewnienia wszystkim stworzeniom dobrego zdrowia. W przeciwieństwie do innych plemion Równin, znaczącą rolę w wielu rytuałach Tańca Słońca Blackfeet odgrywały kobiety.

Rola zwierząt podczas Tańca Słońca Czarnych Stóp widoczna była podczas rytualnego zbierania i układania bizonich skór na główną konstrukcję do ceremonii. Bizony, których skóry miały służyć do tego celu, często zabijane były rytualnie przy pomocy jednej strzały. Po odpowiednim wyprawieniu i modlitwach, skórę umieszczano na rusztowaniu do Tańca. Podczas ceremonii konstrukcja ta stawała się środkiem świata ludu Blackfeet, a bizonie skóry stawały się na powrót częścią zwierzęcego królestwa na Ziemi. Obok tego ogólnego uznania roli zwierząt, Indianie mieli też podczas Tańca Słońca szereg obrzędów skierowanych wprost do zwierząt, jak na przykład rytualne zbieranie bizonich języków.

W ceremonii bizonich języków Czarne Stopy gotowali języki tych zwierząt, śpiewając jednocześnie pieśni do Słońca, Księżyca, Gwiazdy Porannej i Bizonów. Uczestnicy Tańca Słońca dostawali następnie porcję gotowanego mięsa. Kilka kawałków z każdej porcji odkładano, malowano i rozdrabniano, by posłużyły później podczas modlitw, a ostatecznie zakopywano w ziemi.

Obrzędowe zakopywanie języków może być traktowane jako wyraz nadziei na odrodzenie się bizonów, a także jako ceremonia dla wszystkich zwierząt, bowiem bizony symbolizują często całe zwierzęce królestwo. Chociaż bizony zabito w celu zdobycia cennego pożywienia, część mięsa z języków trafiała z powrotem do ziemi w ceremonii przypominającej sianie ziarna, kiedy to cała dorosła roślina zostaje zużyta, ale jej mały fragment, nasienie, służy do jej

odrodzenia. Bez podobnych ceremonii stada bizonów i innych zwierząt byłyby bardziej narażone na wyniszczenie i choroby. Odprawiając stosowne ceremonie, Czarne Stopy pomagali bizonom i innym zwierzętom przetrwać, tak jak zwierzęta pomagały przetrwać Indianom.

Przetrawianie tej szczególnej równowagi przez setki lat było logiczną konsekwencją, jak Czarne Stopy postrzegali zwierzęta. Traktowani jako dwie obdarzone duchową mocą i wyspecjalizowane grupy, ludzie i zwierzęta byli wręcz zobowiązani do wzajemnego szacunku i współpracy. Wędrowny charakter myśliwsko-zbi rackiego społeczeństwa Blackfeet sprawił, iż uwierzyli oni w szczególną duchową rolę zwierząt, odpowiadającą znaczeniu zwierząt w ich codziennym życiu. Fizyczne zdrowie Czarnych Stóp zależało od zwierząt, a duchowe zdrowie zwierząt zależało od Czarnych Stóp — w ten sposób świat fizyczny i duchowy stawał się jednością.

Szczególne miejsce zwierząt w systemie religijnym Czarnych Stóp sprawiało, iż mogli oni polować na nie zgodnie ze swoimi fizycznymi potrzebami, a jednocześnie stworzyć ze swoim środowiskiem relację, którą współcześni naukowcy mogliby nazwać „trwałą równowagą”. Bez tak szczególnego określenia roli zwierząt plemię Blackfeet mogłoby nie osiągnąć równowagi ze środowiskiem, zapewniającej mu dobrobyt i stabilizację. Choć stosunek Czarnych Stóp do zwierząt może się w dzisiejszych czasach wydawać niezwykle, to z punktu widzenia ich środowiska i sposobu życia mógł być nie tylko uzasadniony, ale wręcz niezbędny.

W zwięzłym opisie nie sposób oddać całą złożoność relacji ludzi i zwierząt w tradycyjnym systemie religijnym Czarnych Stóp. Być może w ogóle nie da się tego oddać precyzyjnie przy pomocy pojęć i koncepcji właściwych współczesnemu światu, jakże odległemu od tradycyjnego świata Indian Blackfeet — świata duchowej jedności, współpracy i równowagi między stworzeniami. Nawet stosowany powyżej czas przeszły jest pewnym uproszczeniem i nadużyciem. Tradycja i religia Czarnych Stóp, choć nie jest taka sama, jak w okresie pełnego jej rozkwitu przed ponad stu laty (do okresu tego odnosi się większość szczegółów powyższego opisu), to jednak jest wciąż żywa i — choć dostosowuje się do zmieniających się

warunków i potrzeb — rozwija się i pozostaje niezmiennie podstawą światopoglądu, życia społecznego i duchowego wielu członków dzisiejszej społeczności Blackfeet. ■

oprac. Marek Nowocień

Bibliografia

- George Bird Grinnell, *Blackfeet Lodge Tales: the story of a prairie people*, University of Nebraska Press, Lincoln 1962.
- Howard L. Harrod, *The Animals Came Dancing*, University of Arizona Press, Tucson 2000.
- Walter McClintock, *The Old North Trail*, University of Nebraska Press, Lincoln 1968, ss. 103–113.
- Clark Wissler, *Ceremonial Bundles of the Blackfeet Indians*, "Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", t. VII, cz. 2 (1912), ss. 168–209.
- Clark Wissler, D.C. Duvall, *Mythology of the Blackfeet Indians*, "Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", t. II, cz. 1 (1908), ss. 5–8, 74–78.
- www.cr.nps.gov/history/online_books/berkeley/steward/stewardk.htm
- <http://ci.coe.edu/facstaff/nielsen/apps/webquests/Blackfeet/resources.html>
- www.bbc.co.uk/radio4/science/lostworlds_20020312.shtml



Pochodzenie Zawiniątka Bobra według Indian Sarcee

Lecznicze zawiniątka należały do najcenniejszych rzeczy w plemieniu. Zawiniątkiem mogło być wszystko, od kilku piór owiniętych w skórę lub materiał do wielu różnych przedmiotów — skór zwierząt i ptaków, korzeni, skał, kamiennych fajek itp. — przechowywanych w dużej torbie z surowej skóry, w której wszystko miało określone znaczenie i wymagało stosownej pieśni za każdym razem, gdy jego właściciel wyjmował to na światło dzienne. Posiadanie świętego zawiniątka sprowadzało na właściciela szczęście i bogactwo.

Wśród spokrewnionych z Blackfeet Indian Sarcee jednym z dwóch najcenniejszych leczniczych zawiniątek było Zawiniątko Bobra, związane zarówno z Tańcem Słońca, jak i z uprawą tytoniu. Poniższy opis jego pochodzenia pochodzi od byłego właściciela Zawiniątka.

Pewnego dnia myśliwy zauważył stado bizonów nieopodal jeziora. Zsiadł z konia i ukrył się w zagłębieniu terenu. Kiedy bizona zbliżyły się, zastrzelił najtłustszego z nich. Po przewróceniu zwierzęcia na grzbiet usunął wewnętrzną część i ułożył na stosie część mięsa. Następnie znowu przewrócił ciało, ułożył kolejny stos mięsa odciętego z nóg i odrąbał zebra.

Kiedy zajęty był oprawianiem bizona, na brzegu pojawiła się ryba i zaczęła krążyć wokół niego. Była to duża ryba z rogami na głowie.

— Nie bój się mnie, synu — powiedziała ryba. — Widzisz tę chmurkę tam, na niebie? To są ptaki grzmotu. Chcą mnie złapać, ale ponieważ boją się ludzi, ochronisz mnie przed nimi.

Wtedy z nieba pojawiły się grzmoty i powiedział do myśliwego:

— Synu, odsuń się. Chcemy zjeść tego wieloryba. Czego on chce od ciebie?

— Nie zabijajcie go — odparł myśliwy. — On poprosił mnie o opiekę.

Grzmoty przemówiły ponownie:

— Synu, on nie ma tyle siły co my.

— To nieprawda, mój synu — przerwał wieloryb. — My, którzy żyjemy na ziemi, mamy większą moc niż ci, co żyją na niebie. Grzmoty przychodzą tylko raz w roku. Nie mają dość siły, by zostać z tobą. Jeżeli oddasz mnie im, któregoś dnia zabraknie ci wody. Ale jeżeli mnie ocalisz, dam ci to zawiniątko.

— Synu — odrzekły grzmoty. — Jeśli oddasz nam tę wielką rybę, zawsze będziesz miał to, o czym zamarysz.

Myśliwy wysłuchał obu stron i zastanowił się nad tym, co powiedzieli. Następnie odparł: — Żal mi tego wieloryba, ale będę łaskawy także dla was. Darujcie sobie wieloryba i weźcie tego tłustego bizona.

Grzmoty odparły:

— Przykro nam zabierać twoje mięso, synu, ale oszczędzimy wieloryba.

Odsunęły się trochę, a następnie spadły gwałtownie i zabrały całe bizonie mięso. Gdy ponownie zniknęły w niebie, wieloryb przemówił znów do myśliwego: — Zrób worek podobny do tego — i pokazał myśliwemu żołądek młodego bizona. — Napelnij go zgodnie z moimi wskazówkami. Będę pomagać ci przez całe życie z wdzięczności za to, że ocaliłeś mi życie.

Wtedy myśliwy odprowadził wieloryba do jeziora. Zanim się zanurzył, wieloryb rzekł:

— Odtąd zawsze wrzucaj coś do jeziora jako ofiarę dla mnie. A teraz wróć do domu i zrób zawiniątko. Włóż do worka skórę każdego żywego stworzenia. Włóż tam też trochę tyto-
niu i trzymaj tam trochę jagód jako pokarm dla
mnie. Na wewnętrznej stronie worka narysuj
moją podobiznę. Na zewnętrznej stronie narysuj
grzmoty. Nie zapomnij moich instrukcji i ni-
gdy nie oddawaj swojego zawiniątka innemu
plemieniu.

Zanim zanurzył się w wodzie, wieloryb za-
śpiewał też myśliwemu pieśni bobrów.

Człowiek wykonał wtedy Zawiniątko Bobra
zgodnie z instrukcjami wielkiej ryby, a przed
śmiercią wręczył je następnemu mężczyźnie.
I tak było ono przekazywane wśród Sarcee
przez wszystkie pokolenia od czasów tamtego
myśliwego.

przeł. Marek Nowocień

na podstawie http://tigerlily_1.tripod.com/beaverbundle.html



Poniższa notatka, obejmująca m.in. opis Bobrzego Zawiniątka Czarnych Stóp, jest typowym dokumentem opisującym postępowanie federalnej agencji zobowiązanej specjalną ustawą do zwrotu Indianom posiadanych przez nią tubylczych obiektów dziedzictwa kulturowego.

Notatka o zamiarze repatriacji obiektu kulturowego w posiadaniu Peabody Museum

Służba Parków Narodowych informuje niniejszym, zgodnie z Ustawą o ochronie tubylczych grobów i repatriacji (NAGPRA), o zamiarze repatriacji kulturowego obiektu w posiadaniu Peabody Museum of Archaeology and Ethnology przy Uniwersytecie Harvarda w Cambridge, Massachusetts, który to obiekt odpowiada definicji „świętego przedmiotu” oraz „obiektu dziedzictwa kulturowego”.

Bobrze Zawiniątko składa się z zewnętrznej osłony z malowanej skóry wapiti i wewnętrznej osłony ze skóry bizona; zawiera dziewięćnaście ptasich skór lub części ciała oraz zestaw złożony z dwóch skór ptasich, czterech wie-

wiórczych, dwóch bobrzyczych i czterech z piżmoszczura, jednej skóry norki, jednej łasicy i jednej jelonka, a także sześć zawiniętych woreczków z pęcherza, cztery pałeczki, bizonie żebro oraz torbę z bobrzeżego futra zawierającą woreczek z pęcherza, tytoń, kościane sztydo i zdobioną koralikami futrzaną ozdobę. Dodatkowo zawiniątko zawiera dwa skórzane woreczki z czerwoną i czarną farbą, skórzany woreczek z bizonią skałą, jedenaście skórzanych grzechotek, prostokąt malowanej surowej skóry, jedną grzechotkę z kopyt wapiti, osiem pałeczek i dwa warkoczki słodkiej trawy. Akcesoria obejmują lukłę fajki w czerwonej skrzynce z czerwoną osłoną oraz kawałek kija.

Bobrze Zawiniątko otrzymał w 1942 roku Frank Red Crow, który sprzedał je M.H. Waltersowi, działającemu w imieniu Denver Art Museum. W 1952 roku Denver Art Museum przekazało je do Peabody Museum of Archaeology and Ethnology w Cambridge, Mass.

Dokumentacja przedstawiona przez przedstawicieli Narodu Blackfeet, działających w imieniu Konfederacji Blackfeet (obejmującej Pierwsze Narody Piegan i Blood z Kanady) wskazuje, że Bobrze Zawiniątko jest pilnie niezbędne do dalszego praktykowania tradycyjnej religii Blackfeet przez jej obecnych wyznawców. Przedstawiciele Narodu Blackfeet stwierdzają ponadto, że przedmiot ten ma dla Konfederacji trwałe tradycyjne i kulturowe znaczenie, i nie mógł być przekazany lub w inny sposób oddany przez żadnego z członków plemienia.

Kierownictwo US Fish and Wildlife Service oraz agencje stanowe, zapytane o kwestię przepisów o ochronie przyrody, wyraziły zgodnie opinie, iż nie ma żadnych przeciwwskazań do przekazania zawiniątka.

W oparciu o powyższe informacje władze Peabody Museum uznały, iż — zgodnie z przepisami — ten obiekt kulturowy jest szczególnym przedmiotem obrzędowym, niezbędnym tradycyjnym przywodem religijnym tubylczych Amerykanów do praktykowania tradycyjnych religii tubylczych przez ich obecnych wyznawców. Władze Peabody Museum uznały też, że — zgodnie z przepisami — ten przedmiot kulturowy ma trwałe historyczne, tradycyjne i kulturowe znaczenie kluczowe dla samej kultury i nie mógł zostać oddany, poświęcony lub przekazany przez żadną jednostkę. Ponad-

to, władze Peabody Museum uznały, że — zgodnie z przepisami — istnieje wystarczająco ścisły związek między tymi przedmiotami a Narodem Blackfeet.

Przedstawiciele innych indiańskich plemion, które uważają się za kulturowo związane z tym przedmiotem, powinni skontaktować się z panią Barbarą Isaac, zastępcą dyrektora Peabody Museum w Cambridge, Mass., przed 10 czerwca 1996 roku. Repatriacja przedmiotu do Narodu Blackfeet może rozpocząć się po tej dacie, jeśli nie pojawią się inne roszczenia.

Francis P. McManamon
konsultant ds. archeologii; 6 maja 1996

tłum. Marek Nowocień



„Prawdziwa Mowa” Czarnych Stóp

W wejście do otwartej niedawno szkoły Lost Child w Browning przypomina przeniesienie się w czasie. Tu indiańskie dzieci z plemienia Blackfeet uczą się myśleć i mówić w języku swoich przodków. W przeciwieństwie do większości innych szkół w rezerwacie angielski jest tu drugim, pomocniczym językiem. Dzieci, pytane, co najbardziej podoba im się w programie tej ośmioklasowej szkoły mówią na przykład, że teraz łatwiej im rozmawiać z dziadkami, którzy często lepiej posługują się językiem blackfeet niż angielskim. Wiele jest dumnych, że uczą się rozmawiać po indiańsku. Nauczyciele mówią o kreowaniu przyszłych przywódców i reprezentantów plemienia.

Szkoły Lost Child, Cuts Wood i Moccasin Flat są częścią ambitnego projektu Instytutu Piegan — organizacji społecznej założonej w 1987 roku przez Darella Robes Kippa i Dorothy Still Smoking. Celem dwójki Blackfeetów z uniwersyteckim wykształceniem była ochrona kulturowego dziedzictwa członków plemienia, a zwłaszcza ich języka. Kipp, były redaktor magazynu Time-Life, dobrze pamięta z własnego doświadczenia, jak trudno było mu — już jako dorosłej osobie — nauczyć się języka blackfeet. Dzieciom przychodzi to z większą łatwością. Still Smoking, która niedawno została dyrektorką Blackfeet Commu-

nity College, pragnie wykorzystać swój doktorat z edukacji z korzyścią dla współplemionców, dzięki którym zrozumiała, kim jest, i bez których nie osiągnęłaby w życiu tak wiele.

Językoznawcy uważają, że w czasie gdy Kolumb docierał do Nowego Świata, tubylcy Ameryki Północnej mówili co najmniej trzystoma językami. Około stu dziewięćdziesięciu z nich to języki nadal żywe i w większym lub mniejszym zakresie używane. Jednak zaledwie około dwudziestu z nich używanych jest przez wszystkie pokolenia członków danego plemienia czy grupy językowej. Tam gdzie choć jedna z grup wiekowych nie zna ani nie uczy się języka, można mówić o realnym zagrożeniu jego wymarciem. Tymczasem nawet tam, gdzie dzieci chciałyby się uczyć języka swoich przodków, ich rodzice i dziadkowie wychowywani byli w przekonaniu, że mówienie po indiańsku jest czymś złym i zacofanym. I jest to zaległość często już nie do nadrobienia.

Dziesiątki lat prześladowań tubylczych języków w państwowych, prywatnych oraz misyjnych szkołach i internatach doprowadziło wiele tubylczych kultur i języków na skraj upadku. Odwrócenie tego zjawiska, tam gdzie to jeszcze możliwe, wymaga pilnych i szeroko zakrojonych działań tubylczych nauczycieli, przywódców plemiennych, całych indiańskich rodzin i społeczności. Plemiennie kultury nie mogą przetrwać bez zachowania plemiennego języka.

— To był pierwszy dar, który ofiarował nam Stwórca — mówi Kipp — i teraz zastanawia się on, dlaczego go odrzuciliśmy.

Cykl seminariów na temat kulturowej tożsamości Czarnych Stóp, które Kipp i Still Smoking pomogli zorganizować w latach 80. uświadomił im, że wielu członków plemienia, zwłaszcza młodszych, nie przejmuje się nieznajomością języka blackfeet, ani tym, że może on zagaść. Co więcej, przeprowadzone w 1985 roku w rezerwacie badanie wykazało, że praktycznie nikt w wieku poniżej 50 lat nie mówi aktywnie językiem blackfeet, a liczba starszych osób z jego biegłą znajomością też jest niewielka. Zasadniczy problem polegał na tym, że cały system edukacji w rezerwacie zdominowany był od pokoleń przez nie-indiańskie wzorce kulturowe.

— Nie mówią, że chcą cię uczyć — stwierdza Kipp. — Mówią, że chcą cię zmienić.

Walka z odciąganiem tubylczych Amerykanów od ich własnej kultury oznaczała więc konieczność przebudowy całego systemu szkolnictwa Czarnych Stóp i stworzenie alternatywy dla dominujących wzorców negujących — lub w najlepszym razie ignorujących — wartość plemiennej kultury i języka blackfeet we współczesnym świecie. Tak narodziła się koncepcja szkolnych programów „zanurzenia” (*immersion*) w kulturze plemiennej i tradycyjnym stylu życia mieszkańców rezerwatu.

Programy „zanurzenia” niezbyt nadają się do realizacji w szkołach publicznych, w których indiańskie dzieci stanowią mniejszość. Ale także utworzenie Instytutu Piegan i szkół podstawowych realizujących program „zanurzenia” wśród dzieci z rezerwatu nie okazało się łatwe. Choć Czarnym Stopom trudno było znaleźć sojuszników do realizacji programu, to z czasem coraz bardziej oczywiste stawało się, że jest to problem typowy dla wielu innych indiańskich — i nie tylko — mniejszości żyjących w dominujących kulturach narodowych, a jego znaczenie dla przetrwania tradycyjnych społeczności spotyka się z coraz szerszym zrozumieniem.

Co ciekawe, chociaż większość członków plemienia nie знаła dobrze własnego języka, a nawet wyrażało się na ten temat z lekceważeniem, to 99% ankietowanych chciało, by ich dzieci uczyły się go. Jednocześnie wielu badanych nie wierzyło, by w warunkach rezerwatowych istniała możliwość nauki dwóch języków, a gdyby mieli możliwość wyboru, to z oczywistych powodów wybraliby angielski. Efektem dalszych badań było wydanie w 1993 roku przez Instytut kasety wideo *Transitions: Death of Mother Tongue* (Przemiany: śmierć ojczystego języka), która nie tylko dokumentowała ówczesną trudną sytuację, ale także podkreślała znaczenie języka blackfeet dla plemiennej starożytności, młodych liderów i zwykłych członków lokalnej społeczności. Sprowokowało to wielu mieszkańców rezerwatu do wznowienia uwagi na znaczenie problemu i wzmocniło poparcie dla idei stworzenia nowych szkół prywatnych z programem „zanurzenia”.

W 1994 roku założyciele Instytutu pojechali na Hawaje obejrzeć głośne szkoły Aha Punana Leo Schools, w których rdzenni Hawajczycy uczą się własnego języka, realizując lokalną odmianę programu „zanurzenia”. Do Montany

wrócili z przekonaniem, że nie ma innego wyjścia, jak rzucić się na głęboką wodę i rozpocząć podobny program w rezerwacie Blackfeet. Szybko przekonali się, że nie doceniali chęci wielu współplemieńców do nauki języka.

Fundacje Lannana i Kellogga, aktorka Jane Fonda, artysta-filantrop Howard Terpning i kilku anonimowych sponsorów przekazało lub obiecało ogółem 1,5 miliona dolarów na budowę, szkolenie nauczycieli i prowadzenie „szkół zanurzenia” w rezerwacie. Kiedy zbierają tę sumę, kolejny ofiarodawca obiecał ją podwoić. 3 miliony dolarów stanowią mają fundusz założycielski Fundacji. Po zakończeniu fazy budowy trzech szkół, nazywanych w języku blackfeet „Prawdziwa Mowa”, członkowie Fundacji skupiają się teraz na opracowaniu programu nauczania. Należą w tej dziedzinie do pionierów, więc muszą liczyć tylko na siebie.

Szkoła Moccasin Flat dla najmłodszych dzieci działa od 1995 roku. Szkołę Cuts Wood otwarto dwa lata później. W sierpniu przyjęto pierwsze dzieci do Lost Child School. Ogółem w programie uczestniczy już czterdzieścioro dzieci, a dziesiątki kolejnych są na liście oczekujących. Nie licząc niewielkiego programu publicznego w rezerwacie Fort Peck, Instytut Piegan prowadzi jedyne „szkoły zanurzenia” w całej Montanie. W ciągu pięciu lat na szkoły „Prawdziwej Mowy” wydano ogółem 2,4 mln dolarów. Starano się nie oszczędzać na jakości budynków i wyposażeniu klas.

— Chcemy połączyć nauczanie z jakością — mówi Kipp. — Znajomość języka ma poprawiać status.

Szkoły „Prawdziwej Mowy” już cieszą się prestiżem wśród mieszkańców rezerwatu i spełniają wszelkie normy systemu oświaty, choć nie korzystają z żadnych funduszy federalnych ani stanowych. To daje im niezależność od władz, uwalnia od proszenia o zgodę na spełniające lokalne potrzeby eksperymenty i wykraczanie poza standardy. Najważniejszy jest język. By pokryć część kosztów działalności i związać rodziców ze szkołą, wprowadzono miesięczną opłatę za naukę — 100 dolarów od każdego dziecka. Niektórzy rodzice odpracowują czesne, świadcząc usługi dla szkoły. Za najbardziej zajętych pracującą czasem krewni lub sąsiedzi. Obowiązkiem wszystkich rodziców są także trzy godziny nauki języka tygodniowo.

Jedną z zalet szkół, poza zanurzeniem ich w języku i dziedzictwie Czarnych Stóp, jest fakt, że na każdego nauczyciela przypada tylko siedmioro uczniów. Nie było to proste, niełatwo bowiem znaleźć osoby z wykształceniem pedagogicznym i znajomością języka Czarnych Stóp. Sześcioro nauczycieli, kucharka i sekretarka zarabiają przyzwoicie, a 300 tysięcy dolarów wypłacane rocznie pracownikom przydaje się ludziom w nękanym bezrobociu rezerwacie. Pierwsze analizy pokazują efekty w postaci doskonałych wyników nauczania i egzaminów.

— Ludzie świadomi swej etnicznej tożsamości uczą się lepiej — komentuje to Kipp.

Administracja szkół publicznych w rezerwacie Blackfeet twierdzi, że robi co może, by swym uczniom — w 98% Indianom — dać możliwość nauki języka i poznawania plemiennej kultury. Chociaż zainteresowanie dzieci i ich rodziców tradycją Czarnych Stóp rośnie z roku na rok, to brak pieniędzy i odpowiednio wykształconego personelu nie pozwala szkołom publicznym na zbyt wiele. Nauka języka dostępna jest także w ramach rezerwatowego programu Hard Start oraz na zajęciach w jedynym college'u w rezerwacie — Blackfeet Community College. Jednak wiele jeszcze można i trzeba zrobić, by wszystkim — od przedszkolaków do studentów — stworzyć wystarczająco szerokie i atrakcyjne możliwości spotykania się z językiem i kulturą własnego narodu.

Jak dotąd, szkoły publiczne, idąc za przykładem prywatnych „szkół zanurzenia”, wprowadzają dwujęzyczne nauczanie części przedmiotów, na przykład historii plemiennej, a także próbują wykładać w blackfeet matematykę, technikę czy historię powszechną. Co roku uczniowie poznają miejsca ważne dla plemiennej historii i kultury, by umożliwić im bezpośredni kontakt z tradycją Czarnych Stóp. Dla władz oświatowych, indiańskie „szkoły zanurzenia” są ważnym elementem systemu oświaty, wzbogacającym możliwości edukacji w rezerwacie, jednoczącym lokalną społeczność wokół tradycyjnych wartości i starań o zapewnienie dzieciom lepszej przyszłości.

Życie w „szkołach zanurzenia” pod wieloma względami jest łatwiejsze, niż w szkołach publicznych. Uczniowie sami ustalają część obowiązujących w szkole zasad i uczestniczą w podejmowaniu decyzji o tym, czego i w ja-

kiej kolejności będą się uczyć danego dnia. W połączeniu z indywidualnym podejściem nauczycieli do uczniów i demonstrowanym przez nich na co dzień szacunkiem dla tradycyjnych wartości daje to pozytywne efekty dydaktyczne i mniej problemów z dyscypliną.

Jednym z największych problemów jest dostosowanie języka blackfeet do współczesności. W klasycznym słowniku Czarnych Stóp nie ma odpowiedników takich słów, jak: komputer, statek kosmiczny, mikrofalówka i wiele innych nowoczesnych wynalazków. Równolegle z uczeniem się języka przodków, uczniowie szkół „Prawdziwej Mowy” tworzą też słownik pojęć XXI wieku. Zanim trafią do powszechnego użytku, pomysły uczniów konsultowane są z nauczycielami i starszyzną. Na szczęście język blackfeet jest bardzo elastyczny i jego wzbogacanie nie tylko nie nastęrcza większych kłopotów, ale jest też źródłem radości i satysfakcji uczestniczących w tym dziele uczniów.

Język Czarnych Stóp nie ma rodzajów, ma za to wiele „ponadczasowych” czasowników i prezentuje niektóre rzeczy w czwartej i piątej osobie. Choć podstawowym zadaniem pedagogów jest nauczanie języka blackfeet, to dbają też o to, by uczniowie nie mieli problemów z równoległym płynnym posługiwaniem się angielskim w dowolnej dziedzinie życia. Funkcjonowanie w dwóch światach i swobodne posługiwanie się dwoma językami nie zawsze jest łatwe, ale ma niewątpliwie zalety. Dostrzegają to Indianie w coraz to nowych plemionach, których języki zagrożone są wymarciem. Twórcy dwujęzycznych szkół w rezerwacie Blackfeet odwiedzili już ponad dwadzieścia innych plemion, pomagając im stworzyć programy. Po nowe doświadczenia jeździli nawet do Bośni i innych wielojęzycznych zakątków świata.

Stare uniwersalne prawdy sprawdzają się także w nowoczesnych metodach nauki starych języków. Twórcy Instytutu Piegan zachęcają inne plemiona do pójścia w ich ślady, zanim będzie za późno. Codziennie przecież odchodzą od nas ludzie, którzy byli niezastąpionymi często skarbnicami wiedzy o przeszłości, tradycjach i języku swoich narodów. „Nie zastanawiajcie się zbyt długo — radzą i uczniowie, i nauczyciele. — Po prostu zacznijcie i pokażcie, co potraficie”. Czarnym Stopom to się udaje. ■

oprac. Cień

Internet w obronie zagrożonych języków indiańskich

Czy internet może przyczynić się do ratowania zagrożonych języków? Oczywiście tak. W internecie można znaleźć wiele informacji o zagrożonych językach, czyli takich, którym grozi wymarcie. Często twórcami stron internetowych są amatorzy — użytkownicy lub pasjonaci danego języka, językoznawcy czy też małe społeczności. Obszerną listę adresów zawiera Wirtualna Biblioteka, w indeksie Native American Language Resources on the Internet (www.hanksville.org/NAresources/indices/NALanguage.html)¹. Strony internetowe prowadzą też organizacje, których celem jest ratowanie zagrożonych języków, np. Terralingua pod adresem www.terralingua.org (cele tej organizacji podano także po polsku). Warto zajrzeć również do „Czerwonej księgi zagrożonych języków UNESCO” (www.tooyoo.l.u-tokyo.ac.jp/Redbook/index.html — indeks ogólny oraz: www.tooyoo.l.u-tokyo.ac.jp/Redbook/SAmerica/SA_index.cgi — języki Ameryki Południowej), której autorami są Mily Crevels i Willem Adelaar.

W internecie można znaleźć także wiele informacji o ochronie i rewitalizacji ginących języków, na przykład witryna Resources for Endangered Languages (www.ling.yale.edu:16080/~elf/resources) zawiera adresy stron poświęconych metodom rewitalizacji zagrożonych języków, sposobom zdobywania funduszy na ratowanie ginącego języka itp.

Ciekawe też są propozycje funduszu Endangered Language Fund (<http://sapis.ling.yale.edu/~elf/index.html>), prowadzonego przez Wydział Lingwistyczny Uniwersytetu Yale, który zachęca do zainteresowania się zagrożonymi językami i wymienia trzy kierunki działań, jakie mogą podjąć nie tylko politycy czy językoznawcy, lecz osoby, którym po prostu bliska jest sprawa ratowania zagrożonych języków:

- * zostać członkiem Endangered Language Fund (składka wynosi minimum 50 USD)
- * opracować projekt ratowania zagrożonego języka i złożyć podanie o środki finansowe na jego realizację do władz funduszu

- * nauczyć się zagrożonego języka lub więcej się o nim dowiedzieć
- W ramach tego ostatniego kierunku można:
- * dowiedzieć się o zagrożonych językach używanych w okolicy

- * zapisać się na kurs zagrożonego języka
- * kupić nagranie z zagrożonym językiem
- * przeczytać gramatykę zagrożonego języka

Metody działania mogą wydać się nam trochę naiwne, ale należy pamiętać, że o ile języki martwe mogą istnieć w postaci zapisu (inskrpcji, gramatyk, słowników, nagrań), o tyle języki żywe potrzebują użytkowników. Nawet jeśli nie jesteśmy rodzimymi użytkownikami zagrożonego języka, którego się uczymy, w miarę postępu w nauce język ten zaczyna w nas żyć swoim własnym życiem.

Internet oferuje również elektroniczne wersje publikacji na temat ratowania ginących języków. Polecam dwa interesujące eseje: Lettie Nave *Navajo Immersion program at Fort Defiance Elementary School* (www.ncbe.gwu.edu/miscpubs/stabilize/additional/navajo.htm) i Dawn Stiles *Four successful indigenous language programs* (http://jan.ucc.nau.edu/~jar/TIL_21.html). Lettie Nave opisuje program nauki języka navajo w szkole podstawowej, natomiast Dawn Stiles zajmuje się programami ratującymi między innymi języki cree i hualapai.

Nie sposób opisać wszystkich stron internetowych poświęconych językom indiańskim. Warto rozpocząć od Inewinan — Native American Languages (<http://indy4fdl.cc.mn.us/~isk/stories/language.html>). Liczne odnośniki pozwalają na przykład zapoznać się z prawnymi regulacjami ochrony języków indiańskich i eskimoskich, zajrzeć do słowników (ojibwa, potawatomi, seneca), a wreszcie ściągnąć fonty czerokeskie, eskimoskie, cree czy navajo. Pod wieloma adresami znajdują się lekcje języków indiańskich (np. czerokeskiego — www.angelfire.com/nj/nativecrafts/language.html).

Jak widać internet, sprzyjający globalizacji i anglicyzacji (głównym językiem jest przecież angielski), może przyczynić się do ratowania zagrożonych wymarciem języków indiańskich. Można nie tylko zdobyć cenne materiały do ich nauki, ale też dowiedzieć się, jak je ratować. ■

Danuta Stanulewicz

¹ Działanie wszystkich stron wymienionych w artykule zostało sprawdzone w sierpniu 2003 roku.

Wyszywanie kolcami igłozwierz u Indian Ameryki Północnej

Zanim Indianie północnoamerykańscy zaczęli używać szklanych koralików, pozyskiwanych drogą handlu z białymi, do wyrobu ozdób, na większości obszarów kulturowych używano kolców igłozwierz.

Amerykański igłozwierz (*Erothizon Dorsatum*), zwany przez biologów ursonem, należy do rodziny gryzoni. Zwierzęta te odżywiają się głównie korą i łykiem młodych gałęzi różnych gatunków sosny, są powolne i nie okazują strachu przed drapieżnikami, którzy omijają je właśnie ze względu na kolce będące bardzo skuteczną bronią.

Indianie także spożywali mięso igłozwierz, ogon przerabiali na szczotkę do włosów, a włosie, znajdujące się wokół głowy, wykorzystywali do wyrobu czubów (*voach*), które ozdabiali głowy wojowników plemion prerii, regionu Wielkich Jezior i wschodniej Krainy Lasów.

Kolce igłozwierz z Ameryki Północnej mają długość od 2 do 12 cm, kolor biały i czarną końcówkę, a dzięki temu, że dają się rozpląszczać i farbować, stały się surowcem do wyrobu niezwykłego rękodzieła, spotykanego tylko wśród tubylczych plemion Ameryki Północnej.

Pozyskiwano je na dwa sposoby. Aby tylko zdobyć kolce, na zwierzę narzucano derkę lub koc. Igłozwierz, czując się zaatakowany, wyrzucał kolce, które wbijały się w skórę derki lub w materiał, po czym wypuszczano go na wolność. Czasem, na przykład u Siuksów, do unieruchomienia zwierzęcia używano drewnianych widełek, którymi przygważdża się igłozwierz do ziemi. Jeśli oprócz kolców potrzebny był włos, zwierzę zabijano, ale w taki sposób, aby nie wypłynęła z niego krew — najczęściej uderzeniem drewnianej pałki w nos. Po zabiciu, zostawiano igłozwierz, żeby skruszał, gdyż tylko w takim stanie można było wyciągnąć kolce i włos ze skóry. Współcześnie często pozyskuje się kolce ze zwierząt zabitych przez samochody na autostradach, ale jest to surowiec gorszej jakości, gdyż dużo kolców ulega popękaniu lub wręcz zniszczeniu.

Następnie kolce sortuje się według grubości i długości. Najlepsze kolce znajdowały się na karku i bokach zwierzęcia. Kolejnym etapem był proces farbowania kolców. Do barwienia używano owoców, orzechów, korzeni, kory, kwiatów i liści różnych roślin, a także miedzi, by uzyskać kolor niebieski i zielony. Około roku 1850 na Wielkich Równinach zaczęto stosować barwniki od białych handlarzy. Czasami Indianki do barwienia używały kawałków sukna, które gotowały razem z kolcami. Niekiedy substytutem kolców igłozwierz były odpowiednio przycięte dutki ptasich piór mewy Franklina lub mewy kalifornijskiej. Współcześnie jako surowiec zastępczy stosuje się farbowane i pocięte w paski łupiny z kolby kukurydzy.

Sztuka wyszywania kolcami obejmuje dwadzieścia pięć technik. Wymienić należy chociażby sposoby polegające na przyszywaniu kolców do garbowanej skóry, poprzez techniki owijania, plecionki, wykańczania brzegów, a skończywszy na tkaniu. Różne techniki stosowano w zależności od regionu, na przykład na Wielkich Równinach nie tkano kolcami. Kolcami ozdabiano regalia, odzież, wszelkiego rodzaju pojemniki, broń, zabawki, końską uprząż, a nawet przedmioty kupowano od białych, od sztucców po dziecięce czepki.

Wyszywaniem kolcami zajmowały się kobiety. Wśród niektórych plemion, jak Arikara, Siuksowie czy Hidatsa, istniało stowarzyszenie kobiet zajmujących się tym rodzajem sztuki. Prawo do wyszywania kolcami trzeba było nabyć i odbywało się to w sposób ceremonialny. W trakcie takiego transferu nowa adeptka poznawała reguły, którymi powinna się kierować podczas pracy, niekiedy otrzymywała od starszych kobiet w prezencie wzory, które stały się także jej własnością i mogła je używać.

Konieczność przestrzegania reguł wynikała z wiary, że ludzie otrzymali całą tę wiedzę od istot nadprzyrodzonych. Na przykład Czarne Stopy wierzą, że sztukę wyszywania kolcami jako dar otrzymali od Grzmotu.

Na początku XX wieku wyszywaniem kolcami zaczęli zajmować się również mężczyźni, co niewątpliwie spowodowane było osiedleniem Indian w rezerwach, ale prawdopodobnie pozwoliło przetrwać sztuce wyszywania kolcami do dnia dzisiejszego. ▣

Cyprian Świątek



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Projekt Korczaka Ziółkowskiego na cenzurowanym

Jak co roku, 6 września 2003 roku — w kolejną rocznicę śmierci Szalonego Konia i rocznicę urodzin Korczaka Ziółkowskiego — setki turystów (głównie białych) oglądało spektakularny wybuch, posuwający nieco do przodu prace nad wielkim pomnikiem wielkiego indiańskiego wodza, tworzonym od 3 czerwca 1948 roku najpierw przez samego Korczaka, a od jego śmierci w 1982 roku — przez rodzinę rzeźbiarza.

Choć Szalony Koń zginął 6 września 1977 roku z ręki współplemieńca w Fort Robinson w Nebrasce, to jego duch przetrwał, przypominając Lakotom o takich cnotach wojowników, jak duma, odwaga i siła. I to żywe dziedzictwo Szalonego Konia sprawiło, że gdy w 1939 roku dobiegły końca prace nad pomnikiem głów czterech amerykańskich prezydentów na Mt. Rushmore, to lakocki starzec Henry Standing Bear poprosił uczestniczącego w tym projekcie Korczaka Ziółkowskiego o wyrzeźbienie w Czarnych Wzgórzach także postaci wodza Lakotów „by — jak pisał — pokazać białym ludziom, że czerwonoskórzy też mają swoich bohaterów”.

„Osobiście uważam, że to dobrze, iż mamy tę górę po to, by biali ludzie i dominująca kultura mogli zobaczyć, że my także mamy bohaterów” — przywołuje tamtą myśl Lawrence White Bird, Szejen Południowy, który promuje tubylczą kulturę w Centrum Pamięci Szalonego Konia, sprzedając książki swego ojca, A.C. Rossa.

Jednak w 55 lat po pierwszych wybuchach w sercu świętych gór Indian Równin, bez widoków na rychłe ukończenie zamierzonego na dziesięciolecie projektu, tubylczy Amerykanie mają mieszane uczucia zarówno na temat niemal ogromnej, blisko 200-metrowej rzeźby, jak i dużych sum pieniędzy przepływających co roku przez ręce rządzącej w Fundacji i Centrum Pamięci Szalonego Konia rodziny Ziolkowskich.

Dla niektórych jest to nie tylko miejsce pracy, ale i miejsce, w którym można odreagować lata rasizmu i dyskryminacji tubylczych Amerykanów.

— To, co tu się dzieje, sprawia, że jestem dumny — mówi na przykład Clayton Quiver, Lakota pracujący w Centrum. — Tu naprawdę robią coś dla Lakotów. Dobrze jest widzieć ludzi, którzy przyjeżdżają tu, zatrzymują się i mówią mi, jak wspaniałą mamy kulturę.

Z kolei Seth Big Crow, którego prababcia była ciotką Szalonego Konia, przyjmuje pomnik ze spokojną rezygnacją i zastanawia się, czy po latach nie będzie to amerykański odpowiednik posągów na Wyspie Wielkanocnej: — Może za trzysta, czterysta lat nas już tu nie będzie, niczego nie będzie, tylko twarze czterech prezydentów i pomnik przypominający, że kiedyś byli tutaj tubylczy Amerykanie. A jak inaczej możemy bez pieniędzy stworzyć coś równie potężnego, co symbolizowałoby każdego tubylca ze Stanów Zjednoczonych? — pyta.

Lecz Big Crow i wielu jemu podobnych pamięta też o pieniądzach zarabianych na imieniu jego przodka. Korczak i Ruth Ziolkowsky zbudowali przez lata Centrum Informacyjne, Centrum Edukacyjno-Konferencyjne, Indiańskie Muzeum Ameryki Północnej, restaurację, bar, sklepy z pamiątkami, Centrum Kultury Tubylczych Amerykanów, warsztat, studio i izbę pamięci Korczaka Ziółkowskiego. Wszystko to co roku przynosi rodzinie kilka milionów dolarów, których wykorzystanie budzi zrozumiałe zainteresowanie, a czasem i zazdrość.

Otwarte pozostaje pytanie, czy Standing Bear prosił tylko o pomnik, czy też zgadzał się, by na imieniu Szalonego Konia ktoś robił interesy.

— Kiedy zaczyna się zarabiać pieniądze, zamiast starać się ukończyć projekt, to dla mnie coś zaczyna iść w złym kierunku — mówi Seth Big Crow.

Jasne jest też stanowisko wdowy po rzeźbiarzu Ruth i siedmiorga ich dzieci pracujących

na rzecz Centrum: — Nie da się zadowolić wszystkich. Jeśli kogoś obrażamy, bardzo nam przykro. Ale robimy to, o co nas poproszono.

Podstawowy problem — według Elaine Quiver, potomkini Szalonego Konia — polega na tym, że Henry Standing Bear nie miał prawa prosić Korczaka Ziółkowskiego o stworzenie pomnika. Kultura Lakotów wymaga bowiem zgody wszystkich członków rodziny na taką decyzję. Nikt nie zabiegał o to ani przed, ani po rozpoczęciu budowy.

— Nie szanują naszej kultury — mówi Elaine — bo nigdy nie daliśmy nikomu zgody na rzeźbienie świętych Czarnych Wzgórz, w których pochowani są nasi zmarli. Te góry są tu po to, byśmy się cieszyli i byśmy się modlili. Nie po to, by rzeźbić w nich jakieś postacie.

Pomnik niepokornego indiańskiego wodza ze zrozumiałych względów nie budził nigdy wielkiej sympatii amerykańskich władz. Będąc w okolicy, dużo łatwiej dostrzec drogowskazy ku Mt. Rushmore, niż dewastowane często przez niewidzialne ręce tablice informujące o Crazy Horse Memorial. Gigantyczny projekt realizowany na przemysłową skalę w sercu Czarnych Wzgórz nie budzi też zachwytów ekologów ani miłośników sztuki.

Jest też i drugi, bardziej wymierny, powód niezadowolenia samych Indian. Choć dyrektorka Muzeum Ann Ziolkowski mówi o tysiącach dolarów na stypendia dla indiańskich dzieci, to wielu Indian pyta o miliony dolarów zgromadzone przez pół wieku dzięki Szalonemu Koniowi. Wielu uważa też, że korzyści, odnoszone przez tubylczych Amerykanów dzięki istnieniu Centrum pamięci i budowie pomnika Szalonego Konia, są zbyt skromne. Niektórzy podnoszą wątpliwości co do rzetelności rozliczeń finansowych rodziny Ziolkowskich.

Z dostępnego publicznie zeznania Fundacji podatkowego za rok finansowy 2002 wynika m.in., że wartość majątku Fundacji wynosi 31,2 mln dolarów. Zarówno wydatki, jak i zysk netto Fundacji wyniosły nieco ponad 2 mln dolarów. Fundacja wypłaciła w 2002 roku stypendia o łącznej wartości 65 tysięcy dolarów, czyli mniej więcej tyle, ile wyniosło roczne wynagrodzenie Prezesa — pani Ruth. Skarbniczka Jadwiga zarobiła 38 tysięcy dolarów, Dyrektorka Muzeum Anne — 28 tysięcy, a Dyrektorka Monique Ziolkowski — niecałe 15 tysięcy dolarów.

Poproszona o komentarz do zarzutów w sprawach finansowych Anne Ziolkowski oświadczyła 6 września 2003 roku, że Fundacja Szalonego Konia „ufundowała w ubiegłym roku stypendia dla tubylczych Amerykanów o wartości 250 tysięcy dolarów”. Jeśli nawet jest to prawdą, to skąpe i niejednoznaczne informacje Fundacji na temat jej przychodów i wydatków nie budują zaufania ani dobrej opinii wokół całego tego kontrowersyjnego projektu.

Od samego początku aż do dziś ogromny projekt wielkiego rzeźbiarza o polskich korzeniach i indiańskim sercu budzi emocje i spory równie wielkie, jak sama wizja artysty i plac budowy. I tak jak nieprędko zapewne doczekamy się ukończenia całego dzieła Korczaka, tak nieprędko ustaną dyskusje wokół niego. A nad Czarnymi Wzgórzami od lat nie tylko unosi się duch Szalonego Konia, ale i góruje — zarys konnej postaci wielkiego wodza.

Ostatnio ukazała się napisana przez Lestera Baszczyńskiego i wydana przez Wydawnictwo MARON książka pt. „Wielkość zrodzona w cierpieniu. Opowieść o rzeźbiarzu Korczaku Ziółkowskim”. Liczące 424 strony dzieło jest efektem ponad dziesięciu lat wędrówek, wywiadów i twórczości Autora—Polaka, który wiele lat spędził w USA, gdzie poznał Korczaka Ziółkowskiego i jego rodzinę, i gdzie rozmawiał z Indianami i ich wieloma przyjaciółmi. Ilustrowana 90 fotografiami książka jest do nabycia — w cenie 35 zł (plus koszty wysyłki) — w Wydawnictwie TIPI.

Nowe dane statystyczne o tubylcach w USA

Od ostatniego spisu powszechnego, przeprowadzonego 2000 roku, w Stanach Zjednoczonych przybyło — według rządowych szacunków — ponad 200 tysięcy tubylców — Indian, Inuitów, Aleutów, tubylczych Hawajczyków i Wyspiarzy Pacyfiku. W roku 2000, kiedy to po raz pierwszy obywatele USA mogli deklarować pochodzenie od więcej niż jednej grupy rasowej, 4,1 mln osób zadeklarowało swoje tubylcze pochodzenie.

Zakładając roczny przyrost o 2,4% liczba amerykańskich Indian i Tubylców Alaski wzrosła do połowy 2003 roku o ponad 150 tysięcy, a przyjmując średni przyrost o 4% rocznie, licząc

ba tubylczych Hawajczyków i Wyspiarzy Pacyfiku wzrosła w tym czasie z 943 tysięcy do ponad miliona.

Według szacunków Urzędu Statystycznego, blisko jedna trzecia amerykańskich tubylców ma mniej niż 18 lat, podczas gdy zaledwie 292 tysiące, czyli 7% Indian i Tubylców Alaski przekroczyło 65 rok życia.

W roku 2000 ponad 3 miliony ludzi zadeklarowało przynależność plemienną, w tym 738 tysięcy określiło się jako Czirokezi, a 298 tysięcy jako Nawaho. Następni w kolejności byli Indianie latynoamerykańscy, Czoktawowie, Siuksowie i Czipewejowie. Najliczniejsze plemię Alaski to Tlingit liczące około 17 tysięcy osób.

Według danych Urzędu, nieco ponad pół miliona tubylców mieszka w rezerwach i na innych terenach powierniczych o zbliżonym statusie, z tego 175 tysięcy w najliczniejszym w USA rezerwacie Nawahów. Ponadto znaczna liczba tubylców z Alaski i Oklahomy mieszka na terenach nieuznawanych za rezerwy.

Najwięcej tubylców, bo ponad milion, mieszkało w roku 2000 w Kalifornii i Oklahomie. Ponad 100 tysięcy tubylców mieszkało także w dziewięciu innych stanach: Arizonie, Teksasie, Nowym Meksyku, Nowym Jorku, Waszyngtonie, Karolinie Północnej, Michigan, na Alasce i Florydzie.

Za najbardziej tubylczy stan można uznać Alaskę, gdzie 19% mieszkańców zadeklarowało w 2000 roku swoje tubylcze pochodzenie. Następne w kolejności były Oklahoma i Nowy Meksyk — oba z około 11%.

Na poziomie okręgów, najwięcej tubylców mieszkało w Okręgu Los Angeles (156 tysięcy), zaś największy odsetek tubylców — 50% — odnotowano w Okręgu Navajo, w Arizonie. Największa liczba Tubylczych Hawajczyków i Wyspiarzy Pacyfiku (179 tysięcy) mieszkała oczywiście w Okręgu Honolulu na Hawajach.

Najnowsze dane Urzędu Statystycznego ujawniają zarówno pozytywne, jak i negatywne liczby. Wśród pozytywów — 381 tysięcy osób zadeklarowało się jako osoby mówiące którymś ze 175 żywych tubylczych języków. Najliczniejsze są osoby mówiące językiem navajo — 178 tysięcy. Wśród danych negatywnych są i takie, które mówią że tylko 55% tubylców (o 13% mniej niż średnia krajowa) ma własne mieszkania, a 14% tubylców w wiel-

ku 25 lat i więcej posiada wyższe wykształcenie (B.A.) zaś szkołę średnią (*high school*) ukończyło 75% z nich.

„Indian Country Today”, 4.11.2003

60 Konwencja NCAI

21 listopada 2003 roku w Albuquerque, w Nowym Meksyku, zakończyła się sześćdziesiąta rocznica Konwencji Krajowego Kongresu Amerykańskich Indian (National Congress of American Indians). Powstały w 1944 roku Kongres jest największą — bo skupiającą ponad 250 plemion — i najbardziej wpływową tubylczą organizacją w USA, stanowiącą forum wymiany i uzgadniania poglądów tubylczych Amerykanów w kluczowych dla nich sprawach.

Ponad 3 tysiące tubylczych delegatów przez tydzień dyskutowało o problemach tubylczych plemion i społeczności Stanów Zjednoczonych, w tym o zbliżających się wyborach prezydenckich, indiańskiej polityce administracji George’a Busha, plemiennej suwerenności, reformie systemu powierniczego, indiańskich kasynach, podatkach i dziesiątkach innych spraw.

Hasłem jubileuszowej Konwencji — odbywającej się na rok przed wyborami prezydenckimi w USA, w których popierający w większości Demokratów indiański elektorat odgrywa coraz większą rolę — było: „Suwerenne Narody — Jeden Mocny Głos”.

Konwencja rozpoczęła się od ceremonii uhonorowania Indianki z plemienia Hopiów, Lori Piestewa, pierwszej tubylczej ofiary wojny w Iraku. W ceremonii uczestniczyli m.in. członkowie rodziny Lori oraz delegacja U.S. Army. Następnie do delegatów przemówili dwaj liczący się kandydaci na urząd prezydenta USA z ramienia Partii Demokratycznej, Dennis Kucinich z Ohio i generał Wesley Clark. Obaj zgodnie z oczekiwaniami obiecali podtrzymanie dotychczasowej formuły stosunków suwerennych plemion z władzami federalnymi oraz zwiększenie rządowej pomocy dla indiańskiej oświaty i opieki zdrowotnej.

Indiańscy delegaci spotkali się także z członkami Izby Reprezentantów i wysłuchali nagranych przemówień innych kandydatów na urząd prezydenta. Ataki na obecną politykę administracji Busha i nieudolne Biuro do Spraw In-

dian (BIA) odpierało też dwóch przedstawicieli obecnych władz federalnych. Ed Thomas, szef Rady Plemiennej Tlingit-Haida z Alaski, omówił aktualny projekt budżetu federalnego podsumowując, że chociaż urzędnicy znają wielkie potrzeby Kraju Indian, to niechętnie przeznaczają środki na ich zaspokojenie.

Dużym zainteresowaniem delegatów cieszyły się sesje poświęcone zagadnieniom ekonomicznym. Mowa na nich była m.in. o podnoszeniu niewielkiej zwykłej wiedzy Indian na tematy finansowe, sposobach rozwoju drobnej przedsiębiorczości i pomysłach na przyciąganie inwestycji do rezerwatów. Skrytykowano dwa projekty ustaw grożących opodatkowaniem firm należących do Indian w tym sprzedaży prowadzonej przez Internet.

Jeden dzień obrad poświęcono tematyce zdrowia i kultury fizycznej. Popularyzujący prozdrowotne zachowania marsz delegatów w centrum Albuquerque prowadził słynny zawodowy golfista z plemienia nawahów, Notah Begay. Kierownictwo Indiańskiej Służby Zdrowia (HIS) podpisało z firmą Nike nową umowę o promowaniu zdrowego stylu życia wśród Indian.

Po raz pierwszy w historii delegacja NCAI wysłuchiwała też wystąpienia dyrektora FBI, Roberta S. Muellera III, który mówił o działaniach agencji w Kraju Indian, w tym o walce z przestępczością i stosowaniem przemocy wobec dzieci oraz o rozwiązywaniu rozmaitych problemów przygranicznych.

Przedstawiciele Biura do Spraw Indian (BIA), w tym jego specjalny delegat do spraw powierniczych Ross Swimmer, dyskutowali z delegatami na konwencji kwestie tubylczych ziem pozostających pod opieką powierniczą władz federalnych, problemy stosunków plemion z władzami stanowymi oraz specyficzne potrzeby tubylców w zakresie pomocy społecznej dla dzieci i ofiar przemocy w rodzinie.

Wśród tematów budzących szczególnie zainteresowanie uczestników Konwencji nie zabrakło jak zwykle spraw związanych z ochroną świętych indiańskich miejsc, zabytkowych przedmiotów kultu, tubylczych języków i ceremonii religijnych, problemów z realizacją praw traktatowych, przepisów regulujących zasady prowadzenia kasyn i salonów gry w rezerwach, a także kwestii ochrony środowiska w rezerwach i ich sąsiedztwie.

Będący od 2001 roku Przewodniczącym Krajowego Kongresu Amerykańskich Indian Tex Hall został ponownie wybrany na kolejną dwuletnią kadencję. Wiceprzewodniczącym NCAI został Joe Garcia z Puebla San Juan w Nowym Meksyku. Na sekretarza Kongresu wybrano ponownie Juanę Majel z Grupy Pau-ma-Juima Indian Luiseño z Kalifornii, a na skarbnika — Rona Allena, szefa Plemienia Jamestown S'Klallam ze stanu Waszyngton.

www.indianz.com

Giną kolejni indiańscy wojownicy

Podczas pełnienia służby w Afganistanie 25 października 2003 roku zginęło dwóch agentów CIA, w tym William F. Carlson, 43-letni Blackfeet, zamieszkały w Southern Pines, w Karolinie Północnej. Były członek oddziałów specjalnych, realizujący jedną z tajnych misji antyterrorystycznych CIA, wpadł w pułapkę zastawioną przez Talibów w niebezpiecznym górzystym regionie w pobliżu granicy z Pakistanem i poległ po 6-godzinnej strzelaninie.

Jego zwłoki zostały odesłane do kraju i pochowane z honorami, a w wojskowej ceremonii pogrzebowej w Fort Bragg wzięła udział m.in. czteroosobowa delegacja Stowarzyszenia Wojowników Blackfeet, żona i dwóch synów oraz krewni z Montany i Kalifornii. William „Chief” Carlson jest pierwszym Blackfeet poległym w walce od 1968 roku i drugim tubylczym żołnierzem (po Lori Piestewa, Indiance Hopi) zabitym w tym roku.

15 listopada 2003 roku w katastrofie dwóch amerykańskich helikopterów w Iraku poległ m.in. starszy szeregowy Sheldon Hawk Eagle, Lakota z rezerwatu Cheyenne River. Okryte amerykańskim sztandarem ciało 21-letniego komandosa ze 101 dywizji powietrzno-desantowej przewieziono do Eagle Butte w Dakocie Południowej, gdzie honory drugiej już tubylczej ofierze wojny w Iraku oddali m.in. oficerowie U.S. Army, dwustu lakockich weteranów kilku amerykańskich wojen XX wieku oraz rodzina i przyjaciele z rezerwatu.

Procesja przez miasto, prowadzona przez udekorowanego flagą USA i orlimi piórami wierzchowca bez jeźdźca, chrześcijańskie i lakockie modlitwy, przemówienia dygnitarzy

i tradycyjne indiańskie pieśni, poczęstunek i rozdawanie darów pożegnały pochowanego wśród świętych Czarnych Wzgórz lakockiego wojownika — jednego z 90 członków plemienia służących w armii USA. Co trzeci z nich uczestniczy w operacji „Iracka Wolność”.

Statystyki pokazują, że amerykańscy Indianie służą w wojsku częściej, niż przedstawiciele innych grup etnicznych z USA. Ubóstwo panujące w większości rezerwatów, poszukiwanie szans osobistego rozwoju i silny wśród Indian patriotyzm to podstawowe przyczyny tego zjawiska. Dochodzi do tego duma z kontynuowania tradycji wielu pokoleń wojowników, szacunek, jakim w swych społecznościach cieszą się Indianie weterani oraz nadzieja, że ich poświęcenie może przyczynić się do sukcesu w walce o swoje prawa i poprawę warunków życia, toczonej przez Indian na innych frontach — w amerykańskich szkołach, sądach i urzędach decydujących o ich losie.

Siuksowie chronią polskich żołnierzy

Konflikt w Iraku przyniósł nieoczekiwane polsko-indiańskie braterstwo broni. W armii amerykańskiej, z którą współpracują przebywające w Iraku polskie oddziały, służy sporo indiańskich żołnierzy z różnych plemion. Co więcej, część Polaków pełniących misję stabilizacyjną w tym kraju używa amerykańskiego sprzętu do ochrony osobistej, który wyprodukowała firma należąca do Indian.

Mającą swą siedzibę w Fort Teton w Dakocie Północnej i należąca w 100% do Siuksów z rezerwatu Spirit Lake firma Sioux Manufacturing Corp. produkuje kamizelki kuloodporne, hełmy i inny sprzęt ochronny na potrzeby U.S. Army. Dzięki zwiększonym ostatnio zamówieniom wojskowym, obejmującym ogółem m.in. 300 mln dolarów na indywidualny sprzęt ochronny dla żołnierzy, firma przewiduje w roku finansowym 2003 rekordowe dochody, szacowane na 17 mln dolarów. Indianie liczą też na wygranie kolejnych kontraktów w roku przyszłym.

W ostatnim okresie zatrudnienie w istniejącej od 30 lat Sioux Manufacturing Corp. wzrosło ze 110 do 130 osób a od wybuchu wojny, żeby zrealizować wszystkie zamówienia, produkcja sprzętu odbywa się na trzy zmiany. Fir-

ma planuje m.in. potrojenie wielkości produkcji hełmów do 30 tys. sztuk oraz zakup specjalistycznych urządzeń o wartości 180 tysięcy dolarów do wytwarzania włókien kevlarowych niezbędnych do produkcji hełmów. Materiał na hełmy po wycięciu i zapakowaniu wysyłany jest do więzienia w Teksasie, gdzie powstaje produkt końcowy.

Okolo dwudziestu osób — mężczyzn i kobiet — z liczącego 5000 członków plemienia Siuksów Spirit Lake służy w wojsku, w tym kilka — w samym w Iraku. Indiańskie hełmy i kamizelki kuloodporne uważane są za jedne z najlepszych wśród kilku odmian tego typu sprzętu stosowanych przez siły sojusznicze w Iraku.

Pożary dotknęły rezerwaty w Kalifornii

Połowa indiańskich rezerwatów, misji i rancherii w Kalifornii została dotknięta skutkami katastrofalnych pożarów, które przetoczyły się w drugiej połowie października 2003 roku przez południową część stanu i przygraniczne rejony Meksyku. Pożary, które ogarnęły ponad 3 tysiące kilometrów kwadratowych i pochłonęły ponad dwadzieścia ofiar śmiertelnych, były największą katastrofą ogniową w historii Kalifornii i przyniosły najdotkliwsze straty.

Pożar w Rezerwacie La Jolla zmusił do ewakuacji wszystkich jego mieszkańców, a ogień zniszczył 117 domów i 100 innych konstrukcji. W rezerwacie San Pasqual zginęła 16-letnia dziewczyna, a usiłujący ją uratować 21-letni indiański żołnierz, który właśnie wrócił z Iraku, został ciężko ranny. W rezerwacie tym spłonęło 67 z 68 znajdujących się tam domów.

Indianie Mission z Barona stracili w wyniku podpalenia 40 domów, 20 domów straciła grupa San Luiseno z Rincon, pożar ogarnął też cały teren (6400 ha) Rezerwatu Capitan Grande. Ogień strawił ponad połowę Rezerwatu Viejas, zaś Indianie z Rezerwatu San Manuel, w którym spłonęła większość roślinności, obawia się o związane z tym o skutki erozji. Z uwagi na zagrożenie pożarowe ewakuowano także ludność z rezerwatów Santa Ysabel i Mesa Grande. Dym i popioły pokryły także południowokaliifornijskie rezerwaty Sycuan i Jamul.

Indianie z sąsiednich terenów i całego kraju zaoferowali pomoc poszkodowanym tubylcom.

Kalifornijskie Stowarzyszenie Indiańskich Gier Hazardowych (CNIGA) utworzyło w indiańskim banku w La Mesa (Borrego Springs Bank) specjalne konto, na którym gromadzi fundusze przeznaczone na pomoc indiańskim ofiarom katastrofy. Gotowość niesienia pomocy zadeklarowały też natychmiast zespoły strażackie z 13 plemion Oklahomy.

Indiańscy strażacy brali w tym roku udział już w 130 zakończonych sukcesem akcjach gaśniczych, głównie na południowym wschodzie USA. Jednak pożary w Kalifornii udało się opanować w pierwszych dniach listopada nie tylko dzięki zaangażowaniu strażaków, ale także dzięki gwałtownemu pogorszeniu pogody i opadom deszczu, a nawet śniegu.

Leonard Peltier zostanie w więzieniu

Obrońcy 59-letniego Leonarda Peltiera nie zdążyli przekonać sędziów do przyspieszenia wyznaczonego na rok 2008 posiedzenia Komisji ds Spraw Ułaskawień w sprawie warunkowego zwolnienia działacza AIM, uwięzionego od blisko 27 lat za zamordowanie dwóch agentów FBI podczas głośnego „incydentu w Oglala” w rezerwacie Pine Ridge w czerwcu 1975 roku. Po wysłuchaniu 19 września 2003 roku argumentów obu stron trójka sędziów Sądu Apelacyjnego 10. okręgu w Denver wydała 4 listopada niekorzystne dla Peltiera orzeczenie.

Sędziowie potwierdzili co prawda, że podczas procesu Peltiera miały miejsce błędy i nadużycia ze strony rządowej, i że brak jest bezpośrednich dowodów, że to Peltier zamordował obu agentów. Jednak za „wystarczająco uzasadnioną” sąd uznał wcześniejszą decyzję Komisji do Spraw Ułaskawień, która odebrała temu najsympatyczniejszemu tubylczemu więźniowi politycznemu w USA szansę wyjścia na wolność przed rokiem 2008.

Jako podstawę tej niecodziennej w praktyce sądowej USA decyzji podano samą obecność Peltiera na miejscu zbrodni — a więc „pomoc i współudział” w niej, dramatyczne okoliczności śmierci agentów, zabitych z bliskiej odległości, podjętą przed laty przez Peltiera próbę ucieczki z więzienia oraz konsekwentne odmawianie przez niego przyznania się do winy lub wskazania innych sprawców morderstwa.

Dla obrońców i sympatyków Leonarda Peltiera nie jest to zaskoczenie, lecz kolejny dowód uzależnienia amerykańskiego wymiaru sprawiedliwości od nacisków politycznych. Dlatego rozważają zarówno wniesienie odwołania do sądu apelacyjnego w pełnym składzie, jak i zabieganie u kandydatów na kolejnego prezydenta USA (zwłaszcza u demokratów) o ułaskawienie indiańskiego działacza po ewentualnym zwycięstwie wyborczym za rok.

Tytoń jest święty

Indiańskie rezerwy w Montanie stały się dla koncernów tytoniowych ziemią obiecaną, a jednocześnie siedliskiem chorób nowotworowych.

Papierosy na dobre zadomowiły się wśród Indian amerykańskich, dwukrotnie przewyższając odsetek palaczy w całym kraju. Stały się też nieodłącznym elementem prawie każdej religijnej i świątecznej uroczystości. Paczki papierosów daje się w prezencie podczas obряду nadawania dziecku imienia, papierosy pozostawia się też jako ofiarę na grobie.

Grupa tubylców z Billings, zrzeszona w Indiańskiej Radzie Zdrowia (IHB), pragnie to zmienić i przekonuje członków plemienia, że w wyrobach tytoniowych, kupowanych w sklepach, nie ma nic świętego. Rada wprowadziła program mający pomagać rzucić palenie. Posłanie do indiańskich palaczy jest proste: niech tytoń pozostanie święty.

— Tytoń jest potężnym lekiem — powiedziała Robyn Bissonette, Szejenka Północna, specjalistka ds. uzależnienia tytoniowego w Radzie — i nie powinien być nadużywany lub stosowany bez szacunku.

Niegdyś plemiona żyjące w Montanie nabiły fajkę słodką trawą, szałwią, korą czerwonej wierzy i *kinnik kinnik*.

— Tytoń to słowo przyjęte przez tubylcze języki do nazwania tej mieszanki — powiedział Tony Herrera z Sieci Opieki In-Care z Billings.

Indianie Crow (Wrony) nazywali swoją mieszankę do palenia *ihchitchiae*, Szejenowie Północni mówią *tse'nemoo'o*. Zdaniem Herrery w angielskim nie ma dobrego słowa na określenie tej obrzędowej mieszanki. Mówi się po prostu tytoń (*tobacco*), co wywołuje pewne zamieszanie. Nasiona świętego tytoniu Crow nie

mają nic wspólnego z tytoniem uprawianym przemysłowo w Karolinie Północnej.

Jednak w współczesnych obrzędach papierosy prawie całkowicie wyparły mieszanki ziołowe. Nastolatkom z okazji 18. urodzin wręcza się paczki papierosów jako symbol ochrony. Szamani wypalają marlboro na ofiarę przed szłaśm potu. Tytoń ze sklepu daje się także przy załatwianiu różnych spraw. Niektórzy Indianie traktują zapalenie papierosa jak modlitwę.

Choć należy uszanować intencje modlitwy, to skutki palenia okazują się tragiczne. Obecnie około 38% dorosłych Indian w Montanie pali, przy porównaniu z 18% palaczy nie-Indian.

Pochodzący z waszyngtońskiego plemienia Skokomish Tony Herrera nakłania Indian do korzystania z tradycyjnych odmian tytoniu.

— Gdyby ludzie naprawdę zrozumieli pokrewieństwo Indian z tytoniem, prawdopodobnie przestaliby już kupować papierosy — przekonuje. — Nasi przodkowie palili czysty tytoń, bez tych wszystkich chemicznych ulepszaczy. Uważano go za dar Stwórcy. Palenie tytoniu było ceremonią, dym zanosił nasze nadzieje, marzenia i pragnienia do Stwórcy.

„The Billings Gazette”, 29.08.2003/mm

Indianie Ekwadoru protestują

Indianie z Ekwadoru mają dość rządów prezydenta Lucio Gutierreza. Jesienią 2003 roku zerwał on sojusz z indiańską partią, która niecały rok wcześniej pomogła mu wygrać wybory prezydenckie. Przywódcy Indian krytykują jego politykę gospodarczą, wspieraną przez rząd Stanów Zjednoczonych i odbijającą się niekorzystnie na najbiedniejszych warstwach społecznych Ekwadoru, w tym na Indianach.

Największa indiańska partia polityczna Ekwadoru, Pachakutik, popierała dotąd prezydenta Gutierreza, ale ten zerwał ostatnio wszelkie związki z nią i usunął z rządu wszystkich czterech jej członków. Decyzje te nastąpiły krótko po tym, jak reprezentujący 30 tysięcy ekwadorskich Indian prawnicy wystąpili z pozwem zbiorowym przeciwko amerykańskiemu koncernowi ChevronTexaco, zarzucając mu zanieczyszczenie środowiska na skutek niezgodnych z przepisami metod poszukiwań i wydobywania ropy naftowej w Ekwadorze.

Indianie domagają się przed ekwadorskim sądem rekultywacji zniszczonych terenów przez odpowiedzialny za zanieczyszczenie rzek na zamieszkałych przez nich terenach koncern, co mogłoby kosztować Amerykanów nawet miliard dolarów. Zanieczyszczenia wylwane do rzek i jezior przez poszukiwaczy ropy spowodowały zdaniem Indian z pięciu ekwadorskich plemion zniszczenie ich zdrowia, kultury i tradycyjnego sposobu życia. Toczący się od kilku lat przed sądami w USA analogiczny proces przeciwko ChevronTexaco został zawieszony do czasu zapadnięcia wyroku w Quito.

Wielu analityków oczekuje, iż w najbliższym czasie w Ekwadorze może dojść do masowych protestów antyprezydenckich i demonstracji ulicznych podobnych do tych, które zorganizowali ostatnio przywódcy indiańscy w Boliwii. Tam Indianie również, choć stanowią około 60% ludności, znajdują się na samym dnie drabiny społecznej i wszelkich statystyk. Zaprzyszczony po obaleniu dotychczasowego prezydenta Boliwii dotychczasowy wiceprezydent Carlos Mesa utworzył w nowym rządzie stanowisko ministra do spraw Indian. Podobne żądania znajdują się także na liście postulatów Indian z Ekwadoru.

Ekwador zamieszkują 33 indiańskie plemiona, których członkowie stanowią około jednej czwartej ludności tego 13-milionowego kraju. Od 1986 roku ekwadorscy Indianie przyczynili się już dwukrotnie do obalenia uważanych za zbyt proamerykańskie władz tego kraju. Populistyczna partia Pachakutik to polityczna reprezentacja Konfederacji Tubylczych Narodów Ekwadoru (CONAIE), która w ciągu dwudziestu lat podwoiła swoją liczebność, stając się najważniejszą tubylczą organizacją w kraju.

Mimo wzrostu gospodarczego w Ekwadorze, wynoszącego w ostatnich latach od 3 do 5%, obsługa wynoszącego ponad 14 mld dolarów długu zagranicznego pochłania 44% budżetu tego kraju i powoduje konieczność wciąż nowych oszczędności i redukcji wydatków na cele społeczne, co stało się jedną z głównych przyczyn niezadowolienia ekwadorskich Indian.

na podstawie informacji z internetu
oprac. Marek Nowocień i Marek Maciołek (mm)

Obieżyświat

W nie tak dawnych, a już na szczęście zamierzchłych czasach, przeciętny student etnografii (taki jak ja) o podróżach w egzotyczne kąty mógł tylko pomarzyć. Dlatego zainteresowanie Indianami, któremu zawdzięczałem wybór kierunku studiów, musiało ustąpić polskiej sztuce ludowej. Zgłębiałem ją pod światłym kierunkiem wybitnego eksperta, świętej pamięci profesora Romana Reinfussa, którego uczniem i współpracownikiem był także, o czym dowiedziałem się znacznie później, znany podróżnik i etnograf Przemysław Burchard.

Urodzony w 1925 roku Burchard swą bujną biografią mógłby obdzielić kilka osób. Za młodu wojował z okupantami, potem pracował jako robotnik w porcie, zdążył jeszcze zaliczyć elektrownię, w której dorobił się pozycji przodownika pracy, nim — wycieńczony socjalistycznym przodownictwem — wstąpił na studia etnograficzne. Po ich ukończeniu badał sztukę ludową w Krakowie, a ponieważ pracownia mieściła się w ciasnym mieszkaniu prof. Reinfussa, dla złapania szerszego oddechu uprawiał tatarnictwo, speleologię, kajakarstwo, łucznictwo i nurkowanie. Napisał wiele książek i nakręcił sporo filmów.

Jego *Dżungla za progiem*, efekt pobytu w Kolumbii w latach 1970–71, której drugie wydanie (Czytelnik, seria „z łódką”, Warszawa 1978) leży oto przede mną, była jedną z pierwszych poważniejszych książek o Indianach, jaka wpadła mi w ręce. I, o dziwo!, przełknąłem ją gładko, bo też zawiera wszystkie najlepsze cechy pisarstwa Burcharda: potoczystą relację w stylu powieści podróżniczej i solidną faktografię naukową, jak przystało na rasowego etnografa. Choć książka jest relacją z podróży przez Kolumbię (dziś już nie do powtórzenia z powodu walk z kartelami narkotykowymi), to szczególnie wiele uwagi poświęca tamtejszym Indianom — Kofanom, smakoszem zupy bananowej i wybornym strzelcem z dmuchawek, oraz Noanama, ludziom wyjątkowo cichym i nieśmiałym. Towarzyszem autora był

zaś nie byle kto, bo inny sławny podróżnik i badacz, Borys Małkin.

Całkowicie poświęcona Indianom kolumbijskim, nie tylko już wymienionym, jest inna książka Burcharda: *Indianie z peryferii* (LSW, Warszawa 1973). Poglębiając swą wiedzę o Kofanach, można się na przykład dowiedzieć, że jest to plemię zupełnie odmienne od Lechitów, bo całkowicie uczciwe i absolutnie abstynentkie. I jeśli się przez te trzydzieści lat nie ucywilizowali, to za ich przetrwanie nie dałbym złamanego grosza.

Po części również Indianom poświęcona jest popularno–naukowa książka *Inne kraje, inne ludy* (LSW, Warszawa 1967) opowiadająca o tubylcach z różnych kontynentów. Przed laty należała do cennych i pasjonujących lektur, gdyż rzetelnych wiadomości tego typu publikowano tyle, co kot napłakał i autor wyraźnie w posłowniu potwierdza, że taki przyświecał mu cel — wypełnienie tej luki. Ale ponieważ Burchard jak zwykle wykorzystał nie tylko własne obserwacje, lecz i wyczerpującą literaturę przedmiotu (głównie niemiecką i angielską), więc rzecz niezbyt straciła na aktualności, choć dysponujemy dziś o wiele większą wiedzą, bo też książek o „innych krajach, innych ludach”, wydano do tej pory całkiem sporo. Niemniej tę też warto przeczytać.

Jest Przemysław Burchard jeszcze autorem wielu innych książek (najnowsza [?] to monografia *Australijczycy*, opublikowana w serii „Księga Ludów Świata”, WP, Warszawa 1990), ale młodym indianistom chciałbym szczególnie polecić jedną z nich — *Za ostatnim przystankiem* (Czytelnik, Warszawa 1985), pierwotnie wydaną w 1964 roku jako Krok za rogatki. Wielu zapewne zaskoczy, jaka egzotyka czeka na nas tuż tuż, za tytułowym ostatnim przystankiem tramwajowym czy autobusowym. Co prawda autor wskrzesza dla nas obraz dawnej polskiej (i nie tylko — bo na przykład żydowskiej) kultury ludowej, znanej mu z autopsji i badań prowadzonych pod kierunkiem prof. Reinfussa w latach 50 i 60. XX wieku oraz literatury, ale kto tę książkę uważnie przeczyta (a jest pasjonująca), ten bez trudu nawet w obecnej rzeczywistości dopatrzy się śladów owej malowniczej przeszłości. Może warto, interesując się Indianami, wiedzieć też co nieco o kulturze własnego narodu i umieć dostrzegać jej

urodę? No bo kto dziś wie, że dawny obraźnik wcale nie specjalizował się w obrażaniu ludzi? Albo co ma zrobić dziewczyna, gdy w nocy mężczy ją mara (a chłopaka strzygoń) i wysysa krew zębami ostrymi jak igły, co poznać po krwawych rankach, a na co żaden lekarz nie poradzi? Chcecie wiedzieć? No to sięgnijcie po *Za ostatnim przystankiem*.

Książki Burcharda mają jeszcze jedną zaletę — przybliżają specyfikę pracy etnografa. Zaś dla mnie osobiście Burchard był i jest wzorem badacza i pisarza, bo w Polsce wciąż bardzo niewielu naukowców potrafi w przystępny sposób dzielić się z czytelnikami swą wiedzą. ☐

Mariusz Wollny



UZUPEŁNIJ BRAKUJĄCE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze numery:

1996 nr 3 i 4 [35–36] po 4 zł/szt.
1997 nr 1, 2, 3 i 4 [37–40] po 4 zł/szt.
1998 nr 1, 2, 3 i 4 [41–44] po 4 zł/szt.
1999 nr 1, 2, 3 i 4 [45–48] po 4 zł/szt.
2000 nr 1, 2, 3 i 4 [49–52] po 6 zł/szt.
2001 nr 1, 2, 3 i 4 [53–56] po 6 zł/szt.
2002 nr 1, 2, 3 i 4 [57–60] po 6 zł/szt.
2003 nr 1, 2, 3 i 4 [61–64] po 6 zł/szt.

ROCZNIKI TANIEJ (wszystkie numery z danego roku)

1996 – 6 zł	2000 – 20 zł
1997 – 10 zł	2001 – 20 zł
1998 – 10 zł	2002 – 20 zł
1999 – 10 zł	2003 – 20 zł

Zamówienia można składać:
pisemnie **TIPI**, Marek Maciołek, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo • telefonicznie **(061) 44 33 058** lub • drogą elektroniczną **tawacin@tipi.pl**

Prosimy o przedpłatę. Przy wysyłce „za pobraniem” doliczamy 3,50 zł jako koszt za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.

obymy nie zapomnieli

Zmarł Johnny Cash



Urodzony 26 lutego 1932 roku w Kingsland, w stanie Arkansas, Johnny Cash był znanym piosenkarzem, kompozytorem i poetą, aktorem i producentem filmowym. Przez 40 lat kariery scenicznej nagrał ponad 1500 piosenek country i gospel, 11 razy został nagrodzony prestiżową muzyczną nagrodą Grammy.

Wiele jego piosenek poświęconych było trudnym losom Indian, jak na przykład ballady kompozytora Petera LaFarge: „The Ballad of Ira Hayes” oraz „As Long As The Grass Shall Grow”, pochodzące z wydanego w 1964 roku albumu *Cash's Bitter Tears (The Ballads of American Indian)* i wykonywane później m.in. przez Boba Dylana.

Indiańskie motywy w wielu piosenkach oraz działania artysty wspierające tubylczych Amerykanów (Cash pomógł m.in. zebrać pieniądze na szpital dla Siuksów) sprawiły, że wielu ludzi uważa, iż wśród przodków Casha byli Indianie. Niektóre źródła podają nawet, że był 1/4 Cherokee, jednak poza wyglądem artysty nie podają żadnych dowodów.

Sam Cash zwykle zaprzeczał tym pogłoskom, choć czasem, wspominając burzliwe lata 60. i eksperymenty z narkotykami, mawiał z przyzwyczajeniem oka: „Im więcej brałem, tym więcej czułem w sobie indiańskiej krwi”. Tak czy inaczej jest faktem, iż Johnny Cash autentycznie interesował się losem Indian (już w latach 60. odwiedził Wounded Knee) i śpiewał o nich (i dla nich) w czasach, gdy jeszcze nie było to takie popularne.

Zmarł 12 września 2003 roku w stolicy muzyki country, Nashville.

Cieř



II Indiański Świat Pow Wow w Katowicach

Pow-wow jest dla Indian znaczącym elementem współczesnej kultury. Daje im możliwość pielęgnowania dawnych tradycji oraz — ze względu na swój międzyplemienny charakter — jest przejawem rodzenia się kultury ogólno-indiańskiej. Pow-wow to nie tylko tańce i śpiewy, to również okazja do spotkania krewnych, przyjaciół i znajomych, oraz nawiązania kontaktów z mieszkańcami odległych części kraju.

Okazuje się, że powyższe słowa dotyczą również nas — „indianistów” w Polsce. Podsumowując II Indiański Świat Pow Wow w Katowicach, mogę odnotować tylko same pozytywne spostrzeżenia.

Spotkania pow-wow w naszym kraju mają sens. Stały się miejscem spotkań nie tylko tancerzy i śpiewaków, ale również ludzi chcących uczestniczyć w integracji naszego „indianistycznego światka”. Przyjeżdża wiele osób o różnych zainteresowaniach, ale większość z nastawieniem na spędzenie miłych chwil w gronie przyjaciół i nowych znajomych. Pojawili się również goście z Niemiec, których mieliśmy okazję poznać na Zimowym Pow Wow w Rathenow 2002 roku.

Niemieccy indianiści już kilkakrotnie informowali o swoim zainteresowaniu tym, co się dzieje na naszym „podwórku”. Mam nadzieję, że w niedalekiej przyszłości kontakty te będą zacieśniały się coraz bardziej.

Wracając do Katowic, słowa uznania dla organizatora — Bogdana Płonki, który mimo wielu kłopotów z ostatecznym przygotowaniem imprezy, nieźle dał sobie radę.

Po raz pierwszy polskie pow-wow zostało poprowadzone przez wyznaczoną osobę Mistrza Ceremonii, czyli popularnego MC. Marcin „Zajc” Król doskonale radził sobie w tej roli. Prowadził spotkanie według programu przygotowanego przez organizatora. Dzięki temu Pow Wow przebiegało bez typowych dla poprzednich spotkań poślizgów i zaburzeń czasowych. MC „Zajc” dobrze przygotował sobie materiały pomocnicze, korzystając z prze-

rwach między tańcami z wiadomości zamieszczonych na polskich „indianistycznych” stronach internetowych (nieźle je przy tym promując). Sprawnie pomagał mu Cyprian Świętek, który był dla mnie nikim innym, jak nieformalnym Dyrektorem Areny. Cały czas czuwał nad tym co dzieje się na Arenie. Koordynował pracę sędziów w trakcie konkursów oraz służył wiedzą i doświadczeniem, które zdobył na pow-wow za Oceanem.

Wreszcie konkursy tancerzy i tancerek. Bogdan zdecydował się na ich wprowadzenie, dzięki czemu zaczęły spadać następne zasłony dotyczące pow-wow. Wprowadzono numery dla uczestników, którzy musieli osobiście zgłaszać u MC chęć wystąpienia w konkursie danej kategorii tańca. Zgłosiło się ponad 50 osób!

Konkursy odbyły się w czterech kategoriach: Men's Traditional, Grass Dance, Women's Traditional i Fancy Shawl. W dwóch stylach, tzn. Men's Fancy i Jingle Dress nie mogły się odbyć z prozaicznej przyczyny: zgłosiło się po jednej osobie (a szkoda). Mimo to wszystkie konkursy przyciągały baczną uwagę widzów.

Bardzo dobrym pomysłem był inny sposób sędziowania konkursu Men's Traditional Dance, w którym brało udział ponad 20 tancerzy. Po każdym z tańców sędziowie eliminowali kilku zawodników, aż na Arenie pozostało trzech tancerzy. Musieli oni wykonać jeszcze jeden taniec, po którym to publiczność brawami wybrała zwycięzcę. Taki sposób sędziowania spowodował niesamowitą atmosferę wśród wszystkich uczestników Pow Wow. Na sali nie było nikogo, kto nie interesowałby się przebiegiem tego konkursu!

Wyniki konkursów tańca:

Men's Traditional Dance: 1. Aleksander Danyluk (Warszawa) 2. Tobias Felber (Frankfurt n/O, Niemcy) 3. Artur Zieliński (Toruń)

Grass Dance: 1. Jacek Piętka (Oleśnica) 2. Rafał Krajewski (Gdynia/Zuromin) 3. Ireneusz Poniatowski (Dąbrówka Kościelna)

Men's Fancy Dance (bez konkursu): 1. Radosław Wdowicki (Bydgoszcz)

Women's Traditional Dance: 1. Szina Wszolek (Uniejów) 2. Anna Danyluk (Warszawa) 3. Katarzyna Szewczyk (Katowice)

Women's Fancy Shawl: 1. Anna Wdowicka (Bydgoszcz) 2. Ewa Gliniecka (Toruń) 3. Ada Boguszewicz (Warszawa)

Jingle Dress (bez konkursu): 1. Agnieszka Moskal (Wałbrzych)

II Indiański Świat Pow Wow rozpoczął nowy etap naszych spotkań. Pojawiły się konkursy w kategoriach tańców, w związku z czym pojawili się sędziowie i Dyrektor Areny. W najbliższej przyszłości czeka nas ustalenie zasad doboru ludzi do tego gremium.

Sędziowanie na pow-wow to duża odpowiedzialność wobec wszystkich tancerzy i musi być poparte wiedzą oraz doświadczeniem. Wiem o tym, że znalazły się osoby, które nie chciały się pogodzić z niektórymi werdyktami sędziów. Kochani, podstawową zasadą na pow-wow jest to, że swoje propozycje sędziowie danego konkursu podejmują indywidualnie i dopiero po zebraniu wszystkich głosów wydawany jest werdykt. Decyzja sędziów jest ostateczna i nie podlega dyskusji.

Na katowickim Pow Wow większość propozycji sędziowskich była jednomyślna, co oznacza, że nie należy mieć do nikogo z nich pretensji o stronniczość! Tym bardziej, że nasze spotkania są formą integracji, a wprowadzenie konkursów z symbolicznymi jedynie nagrodami ma za zadanie podniesienie poziomu tańca i widowiska, jakim jest pow-wow.

Miło mi było widzieć Was wszystkich i mam nadzieję, że spotkamy się w jeszcze większym gronie na Zimowym Pow Wow w Międzychódzie koło Gorzowa w ostatni weekend lutego 2004 roku.

Darek Lipecki
www.huuskaluta.com.pl

25 lat polskich badań archeologicznych i antropologicznych w Ameryce Łacińskiej

wystawa czynna:

5 grudnia 2003 — 11 stycznia 2004

Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie,
ul. Kredytowa 1

Wystawa posterowa zorganizowana w 25 rocznicę rozpoczęcia badań Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy (1978, 1985, 1987). Była to pierwsza multidyscyplinarna ekspedycja badawcza zorganizowana przez badaczy z Krakowa, Warszawy i Poznania, w jej skład weszli archeolodzy, etnografowie, geolodzy, historycy i geografowie, zaś kierownictwo objął dr Andrzej Krzanowski.

więcej: www.pme.art.pl



ZIMOWE POW WOW MIĘDZYCHÓD 28–29.02.2004

Termin: ostatni weekend lutego — 28–29.02.2004

Miejsce: Międzychód, Hala widowiskowo-sportowa MOSTIR przy ul. Dworcowej 22

Rozpoczęcie (Grand Entry): sobota, godz. 14⁰⁰

Kontakt: Marcin Mazurek (Międzychód) tel. 0501 487 051, PEMIKAN@interia.pl
Milko Jović (Berlin): milord@wapiti.waw.pl,
asiamilko@freenet.de

Zapewniamy:

- ▶ nocleg na hali (materace na miejscu)
 - ▶ obiad dla uczestników (na zamówienie w cenie biletu: Marcin Mazurek do 21.02)
 - ▶ gorące napoje (kawa, herbata)
 - ▶ knajpa przy hali (czynna do oporu)
 - ▶ miejsce na stoiska handlowe
 - ▶ możliwość zakupu pamiątkowych koszulek
- Konkursy w poszczególnych kategoriach odbędą się w sobotę. Niedzielę (ok. 11⁰⁰–15⁰⁰) przeznaczamy na *show dance* i *stick game*.

Cena biletu wstępu: 12 zł

Organizatorzy: Milko Jović, Marcin Mazurek, Rafał Litke

Host drum: Maka Sapa

MC: Cyprian Świątek

Więcej: www.huuskaluta.com.pl, www.indianie.eco.pl

SPRZEDAM NOWE TIPI

(rozbite raz w Uniejowie) z białego lekkiego płótna żaglowego, wysokość ok. 5,30 m.

cena ok. 700 zł.

Kontakt: Józefina Susmarska (Poznań)

tel. dom. (061) 8702976

e-mail: jozefinka3@wp.pl



322 listopada br. w sali komunalnej Water-view Condominium w Ventnor (New Jersey), odbyło się XII Seminarium Antropologiczne Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego (PATE/PAES). W tym roku wszystkie referaty poświęcone były tematyce indianistycznej, co w pewnym stopniu usprawiedliwia mój zamiar podzielenia się tym wydarzeniem z czytelnikami „Tawacinu”.

Pierwszy referat, pod obiecującym tytułem *Muzyka plemion irokeskich*, przedstawiony został przez Annę M. Dobrowolską, której ciekawy tekst o pochodzeniu i charakterystyce muzyki tubylczej Ameryki Północnej zasłużył sobie ongi na druk w naszym kwartalniku¹. Choć swego czasu dr Dobrowolska zachwyciła słuchaczy nowatorskim sposobem prezentacji, demonstrowając rytm, śpiew solowy i ruchy taneczne (jest absolwentką warszawskiej Szkoły Muzycznej II stopnia im. Józefa Elsnera), tym razem rozczarowała, wprowadzając do tekstu ogromną i luźno związaną z tematem liczbę szczegółów. Redakcję „Zeszytów Naukowych” Towarzystwa czeka więc trudna decyzja: albo odrzucić materiał, albo — co gorsza — podjąć mozolną pracę korektorsko-streszczającą.

Krwawi Toltekowie i uciemieni Majowie — lektura źródeł w badaniach kultury Majów to referat Justyny Olko z Archeologicznej Misji Andyjskiej UW, który spełnił za to wszelkie wymogi interesującego tekstu naukowego, obalając stary, lecz jakże uporczywy mit o podboju północnego Jukatana przez Tolteków. Justyna Olko, która jest również członkiem PATE/PAES, ma za sobą badania terenowe w Peru pod egidą prof. Mariusza Ziółkowskiego, w Peten, w Gwatemali, na stanowiskach Nakum i Yaxha (2001) oraz badania archiwalne w Ciudad de Mexico (2002), gdzie analizowała niepublikowane teksty z okresu konkwisty. Biegła w języku nahuatl, prowadzi jego lektorat na Uniwersytecie Warszawskim, a w przyszłym roku weźmie udział w meksykańsko-polskim projekcie archeologicznym w El Tajin.

¹ Anna M. Dobrowolska, *Muzyka Indian Ameryki Północnej*, „Tawacin” 2002, nr 1[57], ss. 5–15; nr 2[58], ss. 21–28.

Sejsej popołudniową Seminarium otworzył referat „weteranki” naszych seminariów, Anny M. Czyż, zatytułowany *Kateri Tegakouita — milcząca święta Mohawków*. Pragnę wyjaśnić, że słowo „weteranka” absolutnie nie odnosi się do wieku autorki. Anna M. Czyż jest doktorantką i młodszym pracownikiem naukowym na wydziale romanistyki Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej esej *Relacje jezuitów jako podstawa kształtowania się wizerunku Indianina w świadomości europejskiej XVII i XVIII wieku*, w roku 2000 uznany został przez Redakcję „Zeszytów Naukowych” PATE/PAES za najlepszy tekst dziesięciolecia seminariów (1990–2000). Autorka i tym razem nie zawiodła. Ze znakomitą analizą przyczyn „kulturowej konwersji” Kateri Tegakouity czytelnicy „Tawacinu” mogą zapoznać się w tym numerze (ss. 19–23).

Jednak największe zainteresowanie uczestników XII Seminarium wzbudził tekst Marka Nowocienia *Polski Ruch Przyjaciół Indian: wczoraj, dziś i jutro*. Przypomnę, że była to dla mnie szczególnie miła niespodzianka. Redaktor „Tawacinu” przedstawił dzieje powstania i integracji ruchu miłośników kultur indiańskich, którego my, w towarzystwie, jesteśmy — tu w USA, choć w mikroskopijskim rozmiarze — równoległym przecie zjawiskiem. Toteż mimo że tekst nie należał do lapidarnych, został wysłuchany do końca z uwagą. Dla członków Towarzystwa przesłanie referatu Marka Nowocienia było znacznym pokrzepieniem: oto nie tylko my zajmujemy się peryferyjną sferą zeuropocentryzowanej nauki; oto w naszej ojczyźnie, odległej od Ameryki o tysiące kilometrów, istnieją setki, jeśli nie tysiące ludzi, którzy czują podobnie jak my. Sądzę więc, że dla — być może nieco sceptycznych — członków Towarzystwa, nasza współpraca z „Tawacinem”, a pośrednio z PRPI, stanie się teraz jednym z najważniejszych aspektów naszej działalności. Osobiście dostrzegam w tym same pozytywne, albowiem „w jedność siła”. I tym optymistycznym zawołaniem niosę dzięki obu Markom: Nowocieniowi, rzecznikowi PRPI, i Maciołkowi, który zapewnił „indianistom” cenne i poważne forum: „Tawacin”. ■

Andrzej J.R. Wala

¹ Anna M. Czyż, *Relacje jezuitów jako podstawa kształtowania się wizerunku Indianina w świadomości europejskiej XVII i XVIII wieku*, „Tawacin” 2001, nr 1[53], ss. 20–28.



145. Czy dziesiątki lat kontaktów z Indianami dają coś w ogóle polskim indianistom? Kiedyś bywały to kontakty korespondencyjne, a jeśli już osobiste — to sporadyczne i częściej gdzieś w Europie niż w ich ojczyźnie. Dziś wzajemne wizyty pojedynczych Indian w Polsce, a także Polaków w Ameryce nie należą już do rzadkości. Coraz częściej ktoś z Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian wyjeżdża na kilka tygodni lub miesięcy w rejony zamieszkane przez tubylców, by ich badać, poznawać lub po prostu żyć z nimi, uczyć się od nich, pracować z nimi i świętować. Nie pierwszy też raz w liczącej blisko trzydzieści lat historii Ruchu mieliśmy ostatnio — przy okazji IX Festynu Archeologicznego w Biskupinie — możliwość żyć przez kilka dni z grupą Indian przybyłych do Polski ze świadomością istnienia tu środowiska ludzi zainteresowanych życiem, kulturą i tradycjami tubylczych Amerykanów. I co?

146. Takich wizyt przeszło już do historii Ruchu kilka. Wystarczy wspomnieć grupę indiańskich biegaczy z kilku plemion, którzy latem 1990 roku przemierzali Polskę w kierowanym przez Dennisa Banksa Świętym Biegu — Europa '90, tancerzy z Great American Indian Dancers, którzy rok później nie tylko gościli na festiwalu Bratislava Cantans, ale także kilkakrotnie spotykali się z zainteresowanymi tańcem uczestnikami PRPI, kilku indiańskich uczestników Biegu Wolności z Góry św. Anny do Genewy, zorganizowanego w 1996 roku przez europejskie grupy poparcia dla Indian, czy ubiegłoroczne bliskie spotkania z rockowymi muzykami, indiańskimi tancerzami i najwajskimi tradycjonalistami z zespołu Blackfire.

147. Każde z takich spotkań było nie tylko swego rodzaju świętem indianistów (a przynajmniej tej części z nich, którym szczególnie bliskie były tradycje, umiejętności lub zainteresowania danej grupy naszych indiańskich gości), ale także — początkiem nowego etapu w rozwoju PRPI. Możliwość dłuższego pobytu z grupą żywych Indian, szansa na bezpośred-

ni bliski kontakt, rozmowę, udział we wspólnych warsztatach i ceremoniach — wszystko to znacząco pogłębiało naszą dotychczasową wiedzę, obalało mity i stereotypy, wzbogacało środowisko indianistów o nowe przeżycia i doświadczenia, nową wiedzę i kierunki zainteresowań, nowe elementy naszej własnej obrzędowości i nowe tubylcze kontakty. Nie inaczej stało się w Biskupinie. Kolejna grupa tubylczych Amerykanów nie tylko spotkała się z nami i otworzyła na nasze różne — śmieszne, dziwaczne lub denerwujące zapewne czasami — życzenia i potrzeby, ale także — być może jak nigdy dotąd — zaoferowała nam dużo więcej, niż mieliśmy nadzieję i prawo oczekiwać.

148. Ale w Biskupinie stało się też coś więcej. Znaczna grupa indianistów, reprezentująca kilka grup i różnych form zainteresowania Indianami, pokazała tysiącom ludzi — w tym niedowiarkom w samym Ruchu — że może wystąpić wspólnie, ponad podziałami. Że może bez wstydu nie tylko towarzyszyć autentycznym Indianom, ale wręcz stanowić dla nich równorzędnych partnerów, mocne wsparcie oraz atrakcyjne i profesjonalne uzupełnienie. Dojrzałość większości indianistów z Biskupina zaowocowała szybko — szacunkiem i przyjaźnią naszych indiańskich gości, ich dużym uznaniem dla dorobku i umiejętności spotkań tam naśladowców i popularyzatorów ich kultury, ożywioną wymianą wyrobów rękodzieła z obu stron Oceanu oraz najcenniejszymi być może dla wielu polskich tradycjonalistów prezentami — przekazaniem niektórym z nich w tradycyjny, uroczysty sposób uprawnień do rozmaitych ceremonialnych czynności. Takie „transfery” to wciąż w Polsce rzecz niedzienna, cenna i zmuszająca niemałą grupę tradycjonalistów z PRPI do przewartościowania swoich postaw, dotychczasowych osiągnięć i życiowych celów. Kolejna spotkanie z Indianami pokazało, że jest w Ruchu niemało ludzi, którzy mogą być dla nich partnerami, przyjacielami i — jak to kiedyś ktoś określił — „ambasadorami” indiańskiej kultury w Polsce. To cieszy i otwiera przed indianistami nowe perspektywy. Tylko, żeby nam przez to wszystko palma lub inny pejotl nie odbiły... ■

Marek Nowocień

PRENUMERATA W 2004 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2004 wynosi 26 zł za 4 numery [65–68] 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
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

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: KULWAL2@aol.com

Oprócz prenumeraty redakcyjnej i salonów EMPIK, „Tawacin” dostępny jest także w kilkunastu bibliotekach, głównie uniwersyteckich, do których trafiają tzw. egzemplarze obowiązkowe:

KATOWICE Biblioteka Śląska, ul. Francuska 12 • **KRAKÓW** Biblioteka Jagiellońska, Zakład Uzupełniania Zbiorów, Al. Mickiewicza 22 • **LUBLIN** Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ul. Chopina 27; Biblioteka Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, ul. Radziszewskiego 11 • **ŁÓDŹ** Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Matejki 34/38 • **OPOLE** Biblioteka Uniwersytetu Opolskiego, ul. Strzelców Bytomskich 2 • **POZNĄ** Biblioteka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ul. Ratajczaka 38/40 • **SOPOT** Biblioteka Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Armii Krajowej 110 • **SZCZECIN** Książnica Pomorska im. St. Staszica, ul. Podgórna 15/16 • **TORUŃ** Biblioteka Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 13 • **WROCŁAW** Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, ul. Szajnochy 10 • **WARSZAWA** Biblioteka Narodowa, Zakład Uzupełniania Zbiorów, Al. Niepodległości 213; Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 32; Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy, ul. Koszykowa 26/28

Jeśli w katalogu czasopism biblioteki nie ma „Tawacinu”, prosimy spytać personel, dokąd trafia nasz kwartalnik. Czasami zdarza się, że został przekazany do innej placówki.

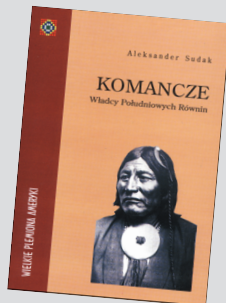
Inne zbiory:

ŁÓDŹ Biblioteka Publiczna, ul. Gdańska 100/102 • **KRAKÓW** Biblioteka Latinoamerykańska, Instytut Studiów Regionalnych UJ, ul. Gołębia 24 • **POZNĄ** Biblioteka Raczyńskich, ul. Św. Marcina 65 • **WROCŁAW** Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37



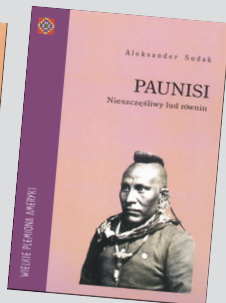


Biblioteka „Tawacinu”

**Aleksander Sudak
KOMANCZE**

Słynęli z zamilowania do czystości i elegancji; ich wojownicy nawet na wyprawach wojennych nie rozstawali się z lusterkiem i farbami.

BT, nr 25, ss. 80, cena 9 zł

**Aleksander Sudak
PAUNISI**

Budzili szacunek i lęk wśród wszystkich plemion. Tych dorodnych ludzi, o okragłych, księżycowych twarzach, cechowały zyciowość i zdrowy rozsądek.

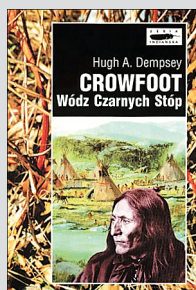
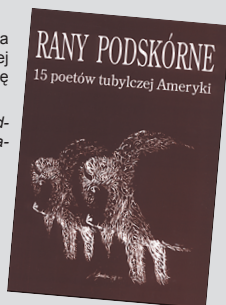
BT, nr 27, ss. 80, cena 9 zł

RANY PODSKÓRNE

Największa po polsku prezentacja współczesnej poezji indiańskiej opracowana przez znanego poetę Mohawków Maurice'a Kenny

Tubylcza wrażliwość oznacza jedność we wszystkim i poszanowanie tej jedności...

BT nr 26, ss. 72, cena 8 zł

**Hugh A. Dempsey
CROWFOOT
Wódz Czarnych Stóp**

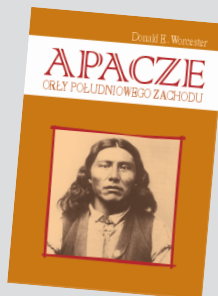
Ostatnie dni życia Czarnych Stóp na wolności... Tylko jeden człowiek był w stanie przeprowadzić ich przez ten burzliwy okres. Nazywał się Crowfoot.

ss. 224+32 (fot.), cena 15 zł

**Donald E. Worcester
APACZE**

Orły Południowego Zachodu
Surowy był kraj zwany Apaczerią — ojczyzną Apaczów, gdzie każdy owad miał żądło, każdy krzak kolce, a każdy wąż — jad. Życie tutaj było codzienną walką o przetrwanie, rozpaczliwym zmaganiem z wrogą naturą i okrutnymi drapieżnikami, tak w zwierzęcej, jak i w ludzkiej postaci. Niedostępne góry i bezkresne pustynie były ojczyzną Apaczów, a oni sami jej nieodrodnymi dziećmi. Bez słowa skargi znosili głód i pragnienie, upały i mrozy. W każdym obcym widzieli wroga, nie ufali nikomu...

BT, nr 29, ss. 408, fotografie czarno-białe, mapy, bibliografia, indeks osób, cena 37 zł



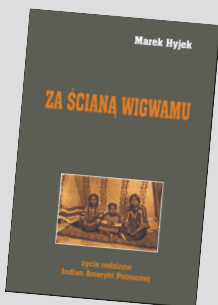
Donald E. Worcester jest emerytowanym profesorem historii na Texas Christian University w Fort Worth.

Specjalizuje się w historii amerykańskiego Południowego Zachodu oraz Ameryki Łacińskiej. W swym dorobku literackim ma blisko 30 książek.

**Marek Hyjek
ZA ŚCIANĄ WIGWAMU**

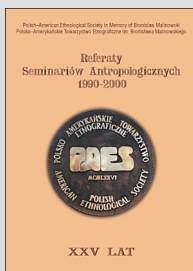
Książki o Indianach przedstawiają głównie świat wojowników toczących krwawe wojny z białymi najeźdźcami. Podkreślają tragiczny los tych dumnych ludzi, czyniąc z nich symbol wszelkiej walki o wolność. Jednakże życie Indian nie koncentrowało się jedynie na wojnach i polowaniu na bizony. Obok tych ważnych wydarzeń toczyło się zwykłe, rodzinne życie, ze wszystkimi jego aspektami, od narodzin po śmierć.

BT, nr 28, ss. 368+32 (fot.), cena 34 zł

**REFERATY SEMINARIÓW
ANTROPOLOGICZNYCH**

Zbiór odczytów Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego z Atlantic City (USA), w przeważającej większości poświęcone kulturze Indian USA, a od czasu do czasu także zagadnieniom zahażającym o problematykę Ameryki Łacińskiej.

ss. 408, cena 36 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

Książki wysyłamy również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub listonoszowi przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy 3,50 zł za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.

Arkadiusz J. Kilanowski



Elsie Ground kroi mięso
w paski do suszenia

Arkadiusz J. Kilanowski



Otwarcie, uśmiechnięci, pełni ciepła, tolerancji, niezmordowani

z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza



Amarette Ground wykonuje Hoop Dance
z towarzyszeniem zespołu Maka Sapa

Janek Mielczewicz



Na arenie tancerze pow-wow
z toruńskiego zespołu Huu-Ska Luta

Jarosław Buliński



Indianińskie Lato w Biskupinie

20-28 września 2003

Jarosław Buliński



WIELKIE OTWARCIE (od lewej) Jan Szopiński, Wiesław Zajączkowski (dyrektor Muzeum
w Biskupinie), Bartosz „Źródło” Stranz i Leon A. Rattler

z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza



Leon A. Rattler
Siła spokoju, od pierwszej chwili
budzi szacunek i zaufanie

zdjęcia
Jarosław Buliński, Arkadiusz J. Kilanowski
Jacek Mielcarzewicz, Anna Qiangwei
oraz z archiwum Bogdana Viktorio Zdanowicza

Anna Qiangwei



Akceptują nasz sposób życia



Czarne Stopy nie wahają się przed
zapraszaniem wielu z nas
do uczestniczenia w swoich
modlitwach i ceremoniach

z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza



z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza

Amarette Ground
Sympatyczna, wesoła nastolatka



z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza

Elsie Ground
Skromna, nieco zamknięta
w sobie, lecz życzliwa

TAWACIN
GALERIA

Richard Ground
Chodząca pogoda ducha,
ciepło, jowialność



Arkadiusz J. Kilanowski

Indiańskie Lato w Biskupinie



Todd Yellow Cloud
Skromny, ciepły,
trochę „cicha woda”



z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza

Jarosław Buliński



Sami obserwowani — także obserwują, notują,
nie rozstają się z kamerami wideo

Todd Yellow Cloud z Oglala
w rezerwacie Pine Ridge.
Jeden z najlepszych znawców
lakockiego rękodzieła, specjalista
w wyszywaniu kołcami ursona,
mistrz i nauczyciel
wielu polskich indianistów.
Na co dzień pracownik
lakockiego kasyna „Prairie Wind”



z arch. Bogdana Viktorio Zdanowicza



Wykorzystali jedyny przez cały tydzień deszcz,
który przepłoszył turystów, na przeprowadzenie
ceremonii ślubnej Karoliny i Viktoria