

ODRĘBNA RZECZYWISTOŚĆ

Książka jest świadectwem naukowej pasji członków Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian i świadectwem aktywnego upamiętnienia faktu, dzięki któremu do owej sesji doszło. Książka ta składa się zatem z dwóch części, które jednakże są ze sobą związane wspólną ideą.

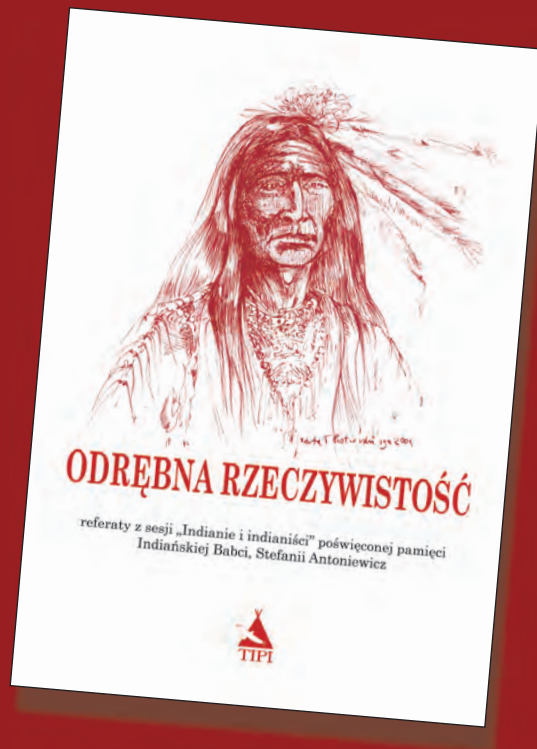
W części pierwszej niniejszy tom jest zbiorem referatów wygłoszonych na sesji popularno-naukowej „Indianie i indianiści”, która odbyła się w dniach 18–19 stycznia 2003 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Sesja ta była dedykowana pamięci Indiankiej Babcі, Stefani Antoniewicz, w dwudziestą rocznicę Jej śmierci, która miała miejsce 13 grudnia 1982 roku.

Część druga książki to materiały poświęcone właśnie Jej osobie: fragmenty listów jakie otrzymywała, wspomnienia o niej, baśń jej autorstwa.

Książkę wzbogacają dwie wkładki zdjęciowe ilustrujące fenomen Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, a także rejestrujące najważniejsze punkty programu Sesji.

Biblioteka „Tawacinu” nr 30
format 145×205, stron 200 + 16 (fotografie)
indeks osób, cena 19 zł

Autorzy referatów
Bartosz Hlebowicz, Marek Hyjek,
Marek Nowocień, Ewa Nowicka,
Dariusz Pohl, Stanisława Stachniewicz,
Maciej Springer, Dariusz Wojtczak



Książka ukaże się w drugiej połowie lipca
Zamówienia można składać pisemnie

TIPI, Marek Maciołek

ul. Łąkowa 3

64-050 Wielichowo

telefonicznie **(061) 44 33 058**

lub drogą elektroniczną **tipi@tipi.pl**

Realizacja zamówień w kolejności zgłoszeń



TAWACIN

nr 2 [66] lato 2004

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
(w tym 7% VAT)



**Współczesny
humor
indiański**

**Zwiadowcy
z plemienia
Tonkawa**

**Metafizyczna
kuchnia**
nowa wizja kanibalizmu

Rozdroże
opowiadanie

**Ludzie
Mocnego Drzewa**

TAWACIN
GALERIA

JAK TO Z NAMI JEST

„Ominęło mnie tyle dobrych rzeczy” — mówi gorzko listonosz przez wiele lat szukający swej *idée fixe*, orlego pióra, dzięki któremu zdobywa się mądrość i autorytet. Dopiero miał się dowiedzieć, że aby zdobyć mądrość, trzeba dobrze poznać siebie i zgodzić się na cierpienie.

Gdy poruszam się w ciemności, szukając wyjścia z trudnej sytuacji, wydaje mi się, że już nigdy nie zaświeci słońce, że tak już będzie zawsze i nigdy się nie podniosę. Lecz gdy przychodzi zrozumienie, gdy spada pióro, zapominam o wszystkich trudach, nie czuję już tego ciężaru, który dusił mnie jeszcze niedawno.

Co jakiś czas nachodzi mnie myśl, czy „Tawacin” nie jest taką moją *idée fixe*. Czy przez te kilkanaście lat nie ominęło mnie zbyt wiele? Czy będę umiał kiedyś zakończyć jego redagowanie? Czy było warto iść pod prąd? Choć przezwyciężanie stereotypu Prawdziwego Indianina jest trudne i czasochłonne, „Tawacin” zawsze oferował treści wykraczające poza ów stereotyp. I to się nie zmieni.

Tylko podważanie utartych poglądów i wyobrażeń (na przykład o kanibalizmie wśród Indian czy o ich hiperekologicznym podejściu do świata) dają gwarancję rozwoju intelektualnego i twórczego życia. I nie tylko ja tak uważam.

Beacie Skwarskiej, naszej redakcyjnej koleżance, gratulujemy obrony błyskotliwego doktoratu z dziedziny literatury indiańskiej na UAM w Poznaniu.

Z radością witamy prof. Bruce'a E. Johansena z Uniwersytetu stanu Nebraska w Omaha w gronie naszych stałych współpracowników.

To dla nas zaszczyt.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się:

w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Roman Bala, Marek Cichowski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bartosz Hlebowicz, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala (New Jersey) **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 **Skąd bierze się mądrość** — opowieść o listonoszu z rezerwatu Indian Hoh w stanie Waszyngton
- 6 **Współczesny humor indiański z politycznym podtekstem** — Bruce E. Johansen przytacza najnowsze anegdoty polityczne odzwierciedlające stan ducha tubylczych społeczności w USA
- 14 **Zwiadowcy i przewodnicy z plemienia Tonkawa** — esej Kennetha F. Neighboura o mało znanych kartach historii Teksasu
- 24 **Metafizyczna kuchnia** — Marta Chudziak przedstawia nową wizję kanibalizmu
- 31 **Ludzie Mocnego Drzewa** — Bartosz Hlebowicz rozmawia z Odżibuejami z rezerwatu Bois Forte w Minnesocie
- 34 **Rozdroże** — opowiadanie Catherine Dybiec Holm o poszukiwaniu tożsamości przez współczesnych Anishinabe (Odżibuejów)
- 42 **Indianin ekologiem?** — Tarzycjusz Buliński i Mariusz Kairski analizują fakty i mity narosłe wokół stosunku Indian do Ziemi
- 48 **Z Ziemi Indian** — serwis informacyjny obu Ameryk

Stałe działy: **dwie strony PRPI, z zakurzonej półki Felietony: głos z Scheyechbi i zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu

— **Ludzie Mocnego Drzewa: Odżibuejowie z Bois Forte w Minnesocie**, zdjęcia Bartosz Hlebowicz

Okladka: Międzyplemienne pow-wow w ośrodku szwedzkim „Vasa Park”, Budd Lake, New Jersey, 23 sierpnia 1998, fot. Andrzej Wala

Podziękowania: Małgorzata Zielińska

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak



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.

Skąd bierze się mądrość?

Po dwóch godzinach jazdy przez zamglone, mrocznie piękne lasy deszczowe na Półwyspie Olympic, w stanie Waszyngton, dotarliśmy do rezerwatu Indian Hoh — 443 akry przylegające do Pacyfiku. Zatrzymaliśmy się w miejscu, gdzie pokryta asfaltem dwupasmówka wychodzi prosto na plażę i zapukaliśmy do drzwi małego drewnianego domu.

— Proszę — rozległ się kobiecy głos.

W środku, w skąpo umeblowanym pokoiku, na nadgryzionym zębem czasu fotelu, siedziała Leila Fisher, należąca do Starszyny ludu Hoh. Zręcznymi palcami wyplatała kosz ze słomy. Nie mogła pojąć, dlaczego dwóch obcych chce z nią rozmawiać; poradziła, byśmy poszli na plażę, gdzie właśnie zaczynało się święto i pow-wow. Przez otwarte okna dochodziły nas z oddali dźwięki bębna i śpiew.

— Śpiewają pieśni ziemi — powiedziała Leila. — Jestem za słaba, żeby pójść razem z nimi, ale uwielbiam słuchać, jak dzieci śpiewają te pieśni. Wiecie, pomagałam im się ich nauczyć. To są moje dzieci. Wszystkie dzieci są moje. Uczę je pieśni i czego tylko mogę. Po to w końcu są Babcie — żeby uczyć je pieśni i opowiadać historie, żeby pokazywać im, które jagody zbierać w lesie i które korzenie wykopywać. No i też, żeby dawać im tyle miłości, ile zdołają unieść. Nie ma lepszego zajęcia na świecie niż bycie Babcią! Dobra, chłopaki, idźcie już, bo za chwilę jedzenie się tam skończy — ale nim pójdziecie, opowiem wam taką krótką historyjkę. To jedna z moich ulubionych — i jest prawdziwa.

Zastanawialiście się kiedyś, skąd bierze się mądrość? — ciągnęła, nie odrywając rąk od swej plecionki i nawet nie sprawdzając, czy słuchamy. — Żył raz człowiek, był listonoszem w tym rezerwacie, który posłyszał, jak Starszyna mówi o otrzymywaniu przedmiotów dających wielką moc. Nie wiedział zbyt wiele o tych sprawach, ale pomyślał sobie, że to byłoby cudownie, gdyby otrzymał taki przedmiot — który użyczyć mógł tylko sam Stwórca. Usłyszał od Starszych, że najlepszym takim przedmiotem, jaki człowiek może otrzymać, jest orle pióro. Postanowił, że to jest właśnie to. Gdyby otrzymał pióro orla,



miałby moc, mądrość i autorytet, których tak bardzo pragnie. Wiedział jednak, że nie może go po prostu kupić, ani też poprosić kogoś, by mu je dał. Pióro musiało do niego trafić jakoś z woli Stwórcy.

Dzień po dniu chodził, szukając orlego pióra. Wymyślił sobie, że pióro trafi do niego, jeśli tylko będzie miał oczy szeroko otwarte. Wkrótce nie potrafił myśleć już o niczym innym. Pióro orła zaprzętało jego myśli od świtu po zmierzch. Mijały tygodnie, potem miesiące, i lata. Każdego dnia listonosz objeżdżał swój rejon, rozglądając się za orlim piórem — ze wszystkich sił wyężdżając wzrok. Nie dostrzegał ani rodziny, ani przyjaciół. Jego umysł był całkowicie pochłonięty tym piórem. Wydawało się jednak, że nigdy go nie dostanie. Przybywało mu lat, a on ciągle nie miał pióra. W końcu uświadomił sobie, że bez względu na to, jak usilnie wyężdża wzrok, nie jest ani trochę bliżej zdobycia pióra, niż był w dniu, kiedy rozpoczął jego poszukiwanie.

Pewnego dnia zrobił sobie przerwę na poboczu drogi. Wysiadł z małego jeepa do rozwożenia poczty i zaczął mówić do Stwórcy.

— Jestem już bardzo zmęczony szukaniem tego pióra — powiedział. — Być może nie mam go dostać. Przeszło mi całe życie na rozmyślaniu o tym piórze. Rzadko myślałem o swej rodzinie i przyjaciółach. Po głowie chodziło mi tylko to pióro, a teraz życie ucieka mi między palcami. Ominęło mnie tyle dobrych rzeczy. Dobrze, już dłużej nie będę szukał. Chcę przestać szukać tego pióra i zacząć żyć. Może zostało mi jeszcze tyle czasu, żeby wynagrodzić to mojej rodzinie i przyjaciołom. Przebac mi, że tak żyłem.

A wtedy — dopiero wtedy — przyszedł na niego wielki pokój. Nagle poczuł się wewnętrznie lepiej niż przez wszystkie te lata. Gdy tylko skończył rozmawiać ze Stwórcą i ruszył z powrotem do jeepa, zdziwił go cień przesuwający się po ziemi. Przykładając rękę do oczu, spojrzał w niebo i zobaczył, hen w górze, wielkiego ptaka. Prawie natychmiast zniknął. Potem ujrzał, jak coś spada na dół, lekko kołysząc się w podmuchach wiatru — piękne pióro z ogona. To było jego orle pióro! Uświadomił sobie, że pióro nie przysłoby do niego ani chwili wcześniej, nim zakończył poszukiwania i zawarł pokój ze Stwórcą.

Wtedy przekonał się, że mądrość przychodzi tylko wtedy, kiedy przestajesz jej szukać, a zaczynasz prawdziwie żyć życiem, które przeznaczył ci Stwórca.

Ten listonosz ciągle żyje i jest odmienionym człowiekiem. Ludzie przychodzą do niego teraz po mądrość, a on dzieli się wszystkim, co wie. Choć teraz posiada moc i autorytet, których tak szukał, już nie zwraca sobie głowy tymi sprawami. Skupiony jest na innych, a nie na sobie samym. Więc teraz już wiecie, skąd się bierze mądrość.

przeł. Marek Maciołek

Jesienią 1981 roku dwaj dziennikarze „National Geographic” Harvey Arden i Steve Wall zaczęli pracę nad artykułem o młodym szamanie, który przemierza Amerykę w poszukiwaniu Starszyny będącej skarbcem pradawnych nauk i stylu życia.

Podróż reporterska stała się dla obu autorów podróżą duchową, która zaważyła na ich dalszym życiu. Odwiedzili oni wielu indiańskich Starszych, odkrywając ciągle żywej kultury i mądrości, dzięki której amerykańscy tubylcy zdołali przetrwać.

HARVEY ARDEN jest dziennikarzem. Od wielu lat propaguje duchową mądrość ludów tubylczych obu Ameryk oraz Australii. W latach 90. zaangażował się w pracę na rzecz uwolnienia Leonarda Peltiera, indiańskiego więźnia odsiadującego wyrok podwójnego dożywocia. Wydał następujące książki *WISDOM-KEEPERS: Meetings with Native American Spiritual Elders*, *DREAMKEEPERS: A Spirit-Journey into Aboriginal Australia*, *TRAVELS IN A STONE CANOE: The Return to the Wisdomkeepers*, *HAVE YOU THOUGHT of LEONARD PELTIER LATELY?* Ponadto jest redaktorem książek Leonarda Peltiera *PRISON WRITINGS: My Life Is My Sun Dance*, Mathew Kinga *NOBLE RED MAN: Lakota Wisdomkeeper* oraz wodza Arvola Looking Horse *WHITE BUFFALO TEACHINGS*. Jesienią br. Harvey Arden przybędzie do Europy. Planuje również wizytę w Polsce.

Harvey Arden w „Tawacinie”

z *Wisdomkeepers*:

Tom Porter, *Love Story po irokesku*, nr 2 [19], wiosna-lato 1992, ss. 18–20.

z *Prison Writings: My Life Is My Sun Dance*:

Leonard Peltier, *Moje życie to mój Taniec Słońca*, nr 3 [47], jesień 1999, ss. 3–5.

Leonard Peltier, *Wierzę w dobroć ludzkości*, nr 1 [49], wiosna 2000, s. 3.

z *Travels in a Stone Canoe*:

Mapa na resztę życia: rozmowy z Mathew Kingiem, duchowym przywódcą Lakotów, nr 1 [61], wiosna 2003, ss. 3–7.

Wisdomkeepers. Meetings with Native American Spiritual Elders, Beyond Words Publishing, Inc., Hillsboro, Oregon 1990, ss. 72–75.

DROGA

To wszystko jest dla ciebie. Twoja droga prowadzi prosto przed siebie. Czasami jest niewidzialna, ale tam jest. Możesz nie wiedzieć, dokąd prowadzi, ale ciągle masz nią iść.

To ścieżka do Stwórcy.

To jedyna droga, którą warto iść.

LEON SHENANDOAH (Irokez)

Każdy musi znaleźć właściwą drogę. Nie widzisz jej, więc trudno ją znaleźć. Nikt ci jej nie wskaże. Każdy człowiek musi sam znaleźć swoją drogę.

CHARLIE KNIGHT (Ute)

Idziesz jedną z dwóch dróg. Albo podążasz drogą duchową albo drogą materialną. To twój wybór, wyłącznie twój, którą drogę wybierzesz.

LEANDIS z Meksyku

Współczesny humor indiański z politycznym podtekstem

A merykańscy Indianie u części nie-tubylców zyskali sobie niczym niezasłużoną reputację „stoików” i ludzi pozbawionych poczucia humoru. Tymczasem rzeczywistość jest wręcz odwrotna. Życie tubylców jest bogate w humor, a znaczna jego część ma ostry wydźwięk polityczny. Wiele dowcipów mówi o tym, jak tubylczy Amerykanie odnoszą się do nietubylczych uprzedzeń, a także do siebie nawzajem.

Niektóre dowcipy nakłuwają stereotypy, z którymi tubylczy Amerykanie stykają się na

co dzień. Na przykład lista „Co można powiedzieć białemu przy pierwszym spotkaniu” to odzwierciedlenie dziwactw, których tubylcy wysłuchują do znudzenia:

10. W ilu procentach jesteś biały?
 9. Wiesz, ja też jestem po części biały.
 8. Poznałem wasz styl życia, kiedy byłem skautem.
 7. Moja praprababcia była prawdziwą białą kanadyjską księżniczką.
 6. Zabawne, nie wyglądasz na białego.
 5. Gdzie masz pudrowaną perukę i pumpy?
 4. Nadal mieszkacie w krytych wozach?
 3. Co znaczy ten taniec?
 2. Co myślisz na temat kasyn na statkach? Czy one naprawdę komuś pomagają, czy to tylko krótko-terminowe rozwiązanie?
 1. Ojej! Ale masz piękne włosy! Mogę dotknąć?
- (Humor Can be, 2002)

Wiele przykładów tubylczego humoru „zakłada mokasyny na cudze stopy”, jak w „Muzeum Białych Równin” Rayny Green:

Największe wrażenie zrobiła na mnie wielkość projektu. To wielomilionowe przedsięwzięcie finansowane przez największe fundacje w kraju. Wiem, że będziecie wstrząśnięci. To placówka pomyślana dla Indian, coś

Z czego śmieją się Indianie?

Jednym z najlepszych sposobów na zrozumienie innych ludzi jest poznanie, z czego się śmieją. Śmiech przekracza granice duszy. Za pomocą humoru nazywa się i akceptuje życie. Ironia i satyra umożliwiają o wiele pełniejszy wgląd w zbiorową osobowość i wartości grupy niż całe lata badań.

Indianie byli zawsze głęboko rozzaczarowani faktem, że uznani Eksperci do Spraw Indian nie zajmują się humorystyczną stroną ich życia. Zamiast tego mitologia utrwałała obraz czerwonoskórego o kamiennej twarzy.

Tymczasem Indianie są dokładnym przeciwieństwem popularnego stereotypu. Czasami zastanawiam się, jak mogą osiągać cokolwiek przy swej zdecydowanej przesadnej żartobliwości. Indianie odkryli humorystyczną stronę niemal każdego problemu, a doświadczenia życiowe są tak celnie opisywane w żartach i opowieściach, iż stały się one zjawiskiem samym w sobie.

Przez stulecia przed inwazją białych żartowanie było dla Indian metodą kontroli sytuacji społecznych. Zamiast

publicznie wprawiać w zakłopotanie członków plemienia, żartowano z tych, którzy wykraczali poza konsens plemienną opinią. Chroniono w ten sposób ich ego, a dyskusje natury osobistej sprowadzano w ramach plemienia do minimum.

Stopniowo ludzie uczyli się przewidywać żarty i zaczęli dowcipkować z samych siebie, by pokazać swą ugodowość, a jednocześnie bronić sposobu postępowania, w który głęboko wierzyli. Gotowi byli dać się ośmieszyć, by pokazać, że nie chcą przeciwstawiać się woli plemienia. Ten sposób postępowania służył podkreśleniu ich prawdziwych cnót i zyskaniu wpływu w plemiennych kregach decyzyjnych.

W krajowych sprawach dotyczących Indian humor zaczął zajmować tak znaczące miejsce, że niemożliwe jest bez niego jakiegokolwiek posunięcie. Plemiona jednoczą się przy starych dowcipach. We wszystkich plemionach sympatią cieszą się żarty o Kolumbie, choć nie ma już żadnego z plemion, które miały z nim do czynienia. Jednak fakt inwazji białych, z powodu której ucierpiał wszystkie plemiona, wytworzył wspólną więź,

czego potrzebowaliśmy od dawna, coś co jest szczególnie niezbędne, by zaspokoić tę bardzo specyficzną i krytyczną potrzebę — MUZEUM BIAŁYCH RÓWNIN.

Pierwsza duża kolekcja, nad którą pracujemy, i która jest dla nas szczególnie inspirująca, to kolekcja kości. Jak wiecie, wszystkie muzea powinny mieć kolekcje kości. Rozpoczęliśmy ogólnokrajową kampanię pozyskania kości słynnych białych ludzi. Indiani naukowcy chcą się nad nimi pochylić, zbadać różne kształty czaszek i tak dalej. Kiedy je zdobędziemy, zamierzamy zdobywać je systematycznie. Jak wiecie, nie możemy ich zwrócić po zbadaniu. Musimy je studiować latami. Właśnie otrzymaliśmy kości Johna Wayne'a¹.

Inny przykład wkładania mokasynów na cudze stopy to ironiczna propozycja utworzenia rezerwatów dla Euroamerykanów:

Biuro do Spraw Europejskich (BCA), Departament Zjednoczonej Tubylczej Ameryki (UNA), ma zaszczyt ogłosić, iż nabyło stan Kalifornia od białych i przeznaczą go pod indiańskie osadnictwo. UNA nabyła Kalifornię od trzech pijaczków napotkanych w San

¹ Rayna Green, *The Museum of the Plains White Person*, w: Arlene Hirschfelder, *Native Heritage: Personal Accounts by American Indians, 1790 to the Present*. MacMillan, Nowy Jork 1995, ss. 184–185.

opartą na żartach o Kolumbie, która zapewnia plemionom trwałe poczucie jedności i celu.

Im poważniejszy problem, tym więcej humoru mu towarzyszy. Satyryczne uwagi często przyćmiewają problemy do tego stopnia, że ich rozwiązania powstają w okolicznościach, które nie miałyby sensu, gdyby prezentowano je w sposób inny niż humorystyczny.

Dzięki żartobliwym uwagom ludzie często doznają olśnienia i zajmują zdecydowane stanowisko. Na przykład często doradzałem ludziom, by w razie trzęsienia ziemi biegli do Biura do Spraw Indian (BIA), bowiem nic nie jest w stanie nim wstrząsnąć. I obserwuję, jak młodzi Indianie zaciskają zęby, zdeterminowani doprowadzić wreszcie do takiego wstrząsu. Mawiamy także, by w razie pożaru dzwonić do BIA, a oni zajmą się nim, bo i tak wszystko łamiesz pod kocem. To także spotyka się z ciepłym przyjęciem.

Jednak najlepszym sposobem na dotarcie do serc są żarty o Kolumbie i Custerze. Plotka głosi, że Kolumb wyruszył w podróż z czterema okrętami. Ale jeden spadł w przepaść na końcu świata i do Nowego Świata dotar-

Francisco. UNA stwierdziło, że pijaczkowie ci byli przedstawicielami białej ludności Kalifornii. Podpisali oni niezwłocznie traktat, spisany w języku Siuksów, i sprzedali Kalifornię za trzy skrzynki wina, butelkę ginu i cztery skrzynki piwa.

Lehman L. Brightman, Komisarz do Spraw Europejskich, ogłosił następującą nową politykę: Niniejszym Indianie przyznają białym cztery rezerwy o powierzchni 4 ha każdy w następujących miejscach: Dolina Śmierci w Kalifornii, Saliny w Utah, Złe Ziemie w Dakocie Południowej oraz Jukon na Alasce. Rezerwy te należeć będą do białych „dopóki świecić będzie słońce lub rosnąć będzie trawa” (lub dopóki Indianie nie zechcą ich z powrotem). Cała ziemia w rezerwach będzie, oczywiście, oddana w zarząd powierniczy Biura do Spraw Europejskich, a każdy biały, który chciałby skorzystać ze swojej ziemi w jakikolwiek sposób, musi uzyskać zgodę Komisarza Brightmana. Oczywiście biali będą mogli sprzedawać towary i wyroby ziemiośla na stoiskach przy autostradach.

Każdy biały dostanie co roku jeden koc, parę tenisówek, puszkę mielonki i kopię *Żywoła Szalonego Konia*. Osoby wystarczająco kompetentne będą mogły zostać nadzorcami rezerwatów BCA. Ubiegający się muszą legitymować się wykształceniem poniżej jednego roku szkoły podstawowej, nie mogą mówić po angielsku, muszą posiadać autorytarną osobowość, dowieść swej nieuczciwości i przedstawić zaświadcze-

ły tylko trzy. Kolumb nie wiedział dokąd zmierza, ani dokąd dotarł i robił to za cudze pieniądze. A biali do dzisiaj go w tym naśladową

Mówi się, że kiedy Kolumb wylądował, jeden Indianin powiedział do drugiego: „Zobacz, przypłynęli sąsiedzi”. Inna wersja mówi o dwóch Indianach obserwujących lądowanie Kolumba z komentarzem: „Jeśli zostawimy ich w spokoju, to może odpłyną”. Ulubiony przez Indian żart rysunkowy sprzed paru laty ukazywał lądowanie latającego talerza i obserwującego to Indianina. Podpis głosił: „O nie, tylko nie znowu”.

Najbardziej popularnym i trwałym obiektem indiańskich żartów jest oczywiście generał Custer. O Custerze krąży więcej dowcipów, niż było uczestników bitwy. Wszystkie plemiona, nawet te oddalone tysiące mil od Montany, mają poczucie sukcesu na myśl o Custerze. Jego postać łączy nawet odwiecznych wrogów.

Vine Deloria Jr

przeł. Marek Nowocień

fragment rozdziału „Indian Humor” z książki *Custer Died for Your Sins* (1969).

nie o niekompetencji. Podania białych nie będą brane pod uwagę.

Komisarz Brightman ogłosił też założenie czterech szkół z internatem, do których biała młodzież wysyłana będzie w wieku lat sześciu (6). „Pragniemy wyrwać te dzieci z zacołanej kultury ich rodziców” — powiedział. Szkoły znajdować się będą na Wyspie Alcatraz, na Bagnach Everglades na Florydzie, w Point Barrow na Alasce i w Hongkongu. Wszystkie przedmioty wykładane będą w językach Indian, karany będzie każdy przypadek mówienia po angielsku. Wszyscy uczniowie przybywający do szkoły będą natychmiast poddawani testom na inteligencję określające ich stopień znajomości języka Indian oraz umiejętności myślowych.

Założone zostaną następujące szpitale dla rezerwatów: biali z Doliny Śmierci mogą zgłaszać się do szpitala w Bangor, w stanie Maine, biali z Utah Salt Flats mogą korzystać ze szpitala w Juneau na Alasce, ci z Jukonu mogą jeździć do szpitala w Miami Beach, a ci z Badlands przyjmowani będą w Honolulu na Hawajach. W każdym szpitalu będzie po dwóch lekarzy na ćwierć etatu i dochodzący chiromanta po kursie pierwszej pomocy. W każdym szpitalu znajdować się będzie skalpel, szczyroryk, piła, nowoczesna opaska uciskowa i duża butelka aspiryny.

W celu uhonorowania białych, wiele miast, stanów, okręgów i wyrobów otrzyma tradycyjne nazwy białych. Słynny indyjski reżyser filmowy ogłosił już nawet, że w swoim najnowszym filmie *Ostatnia Placówka Custer* obsadzi prawdziwych białych w rolach żołnierzy i będą oni mówić po angielsku, choć — oczywiście — rolę Custer zagra znany indyjski aktor Wes Studi.

Zakazane zostaną oczywiście pewne barbarzyńskie rytuały białych. Nie będzie im wolno praktykować ich pogańskich religii, zobowiązani będą natomiast uczęszczać na ceremonie indyjskie. Z każdego plemienia na indyjskie ceremonie wysłani zostaną misjonarze, którzy nawracać będą białych w rezerwach. Kościoły zamienione zostaną na parki rozrywki lub muzea, lub zostaną rozebrane, a cegły i ozdoby zostaną wystawione na sprzedaż jako pamiątki i ciekawostki. Cmentarze białych zostaną zrównane z ziemią, a wszelkie artefakty zostaną przeniesione do muzeów. Szczątki doczesne białych będą wystawiane publicznie, a ich czaszki będą badane, mierzone, ważone i analizowane, by Indianie mogli określić, co złego jest w białych ludziach. Tereny pocmentarne zostaną przekazane ludziom pragnącym budować place zabaw i supermarkety.

Powstaną dwa oddzielne systemy prawne i wymiaru sprawiedliwości; jeden dla Indian i drugi dla białych, ale Indianie zajmować będą wszystkie stanowiska

w sądownictwie i organach ustawodawczych, w policji i straży pożarnej. Biali mogą zostać policjantami i strażakami w wyznaczonych rezerwach, ale wyłącznie na stanowiskach wykonawczych. Władza sądownicza pochodzi bezpośrednio z Biura do Spraw Europejskich. W celu uhonorowania wkładu białych ludzi w życie społeczne ustanowione zostaną specjalne święta. Ponadto korporacje i szkoły zachęcane będą do organizowania świąt, festiwali, zawodów sportowych i innych imprez dochodowych z wykorzystaniem wizerunków i nazw białych ludzi. Podręczniki (historia, archeologia, astronomia, medycyna, muzyka, literatura, sztuka itp.) omawiać będą cenne osiągnięcia białych ludzi na stronach 1, 2 i części strony 3 każdej książki. Pozostałe strony poświęcone będą wyłącznie historii i osiągnięciom Indian.

(*Reservations, 2003*)

Plastikowi szamani są częstym obiektem wielu doświadczonych indyjskich humorystów, dostrzegających jak łatwo niektórzy nie-Indianie biorą pozory za rzeczywistość.

Dziesięć oznak, że twój szaman jest mistrzem pozorów

10. Próbuje sprzedać Ci własną miłą na Czerwonej Drodze.
9. Zaczynasz podejrzewać, że jego tradycyjny lek ziołowy to tylko zmieszany Tylenol z IHS (Indyjskie Służby Zdrowia).
8. Jego Taniec Słońca sponsorowany jest przez producenta frytek.
7. Nagle, po obejrzeniu *Billy Jacka*, wszystkie jego ceremonie wydają ci się znajome.
6. Jedyń naród plemienny, do którego należy to Łapacz Dotacji.
5. Bogate damy z Kalifornii przekonane są, że potrzebuje nowej terenówki z napędem na cztery koła w innym kolorze dla każdej z czterech stron świata.
4. Ma nie tylko swoją stronę w internecie, ale i adres w rodzaju [www.nahandel.com].
3. Najważniejszy przedmiot w jego torbie to przenośny czytnik kart kredytowych.
2. Aby wziąć udział w jednym z jego szalaśów potu musisz najpierw skontaktować się z jego Mistrzem Wejściówek.
1. Jego święta czaszka białego bizona ocieka farbą w spray².

² Marcel Guay, *Canadian Aboriginal News*. 12 listopada 2002 [www.canadianaboriginal.com].

Nieindiańska ignorancja w zakresie indiańskich języków i kultury (oraz tendencja do niezdawania sobie sprawy z tego, jak wiele nie wiedzą) jest ulubionym tematem żartów. Najczęstszym ich obiektem są ci, którzy coś sprzedają, polityków nie wyłączając.

Podczas wyborów — mówi jeden z dowcipów — pewien polityk postanowił ubiegać się o głosy Indian z lokalnego rezerwatu. Indianie zebrali się, by go wysłuchać. Polityk dotarł do końca swego przemówienia, a zebrani byli coraz bardziej poruszeni.

— Obiecuję lepsze warunki nauki dla wszystkich tubylczych Amerykanów — zawołał.

Tłum oszalał, skandując: HOYA, HOYA, HOYA!

Polityk był nieco zaskoczony tym nieznanym słowem, ale też wzruszony entuzjazmem słuchaczy.

— Obiecuję reformę przepisów o hazardzie tak, by w rezerwacie mogło powstać kasyno! — krzyknął. HOYA, HOYA, HOYA!

Tłum skandował, tupał i wymachiwał rękami.

— Obiecuję reformy społeczne i miejsca pracy dla tubylczych Amerykanów! — kontynuował.

A tłum szalał i wrzeszczał: HOYA, HOYA, HOYA!

Po zakończeniu przemówienia polityk zwiędział rezerwat i zobaczył duże stado bydła. Ponieważ wychował się na farmie, wiedział co nieco o hodowli bydła, zapytał lokalnego wodza, czy może podejść i przyrzyć się bliżej.

— Oczywiście — odparł wódz. — Tylko uważaj, żeby nie wdepnąć w *hoya*.

(BillieJax, 2000)

Żarty z tubylczą puentą mogą też dotyczyć współczesnej nauki, jak w dowcipie ośmieszającym długoterminowe prognozy pogody.

Jesienią w pewnym odległym rezerwacie Indianie zapytali wodza, jaka będzie zima. Ponieważ wódz był nowoczesny i nigdy nie poznał starych sekretów, nie miał pojęcia na temat pogody i na wszelki wypadek kazał nazbierać ludziom dużo drewna na opał. Jako człowiek praktyczny, wódz wpadł po kilku dniach na nowy pomysł. Obejrzał prognozę pogody i dowiedział się, że zima będzie bardzo ostra. Poleciał więc swoim ludziom nazbierać jeszcze więcej drewna.

Tydzień później zadzwonił do Instytutu Meteorologii i dowiedział się, iż wiele wskazuje na to, że będzie ostra i ciężka zima. Wódz zwrócił się do swoich ludzi z apelem, by nazbierali tyle drewna na opał, ile tylko zdołają. Trzy tygodnie później wódz ponownie zatelefonował do

Instytutu i zapytał o prognozę. Dowiedział się, że zapowiedzi ciężkiej zimy są pewniejsze niż kiedykolwiek.

— Skąd ta pewność? — zapytał wódz.

A meteorolog odpowiadał:

— Indianie zbierają drewno jak szaleni!

(Fadden, 2001)

Inna ośmieszana instytucja to telewizyjne programy typu „reality”. W programie „Jak przetrwać w rezerwacie” dziesięciu białych ludzi ma przeżyć w pewnym zapadłym rezerwacie „tydzień trudności, plotkarstwa, ataków zza placów, zazdrości, muzyki pow-wow, produktów na kartki i — oczywiście — najprawdziwszej Rady Plemiennej”.

Dziesięciu uczestników programu otrzymuje: pięć świętych kamieni, jeden rezerwatowy samochód bez drzwi i tylnej szyby, rządowy dom bez ogrzewania, kartki żywnościowe na trzy dni, papierosy, pięć dni ciągłych reklam „Pow-Wow Highway”, mokasyny, opaski na głowę i pióra (których noszenie ma demonstrować mieszkańcom rezerwatu kulturową wrażliwość). Zwycięzca otrzyma: kupon do kasyna (wartości 10 dolarów), jeden autentyczny, indiański ręcznie robiony *dream catcher*, domowy tatuaż (zmywalny) i koc Pendletona z serii „Księżniczka Błady Księżyc”.

(Cramblit, 2002)

Jak można by oczekiwać, polityka rządu Stanów Zjednoczonych jest częstym obiektem tubylczych żartów. Ulubionym tematem są porównania polityki zagranicznej i historii tubylczych Amerykanów. Poniższy dowcip o „BIA” przypomina komentarz Johna Kahionhesa Faddena: „Być może przyniosą Irakijczykom taką samą demokrację, jaką przynieśli nam!” (Fadden, 2003).

BIA

Biuro do Spraw Irackich (Bureau of Iraqi Affairs)
Utworzone 20 marca 2003 (data inwazji USA na Irak)

Drodzy Irakijczycy!

Teraz, gdy zostaliście już wyzwoleni z ucisku tyranii, chcemy za pośrednictwem BIA nawiązać z wami kontakty. Poniżej znajdziecie listę usług, których możecie oczekiwać od naszych wspaniałych urzędników.

1. Od tej pory językiem oficjalnym we wszystkich urzędach i instytucjach będzie język angielski. Jeśli nie

mówicie po angielsku, zapewnimy tłumacza niemieckiego.

2. Wszyscy Irakijczycy będą ubiegać się o wpis na listę obywateli. Obywatelstwo przysługiwać będzie tym, którzy udowodnią, iż są Irakijczykami od czterech pokoleń przy pomocy dokumentów wystawionych przez władze USA. Pomocne mogą być także dokumenty kościelne.
3. Wszystkie szpitale dostaną standardowe zestawy pierwszej pomocy. W zestawach znajdują się: gaza, opaski uciskowe, krem z filtrem, jodyna, pinceta i taśma klejąca.
4. Zaopiekujemy się waszą ropą. Do waszego nowego proamerykańskiego rządu delegujemy prawnika z doświadczeniem w przemyśle naftowym. Nie przejmujcie się tym, że pracuje także dla koncernu, z którym ostatecznie podpiszecie kontrakt. Ten bliski związek zagwarantuje wam więcej pieniędzy za waszą ropę.
5. Każdy obywatel otrzyma 40 ha najlepszej irackiej pustyni. Wydamy też wam plugi, motyki, ziarno na siew i Biblię Króla Jakuba. Wszystkie pozostałe ziemie zostaną udostępnione osadnikom izraelskim.
6. Każdy obywatel uprawniony jest do racji mleka, cukru, mąki i smalcu. Jeśli nie możecie wykorzystać tych racji ze względów zdrowotnych lub religijnych, możecie zwrócić się ze skargą do wyznaczonego przez BIA urzędnika. Irakijczycy z oznakami cukrzycy, chorób serca lub jaskry zamiast stosownej pomocy medycznej otrzymają podwójne racje.
7. Zadbamy o powierzone nam wasze pieniądze, pozwalając każdemu pięcioletkowi z podstawową znajomością komputera włamać się do systemu i założyć własne konto. Będziemy prowadzić dokumentację waszych kont, ale do zapoznania się z nimi wymagane będzie pisemne zezwolenie szefa BIA.
8. W celu utrzymania rozdziału kościoła od państwa, gwarantowanego Konstytucją USA, chrześcijańscy misjonarze będą sponsorowani z funduszy rządowych. Tylko ci Irakijczycy, którzy nawrócą się na chrześcijaństwo, będą mogli otrzymać posady rządowe.
9. W celu zawierania traktatów, każdy Irakijczyk będzie uprawniony do podpisywania umów w imieniu wszystkich pozostałych Irakijczyków.

(*Bone Shirt, 2003*)

Niezmiennym faworytem tubylczych humorystów jest rządowa dwulicowość odnośnie do praw ziemskich, tak jak w poniższym komunikacie Nawahów do wszystkich ewentualnych

słuchaczy na Księżycu (autorstwa politologa z Iowa State University, Jerry'ego Stubben):

Kiedy NASA przygotowywała Projekt Apollo, prowadziła szkolenie astronautów w rezerwacie Nawahów w Arizonie. Pewnego dnia astronauta napotkali starca Nawahów, który razem z synem pasał owce. Starzec, który mówił tylko po nawajsku, zapytał o pośrednictwem syna:

— Co robisz ci ludzie w dużych ubraniach?

Członek załogi odpowiedział, że ćwiczą przed wyprawą na Księżyc. Starzec zainteresował się i zapytał, czy mógłby z pomocą astronautów przekazać na Księżyc wiadomość. Dostrzegając okazję do promocji, ludzie z NASA postarali się o magnetofon. Kiedy starzec nagrał wiadomość, poprosili syna, by ją przetłumaczył. Ten jednak odmówił. Przedstawiciele NASA zanieśli więc taśmę do biura plemiennego, gdzie urzędnicy Nawahów wysłuchali jej z rozbawieniem, ale także nie chcieli podać tłumaczenia. Wtedy ludzie z NASA zatelefonowali do tłumacza z Biura do Spraw Indian, a ten powiedział, że wiadomość do ludzi na Księżycu brzmi: „Uważajcie na tych drani, bo będą wam kraść ziemię”³.

Głupota rządowych agentów to łatwy łup prześmiewców:

Pasterska opowieść o psie

Do nawajskiego pasterza podjeżdża mężczyzna w czarnej limuzynie, w czarnym garniturze i służbową odznaką na szyi. Wysiada z wozu, podchodzi do Nawaha i pyta:

— Czy jeśli ci powiem, ile masz owiec i na ilu akrach się pasą, to będę mógł jedną zatrzymać?

Nawaho myśli chwilę, a potem zgadza się. Facet z BIA wsiada do samochodu, wyjmując małą antenę satelitarną i laptopa, włącza go, ustawia talerz i naciska parę klawiszy. Następnie oznajmia z dumą:

— Masz 550 owiec na 350 akrach. Zgadza się?

Nawaho potwierdza.

— Więc zabieram jedną z twoich owiec? — pyta agent.

— Oczywiście — potwierdza Nawaho.

Agent chwyta zwierzę i wrzuca je do limuzyny. Zanim zdążył odjechać, Nawaho pyta go:

— Chcesz wygrać jeszcze jedną?

Agent zgadza się.

³ Jerry Stubben, Iowa State University, 30 października 2002

— Jeżeli powiem ci, skąd jesteś, dla kogo pracujesz i co robisz, odzyskam moją owcę, dobrze?

Agent przytakuje. Nawaho mówi wtedy:

— Jesteś z Waszyngtonu, pracujesz dla Biura do Spraw Indian, zajmujesz się zarządzaniem gruntami i nie masz pojęcia, na czym polega twoja praca.

— Skąd wiesz to wszystko? — dziwi się agent. — I co masz na myśli mówiąc, że nie wiem, na czym polega moja praca?

— No cóż — wyjaśnia Nawaho. — Przyjechałeś tu, nie znając naszej kultury i środowiska. Chcesz coś za darmo. Mówisz mi coś, co już wiem. A poza tym, właśnie wrzuciłeś mojego psa do samochodu⁴.

Wiele żartów wyśmiewa samych tubylców, jak w historyjce:

Dlaczego indiański kurczak przeszedł przez drogę?

Suwerenny Indianin: to wrodzone prawo kurczaka, który jest tubylcem na tej ziemi!

Wojowniczy Indianin: Ten kurczak powinien zablokować drogę, a nie przez nią przejść!

Miejscowy Indianin: Jeśli ten cholerny kurczak chce przejść, to niech idzie przez tą cholerną drogę.

Skolonizowany Indianin: Kurczaki nie powinny przechodzić przez drogi białych ludzi, zanim nie przejdzie przez nie Wielki Biały Ojciec. Jeśli przejdzie przez nie Biały Ojciec, to dobrze. Wtedy my też możemy.

Zamerykanizowany Indianin: Musimy mieć drogi. Musimy przekraczać drogi, które zbudowali nam biali. Musimy być wdzięczni za to białym. Nie wiem, dlaczego wy, Indianie, na wszystko narzekacie. Wprawiać nas w zakłopotanie. Lubimy kurczaki.

Republikański Indianin: To prawda, że biali zbudowali nam te drogi. Jesteśmy tylko kurczakami. Zawsze będziemy kurczakami, dopóki sami nie nauczymy się budować takich dróg — dla zysku.

Demokratyczny Indianin: Kurczak przeszedł przez drogę, bo był niedofinansowany.

Tradycyjny Indianin: Te kurczaki nie były dość tradycyjne, bo miały zostać na drodze, a nie przez nią przechodzić!

Indiański Dziadek: Myślę, że uciekał przed szkołą [sic] z internatem.

Miejski Indianin: Kurczak przeszedł przez drogę, bo był z miasta, człowieku. Wiesz co mam na myśli?

Indianin New Age: Głównie z powodu terapii sennej Junga, bębnów, szałasów potu, mnie jako szamana i długich spacerów po plaży, koło mego domku letniskowego.

Indianin z pow-wow: Ten kurczak musiał lecieć na *round dance*!

Wyszkolony Indianin: Sądzę, że ma to coś wspólnego z teorią Einsteina, która mówi mniej więcej tyle: Czy to kurczak przeszedł przez drogę, czy to droga przesunęła się pod kurczakiem?

Indianin z rezerwatu: A co to kurczak?

Indianin z Indiańskiej Służby Zdrowia: Nie obchodzi mnie, dlaczego przeszedł. Ciągłe nie stać nas na zapłacenie tych śmierzdzących rachunków szpitalnych.

Indianin z BIA: Przeszedł, bo CFR 49, w ustępie 11299, daje mu do tego prawo, zgodnie z wytycznymi Departamentu Spraw Wewnętrznych, zawartymi w przepisach wykonawczych. Wystąpił o dotację i my mu ją przyznaliśmy. Jesteśmy z niego dumni.

Indianin z KFC: Wezmę udko z frytkami i kukurydzą. Tylko mocno zrumienione, proszę.

Indianin z Rady Plemiennej: Kurczak przeszedł przed nami?

(Emily, 2003)

Wyśmiewane też bywa zachowanie tubylców:

Możesz być tubylcem, jeśli...

1. Możesz być Indianinem, jeśli ktoś pyta cię o zdanie na temat imigracji, a ty tylko się uśmiechasz. Zwolnić z pracy jego rodzinę!
2. Możesz być Indianinem, jeśli używasz nalepek z puszek po rządowych racjach żywnościowych do tworenia swoich dzieł sztuki.
3. Możesz być Indianinem, jeśli twój samochód da się uruchomić śrubokrętem.
4. Możesz być Indianinem, jeśli twój krewny ma ładną kurtkę, którą chciałbyś dla siebie, i mówisz: „Hej! Napraaaawde podoba mi się twoja kurtka!” (i dostajesz ją).
5. Możesz być Indianinem, jeśli masz psa o imieniu Misiek.
6. Możesz być Indianinem, jeśli uważasz, że podstawowe grupy żywnościowe to mielonka, serek topiony, placek *frybread* i Pepsi.
7. Możesz być Indianinem, jeśli twój nauczyciel historii opowiada o kompletnie innym Kolumbie niż twoja babcia.
8. Możesz być Indianinem, jeśli przechodzisz przez *hall* dużej korporacji i ktoś prosi cię o zmycie podłogi,

⁴ Carolyn Fiscus, prywatna rozmowa, 17 czerwca 2003.

a ty robisz to z uśmiechem i nie mówisz, że jesteś tu nowym szefem.

9. Możesz być Indianinem, jeśli widząc grzechotnika i wiewiórkę, myślisz sobie: przystawka i główne danie.
10. Możesz być Indianinem, jeśli w odpowiedzi na pytanie o sens życia odpowiadasz (żartobliwie) — *frybread*.
11. Możesz być Indianinem, jeśli na widok ludzi bawiących się w Indian chciałbyś złapać za tomahawk.
12. Możesz być Indianinem, jeśli twój samochód ma w sobie niemal tyle oryginalności, co ty.
13. Możesz być Indianinem, jeśli trzej najlepsi przyjaciele twojego wozu to taśma klejąca, drut i olej silnikowy WD40.

(Cramblit, 2003A)

Równie zabawne są opowieści o policjantach, jak w dowcipie o nawajskim funkcjonariuszu, który niechący wyświadcza komuś przysługę:

— Halo, czy to Policja Nawahów?

— Tak. W czym mogę pomóc?

— Dzwonię, by donieść na sąsiada, Joe Two Weasels. W stosie drewna ukrywa marihuanę.

— Dziękujemy panu za telefon.

Nazajutrz funkcjonariusze nachodzą dom Joe'ego. Przeszukują składzik z drewnem na opał. Przy pomocy siekier rąbią na drobne każdy kawałek drewna, ale nie znajdują ani śladu marihuany. Przepraszają i odjeżdżają. Wtedy w domu dzwoni telefon.

— Hej, Joe! Była u ciebie policja?

— Tak!

— Porąbali ci drewno?

— Tak...

— Wszystkiego najlepszego z okazji urodzin, chłopie!

(Duane, 2003)

Anonimowy mieszkaniec rezerwatu dał takiego oto szturchańca potocznemu zamilowanemu Indian Równin do psiego mięsa (prosząc, by nikt się nie obrażał):

Pytanie: Jak nazwać Siuksa spacerującego z psem?
Odpowiedź: wegetarianin

Pytanie: Jak nazwać Szejena z dwoma psami?
Odpowiedź: ranczer

Najbardziej polityczną pointę mają żarty, w których prześladowcy dostają to, na co zasłużyli, jak w historyjce o szczurze z brązu:

Pewien Szejen znalazł się w Chinatown w San Francisco. W jednym ze sklepików z pamiątkami zobaczył szczura z brązu.

— Ile chcesz za tego szczura? — zapytał sprzedawcę.

— Trzy dolary za szczura i tysiąc za opowieść o nim — odparł sprzedawca.

— Daj mi tylko szczura — powiedział Szejen i wyszedł z zakupem.

Idąc ulicą zauważył, że podąża za nim para szczurów. Im dalej szedł, tym więcej szczurów biegło za nim. Gdy doszedł do zatoki, otaczały go już tysiące szczurów. Wdrapał się więc na słup i wrzucił szczura z brązu do wody. Ku jego radości, wszystkie szczury także wskoczyły do wody.

Szejen wrócił do sklepiku.

— Aaa — powiedział sprzedawca — pewnie chciałbyś teraz usłyszeć całą historię? To będzie kosztowało tysiąc dolarów!

— Nie — odparł Szejen — chciałem tylko zapytać, czy nie ma pan białych ludzi z brązu.

(Cramblit, 2003B)

Podobna w swojej wymowie opowieść mówi o islamskiej karze za picie alkoholu:

Meksykanin, biały i Indianin pili w Arabii Saudyjskiej nielegalny alkohol. Nagle zostali zatrzymani i aresztowani przez saudyjską policję. Wiedzieli, że nawet posiadanie alkoholu jest tam karalne. A za picie alkoholu publicznie mogła im grozić nawet kara śmierci!

Na szczęście było akurat saudyjskie święto i łaskawy szejik postanowił skazać ich jedynie na 20 batów. Przygotowywali się do odbycia kary, kiedy szejik ogłosił:

— Dzisiaj są urodziny mojej pierwszej żony, i prosiła mnie, by każdy z was miał prawo do jednego życzenia przed wychłostaniem.

Pierwszy w kolejce był Meksykanin. Pomyślał chwilę i powiedział:

— Przywłóżcie mi poduszkę do pleców.

Tak też zrobiono, ale poduszka rozpadła się już po 10 uderzeniach. Po kolejnych dziesięciu Meksykanina odniesiono zakrwawionego i wyjącego z bólu.

Biały był następny. Przypatrując się Meksykaninowi ze strachem, powiedział sprytnie:

— Przywłóżcie mi do pleców dwie poduszki.

Tak też zrobiono, ale dwie poduszki wytrzymały tylko 15 uderzeń i po chwili Biały został odprowadzony — zakrwawiony i obolały.

Ostatni był Indianin, ale zanim zdolał powiedzieć cokolwiek, szejik zwrócił się do niego:



— Nigdy nie spotkałem Indianina w Arabii Saudyjskiej. Wasza kultura jest jedną z najciekawszych na świecie. Dlatego macie prawo do dwóch życzeń!

— Dziękuję, wasza szlachetna i łaskawa wysokość — odparł Indianin. — W uznaniu dla waszej łagodności moim pierwszym życzeniem jest otrzymać nie 20, lecz 100 batów.

— Jesteś nie tylko szlachetnym, mężnym i silnym człowiekiem, ale także bardzo odważnym. Jeśli chcesz sto batów, to masz — odparł szek. — A twoje drugie życzenie?

— Przywiążcie białego do moich pleców!
(Cramblit, 2003C) ❖

przeł. Marek Nowocień

internetowe źródła anegdot:

Billiejax z Tempe, Arizona, via John Kahionhes Fadden z Onchiota, w stanie Nowy Jork, 11 września 2000.

Alfred Bone Shirt, via internet do: Marcel Guay, *Canadian Aboriginal News/First Nations Skyvillage*. [www.canadianaboriginal.com/].

Andre Cramblit, [andrekar@ncidc.org]. *Survivor* (Humor). 25 października 2002.

Andre Cramblit, [andrekar@ncidc.org] via Indigenous News Network@topica.com, 31 marca 2003. (Cramblit, 2003A)

Andre Cramblit, [andrekar@ncidc.org] via Indigenous News Network@topica.com. 17 maja 2003. (Cramblit, 2003B)

Andre Cramblit, Indigenous News Network@topica.com. 1 czerwca 2003 [andrekar@ncidc.org] (Cramblit, 2003C)
Duane.Jones@asu.edu. 1 kwietnia 2003

Emily z Kanesatake, via John Kahionhes Fadden, 21 marca 2003.
John Kahionhes Fadden, 20 marca 2001.

John Kahionhes Fadden, prywatna rozmowa, 22 lutego 2003.
Humor Can be Good Medicine [nativeculture@yahoo.com] 10 listopada 2002.

Reservations for Whites. Andre Cramblit [andrekar@ncidc.org] via Digest for IndigenousNewsNetwork@topica.com, wyd. 114, 19 czerwca 2003.

BRUCE E. JOHANSEN jest profesorem na Uniwersytecie Nebraski w Omaha i autorem wielu książek o problemach tubylczych Amerykanów. Niedawno opublikował *Enduring Legacies: Native American Treaties and Contemporary Controversies* (Praeger, 2004).

Zwiadowcy i przewodnicy z plemienia Tonkawa

Zakrawa trochę na ironię, że plemiona stawiające opór białemu osadnictwu w Teksasie doczekały się obszernych opracowań, natomiast Tonkawom, sojusznikom osadników, nie poświęcono większej uwagi. Plemię ciągle czeka na swego historyka, zaś ta rozprawa przede wszystkim dotyczy dokonań Tonkawów w charakterze zwiadowców i przewodników anglojęzycznych osadników z Teksasu, wojsk tego stanu, żołnierzy Konfederacji, a po wojnie domowej żołnierzy Stanów Zjednoczonych, kiedy to stacjonowali w takich placówkach, jak forty Belknap, Richardson, Chadbourne, Clark, Concho, Griffin i Elliott.

Tonkawowie od niepamiętnych czasów wędrowali po południowym i środkowym Teksasie, choć czasem zapuszczali się o wiele dalej. Byli oni Izmaelitami i Dylami Sowizdrzałami indiańskiej rasy. Wszyscy Indianie byli przeciwko nim, co zwykle kończyło się dla nich tragicznie. Różnili się od swych sąsiadów, a lękamy się tego co inne. Innych Indian napawał wstętem ich zwyczaj zjadania ludzi, ale zwycięzca chciał tylko przez to pozyskać moc i odwagę zabitego. Protoplastą plemienia był wilk, toteż religia zabraniała Tonkawom uprawy ziemi i utrzymywali się z polowania, wojny i grabieży. To siłą rzeczy prowadziło do starć z sąsiednimi plemionami, a w szczególności z ich śmiertelnymi wrogami, Komanczami, wdzierającymi się do Teksasu. Później biali osadnicy twierdzili, że posługiwali się Tonkawami w wojnach przeciw Komanczom, ale moim zdaniem Tonkawowie uważali, że było

całkiem inaczej, że to oni posługiwali się białymi w walce przeciw Komanczom.

Tonkawowie zawsze darzyli sympatią anglojęzycznych osadników, choć zdarzyło im się kiedyś zabić i zjeść pewnego białego. Przemierzali raz równiny i ujrzeli idącego za pługiem niemieckiego wieśniaka, z długą brodą powiewającą na wietrze. Doszli do wniosku, że odkryli nowy gatunek *homo sapiens* i zapragnęli wziąć jego próbkę. Zabili więc Niemca i go zjedli, biorąc zeń wpierw dwa skalpy: jeden z głowy, a drugi z brody. Kiedy w związku z tym odwiedzili ich agent do spraw Indian, major Robert S. Neighbors, i officer armii amerykańskiej, major Ripley A. Arnold, zarzucając im, że zabili i zjedli białego człowieka, Tonkawowie zaprzeczyli temu stanowczo; oświadczyli, że zabili i zjedli tylko jakiegoś brodacza.

Noah Smithwick w swych barwnych wspomnieniach opowiada, jak Tonkawowie pomagali ścigać płdrujących Komanczów. Uciekający wrogowie zostawili w tylnej straży wojownika dosiadającego porwanego z gospodarstwa wielkiego konia, myśląc najwidoczniej, że im koń większy, tym szybszy. Zawiedli się w swych oczekiwaniach i doścignięty wojownik zginął z rąk Tonkawów. Smithwick i sąsiedzi chcieli dalej ścigać Komanczów, ale zwiadowcy nie chcieli o tym słyszeć. Musieli zatrzymać się, aby uczcić zwycięstwo. Pożyczyli od Puss Webber kocioł do bielizny. Webber była Murzynką, a od jej białego męża pochodzi nazwa Prerii Webbera leżącej na północ od powstałego później miasta Austin. Tonkawowie przyrządzili coś w rodzaju gulaszu z mięsa Komancza, kurydy z ziemniaków, który ugotowali w kotle pani Webber. Po obfitej uczcie rozpoczęli ognisty taniec skalpów, który trwał, aż opadli z sił. Oświadczyli białym, że mięso Komanczów jest lepsze od mięsa niedźwiedzia.

John Henry Brown podaje, że wojownicy Tonkawów towarzyszyli Benoni McCullochowi w bitwie nad Peach Creek w 1839 roku, koło Gonzales, w której zginął jeden Tonkawa oraz czterech Komanczów. I znów Tonkawowie jedli mięso zabitych nieprzyjaciół. Dwunastu ich wojowników tego samego roku wzięło udział w ataku pułkownika Johna H. Moore'a na duży obóz Komanczów u ujścia Spring Creek do Kolorado. Moore został dotkliwie pobity przez przeważającego liczebnie wroga i zmuszony do

odwrotu. Powetował to sobie rok później, niszcząc dużą wieś Komanczów w zakolu Kolorado, tam gdzie teraz znajduje się Colorado City.

Wódz Placido i dwunastu wojowników Tonkawa uczestniczyli w bitwie nad Plum Creek w 1840 roku. Doszło do niej po indiańskim najeździe na Victorię i Linnville. W sierpniu owego roku około tysiąca Komanczów i ich sprzymierzeńców zagałę mieszkańcom Victorii kilkaset koni i mułów, na których wyruszyło przeciw Linnville nad zatoką Lavaca. Po splądrowaniu i spaleniu miasta, wracali szlakiem, który ich tam zaprowadził. Drogę w różnych miejscach zastępowali im małe oddziały Teksańczyków, aż doszło do walnej bitwy nad Plum Creek w okolicy Lockhart. W toczącej się na przestrzeni kilku mil pościgowej walce biali pod wodzą Felixa Hustona, Mathew Caldwell, Edwarda Burlesona i Bena McCullocha zabili 138 wrogich wojowników.

O Tonkawach nad Plum Creek Brown pisał:

Bohaterstwo Placido, wodza Tonkawów, zasługuje na uznanie. Jak gdyby nie dbał o życie, w czym naśladowali go jego wojownicy, gdy tylko dosiedli koni. Wszyscy byli na piechotę, toteż mogli się znaleźć tylko w siodłach zabitych Komanczów, czego dokonali w zaskakująco krótkim czasie od rozpoczęcia walki.

TONKAWA — nazwa tego plemienia pochodzi od słowa Indian Waco oznaczającego tyle co „przebywają wszyscy razem”. Ich własna nazwa brzmiała Titska Watitch, co znaczy „Najbardziej Ludzcy Ludzie”. Ojczyzna Tonkawów znajdowała się w środkowo-wschodnim Teksasie, obecnie żyją głównie w Oklahomie. W XV wieku liczyli pięć tysięcy osób i od tego czasu ich populacja systematycznie się zmniejszała. Według danych Spisu Powszechnego w 2000 roku liczyli 314 osób.

Język tonkawa uważa się za izolowany, choć notuje się silne wpływy rodziny językowej hokan-coahuiltec.

Tonkawowie mogą być przodkami ludów żyjących w południowym Teksasie i północnym Meksyku. W latach trzydziestych XV wieku zetknęli się z Hiszpanami. Na przełomie wieku XVII i XVIII pozyskali konie.

Tonkawowie byli ludem koczowniczym i świetnymi biegaczami. Gdy dosiedli koni, szybko stali się utalentowanymi jeźdźcami. Prowadzili handel wymienny z innymi plemionami. Mieszkali w tipi. Mężczyźni polowali głównie na bizona i jelenie. Kobiety zbierały korzenie, nasiona i orzechy. Jadali także ryby, skorupiaki i grze-

Inny pisarz twierdzi, że zwiadowcami byli Karankawa,

k którzy sami zatroszczyli się o żywność i przynieśli do obozu sporo „wołowiny Komanczów”, czyli indiańskiego mięsa. Przepadali oni szczególnie za pieczonymi dłońmi, z których jedną, „pięknie zarumienioną i kruchą”, poczęstowali sędziego [Edwina] Wallera. Ten jednak stanowczo, choć uprzejmie, podziękował za ów przysmak, co wzbudziło politowanie krajowców, którzy z niezmiernym apetytem zjedli całe mięso¹.

¹ O kontrowersjach wokół kanibalizmu „wojennego” zob. artykuł Marty Chudziak *Metafizyczna kuchnia*, zamieszczony w tym numerze, ss. 24–30.



Współczesna flaga Tonkawów z Oklahomy

choćniki. Ze względów religijnych unikali mięsa wilków i kojotów. Spotykano wśród nich także przypadki kanibalizmu, przeważnie o charakterze rytualnym.

Kobiety nosiły krótkie spódniczki, włosy rozpuszczały luźno lub spletały w jeden warkocz. Mężczyźni nosili długie przepaski biodrowe i długie włosy splecione w warkocz. Wyrwali zarost na brodzie, a także brwi. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni często pokrywali ciało tatuażami. Wojownicy niekiedy golili głowę po lewej stronie, zaś włosy z prawej wiązali rzemieniem.

Tonkawowie są dziś plemieniem o statusie federalnym, żyją w Oklahomie, w hrabstwie Kay, gdzie posiadają blisko 400 akrów ziemi. Język ojczysty został zapomniany, podobnie jak większość dawnych obyczajów. Niektórzy współcześni Tonkawowie należą do Kościoła tubylczoamerykańskiego. Co roku organizują plemienne pow-wow.

oprac. mm

na podstawie Barry M. Pritzker, *A Native American Encyclopedia. History, Culture, and Peoples*, Oxford University Press, Nowy Jork 2000.

Kiedy Teksas wydzielił nieco ziemi na indiańskie rezerwy, rząd Stanów Zjednoczonych polecił założyć je w hrabstwach Young i Throckmorton. Tonkawowie wraz z rolniczymi plemionami ze wschodniego Teksasu osiedli w hrabstwie Young. W 1853 roku, gdy kapitan John S. Ford na czele setki żołnierzy poniósł wojnę do kraju wroga, na Terytorium Indiańskim na północ od Rzeki Czerwonej (Red River), towarzyszyło mu 113 wojowników pod agentem do spraw Indian, S.P. Rossem. Placido i Tonkawowie odznaczyli się podczas ataku na znaleziony obóz Komanczów koło Antelope Hills, po którym — jak meldował Ford — znów jedli mięso zabitych wrogów.

Na jesieni 1858 roku, gdy major Earl Van Dorn z częścią Drugiego Pułku Kawalerii zwyciężył Komanczów w bitwie koło wsi Wicztów na Terytorium Indiańskim, na północ od Rzeki Czerwonej. Walczyło z nim 125 Indian z rezerwatu Brazos, w tym Placido i jego Tonkawowie, dowodzeni przez młodego Lawrence Sullivana Rossa, przyszłego generała wojsk Południa i przyszłego gubernatora Teksasu. Indianie z rezerwatu byli też z Van Dornem wiosną następnego roku nad Crooked Creek, dopływem Cimarron, gdzie pokonali Komanczów w okolicy leżącej jakie osiemnaście mil na południe od starego fortu Atkinson.

Gdy wojownicy z rezerwatu walczyli wraz z Van Dornem przeciw północnym Komanczom, którzy pustoszyli osiedla Teksasu, ich współplemieńcy w rezerwacie i poza nim padali ofiarą teksańskich Indianożerców. Oddział ich liczył sobie kilkuset ludzi, a dowodzili nim John B. Baylor, Peter Garland, Allison Nelson, Buck Barry i inni. Latem 1859 roku major Robert S. Neighbors, zarządzający sprawami Indian w Teksasie, przybył do rezerwatu z czterema kompaniami żołnierzy i zabrał jego mieszkańców na Terytorium Indiańskie, na południe od dzisiejszego Anadarko w Oklahomie. Tam przekazał ich pod opiekę zarządzającemu sprawami Indian w Południowym Okręgu.

Jeśli pamięć nie zawiodła wspominającego tamte czasy Jamesa Pike'a, to wypędzeni z Teksasu Indianie zaraz podjęli współpracę z wojskiem tego stanu, działającym na indiańskich ziemiach na północ od Rzeki Czerwonej. Pike podaje, że Placido i jego wojownicy zabili jedenastu Komanczów i dwóch Kiowów. Po

bitwie, zgodnie ze swym zwyczajem, zjedli zabitych wrogów i odtńczyli taniec skalpów.

Gdy wybuchła wojna domowa i wojska opuściły kraj Indian, cywilizowane plemiona wraz z dawnymi Indianami z Teksasu zawarły przymierze z przedstawicielem Konfederacji Albertem Pike'em. W odpowiedzi na to Delawarowie i Szawanezi, uzbrojeni przez żołnierzy federalnych z Kansas, spalili indiańską agencję koło fortu Cobb i wspomagani przez Wicztów, Kadów i innych Indian wymordowali 167 Tonkawów z wodzem Placido na czele.

Ocaleli Tonkawowie schronili się w Teksasie. Tutaj ich niedawni wrogowie, przywódcy konfederacy John B. Baylor i Buck Barry zaproponowali im służbę w charakterze zwiadowców i przewodników. W tym celu władze wzięły na swe utrzymanie część Tonkawów w forcie Belknap, zaś pozostali, pod wodzą Campo, powędrowali do Waco i do Austin.

Po wojnie gubernator Teksasu, J. W. Throckmorton, szczerze zajął się poprawą bytu Tonkawów. Od komisarza do spraw Indian uzyskał pieniądze na ich utrzymanie, nakłonił władze stanu do wydzielenia im kawałka ziemi, zaopatrzył ich w broń oraz przydzielił jako opiekuna agenta Johna L. Lovejoy. Próby osadzenia plemienia na roli zakończyły się całkowitym niepowodzeniem i rozgoryczony Throckmorton umył od całej sprawy ręce. W liście do pułkownika Jamesa Oakesa z Szóstego Pułku Kawalerii, dowódcy garnizonu w Austin, pisał:

Pan Lovejoy ma mnóstwo kłopotów z tymi Indianami, a ich postępowanie jest tak naganne, że postanowiłem pozostawić ich samym sobie, o ile pozwala na to dobro naszego stanu. Obozowali oni tak długo wokół miast i ulegli takiej demoralizacji, że nie mogą dać sobie z nimi rady, nie mając do dyspozycji wojska, mogącego ich kontrolować. Proszę zatem uprzejmie, aby zechciał się Pan nimi zająć. Proponowałbym, aby od razu wysłał ich Pan nad granicę, gdzie nie dostawaliby wódki. Najlepiej byłoby dla nich udać się bezpośrednio do rezerwatu koło fortu Arbuckle na Terytorium Indiańskim, gdzie osiedliby wraz z innymi plemionami. Próbowałem im tego oszczędzić, ale z własnego doświadczenia widzę, że wszelkie nasze starania, aby zapewnić im dobrobyt, nie dają żadnych owoców.

Pułkownik Oakes wydał niezbędne rozkazy, by wysłać Tonkawów do Jacksboro, zaś gene-

rał Charles Griffin, dowodzący Departamentem Teksasu, zlecił tamtejszemu dowódcy opiekę nad plemieniem oraz przeniesieniem go wraz z żołnierzami do fortu Belknap. Dwieście lat zmiennych kolei losu nie pozostało bez wpływu na kłótlawy i fatalistyczny nastrój Tonkawów. W drodze z Austin jeden z wojowników próbował zabić agenta Lovejoy. Na wiek przed wynalezieniem pigułki antykoncepcyjnej ich kobiety licznie pozbawiały się dzieci, zjadając w tym celu pewne znane sobie ziele. Kiedy agent Lovejoy zrezygnował ze swej funkcji, zastąpił go niejaki młody pan Ross z Waco (najpewniej syn S.P. Rossa), który odprowadził Tonkawów do Jacksboro i powierzył ich opiece władz wojskowych.

Komendantem placówki w Jacksboro był popędliwy S.H. Starr, major Szóstego Pułku Kawalerii i dyplomowany pułkownik armii amerykańskiej, któremu pusty rękaw i pusty tytuł, które wyniósł z wojny domowej, bynajmniej nie poprawiały samopoczucia. W swym raporcie doniósł, że przyjął 143 Tonkawów, od razu zaznaczając, że taniej byłoby ich utrzymywać w pobliżu wybrzeża. Jego zdaniem Indianie ci są leniwymi włóczęgami, którzy nie wezmą się za polowanie ani za nic innego, jeśli bez tego dostaną coś do jedzenia.

Jednego z przywódców Tonkawów żołnierze nazywali Charleyem.

Pewnego dnia, gdy przyszedł do namiotu pułkownika Starra, ten go zapytał:

— Dlaczego ze swym plemieniem nie weźmiesz się za uprawę ziemi, nie zasadzisz kukurydzy i nie zbudujesz domu, aby żyć jak biali ludzie?

— Pułkowniku — odparł Charley — dlaczego sam nie sadzisz kukurydzy?

— Och, widzisz Charley — rzekł pułkownik — jestem żołnierzem, oficerem. Praca na roli nie należy do mych obowiązków.

Wówczas Charley stanął na baczność i uderzając się w pierś, wykrzyknął:

— Ugh, pułkowniku! Też jestem wojownikiem, też nie pracuję!

Tak to Tonkawa pobił dyplomowanego pułkownika jego własną bronią.

Kiedy garnizon w Jacksboro został opuszczony na jakiś czas, Tonkawowie wraz z żołnierzami odeszli do fortu Belknap. Gdy i ta

placówka uległa okresowej likwidacji, przeniesiono ich do obozu Wilson, późniejszego fortu Griffin w hrabstwie Shackelford. Tutaj, przez wiele lat, dwudziestu pięciu wojowników Tonkawa (do których zaliczano też kilku Apaczów Lipan) służyli jako wojskowi zwiadowcy, obózując razem z rodzinami koło fortu. Podobnie jak w przypadku ochotników musieli oni sami zaopatrzyć się w konie oraz w niezbędny sprzęt. Jeśli nie byli w stanie tego dokonać, dostarczano im konie, broń i ekwipunek.

Tonkawowie zaciągali się do służby na okres trzech do sześciu miesięcy, a czasem na rok. Ich umiejętności od razu doceniło wojsko. Dowódca fortu Griffin pisał w swym raporcie:

Są nieocenieni, znają o wiele lepiej kraj i tropią o wiele lepiej niż zatrudniani dotąd przewodnicy. Podczas zwiadu obserwują okolicę z każdego wzgórza lub góry, przez co ustrzegli niejedno stado [przed rabunkiem].

Wierni są przy tym obyczajom swego ludu, co jest rzeczą niezwykle ważną. Zawsze można ich powołać do służby o wiele mniejszym kosztem niż jakichś innych zwiadowców. Żołnierze tej placówki zawdzięczają swe sukcesy głównie pracy tych zwiadowców.

Ustanowiony regulamin powiadał, że

nikt z Indian tego plemienia nie może opuścić fortu bez zgody porucznika Henry'ego Sweeneya, zatwierdzonej przez dowódcę placówki, pod karą cofnięcia przydziałów żywności lub inną. Nikt nie należący do plemienia nie może przebywać w obozie Tonkawów. Indianie muszą też dbać o porządek.

W tym celu kwatermistrz placówki ma w razie potrzeby użyć im wozu policyjnego dla więźniów.

Rok po roku z fortu Griffin, a także z innych placówek Tonkawowie w sile od dwóch do dziesięciu wojowników wyruszali wraz z amerykańskimi żołnierzami na zwiady bądź długotrwałe kampanie. Często ścigający szli wiele mil szlakiem wrogich Indian, gdy ci, po odkryciu pogoni, rozpraszali się niczym stado przepiórek albo też ich ślad zacierało przejście bizonów lub dzikich mustangów. Te działania sprawiały jednak, że wrogowie nie czuli się bezpieczni i zapewniali chwilę wytchnienia osiedlom poganicza. Zwiadowcy Tonkawa z pełnym oddaniem pełnili swą służbę, o czym przekonamy się za chwilę.

W kwietniu 1868 roku oddział Szóstego Pułku Kawalerii z fortu Richardson z dwoma Tonkawami ruszył w pogoń za Komanczami, którzy ostrzelali karawanę wozów koło mostu na Zachodniej Trinity i ranili jednego żołnierza eskorty. Porucznik James T. Hill trafił ich przez wiele mil w kierunku Buffalo Springs, lecz ulewny deszcz zatarł ślad. Po spatrolowaniu okolicy oficer zawrócił do fortu i zameldował:

Jestem przekonany, że gdyby ciągle padający deszcz nie zmusił nas do odwrotu, dogonilibyśmy ich z pewnością. Pogoda była straszna, niezwykle zimna i deszczowa. Oddział, w tym cywilny zwiadowca i Tonkawowie, zasłużył na najwyższe pochwały.

Zwiadowcy Tonkawa potrafili zakpić sobie z oficerów, ich zdaniem głupich lub niekompetentnych. Pewien oficer opisał swe smutne doświadczenia w raporcie do zwierzchników. Kiedy już wyszła na jaw jego nieudolność, część Tonkawów wróciła do obozu. Pozostali poprowadzili go tropem, gdzie widać było fort Grawl nad rzeką Brazos. Wkrótce okazało się, że idzie śladem chirurga tej placówki i Tonkawów prowadzonych przez wodza Castile. Pożyczył wówczas świeżego konia od Archa Mediana i wrócił na szlak Komanczów do chwili, aż Tonkawowie „zagubili się” w jakiejś gęstwinie. Dał wtedy za wygraną, gdyż zwiadowcy oświadczyli, iż nie sposób już dogonić wrogów.

W kwietniu 1870 roku z fortu Griffin wyruszył oddział wojska prowadzony przez Tonkawów. Kiedy obozowali nad potokiem North Hubbard, czterdziestu Komanczów w brawurowym ataku próbowało zagarnąć im konie. W walce zginęło dwóch wrogów, a reszta ratowała się ucieczką. W lipcu tego roku żołnierze tej samej placówki z dwoma zwiadowcami Tonkawa pod dowództwem kapitana Wirta Davisa spotkali jakie dziesięć mil na północ od Mountain Pass piętnastu Komanczów. W bitwie wrogowie stracili jednego wojownika, konie oraz pięćdziesiąt krów, które porwali osadnikom. Miesiąc później major George A. Gordon na czele 222 żołnierzy z Czwartego i Szóstego Pułku Kawalerii oraz 19 zwiadowców Tonkawa wyruszył z Buffalo Springs na zwiad, który dotarł aż do Big Wichita, pokonując wpierych przeprawy Van Dorna na Little Wichita. Nad Big Wichita Tonkawowie zaskoczyli niewielki oddział wrogów, odbijając im 28 zagarniętych

uprzednio koni i mułów. Przed powrotem do fortu Griffin wojsko spenetrowało okolicę między Double Mountain a Mount Cooper. Major Gordon donosił w meldunku, że

każdego dnia w straży przedniej i na flankach szli Tonkawowie, wypatrując wszelkich śladów i znaków. W tym samym też celu wyruszali codziennie z obozu.

Raz Tonkawowie wytopili zbiegłych z wojska dezerterów. Kiedy indziej, wracając z długiego i męczącego zwiadu, wyprzedzili swego dowódcę w drodze na rancho George'a, leżące o trzy mile od fortu Belknap, gdzie do nieprzytomności uraczyli się wódką. Przybyły na miejsce oficer zabrał whisky i oddał zwiadowców pod straż, odebrawszy im uprzednio broń.

Zwiadowcy Tonkawów służyli małymi oddziałkami na ogromnych przestrzeniach Teksasu i Terytorium Indianiskim. W październiku 1872 roku pięciu spośród nich przydzielono do oddziału kapitana E.M. Heyla, pilnującego mierniczych Teksasńskiej Kolei Pacyfiku. Służba ta, która zawiodła Tonkawów aż do El Paso, skończyła się tragicznie dla jednego z nich. Oto sprawozdanie kapitana Heyla:

Będąc w obozie koło fortu Bliss w Teksasie, otrzymałem raport od sierżanta Enwrighta z mojej kompanii, że 9 lutego, około szóstej po południu, William, Indianin Tonkawa, upił się i jał wzniecać zamieszanie, wobec tego nakazał sierżantowi Lane zaprowadzić go na wartownię. Kiedy sierżant Lane poszedł aresztować Williama, ten pobiegł do swego namiotu i próbował załadować karabin, aby zastrzelić sierżanta. Sierżant Enwright podbiegł wówczas, zabrał mu karabin i zaciągnął na wartownię, twierdząc że musiał po temu użyć siły. Około dwunastej w nocy William poprosił kaprała ze straży, aby pozwolił mu się załatwić. Kapral Max zaprowadził go w róg stajni, poczekał nań dłuższy czas, a potem poszedł za nim i stwierdził, że w jakiś sposób wy dostał się na zewnątrz. Następnego dnia doktor Lewis doniósł mi, że widział Williama w El Paso, zataczającego się od ściany do ściany. Po południu 12 lutego William wrócił do obozu chory, przypuszczam że z pijarstwa i wyczerpania, gdyż zwykł przepływać lodowatą rzekę, aby się dostać do El Paso. Na drugi dzień (trzynastego) wyruszył w drogę dylizans pana Cheesborough, kierując się na Przełęcz Guadalupe, toteż wraz z eskortą odesłałem też Williama, Dicka, Czarnego Billa i Sama, zwiadowców Tonkawa. Wysła-

łem tych Indian, gdyż pili tu przez cały czas i uznałem, że im szybciej opuszczą fort Bliss, tym lepiej. Co do Williama to powiedziałem sierżantowi dowodzącemu eskortą, aby dał mu jakieś lekarstwo z apteczki, które postawiłoby go na nogi.

W nocy 16 lutego sprowadzono do fortu Bliss zwłoki Williama wraz z oświadczeniem sierżanta, że Indianin zmarł w Hueco Tanks. Siedemnastego, rano, poprosiłem doktorów Gale'a i Lewisa, chirurgów armii amerykańskiej, o przeprowadzenie sekcji zwłok, abym znał przyczynę śmierci Indianina. Po starannych badaniach orzekli, że zmarł na zapalenie płuc. Ciało złożono potem na cmentarzu.

Wdowa po zmarłym Tonkawie i będący wraz z nim zwiadowcy nieco inaczej mówią o okolicznościach śmierci Williama. Według nich:

Sierżant Enwright z kompanii K Czwartego Pułku Kawalerii kopnął Williama pięć razy, łamiąc mu zębra czy też mostek. Kopnął go też po głowie, a potem ciągnął za włosy kilkadziesiąt metrów. Następnie przywiązał go za przeguby rąk sznurem do drzewa. Działo się to przed zachodem słońca, 1 stycznia 1873 roku, kiedy oddział był w El Paso. Panował dokuczliwe zimno, ziemię pokrywał śnieg. Około północy żołnierze odcięli sznur i uwolniony William uciekł do El Paso. Na drugi dzień powrócił i dowodzący oddziałem oficer wysłał go jako przewodnika podróży wybierających się do Waco Tanks. William był chory, kiedy kapitan Heyl go wysłał i zmarł zaraz po przybyciu do Waco Tanks. Wszyscy żołnierze mówili nam, że sierżant Enwright zabił Williama, że zmarł wskutek pobicia i złego traktowania. Wszyscy myślemy tak samo. Stało się tak za przyzwoleniem, jeśli nie na rozkaz kapitana Heyla.

Kapitan Heyl mówił jeszcze, że:

19 lutego sierżant Enwright stanął przed sądem cywilnym w El Paso za zabicie Williama, Indianina Tonkawa, któremu miał połamać zębra i zadać inne obrażenia. Oprócz niego zeznawali wszyscy, co mieli na ten temat coś do powiedzenia. Sąd zwrócił się do doktora Olivera z El Paso, który po wydobyciu ciała z grobu oświadczył, że wszystkie zębra Indianina są całe i nie znalazł żadnych śladów obrażeń. Sąd obradował przez trzy dni i uniewinnił sierżanta Enwrighta.

Chciałbym jeszcze dodać, że od chwili, gdy William pobrał swój żołd (4 stycznia 1873 roku) rzadko, jeśli w ogóle, był trzeźwy, oprócz dwóch czy też trzech dni, kiedy wraz z kilkoma Indianami zamknąłem go na

wartowni w stajniach. Musiałem ich stamtąd przenieść, gdyż przenieśli swe wszy na kilka moich koni.

William zmarł wskutek nadmiernego picia i przeziębienia, gdyż całe noce sypiał tylko w cienkiej koszuli, legginach i w mokasynach.

Powiadomiłem około 20 lutego komendanta fortu Griffin w Teksasie o śmierci Williama i dołączyłem raport doktora Lewisa, w którym stwierdza się, że Indianin zmarł na zapalenie płuc.

Kiedy Castile, jeden z przywódców Tonkawów usłyszał o śmierci Williama, wzburzony udał się do podpułkownika George'a P. Buella, dowódcy fortu Griffin, żądając satysfakcji. Oficer uspokoił go do pewnego stopnia, obiecując zbadać całą sprawę. Kiedy zwiadowcy wrócili na placówkę, Buell zebrał od nich przytoczone wyżej zeznania i oświadczył, że pokrywają się z zeznaniami tych świadków, których nie było na procesie Enwrighta. W liście do głównodowodzącego Departamentu Teksasu prosił, aby „odpowiednio ukarał oficerów winnych tak haniebnego czynu”.

9 czerwca 1872 roku wyprawa Kiowów zamordowała Abila Lee, jego żonę i córkę i wprowadziła dwoje pozostałych dzieci. Oddział kawalerii z fortu Griffin ze zwiadowcami Tonkawa wyruszył do domu Lee nad Clear Fork, dopływem rzeki Brazos, poniżej fortu. Żołnierze szli jakiś czas śladem wrogów, ale wezbrane wody zmusiły ich do zaprzestania pogoni.

W kwietniu 1873 roku podpułkownik Buell, chcąc się zapoznać z terenem wokół placówki, wysłał na zwiad oddział wojska z trzema zwiadowcami Tonkawa. Żołnierze przebyli 190 mil, kierując się na zachód od Phantom Hill i przez górę Flat Top Mountain, potężne źródło u ujścia Little Paint Creek i ranczo Stone'a wrócili do fortu Griffin. Nie znaleziono żadnych Indian. Buell donosił, że na terenach leżących na zachód od Clear Fork i Paint Creek nie ma prawie żadnych traw wyjedzonych przez ogromne stada bizonów. Do tego raportu dołączył znakomitą mapę sporządzoną podczas zwiadu.

Z wielkim poświęceniem, wytrwale i niezwykle skutecznie uczestniczyli Tonkawowie w działaniach, które przez kilka lat prowadził przeciw Komanczom i innym wrogom Indianom pułkownik Ranałd S. Mackenzie. Musiało im sprawiać szczególną satysfakcję, że pomagają ujarzmić swych śmiertelnych wrogów.

Kiedy 19 maja 1871 roku generał William T. Sherman zlecił Mackenzie zbadanie napadu na karawanę Warrena w hrabstwie Young, pułkownik postarał się o zwiadowców Tonkawa dla oddziału porucznika H. Sweeneya i pięciu wojowników z fortu Griffin otrzymało rozkaz połączenia się z Mackenzie między Little i Big Wachita i udania się z nim do fortu Sill. Kiedy Satanta, Satank i Wielkie Drzewo (Big Tree), wodzowie Kiowa winni wybicia woźniców Warrena siedzieli na wozach wiozących ich na sąd w Jacksboro, w eskorcie znajdowali się też Tonkawowie. Satank, który próbował zabić strażnika, zginął od salwy z rozkazu oficera służbowego, porucznika George'a A. Thurstona. Nie potrafił on orzec, kto oddał śmiertelny strzał. Jak wiadomo, Satanta i Wielkie Drzewo stanęli przed sądem w Jacksboro.

Generał Sherman, wyprowadzony z równowagi, pisał do pułkownika Mackenzie:

Cała kawaleria w Teksasie ma operować w kierunku Rzeki Czerwonej i fortu Sill. Trzeba otworzyć łączność z tym miejscem [fortem Sill] przez prom przy stacji Red River. Jeśli Indianie będą napadać żołnierzy lub osadników, należy iść za nimi na teren tego rezerwatu, aż zrozumieją, że jeśli przekroczą Rzekę Czerwoną, pójdziemy z powrotem za nimi...

Pisałem do generała Rope, aby zostawił Griersono wi resztę jego pułku, aby patrolował Rzekę Czerwoną od Cache w górę Wichity i utrzymywał z Panem łączność. Pan zaś niech pójdzie na północ z pozostałymi dwoma kompaniami Szóstego Pułku Kawalerii, aby powstrzymać tu Indianie nie rzucili się na północ, ku Arkansas.

Pułkownik Mackenzie odpowiedział prze-myślanym planem zakładającym zdwojenie sił na równinach od Nowego Meksyku do Terytorium Indiańskiego. Wiedział doskonale, że kwestia indiańska jest niezwykle złożona. Przypominał, że zimą ubiegłego roku omawiał ją z prezydentem i komisarzem do spraw Indian. Pisał poufnie Shermanowi:

Wysyłam ten list bezpośrednio Panu, by — jeśli uzna to Pan za stosowne — przekazał go Pan prezydentowi z pominięciem urzędników.

Tonkawscy zwiadowcy dowodzeni przez porucznika Petera M. Boehma, byli z pułkiem

Mackenzie'ego, gdy ten w lipcu 1871 roku ruszył przeciw wrogim Indianom na północ od Rzeki Czerwonej. Wyprawa nie przyniosła żadnych rezultatów, prawdopodobnie wskutek sabotażu „indiańskiego kręgu” w Waszyngtonie. Doszło w niej do drobnej scysji ze zwiadowcami. McCord, jeden z wodzów Tonkawów, czterdziestoparoletni, mierzący blisko 190 cm wzrostu wojownik poskarżył się Mackenzie, że porucznik Boehm odbiera żywność zwiadowcom. Kiedy Boehm wyjaśnił, że Tonkawowie zjedzą trzydniową rację na jednym posiedzeniu, McCord wybuchnął: „Och, ten «Bim», on mnóstwo łąca, mnóstwo iść do piekła, on mnóstwo przeklećty!”. Wszyscy obecni wybuchnęli śmiechem, oprócz Boehma i McCorda. W końcu Mackenzie przekonał Tonkawę, że Boehm jest „mnóstwo *bueno*” i że trzy racje muszą starczyć na trzy dni.

Po powrocie do Teksasu, we wrześniu 1871, Mackenzie ruszył na równiny i Llano Estacado przeciw Komanczom najeżdżającym z tamtych stron. Wraz z jego kawalerią jechało trzydziestu zwiadowców Tonkawa. Poprowadzili go na łowiska Komanczów Quahada, słynnego Quanaha Parkera, nad White River, między Cap Rock a Llano Estacado. W nierozstrzygniętym starciu nieco lepsi okazali się Komancze, którzy zagarnęli wojsku część koni, w tym pięknego siwego kłusaka Mackenzie'ego. Carter wspomina, że Boehm i jego Tonkawowie uratowali jeden oddział, odcięty od swoich. Następnie, wobec ataku kawalerii, Quahada rozproszyli się i uszli na Llano Estacado. Zdołali to uczynić, choć musieli się też zatroszczyć o swe rodziny i sprzęt obozowy. Właśnie gdy Mackenzie znajdował się o krok od zwycięstwa, rozpuściła się straszliwa burza, która przeszła w zamieć i pułkownik kazał rozbić obóz.

We wrześniu 1872 roku zwiadowcy Tonkawów doprowadzili żołnierzy Mackenzie'ego do wielkiego obozu Komanczów wodza Mow-Waya. Obóz został zniszczony, poległo co najmniej 52 Komanczów, a 130, głównie kobiet z dziećmi, trafiło do niewoli. Po bitwie zgłodniałym żołnierzom rzucili się na zapasy Komanczów — pemikan i dziczyznę. Sierżant John B. Charlton zajął się kawałem ładnie wyglądającego mięsa, o jasnej barwie, jakiego dotąd nie widział. Kiedy zasięgnął w tym względzie doświadczonego zdania McCorda, odpowiedź

Tonkawy brzmiała: „Zdaje się, że to z jakiegoś białego”. Charlton zrezygnował z posiłku i przestał się interesować potrawami Komanczów.

W roku 1873 zwiadowcy Tonkawa z fortów Griffin i Chadbourne często przemierzali Llano Estacado i Sand Hills, ratując wraz ze swym dowódcą, porucznikiem P.L. Lee zagubionych w pustyni żołnierzy kapitana Nicholasa Nolana.

Rok 1874 zastał ich znów z Mackenzie'em na równinach i Llano Estacado. We wrześniu wytropili obozy Komanczów w kanionach Tule i Palo Duro. W tym pierwszym kanionie Komancze napadli na Mackenzie'ego, on zaś odpuścił im tym samym w drugim. O tych słynnych starciach Mackenzie zwięźle pisał w telegramie:

Kwatera Główna Południowej Kolumny
Obóz nad Tule Creek, Llano Estacado
1 października 1874 roku

Zastępca Szefa Sztabu Generalnego
Departamentu Teksasu

Sir,
Obóz został zaatakowany przez Indian w nocy 26 i 27 [września], atak trwał kilka godzin. Indianie otworzyli ogień o świcie 27 i przeciwko nim ruszyła kompania E Czwartego Pułku kawalerii kapitana Boehma i zwiadowcy porucznika Thompsona, zaś pozostałe kompanie czekały ze wsparciem. Zginął jeden Indianin, którego ciało wpadło w nasze ręce; my nie mieliśmy żadnych strat. Ruszyliśmy 27 po południu i o świcie 28 uderzyliśmy na Indian obozujących w Wielkim Kanionie Rzeki Czerwonej, u ujścia małego kanionu Blanco, niszcząc pięć niewielkich obozów i zagarniając 1424 konie, kłaczę i muły. Z nich od razu zastrzelono 1048, a resztę mamy dla siebie.

Zginęło trzech Indian, których ciała zostały na pobojowisku. Indianie widzieli, jak schodzimy bardzo długim i stromym zboczem i mieli czas uciec, ale stracili niemal całe swoje stado.

Początkowo mieliśmy straszną pogodę i drogi. Postawa oficerów i żołnierzy jest w zasadzie nienaganna, a nastroje znakomite. Pełny raport zdam później.

Po bitwie w kanionie Tule doszło do wydarzenia, którego bohaterem był zwiadowca Tonkawów Henry, a którego sierżant Charlton uznał za niezwykle zabawne. Po zastrzeleniu konia pod wojownikiem Komanczów Henry zował swój karabin przy siodle i nie racząc sięgnąć po pistolet, zbliżał się do oszołomionego

wroga. Ten zaś ściągnął zaskoczzonego Tonkawę z siodła i zaczął okładać drzewcem łuku.

Za każdym uderzeniem Henry wylaatywał na metr w powietrze, wymachując jak szalony do żołnierzy i krzycząc: „Czemu nie strzelacie?”.

Kiedy już żołnierze naśmiali się kosztem Henry'ego, któryś z nich zastrzelił Komancza. Henry z satysfakcją zabrał jego skalp, ale — jak mówił Charlton — „przez wiele dni nie chciał się do nas odzywać”.

Przeciwko Indianom działały również inne jednostki. Prowadzony przez zwiadowców Tonkawa podpułkownik Buell wkroczył na Terytorium Indiańskie. W dzisiejszym hrabstwie Greer, w Oklahomie, Tonkawowie napadli na grupę Kiowów i zmusili do ucieczki. Idąc w ślad za nimi wojsko zniszczyło setki namiotów. Buell mówił w swym sprawozdaniu:

Dowodzącemu oddziałem sprawia najwyższą przyjemność powiadomić o swym zadowoleniu z postawy Jessie'ego, zwiadowcy Tonkawów, który po przebytych zwiadzie w dniach 26 i 27 listopada przyprowadził kolumnę do jej obecnego obozu [nad Hill Creek na Terytorium Indiańskim] przy burzliwej pogodzie i srogim wietrze z północy.

W uznaniu za oddane usługi dowódca ma przyjemność awansować Tonkawę Jessie'ego do rangi kaprała.

Indianie z Równin stanęli w obliczu ostatecznej klęski. Wojsko bez wytchnienia deptało im po piętach, tracili zapasy żywności, tipi i sprzęt. Koniec życia, jakie wiedli od wieków, zbliżał się nieuchronnie. Kolejne grupy, jedna po drugiej, poddawały się w forcie Sill, gdzie czekały na swój los i przygotowywały się do życia w rezerwacie, a wtedy usługi zwiadowców Tonkawa przestały już być tak potrzebne. Warto zauważyć, że tym, który w dużej mierze skłonił Indian równinnych do złożenia broni, był pułkownik Mackenzie, mianowany w marcu 1875 roku dowódcą fortu Sill. Po roku 1876 ustały poważniejsze walki na równinach.

Tonkawowie nie zgodzili się walczyć przeciw Apaczom Lipan w południowo-zachodnim Teksasie, pamiętając o starym sojuszu z czasów, gdy Stephen F. Austin uczynił Lipanów odpowiedzialnymi za Tonkawów i wydalili ich ze swej kolonii. Odtąd oba plemiona w zasadzie się nie rozłączały. Kilka rodzin lipańskich

obozowało również koło fortu Griffin i kilku lipańskich wojowników służyło jako zwiadowcy wraz z Tonkawami. Ci ostatni nadal pełnili służbę w forcie Griffin w 1875, 1876 i 1877 roku.

Odszukałem dokumenty związane z poborem i zwolnieniem 51 zwiadowców. Czterech spośród nich nie było Tonkawami. Trzech było Apaczami Lipan, czwarty — Apacki John, Meksykanin wzięty w dziecinie przez Lipanów do niewoli. Najwyższym Tonkawą był McCord, mierzący blisko 190 cm wzrostu, najniższy mierzył 165 cm. Przeciętny wzrost Tonkawów wynosił 170 cm. Wszyscy mieli czarne włosy i oczy. Niektórzy urodzili się w Bastrop, koło Victorii w Nueces, i w Matwah czy też Matorom. Na liście żołdu zwiadowcy Tonkawa figurowali zarówno pod angielskimi, jak i swymi rodzinnymi imionami.

Robert G. Carter, jeden z oficerów służących u boku Mackenzie'ego zostawił kilka barwnych opisów taktyki i metod stosowanych przez Tonkawów, mówiących o pierwotnej kulturze, która przeminęła na zawsze. Oto opis starcia z Komanczami Quahada w 1871 roku:

Wrogowie ochotczo odpowiedzieli na okrzyk wojenny i wrzaski naszych zwiadowców, przepłatanie wyzwaniem i soczystymi przekleństwami. Stanowiło to zapowiedź podniecającej i pełnej uroku indiańskiej walki. Byliśmy jak w wielkim, wspaniałym, lecz niebezpiecznym cyrku. Jak się już rzekło, nieregularna linia frontu trwała w ciągłym ruchu. Każdy wojownik działał na własną rękę, wysuwając się naprzód z lewej bądź prawej strony kręgu, krzycząc przerażliwie i potrząsając bronią. Trudno opisać ich okrzyk, lecz było to nieco zbliżone do *ja-huu*, *jaaa-huuu*! Dodał im też nadzwyczajnej odwagi.

Nasi ani razu nie zbliżali się na odległość strzału. Czasami jakiś Tonkawa rzucał się naprzód i naprzeciw niego stawał od razu Komancz, gotowy do przyjęcia wyzwania, lecz gdy z zapartym tchem oczekiwaliśmy starcia, zawracali konie, prowadząc ciągly ogień przy wtórce obelg w swym niemożliwym języku i zajmowali swe miejsce w ciągle zmieniającej się linii frontu.

Podczas tej samej wyprawy Carter opisał przygotowania Tonkawów do bitwy:

Z małym lusterkiem, ze śliną w zagłębieniu dłoni szybko malowali się w czerwone, zielone, żółte i czarne barwy. Kremowe, brązowożółte, ciemnobrązowe i białe



West Texas Historical Association Year Book

Żony zwiadowców z plemienia Tonkawa w forcie Griffin w latach siedemdziesiątych XIX wieku

pony pokryte były obficie kolorowymi pasami. Pióropusze, rogi, czerwona flanela i barwne pióra dopełniały stroju „Tonków”. Cała ta operacja nie trwała dłużej niż pięć minut, ale wystarczająco długo, by nawet w tak krytycznej chwili, tuż przed bitwą, rozbawić żołnierzy. Nasi waleczni sprzymierzeńcy ruszyli wzdłuż naszej kolumny, puszczając się, spoglądając wyniośle, potrząsając karabinami i z pewnością czuli się niczym zwycięscy monarchowie, taka była z nich duma, gdy obnosili się ze swymi malowidłami, piórami, błyskotkami etc.

Kiedy burza z gradem unieruchomiła Mackenzie'ego na Llano Estacado, wysłał szwadron kapitana Wirta Davisa, aby odpędził wojowników Quahada, którzy znienacka ostrzelali obóz. Żołnierze Davisa zagubili się w osłepiającej zamięci, mając zaledwie 500 jardów do obozu

i wrócili tylko dlatego, że usłyszeli szczególny okrzyk, wydawany na głos zaginionego Indianina, a którym towarzysze pozostali w obozie odpowiedzieli naszym zwiadowcom.

Po opuszczeniu Llano Estacado Tonkawowie zajęli do kanionu Blanco, gdzie dopędzili

ściganych po zarośniętych krzewiną parowach dwóch Komanczów. Carter wspomina, że

gdy nadjechaliśmy, wszystkie drogi ucieczki była zamknięte. „Tonkowie” stanęli na wzgórzach, nie pozwalając im wtedy uciec (oba Komancze zginęli, ale wcześniej Mackenzie otrzymał strzałę w udo). „Tonkowie” zjechali ze wzgórza i uraczyli oddział niesamowitymi sztuczkami rodem z cyrku: skakaniem na koniach, machaniem kózłami, stawianiem na głowie — widowiskiem, jakie rzadko mogliśmy podziwiać w indiańskim kraju.

Wojnicy Tonkawów nie wahali się wypowiadać w sprawach dotyczących ich służby w wojsku. We wrześniu 1873 roku porucznik R.H. Pratt z Dziesiątego Pułku Kawalerii donosił dowództwu departamentu, że

zwiadowcy z mojego oddziału są bardzo niezadowoleni z proponowanej zamiany swych spencerów na sharpy, której to broni zdecydowanie nie lubią. Każdy z nich zobowiązał się postarać o winchestera, pod warunkiem, że otrzymają potrzebną amunicję, a wtedy obejdą się bez broni wydawanej przez rząd. Gdy się temu stanie zadość, jestem pewien, że będą służyć z jeszcze większą ochotą i pożytkiem. Zanoszę zatem pokorną prośbę, abym — jeśli pozwalają na to okoliczności — mógł zakupić dla nich amunicję i poczynić odpowiednie dyspozycje co do mającego przybyć ładunku sharpów i amunicji.

Na długo nim zwiadowcy Tonkawów skończyli służbę, zaczęto zastanawiać się nad ich przyszłością. Podpułkownik George P. Buell proponował w 1873 roku, aby każda rodzina w plemienu otrzymała na swój użytek małe stado owiec. Zdaje się, niestety, że propozycji tej nigdy poważnie nie rozważano.

Kiedy dowództwo departamentu zapytało, z czego utrzymują się Tonkawowie, pułkownik W.H. Wood, dowódca fortu Griffin, odparł, że od czasu założenia placówki utrzymują oni przydziały rządowe. Wood nie czynił sobie złudzeń co do tego, co ich czeka, pisząc:

Z oficjalnych wykazów za marzec 1870 roku wynika, że plemię liczy 148 osób, z których 24 służy w wojsku jako zwiadowcy. Liczba ich zmniejsza się od lat i teraz wynosi tylko 120 dusz, w tym 36 mężczyzn, 63 kobiety z 21 dziećmi, a nie tak dawno temu były ich tysiące. Jeśli rzeczy będą działały się nadal w tym tempie, ple-

mię wyginie ze szczętem i przestanie być ciężarem dla rządu czy kogokolwiek.

Pod koniec 1873 roku Departament Spraw Wewnętrznych rozważał wysłanie Tonkawów i żyjących z nimi Lipanów do agencji Mescalero koło fortu Stanton w Nowym Meksyku, ale nic z tego nie wyszło. Fort Griffin został zlikwidowany w maju 1881 roku. Trzy lata później rząd postanowił pomóc Tonkawom i jesienią 1884 plemię wraz z nielicznymi Lipanami opuściło fort Griffin i udało się na Terytorium Indiańskie, dokąd przybyło 22 października. Wiosną 1885 roku wyznaczono im 91 tysięcy akrów ziemi w obecnym hrabstwie Kay. 30 czerwca tego roku dotarło tam w stanie skrajnego wyczerpania ostatnich 92 Tonkawów. Następnego roku doczekali się wspaniałego plonu ze swych 35 akrów, które uprawiali z pomocą czterech starych szkap, kilku pługów i motyk. W 1891 roku każdy z nich oraz Lipanowie otrzymali po 160 akrów ziemi na własność, z czego skorzystały siedemdziesiąt trzy osoby. W 1938 roku pozostali przy życiu Tonkawowie zorganizowali się jako plemię według Ustawy o dobrobycie Indian Oklahomy (Oklahoma Indian Welfare Act). W roku 1951 Muriel Wright pisała następująco:

Tonkawowie są tak nieliczni, że nie dają się zauważyć wśród wszystkich zaliczanych do plemienia. Niektórzy wymieszali się z białymi, ale starają się trzymać z miejscowymi Indianami. Większość z nich zamieszkuje na swych gospodarstwach i utrzymuje się z uprawy ziemi oraz pracy najemnej.

Tak kończy się opowieść o zwiadowcach i przewodnikach Tonkawów. Choć nie zniknęli zupełnie z powierzchni ziemi, ponura przepowiednia pułkownika Wooda nieomal sprawdziła się w rzeczywistości. ♦

przeł. Aleksander Sudak

Esej *Tonkawa Scouts and Guides* ukazał się w roczniku Towarzystwa Historycznego Zachodniego Teksasu (West Texas Historical Association Year Book), tom 49, październik 1973, Abilene, Teksas. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

KENNETH F. NEIGHBOURS był profesorem historii na Uniwersytecie Midwestern w Wichita Falls w Teksasie. Zmarł w 2002 roku. Zob. też notkę s. 47.

Metafizyczna kuchnia

nowa wizja kanibalizmu

Swego czasu półki księgarń ugiwały się pod ciężarem pozycji z serii „Tak żyli ludzie”, ja zaś — jako kilkunastoletnia dziewczynka — zostałam posiadaczką tomu poświęconego odkrywaniu Ameryki. Z wypiekami na twarzy zobaczyłam w nim rycinę przedstawiającą niebywale dramatyczną scenę zetknięcia się misjonarza z budzącymi grozę praktykami kanibalistycznymi. Jakże długo towarzyszył mi błysk przerażenia uchwycony w oczach tego mężczyzny! Gdy nadszedł czas, by podnieść pierwszą naukową rękawicę — zmierzyć się z własną pracą licencjacką — mój wybór padł właśnie na etnologiczną analizę antropofagii.

Zainspirowana artykułami Anny Małgorzaty Czyż¹ oraz Waldemara Kuligowskiego² postanowiłam (odwołując się do swych dotychczasowych zmagnięć z problematyką) nakreślić Czytelnikowi odmienną wizję kanibalizmu — w imię zaprezentowania możliwości innego nań spojrzenia. Ta „nowa” wizja opiera się na wyraźnym oddzieleniu kanibalizmu patologicznego i kulturowego, przy czym ten drugi jest zakorzeniony w idei perspektywizmu, dlatego też uwagi na jej temat poprzedzą rozważania nad samym zjawiskiem antropofagii. Perspektywizmem nazywać będę pewien określony sposób widzenia świata, charakterystyczny dla Indian zamieszkujących Amazonię (jednocze-

śnie jest to jedno ze współczesnych podejść w badaniach nad społecznościami pierwotnymi, gdzie interpretuje się zjawiska kulturowe, mając za „punkt wyjścia” takie właśnie „perspektywistyczne myślenie” (*perspectival thinking*) rdzennych mieszkańców lasów tropikalnych³. Istotne dla dalszej części wywodu wy-daje mi się również omówienie koncepcji kosubstancjacji — wspólnego ciała. Wyjaśnię też, czym jest dla mnie wcześniejsza wizja kanibalizmu i dokonane w jej obrębie podziały tego zjawiska, oraz dlaczego według mnie ostrożnie należy traktować bazujące na niej opracowania. Aktualna do dziś definicja zawarta w *Słowniku etnologicznym* jest bowiem tylko jednym z możliwych spojrzeń na poruszaną tutaj tematykę. Przyjęcie innej strategii badawczej jest w stanie bardzo zmienić nasze wyobrażenie o „trudnym wzorcu kulturowym”, jakim jest antropofagia.

Kilka słów

o koncepcji perspektywicznej

Aby pojąć znaczenie koncepcji perspektywistycznej, należy przede wszystkim zrozumieć, czym jest sama koncepcja perspektywy i dlaczego odgrywa ona tak wielką rolę w wyobrażeniach Indian zamieszkujących Amazonię na temat świata i relacji zachodzących między zamieszkującymi go bytami.

Najkrócej rzecz ujmując, perspektywa jest punktem widzenia... jednak nie należy sądzić, że ów „punkt widzenia”, czyli — jak skłonni bylibyśmy powiedzieć — określone spojrzenie na rzeczywistość, to domena tylko i wyłącznie tych istot, które my, ludzie, widzimy jako ludzi. Świat stanowi bowiem siedlisko szeregu bytów: zamieszkują go ludzie, zwierzęta i rośliny, bogowie i zmarli. Poszczególne zwierzęta widzą siebie — w ramach tego samego gatunku — jako ludzi: mają domostwa, krewnych, spożywają „ludzkie” jedzenie (dla jaguara krew to piwo z manioku itp.), a ich społeczeństwo jest zorganizowane „na ludzką modłę” (z szamanami, rytuałami, podziałem pracy itp.). Dlatego też sposób, w jaki my — istoty

¹ Anna Małgorzata Czyż, *Przekroczyć tabu. Przypadki kanibalizmu w Nowej Francji*, „Tawacin”, nr 2 [62], lato 2003, ss. 13–21.

² Waldemar Kuligowski, *Kanibal — mój bliźni*, „Tawacin” nr 4 [64], zima 2003, ss. 24–30.

³ Zapewne można go także przypisać innym społecznościom pierwotnym.

o ludzkim ciele — widzimy zwierzęta — istoty o ciałach innych od naszego — różni się od sposobu, w jaki widzą one nas i same siebie: zwierzęta są ludźmi, osobniki tego samego gatunku widzą się jak osoby. Posiadają coś, co można byłoby określić mianem „uniwersalnej, wewnętrznej duchowości” — dusza, wolna wola, świadomość, zdolność obserwowania świata, gromadzenia spostrzeżeń na jego temat i zbierania doświadczeń... jest to ten zbiór właściwości czy rodzaj aktywności, który zawiera się w koncepcji „człowieczeństwa”. Właśnie tak pojmowane człowieczeństwo stanowi w wyobrażeniach Indian wspólną cechą zarówno ludzi, jak i zwierząt. Spójrzmy, na jakiej podstawie my orzekamy o człowieczeństwie? Kryterium stanowią cechy ściśle fizyczne — „człowiek” chodzi wyprostowany na dwóch nogach, ma rozbudowaną część mózgową czaszki itp. „Człowiek” wygląda po prostu jak człowiek, jak przedstawiciel gatunku *homo sapiens*. Dla Indian także istnieje tego typu rozgraniczenie, gdy patrzy się „od wewnątrz” społeczności, z ludzkiego (w sensie „gatunkowo” ludzkiego) punktu widzenia. Wystarczy jednak opuścić swoją perspektywę i popatrzeć „z odalenia”, by zauważyć, że wtedy wszystkie byty posiadające perspektywę stają się ludźmi. W Amazonii „dusza” utożsamiana jest ze zdolnością posiadania punktu widzenia, z istnieniem w świecie pod postacią jego obserwatora i odbiorcy, oraz — w następstwie — z manifestowaniem w nim swojej obecności. Ludzkie ciało nie jest jedynym dogodnym i wygodnym siedliskiem dla tego, co określiliśmy mianem człowieczeństwa. W związku z tym, mamy do czynienia z dwoma zbiorowościami: mieszkańcy świata nie dzielą się na ludzi, zwierzęta, duchy itp. Ważniejsze jest raczej rozgraniczenie na byty posiadające perspektywę oraz te, które są jej pozbawione.

Mamy zatem do czynienia z wewnętrzną esencją, której „przyrodzeniem” może być równie dobrze ludzkie ciało i „powierzchność” zwierzęcia. Mówiąc o człowieczeństwie, w zasadzie mówi się o obecności wspomnianej już duszy — zostaje ona przyobleczona w ciało, by stąd władać punktem widzenia: „ciało jest płaszczyzną różnicującą (...), dusza płaszczyzną identityczności” (A. Vilça).

A jak mają się do siebie poszczególne perspektywy i świat, który jest poprzez ich pryzmat widziany? Gdyby posłużyć się sformułowaniem zapożyczonym od Eduardo Viveiros de Castro, nie-ludzie (czyli inne byty, na przykład zwierzęta), „będąc ludźmi w swojej własnej sferze”, widzą wszystko z perspektywy ludzi. Zatem nie ma głębszego sensu zastanawianie się nad wyższością czy większą wagą którejs z perspektyw, bo wszystkie one są w gruncie rzeczy jedną perspektywą! Świat postrzegany z danego punktu widzenia jest innym światem — a punkt widzenia umiejscowiony jest w ciele. Perspektywa nie jest abstrakcyjnym przekonaniami o tym, że „z punktu widzenia tych innych świat wygląda inaczej”. Różnorodność ciał jest namacalna, i dlatego z taką pewnością można orzec o oczywistości istnienia wielu światów. Punkt widzenia zatem, to różnica, a różnica ukryta została w ciele. Różne perspektywy „wynikają” z różnorodności ciał.

W światach „innych” ważne jest to samo, co i w naszym: polowanie, rodzina, wojna, szamani, hierarchia społeczna, choroby itp. Perspektywizm rysuje się jaskrawo, kiedy mowa o relacji między ofiarą i drapieżnikiem: z punktu widzenia człowieka pekari jest ofiarą, jednak już jaguar widzi obiad i w człowieku, i w pekari. Pekari patrzy na jaguara i człowieka jako na krwiożercze bestie. Ludzie są w tym sensie „zwierzętami” z perspektywy bogów, a dla zwierząt człowiek jest istotą bliską bytowi nadnaturalnemu lub też „innym zwierzęciem” — drapieżnikiem lub ofiarą polowania.

Biorąc pod uwagę sedno tego artykułu, należy w tym miejscu dodać jeszcze jedną uwagę. Dla większości ludów Amazonii, na przykład Indian Wari, perspektywa istoty wyposażonej w „duszę” nierozdzielnie łączy się z cechą drapieżności. Być osobą to być drapieżnikiem.

Kosubstancjalność — wspólne ciało: jeść, transformować...stawać się

Nie ma chyba wielu równie trudnych dla Europejczyka egzaminów z wyobraźni, jak próba wyobrażenia sobie, co znaczy postrzegać siebie i grupę, w której się żyje, za jedno ciało. Najczęściej robimy raczej wszystko, by się wyróżnić, by zaznaczyć swoje indywidualne

„ja” w opozycji do reszty świata i innych ludzi. Sprawia to, że egzystujemy w społeczności, ale nie do końca z nią. Wśród Indian Amazonii przekonanie o byciu ludźmi „jednego ciała” stanowi aspekt tak istotny, że absolutnie nie można go pominąć w toku analiz. Kosubstancjalność (wspólną substancję), czyli wspólne ciało, buduje się w oparciu o praktyczne rozdzielanie materii życia, to znaczy razem mieszając i dzieląc się pożywieniem.

Spójrzmy teraz na to wspólne ciało tak, jak zrobił to Viveiros de Castro — w swej książce *From the Enemy's Point of View* (Z punktu widzenia wroga). Mówi tam o dwóch kwestiach: po pierwsze — stajemy się tym, co jemy; po drugie — sam mechanizm przemiany nie pozostaje bez znaczenia (rytm życia wywołuje obserwowalne zmiany w ciałach, na przykład po śmierci ulegają one gniciu). Jedną jest samo, stajemy się tym samym — wspólnym ciałem. Przebywając w fizycznym oddaleniu i żywiąc się „nie ze swoimi” automatycznie nabiera się Obcości, przepełniając świat zewnętrzny. Obcość, a więc Inność, jest groźna, ponieważ nie podlega „naszej” społecznej kontroli: nie możemy jej przeniknąć, okiełznać ani przewidzieć.

Jednakże właśnie ci „Obcy”: Wrogowie, Kanibale, Bogowie, władają pożądaną przez ludzi perspektywą. Transformacja, przemiana — słowem: wchłanianie Innego — jest przeznaczeniem: gdyż tylko w ten sposób, tzn. „przerabiając” Inność na Siebie Samego, można zostać człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Gdybyśmy do końca swych dni unikali starcia z Obcością, nie osiągnęlibyśmy niczego poza duszeniem się w sosie Swojskości. Energia potrzebna do przemian zaczyna się w świecie zewnętrznym, zatem z zewnętrżnością trzeba wchodzić w relacje; odmienność należy poddawać próbom, „skosztować” jej. Zdaje się mówić: to jest twoja potencjalna inność, z której możesz (lub wręcz musisz) zbudować Siebie. Twoim przeznaczeniem jest ją wchłonąć i uczynić zeń własną Tożsamość.

Zasygnalizowane powyżej kwestie są zaledwie krótkim, bardzo okrojonym i niestety uproszczonym omówieniem tematu. Starałam się wyłowić i jak najspójniej złączyć te fragmenty perspektywistycznej doktryny, bez których dalszy wywód mógłby zostać uznany przez Czytelnika za absolutnie nieczytelny.

Ufając, że mi się to udało, sięgnijmy do zasadniczego problemu.

Kultura kontra patologia

Kanibalizm przenika szereg indiańskich wyobrażeń o świecie oraz przekonań dotyczących relacji, którymi związane są byty wypełniające kosmos. W literaturze pojawia się często sformułowanie „idiom kanibalizmu”. Co by ono miało oznaczać? Na pewno zwraca się w ten sposób uwagę na to, że chodzi raczej o cały zbiór przekonań i zachowań, a nie o „jednorazowy”, „chwilowy” akt pożarcia człowieka. Poza tym mówimy o idiomach wtedy, gdy mamy do czynienia z czymś nieprzetłumaczalnym, na przykład ze słowem lub frazą, których nie da się idealnie przełożyć na inny język. Każda próba takiego przekładu kończy się niedosytem, gdyż ma się świadomość „niedopowiedzenia” tego, o co tak naprawdę chodzi. Według mnie podobnymi dylematami naznaczone są próby opisu kanibalizmu. Trudno przetłumaczyć (czy też wytłumaczyć) tę „kulturową frazę” i jednocześnie uciec od uproszczeń: „zjadają ludzi, ale nie o to w tym wszystkim chodzi...” — brzmi banalnie, absurdalnie i nienaukowo. Stąd, pisząc o „idiomie kanibalizmu”, autorzy sugerują, że wiedzą, iż analizowane przez nich zjawisko jest skomplikowane, a zarazem podnoszą palec i nakazują czytelnikom dobrze się skupić — tak w moim odczuciu działa słowo „idiom”.

Antropofagia pojawia się w Amazonii w rozmaitych kontekstach, tzn. za kanibalizm uważa się zjawiska całkowicie niepasujące do naszych wyobrażeń na ten temat, na przykład wydobywanie złota lub chorobę (w naszej kulturze mówi się czasem, że choroba trawi, zjada ciało. Kosmowizja wielu ludów indiańskich traktuje chorobę jako proces „bycia zjadany” — dusza jest przez kogoś pożerana). Dla nas z kolei kanibalizm oznacza jedno i za każdym razem budzi w nas odrazę i przerażenie. Nie dopuszczamy do siebie myśli, że jakkolwiek forma zjadania ludzi przez ludzi miałaby być „normalna” czy też „dobra” w swojej wymowie. Dlaczego? Otóż wśród naszych wzorców kulturowych nie ma takiego, który traktowałby kanibalizm jako społecznie akceptowalny akt. Sprawa jest jasna: kanibalizm to wynatu-

zenie. Tymczasem kanibalizm wtopiony w system wyobrażeń chociażby Indian Wari⁴ jest praktyką „ulogiczną”, jak najbardziej racjonalną i głęboko ludzką.

Najistotniejsza granica proponowanego tu przeze mnie podziału biegnie zatem między kanibalizmem jako zachowaniem kulturowym a kanibalizmem patologicznym. Jak je rozpoznać? Patologią będzie zawsze wtedy, gdy dokonując konsumpcji ludzkiego mięsa ma się świadomość łamanego właśnie tabu. Tak należy traktować na przykład ludożerstwo na terenach dawnego ZSRR, którego dokonywano z głodu i „usprawiedliwiano” później przekonaniem: „mieliśmy prawo ich zjeść, bo to byli nasi ludzie”. Podobnie w przypadku kanibalizmu, do jakiego doszło po tragicznym wypadku samolotowym w Andach, w 1979 roku⁴.

Nie sposób snuć jakiegokolwiek dalsze rozważania bez postawienia akcentu na tak fundamentalne kryterium. Bo przecież w gruncie rzeczy oddziela ono od siebie dwie nijak się nawzajem nie przenikające płaszczyzny badawcze: kanibalizm kulturowy oraz kanibalizm patologiczny.

„Pole antropologiczne” bywa jednak niebezpiecznie najeżone uprzedzeniami i wyobrażeniami rodem z potocznego światopoglądu. Nie zawsze świadomie dla naukowca przedostają się one do literatury fachowej. I takie fatum przemieniaje z wielu „ludożerczych” opracowań. Mnóstwo przypadków kanibalizmu kulturowego opisano tak, jak gdyby zetknięto się z patologią, a w najlepszym razie wszystkie „kanibalizmy” wrzucono do jednego worka i potrząsano nim tak długo, aż całkowicie się ze sobą wymieszały.

Teraz, biorąc za główny wyznacznik kulturowe uwarunkowanie kanibalizmu, odwołam się do tekstu umożliwiającego podróż po wyobrażeniach Indian Wari⁴ o antropofagii. Chcę bliżej zaprezentować, jak funkcjonuje ona w kulturze tego ludu. Posłużę się w tym celu analizą interesującego nas tu mechanizmu,

którą naświetliła A. Vilaça w artykule *Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism*. Wari⁴, lud żyjący w lasach tropikalnych w stanie Rondonia (zachodnia Brazylia) i należący do rodziny językowej chapakura, liczy dziś około tysiąca pięciuset osób. Tym, co przyciągnęło w ich stronę uwagę świata, były praktyki kanibalistyczne jako żywa, dobrane i udokumentowana praktyka kulturowa, obecna do połowy lat 60. XX wieku.

Kanibalizm kulturowy

I. Kanibalizm pogrzebowy

Kiedy wszystko wskazywało na rychłą śmierć członka grupy (na przykład długotrwała choroba), oplakiwano go, mimo iż jeszcze ostatecznie nie przekroczył granicy między domeną żywych a światem zmarłych. Pogrzeb obejmował poćwiartowanie ciała zmarłego, wrzucenie do ognia organów wewnętrznych (za wyjątkiem serca i wątroby), a także upieczenie i konsumpcję mięsa nieboszczyka. Zjadano także mózg; kości przypiekano, rozbijano, ucierano na proszek i spożywano po wymieszaniu z miodem.

Przez kilka kolejnych miesięcy podejmowano wysiłki mające na celu usunięcie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób przypominało żyjącym o zmarłym — nie wymawiano nawet jego imienia. Proces „odsyłania go” z dała od społeczności kontynuującej ziemski żywot osiągał swój kres wraz z rytuałem „końca-opłakiwania” (*end-of-mourning rite*), gdy po wspólnym polowaniu nad częściami zdobytej zwierzyny rozpaczano tak, jak wcześniej nad ciałem.

A. Vilaça analizując pogrzebowy kanibalizm Wari⁴ zwraca uwagę na brak przejawów „drapieżności”: jedzący musieli wykazywać pełną kontrolę nad swą żarłocznością (*voracity*); konsumpcja odbywała się przy użyciu patyczków (jedynie mózg jadło się bezpośrednio palcami), którymi oddzielać należało małe kawałki mięsa; i wreszcie — co chyba najbardziej uderzające — często przed rozpoczęciem rytuału związanego z pogrzebem ciało zaczęło już ulegać rozkładowi. Zapewne nie czyniło to łatwym wywiązanie się z konieczności spożycia mięsa nieboszczyka, co kładzie według mnie kres mitom o pewnych gastronomicznych, smako-

⁴ Co znamienne, z wywiadów, jakich udzielili później niektórzy uczestnicy tragedii andyjskiej, przebijały się próby uczynienia ze swego wyboru (tj. jeść i przeżyć) symbolicznej komunii, porównywanej z ofiarą Jezusa. Wypowiedzi świadczyły o dylematach głównie odnoszących się do sfery religii: świętokradztwo czy samobójstwo — obydwie akty są przez nią napiętnowane.

szowych aspektach kanibalizmu. Wari' zdawali się robić wszystko, by rytuał polegający na zjedzeniu ich zmarłego był pozbawiony jakiegolwiek przyjemności.

Stąd interpretacje autorki osnute wokół dwiistości rytuału pogrzebowego. Z jednej strony wyraźnie zaznacza się opozycja między sposobem traktowania ciała zmarłego a „powszedniego” mięsa zwierząt, które zjada się „bezceremonialnie”. Ale ćwiartowanie nieboszczyka, pieczenie go oraz spożycie jest równoznaczne z transformacją tego, którego się je: ciało przestało być jednym z nas—ludzi. Tak, „jak gdyby [jego] jadalność była jedynym niepodważalnym dowodem na ulecenie zeń człowieczeństwa (*proof of non-humanity*)” (A. Vilaça). Stąd Vilaça dopatruje się w tym typie kanibalizmu procesu ułatwiającego żywym pogodzenie się ze śmiercią bliskiej osoby. Widzieć, jak jedzą ciało krewnego, to nie widzieć już w nim człowieka, z którym onegdaj dzieliło się smutek i radość, którego się kochało. Należy też podkreślić, że „dehumanizacja” czy „uprzedmiotowienie” ciała nie ma nic wspólnego z manifestacją wyższości czy komfortu własnej sytuacji — przecież cierpią ci, którym śmierć odebrała kogoś bliskiego.

Obraz taki nasuwa mi następującą konkluzję: kanibalizm pogrzebowy Wari' stanowi kulturowo usankcjonowaną „metodę”, by poradzić sobie z rozpaczą po śmierci członka społeczności. Takiego aktu dokonuje się także po to, aby umarł on ostatecznie — bo śmierć w naszym rozumieniu nie jest do końca śmiercią Wari'. Co równie istotne, odcina się w ten sposób ostatecznie więzy łączące zmarłego ze światem żywych. Próby zatrzymania go przy sobie nie tylko wiązałyby się z podejmowaniem olbrzymiego ryzyka (zmarły to wszak niebezpieczny Obcy), ale także świadczyłyby o pewnym egoizmie — ludzie są „tymi, którzy odchodzą” (Viveiros de Castro), a uniemożliwianie im wyruszenia w dalszą drogę to dowód okaleczającej naturalny porządek rzeczy zaborności.

Należy w tym miejscu rozwinąć kwestię koncepcji śmierci — czy kres życia dla członków społeczności Wari' równa się śmierci w naszym rozumieniu tego słowa? Otóż życie nie kończy się wraz z ustaniem akcji serca i zamarciem oddechu. Jeśli człowiek to ciało, to dopóki jest ciało, jest i perspektywa — siedli-

sko osoby, a w gruncie rzeczy sama osoba. Idąc dalej tym tropem, gdy zjadane ciało znika, nie ma już perspektywy, nie ma osoby. I dopiero wtedy można mówić o rzeczywistym dokonaniu się śmierci. Zmarli Wari' stają się rzeczywiste zmarłymi i mogą odejść dopiero wtedy, kiedy znikną ich ciała, gdy zostaną odesłani i zapomniani przez żyjących.

II. Kanibalizm „wojenny”

Na początku wytłumaczę się z cudzołóstwa zastosowanego w podtytule. Otóż nie sposób go uniknąć, gdyż kompleksu zachowań wiążących się z aktem zjadania wroga (tj. agresja, atak, zabójstwo) nie można nazwać „wojną”, biorąc pod uwagę całościowe europejskie konotacje tego słowa. „Wojna pierwotna” budzi co najmniej tyle kontrowersji terminologicznych, ile obrzydzenia wśród mieszkanców Starego Świata wywołały doniesienia o ludożercach znad Amazonki. Nie zabija się członków wrogiej społeczności po to, by zyskać zdobycze przeliczalną na przykład na kilometry kwadratowe nowych terenów łowieckich. Nie ma również miejsca masowa eksterminacja, będąca często założeniem nowożytniej wojny (na przykład II wojna światowa). Tak czy inaczej, trudno znaleźć adekwatny zamiennik dla określenia „wojen” amazońskich, a zależy mi w tym miejscu jedynie na zaznaczeniu kontekstu praktyki, o której piszę — kontekstu właśnie „wojennego”.

Indianie Wari' po zabiciu wroga, jeżeli tylko było to możliwe, transportowali jego ciało do osady w celu upieczenia i zjedzenia. Wojownicy, jako „niosący w sobie ducha ofiary”, nie sięgali po mięso, które cała społeczność traktowała podobnie, jak „zwykłą”, upolowaną zwierzyinę: nigdy nie dopuszczano do zgnicia ciała. Ucztowano „ze złością” (A. Vilaça), bez restrykcji panujących podczas konsumpcji własnego zmarłego. Dodam jeszcze, że Wari' nie kładą żadnego nacisku na różnicę między polowaniem a „wojną”. Wróg i zwierzę, będące obiektem łowów zajmują w stosunku do wojownika tę samą pozycję: zabija się ich i zjada. Wari' każdorazowo przyjmuje pozycję drapieżnika. Zwracając się w stronę koncepcji perspektywistycznej — Wari' przejmuje perspektywę drapieżcy. Podkreślimy, iż perspektywę „prze-

chodnią”, gdyż „zwierzęta i wrogowie potencjalnie [również] mogą zająć pozycje drapieżników; są zdolne atakować, zabijać i jeść Wari”, być w tym momencie ludźmi (...)”. Dlaczego cesze „bycia drapieżnym” zostaje przypisane znaczenie tak wielkie, że aż przesadzające o człowieczeństwie (czy to Wari, czy zwierzęcia)? Trzeba wrócić do początkowych uwag o koncepcji duchowej esencji, duszy. Według wyobrażeń Wari jednym z bezdyskusyjnych „dowodów” na to, że zamieszkuje ona dane ciało, jest drapieżność jako aspekt relacji z zewnątrznością — pewnego rodzaju „dusza w akcji” (żyjesz, więc polujesz w celu zdobycia pożywienia dla siebie i rodziny). Akt kanibalizmu „wojennego” Wari w świetle takiej analizy jest czymś na kształt deklaracji człowieczeństwa. Pod tym samym kątem można rozpatrywać akty antropofagii „wojennej” dokonywane przez Indian Ameryki Północnej, o których doniesienia znajdujemy w XIX-wiecznych źródłach. Dotąd odczytywane jako tzw. kanibalizm rytualny albo po prostu świadectwo barbarzyństwa, zyskują zupełnie inną wymowę.

Antropofagia „wojenna” to praktyka w swej istocie niezwykle skomplikowana. Tropiąc ludożerców w kolejnych akapitach „połykanych” tekstów udało mi się do tej pory „wykrzyć” kilka zupełnie osobnych, a zarazem pod wieloma względami powiązanych ze sobą aspektów zjawiska. Czy to dostateczne przyzwolenie na dokonanie dalszego „podziału podziałów”...? Sądzę, że najlepszą drogą będzie wprowadzenie z grubsza Czytelnika w „charakterystyki” kanibalizmu dokonane przez poszczególnych badaczy, każdy z nich odczytuje go bowiem nieco inaczej, prezentując kolejne interpretacje. Być może każda z osobna traktuje o mechanizmie identycznym w swych podstawach, a być może faktycznie są to zupełnie różne strony medalu.

Vilaca odwołuje się do indiańskiej koncepcji duszy i człowieczeństwa. Kanibalizm to świadectwo: jestem drapieżnikiem, jestem człowiekiem.

Zawładnięcie perspektywą drapieżnika musi wiązać się też z osobistą „korzyścią” dla wojownika — im więcej masz oglądów świata, tym większą wiedzę dysponujesz. Zdobywanie nowego świata powoduje, że jest się o ten świat mądrzejszym.

Eduardo Viveiros de Castro kładzie szczególny nacisk na rolę transformowania w Innego, stawania się Obcym — zmieniania Siebie w Obcego poprzez zjadanie Go (ciało, zgodnie z ideą kosubstancjacji, buduje się z przyjmowanego pożywienia; jedząc mięso wroga — staje się nim). „Kanibalizm jest metafizyczną kuchnią”, gdyż umożliwia realizację przeznaczenia: trzeba stać się Obcym, bo tylko czerpanie z zewnątrz inności pozwala na uczynienie z siebie kompletnej istoty. „Ja jest czymś, czego jeszcze nie ma, a to, czym powinienem być, to wszystko, czym nie jestem”. Transformować we wroga, by osiągnąć pełnię samego siebie.

Moją intencją nie jest zarzucenie czytelnika olbrzymią ilością nazwisk czy koncepcji. Pragnę jedynie wykazać, jak bardzo złożoną praktyką kulturową jawi się kanibalizm „wojenny” oraz jak duże możliwości interpretacji rozkwitają przed badaczem, stojącym wobec początkowo całkiem niezrozumiałej rzeczywistości i mającym za pośrednika etnologiczną narrację.

Porządki po europejsku

Proponuję teraz zagłębić się w definicję kanibalizmu zamieszczoną w *Słowniku etnologicznym*, a dokładniej — przyjrzeć się bliżej kryteriom klasyfikującym jego formy, które zostały „wydestylowane” przez autora z literatury, stanowiącej dlań źródło opisu praktyki.

Kanibalizm „zwykło się porządkować według kryteriów przyczyny (motywów) działania oraz pochodzenia obiektu praktyk kanibalistycznych”. Efektem pierwszego podziału są: kanibalizm ekologiczny, istniejący za sprawą braku normy zakazującej jedzenia ludzkiego ciała i wobec niedoboru pożywienia; gastronomiczny (odwołujący się do rozsmakowania danych społeczności w tego typu posiłkach); rytualny (w bliżej nie sprecyzowany sposób warunkowany „przez system wierzeń”) — w tym pochówkowy, ten wiążący się z pożeraniem jeńców wojennych, konsumowaniem ciała boga oraz kanibalizm karny (wobec przestępców z własnej grupy i w stosunku do wrogów „jako rodzaj zemsty”). Czy rzeczywiście wskazane zostały „motywy” omawianej praktyki. W moim przekonaniu, aby nazwać coś

„motywem”, należałoby sąd ten poprzeć wyjaśnieniem głębszym aniżeli na przykład „pochówek”, „kara” lub „niedobór pożywienia”. Czy w naszym przykładzie nie nazwano „motywem” raczej to, co „widać”, czyli zewnętrzne przejawy, zachowania, u podłoża których tkwią przekonania? Wątpię, żeby członek społeczności, zapytany o to, dlaczego konsumuje ludzkie mięso, odpowiedział, iż czyni to, bo lubi jego smak, albo z powodu swych wierzeń. A nawet taka deklaracja nie powinna sprawiać, że antropolog „osiądzie na laurach”, szczęśliwy dzięki rozwikłaniu kulturowej zagadki. Nigdzie nie pojawia się w definicji odwołanie do funkcjonujących w społecznościach „ludożerców” wzorców kulturowych. Mało tego — czy w takim opisie nie zostają im odebrane wszelkie predyspozycje do tworzenia jakichkolwiek wzorców? Nasza kultura ma prawo być (i, oczywiście, jest) skomplikowana, światopoglądy — rozbudowane i zróżnicowane, a na zachowania składają się miliony aspektów. A dzicy? Dzicy zjadają się nawzajem, bo... to ich sposób zemsty...?

Oddzielenie kultury od patologii nijak nie zarysowuje się w powyższej typologii. Jedzą ludzi, a do tego zdarza im się to w różnych sytuacjach — niestety tylko tyle ona mi mówi. Dlaczego to robią? Na to pytanie zabrakło odpowiedzi popartej głębszą analizą, wykraczającą poza odwołanie się do „psychologii jednostki” („stany psychopatyczne m.in. o podłożu seksualnym (!)”, „kompleksu wierzeń animistycznych i totemicznych” czy do „naturalnego sposobu zaspokajania głodu”. Do zaprowadzenia porządku w ramach „systemu zachowań grupy ludzi” zabrano się, ciągnąc za sobą bagaż z kanibalizmem — wynaturzeniem, kanibalizmem — piętnem, którym naznaczano tak samo zjawiska wyrosłe na gruncie kulturowym, jak i te rzeczywiście patologiczne. Bo trudno zrównać w swej wymowie jedzenie przez Hannibala Lectera mózgu swej ofiary, wzmiarkowaną przez Annę Małgorzatę Czyż domniemaną konsumpcję mięsa ludzkiego przez Francuzów w XVII-wiecznej Nowej Francji (pisze ona o przekroczeniu tabu pod wpływem czynnika fizjologicznego — głodu: „Ten krok mógł być zaledwie pierwszym na długiej drodze akulturacji”), a nawet odnotowane przypadki kanibalizmu „przetrawiania”, z formami praktykowanymi przez Indian zamieszkujących Amazonię,

opisane powyżej. Tradycyjne wyobrażenia zaszkokowanych odmiennością Europejczyków przeniknęły do literatury etnologicznej, ugruntowując obraz kanibalizmu jako „niecnego”, „niegodnego” i „bluźnierczego” proceduru.

Koncepcja perspektywistyczna, słuchając indiańskiego głosu i zagłębiając się w indiańskie wizje świata, jest drogowskazem ku nowym ścieżkom poznawczym. Mam nadzieję, że udało mi się próbnie zaznaczenia tego faktu na płaszczyźnie klasyfikowania „kanibalizmów” — stary podział oraz ten wykreślony w świetle perspektywizmu są projekcjami odmiennymi, w żaden sposób nie uzupełniającymi się.

Refleksja nad „przygodami” kanibalizmu na łamach literatury etnologicznej rozbudza we mnie chęć zakończenia apelem: patrzmy i czytamy, starając się zawsze zachować świeżość i trzeźwość spojrzenia. Wciąż od nowa szukamy innych perspektyw. O wszelakich interpretacjach rzeczywistości „dzikich” można bowiem pisać, posługując się cytatem z Heraklita, który Viveiros de Castro uczynił mottem swej książki:

*Mortal immortals, immortal mortals,
living each other's death,
dying each other's life.*

[Śmiertelni nieśmiertelnicy, nieśmiertelni śmiertelnicy,
jeden żyje śmiercią drugiego,
jeden umiera życiem drugiego.]

✦

Bibliografia:

- E.B. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press, Chicago 1992.
- E.B. Viveiros de Castro, *Cosmological deixis and amerindian perspectivism*. „Journal of the Royal Anthropological Institute” (N.S.) t. 4, ss. 469–488.
- A.M.N. Vilaça, *Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation*. „Ethnos”, t. 65 (1), 2000, ss. 83–106
- R. Tomicki, hasło: kanibalizm, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod. red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa 1987.

MARTA CHUDZIAK jest studentką III roku antropologii kulturowej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Ludzie Mocnego Drzewa

rozmowy z Odżibuejami z Bois Forte w Minnesocie (2002)

Nasz styl życia nie jest dobry. Nie zgadzam się ze strukturą społeczeństwa *mainstream*. Powinniśmy zmienić nasz system pracy, system edukacji, powinniśmy spędzać razem więcej czasu. Teraz, jak inni, pracuję osiem godzin dziennie, wracam do domu, karmię syna, myję go, pilnuję, żeby odrobił lekcje i potem już nie ma wiele czasu, żeby go uczyć: zabrać do lasu i pozwolić mu słuchać — Curt Goodsky, ciemnoskóry czterdziestoletni Odżibuej z rezerwatu Bois Forte w Minnesocie, przedstawia utopijne marzenie odejścia od wzorów amerykańskiego życia.

Wyjazd do Bois Forte był w zasadzie wyjazdem awaryjnym. Przebywałem akurat w górnej części stanu Nowy Jork, w Utica, z zamiarem kontynuacji badań z poprzedniego roku wśród Oneidów. Podróż do Odżibuejów planowałem na kilka tygodni później.

Zbieranie informacji do pracy doktorskiej u nowojorskich Oneidów nie szło jednak jak powinno, więc postanowiłem opuścić na jakiś czas ich niegościnną „ziemię” i wyruszyć w podróż na zachód i północ.

Dlaczego Odżibuejowie z Bois Forte (francuska nazwa oznacza Ludzi Mocnego Drzewa)? Po raz pierwszy skontaktowałem się z nimi w 1998 roku, pisząc pracę magisterską. W tamtej epoce mogłem tylko zbierać materiały listownie i emailowo, wysyłałem więc niezliczone listy do różnych grup. Bois Forte byli jedną z tych, które odpowiedziały dość szeroko. To wtedy po raz pierwszy otrzymałem list od Curta

Goodsky, który w owym czasie pracował w Departamencie Edukacji swego plemienia. Wypełnił krótki kwestionariusz, który załączyłem do listu adresowanego do plemienia. W następnej przesyłce z Bois Forte otrzymałem sześć czy siedem ankiet wypełnionych przez innych członków grupy.

Po czterech latach, przed wyjazdem do Ameryki, napisałem do Bois Forte ponownie. Tym razem odpowiedział Chris Holm, biały biolog zatrudniony przez Odżibuejów jako specjalista od środowiska. Jego główne zadanie polega na opiekowaniu się plemienną uprawą dzikiego ryżu. To on w imieniu Rady Plemiennnej zaprosił mnie do rezerwatu.

Do Chicaga dotarłem pociągiem, a w metropolii wynająłem samochód i ruszyłem dalej na północ. Wpadłem jeszcze do słynnego Field Museum w Chicagu, gdzie obejrzałem imponujące indiańskie zbiory. Podróż z Chicaga do Bois Forte trwała prawie całą noc, z dwugodzinnym postojem i drzemką w *rest area*. Zatrzymałem się po drodze w miasteczku Superior na granicy Wisconsin z Minnesotą i na samym zachodnim krańcu jeziora Górnego. W Superior uwagę moją zwróciła tablica upamiętniająca fort zbudowany przez białych w obawie przed atakiem Indian (było to tuż po powstaniu Małej Wrony).

Zjechałem do Tower, małej miejscowości (niewiele ponad pięćset osób) — ostatniej osady przed rezerwatem nad Vermilion Lake. Rezerwat Bois Forte został założony w 1866 roku na mocy traktatu ze Stanami Zjednoczonymi. Obejmuje trzy miejsca północnej Minnesoty: nad jeziorem Vermilion, nad jeziorem Nett i nad potokiem Deer — w sumie 132 tysiące akrów. Siedziba władz plemiennych (pięć osób wybieranych co cztery lata) mieści się w największej części rezerwatu, czyli nad jeziorem Nett, jakieś 50 mil od granicy z Kanadą. Mieszka tam sześćset pięćdziesiąt osób. Nad jeziorem Vermilion (60 mil na wschód od Nett Lake) mieszka dalsze sto pięćdziesiąt osób, a ziemia nad Deer Creek pozostaje niezamieszкана. Większa część plemienia — około tysiąc dziewięćset osób mieszka poza rezerwatem.

Pierwsze trzy dni spędziłem nad jeziorem Vermilion, nocując w uroczym resorcie przy kasynie Fortune Bay. Zwiedziłem niewielkie, ale świetnie wyposażone muzeum. Jego dyrek-

torka, przemiła Rose Berens, opowiedziała mi chyba o każdym eksponacie, który się tam znajdował. Wysłuchałem też mitu o wędrownce Anishinabe — „prawdziwych ludzi”, którzy mieli przywędrować w rejon Wielkich Jezior znad Atlantyku. W muzeum znajduje się na przykład odtworzona klasa jednej ze szkół z internatem dla Indian (*boarding school*). Na koniec Rose pożyczyła mi dzieło Johanna Georga Kohla *Kitchi-gami. Life Among The Lake Superior Ojibway* — „biblię” Odżibuejów z tymi słowami:

— Możesz tę książkę trzymać miesiąc, pół roku, rok, dwa lata. Nieważne. Oddasz wtedy, kiedy nie będziesz jej potrzebował.

No więc teraz, po prawie dwóch latach, wiozę ją ze sobą do Minnesota.

Geraldine Hanks, moja przewodniczka nad Vermilion Lake, obwiozła mnie po tej części rezerwatu, pokazała plemienne biura i domostwa, umawiała na spotkania z innymi. Konkretna, powściągliwa osoba, ale bardzo pomocna.

Resztę czasu spędziłem nad jeziorem Nett. Tam rozmawiałem między innymi z Richardem Wilkie'm, emerytowanym indiańskim policjantem. Okazało się, że przez kilka lat pracował w rezerwacie w Rosebud w Dakocie Południowej, gdzie byłem miesiąc wcześniej. Pogadaliśmy o Leonardzie CrowDogu (Richard bardzo sceptycznie się o nim wypowiadał, twierdząc, że Leonard nie jest prawdziwym Tancerzem Słońca, ponieważ pije, często trafiał do aresztu w Rosebud, „prawdziwi tancerze dbają o ciało, nie każą uczestnikom płacić, nie pozwalają brać udziału białym”), o innych rezerwatach Lakotów, o Wounded Knee. Mówił o dzieciakach z tych miejsc, które wachają klej, farbę lub benzynę, by się odurzać, o białych policjantach, którzy nie reagują na telefony od Indian. Richard opowiadał też zabawne historie, o tym na przykład, jak Kevin Costner wynajął Indiankę z Palmeree (rezerwat Rosebud), by uczyła języka aktorów, którzy mieli w *Tańczącym z wilkami* wypowiadać kwestie w języku sju. Kobieta siłą rzeczy uczyła ich kobiecego sposobu wymawiania, innego niż u mężczyzn. Indianscy aktorzy nieznający języka Lakotów mówili więc po kobiecie, co wzbudzało śmiech tych widzów, którzy znali prawidłową wymowę (dla mężczyzn). Nie wiem, ile prawdy w tej historii, ale to dobra historia.

Okazało się, że nad Nett Lake mieszka żona Leonarda CrowDoga, Debra. Żył z Leonardem przez około rok, a potem postanowiła wrócić do Bois Forte. Powiedziała mi, że nie mogła znieść mocy, jaką Leonard posiadał, przewidywał każdy jej ruch i każdą myśl. Debra próbuje być bardzo uduchowioną osobą i czerpać wiedzę z różnych źródeł. Opowiadała na przykład o spotkaniu ze Stevenem Seagalem i jego buddyjskich naukach. Za domem, jako jedna z nielicznych osób wśród Odżibuejów, Debra zbudowała szałas potu. Inni mieszkańcy rezerwatu traktują ją trochę lekceważąco, podejrzewając, że za mocno stara się być Indianką i za bardzo eksponuje swoje „uduchowienie”. Pewnie mają rację, ale ja zapamiętam, że u Debry CrowDog po raz pierwszy jadłem pyszny dziki ryż i „wymieniłem się tytoniem” — ja paliłem jej marlboro, a ona moje papierosy z nadrukiem „Seneca”, które kupiłem w jakimś rezerwacie.

Próbowałem porozmawiać z miejscowym nauczycielem i tradycyjnym przywódcą religijnym, Genem Goodsky, ojcem Curta. Niestety, w umówionym, ostatnim dniu mego pobytu nie spotkaliśmy się, ponieważ...mój niedoszły rozmówca pojechał do rezerwatu nad Vermilion Lake, by zagrać w bingo w kasynie Fortune Bay. Gra odbywa się raz w tygodniu, i to był właśnie czas.

Za to udało się rozmowa z Curtem. Mówiliśmy o wielu rzeczach: czarnych niedźwiedziach (*black bear*), których Curt jest wielbicielem (widziałem jednego niedźwiedzia na głównej drodze w rezerwacie! Stał na skraju szosy i obserwowował mój pędzący samochód), o grze na tradycyjnych instrumentach, o hazardzie i kasynie plemienia (Curt wyznał, że sam był uzależniony od hazardu — w ciągu jednego wieczoru potrafił stracić 500–600 dolarów, podobnie jak jego ojciec). Największym jednak problemem ludzi z Bois Forte jest, jego zdaniem, fakt, że nie ma prawdziwego programu nauki języka.

— Od 1988 roku domagam się od Rady Plemiennej, by taki program zainicjowała. Bezskutecznie. Większość ludzi tutaj, tak jak ja, zna zaledwie parę słów w ojibwa. Moim zdaniem, jeżeli ktoś wygląda jak pies, wydaje odgłos jak pies, zachowuje się jak pies — jest psem. Traci swoją tożsamość.

Curt wspominał też o konfliktach z innymi grupami Odżibuejów. Problemem był najśwież-

szy spór z Indianami z rezerwatów White Earth i Red Lake o prawo do budowy kasyna. Otóż stan Minnesota wynegocjował z przedstawicielami obu grup, że biali również będą mogli budować kasyna w stanie (wtedy stan mógłby ustawiać w nich swoje maszyny do gry i czerpać zyski). Ale pozostałe grupy Odzibuejów się na to nie zgodziły. „To nasze, indiańskie źródło dochodów, tak stanowi porozumienie [Curt zapewne ma na myśli Ustawę o uregulowaniu indiańskiego hazardu (IGRA), z 1988 roku]”.

Od kobiety pochodzącej z rezerwatu Leech Lake dowiedziałem się o kolejnych podziałach. Jej zdaniem przybysze z innych rezerwatów są dyskryminowani, na przykład podczas przydziału mieszkań na terenie rezerwatu.

Pani Marybell Isham powiedziała mi, że w Bois Forte podział na chrześcijan i tradycyjnalistów jest żywy, jak w wielu innych społecznościach indiańskich.

— Mój ojciec był nauczycielem w szkółce niedzielnej, więc *nie angażowaliśmy się w kulturę* [w ten sposób pani Isham, choć sama jest katoliczką, niejako zdradza przekonanie, że dla Odzibuejów kulturą jest to, co niechrześcijańskie]. Kiedy byłam mała i zbliżałam się do miejsca odprawiania ceremonii uzdrawiania (*medicine dances*), słyszałam: „Odejdź, ty należysz do kościoła, jesteś chrześcijanką”. — Marybell Isham narzeka, że jej dorosłe dzieci nie są chrześcijanami i nie posyłają swych dzieci do kościoła. Martwi się, że nie będą zadowolone. Poprosiła, żebym skopiował dla niej kasety z naszą rozmową i przesłał. — Może gdy tego posłuchają, zrozumieją, że błędzą.

Zrobiłem, o co prosiła, ale nie sądzę, by treść naszej rozmowy „nawróciła” dzieci pani Isham.

Obejrzałem też nowoczesną szkołę w Bois Forte i przysłuchiwałem się lekcji prowadzonej przez Gena Goodsky. Opowiadał o Siedzącym Byku. Potem dzieciaki wybiegły z klasy i chętnie pozwoliły się fotografować. Jedno z nich miało aparat i — odwracając rolę obserwatora i obserwowanego — pstryknęło mi zdjęcie.

Wieczorami, gdy nie miałem spotkań z Indianami, jeździłem po okolicy, pragnąc jak najwięcej zobaczyć, sfilmować, zapamiętać. Byłem w Ely, gdzie znajduje się „Międzynarodowe Centrum Wilka”. Na wilki się spóźniłem, ale zdołałem przed zmrokiem obejrzeć tę uroczą miejscinę i okoliczne jeziora.



Curt Goodsky

Zrobiłem wypad nad granicę z Kanadą, gdzie koło miejscowości Laurel znajduje się Grand Mound, kopiec starej kultury Laurel być może sprzed dwóch tysięcy lat. Położony w gęstym lesie, porośnięty jest łopianem i nie prezentuje się tak efektownie jak konstrukcje w Ohio czy Missouri, ale to najstarszy kopiec w północnej części Midwestu i choćby dlatego warto go zobaczyć. A parę metrów dalej płynie uroczą rzeka Rainy, za którą widać brzeg kanadyjski.

W dłuższym wywodzie Curt Goodsky tak podsumował współczesną sytuację Odzibuejów:

— Dawno temu, kiedy byłem dzieckiem, nigdy nie zamykaliśmy drzwi na klucz, ludzie nie kradli. Nie musieli, bo każdy posiadał mniej więcej to samo. Przedmiotów luksusowych, dóbr materialnych nie było zbyt wiele. Gdy proszę o wprowadzenie programu nauki języka i zmianę struktury nauczania, Rada Plemienna odpowiada mi, że przez lata poczyniliśmy postęp. Jasne, zrobiliśmy postęp materialnie, ale społeczna więź osłabła, osłabł szacunek dla dziadków, dla własności innych ludzi, nawet znajomość życia dookoła nas osłabła. Moim zdaniem to degradacja naszego stylu życia. Co robić? Po prostu *keep going*, robić swoje, próbować to zmieniać.

Pobyt u Odzibuejów z Bois Forte trwał tydzień. Na pożegnanie wódz Gary W. Donald i Rada Plemienna wręczyli mi bardzo miłe prezenty: kubki z nadrukami „Bois Forte Ojibwas–Fortune Bay” oraz sporą paczkę dzikiego ryżu. To był szybki wypad, ale pełen wydarzeń. ♣

więcej o Odzibuejach z Bois Forte:
www.boisforte.com
www.fortunebay.com

Rozdroże

Niech mnie kule biją, jeśli ta cała historia z kroczeniem—miedzy—światami dopadnie mnie i w zaświatach.

Całe życie staram się odnajdywać czerwoną drogę w białym świecie. Nie mogę się doczekać, aż umrę i pójdę do Innego Świata Anishinabe. Pożądam wielkiej niespodzianki.

Podczas przejścia stoję na dwóch drogach, jedną nogą na każdej. Inny Świat Anishinabe mam po lewej stronie. Wyścigi kanu, obozowiska do zbiorów syropu klonowego, duchy.

Po mojej prawej — olbrzymia agencja rządowa. Biuro do Spraw Indian. Widzę, jak urzędnicy w białych koszulach rozdzielają pieniądze. Jestem duchem i nie mam ciała, ale czuję, że to, co musi być moimi stopami, mocno wrasta w każdy ze światów. Mrużę oczy, które są tylko wspomnieniem, pocieram czoło rękami, które są tylko ideą, próbując wchłonąć ideę tych białych koszul przede mną. Biali ludzie. *Chimook*.

Howah. Biuro do Spraw Indian w zaświatach? Mogłoby być jeszcze dziwniej?

*

Myślę, że dla mnie wszystko zaczęło się w momencie, gdy ojciec Kamień zaczął przyjeżdżać do rezerwatu, choć dla moich ludzi Anishinabe, Odżibuejów, zaczęło się to dużo wcześniej. W niedzielne poranki ojciec Kamień przyjeżdżał do rezerwatu swym mercury z lat pięćdziesiątych, tym modelem, w którym tylne okno otwierało się z góry na dół. Nigdy nie

widziałem takiego samochodu. Ciotka Lacey miała starego forda półciężarówkę, ale zarył do połowy w bagnie za jej chatą i pożerała go rdza. W rezerwacie nie było zbyt wiele samochodów, większość z nich rozpadała się albo ryczała jak gigantyczna piła łańcuchowa. Nigdy nie wiedzieliśmy, kiedy ojciec Kamień wynurzy się zza wzgórza, tak cicho pracował jego silnik.

Ojciec Kamień dojeżdżał z najbliższego miasteczka, dwadzieścia mil za rezerwatem, od wschodu, dwupasmową drogą wcinającą się między świerki i bagna, która w rezerwacie urywała się. Posługiwał w katolickiej parafii i stawał na głowie, żeby złapać możliwie najwięcej dzieciaków z rezerwatu i zbawić ich czerwone dusze. Ten człowiek na klęczkach by kopał fundament pod kościół w rezerwacie, gdyby miał takie możliwości. Widziałem trybiki pracujące w jego mózgu, mimo że miałem wtedy dopiero siedem lat, mimo że nigdy nie podobala mi się jego twarz z szerokim nosem, ponurym spojrzeniem i srebrzystymi włosami.

Aby przekupić nas do chodzenia do kościoła, latem przyjeżdżał raz w tygodniu i organizował zawody baseballowe. To była część jego planu: jeśli chcesz zagrać, musisz chodzić do kościoła. Cały rok. Mogliśmy się go spodziewać w każdą niedzielę o ósmej, z dokładnością zegarka.

Kiedy miałem siedem lat, ojciec Kamień po raz pierwszy pojawił się we środę po południu.

— *Boozhoo* — pozdrowił nas łamanym odżibuejskim, wchodząc do naszej chaty, jakby należała do niego. Ciotka Lacey, która wychowywała mnie i braci, rzuciła mu niechętnie spojrzenie. Zmywała talerze w kuchni, która w gruncie rzeczy była częścią reszty domu, jednoizbowej chaty. Słyszałem cichą pracę silnika w jego mercurym, słyszalne świadectwo wiary ojca Kamienia we własne techniki ewangelizacyjne.

— Gotów do kościoła? — zapytał z przesadnym uśmiechem człowieka, który czuł się niezręcznie w towarzystwie dzieci.

— Ja nie chcę iść.

Jak na marzec było ciepło i chciałem być na dworze, rzucać kamieniami do wiewiórek, chodzić po bagnach, zanim naciągną wilgocią i zaroją się owadami, wytarzać Grubego Peteya w brudnym śniegu. Nienawidziłem mrocznego kościoła ojca Kamienia z jego wysokim

ciemnym sufitem, który zasłaniał świat. Nie-
nawidziłem powolnej muzyki organowej, słów,
które każdy wypowiadał i śpiewał monoton-
nym, znużonym głosem.

Ojciec Kamień zlekceważył moją odpowiedź:
— Pościłeś dzisiaj?

Ciotka Lacey zeszytniała, a potem parsk-
nęła lekkim śmiechem. Odwróciła się do nas
znad talerzy:

— Jimmy jest za młody na szukanie wizji.

— Szukanie wizji, szukanie wizji — mam-
rotałem, żeby dokuczyć księdzu.

Ciotka Lacey rzuciła mi piorunujące spoj-
rzenie. Ojciec Kamień wyglądał na zakłopota-
nego, kręcił nerwowo nogą i obracał szyję we
wszystkie strony.

— Ja nie chcę iść — powtórzyłem. Zrezy-
gnowałem z zawodów baseballowych.

— Wsiadaj do auta — mruknęła ciotka
Lacey. Nad jej starym białym zlewem wisiał
krzyż.

Ojciec Kamień położył mi swą mięsistą dłoń
na ramieniu i popchnął w stronę wyjścia. Te-
raz ujrzałem Ambra, Grubego Peteya, Troya
i Małego Raya ściśniętych na tylnym siedze-
niu, gdzie dołączyłem do nich. Z przodu ojciec
Kamień mógł jeszcze upchać co najmniej dwa
dzieciaki. Każdy z moich przyjaciół miał minę
tak samo szczęśliwą jak ja. Pomyślałem o ko-
ściele i przyszło mi do głowy, że przypomina
ponurą jaskinię. Podczas jazdy spoglądałem na
drogę. W nocy przyśniły mi się dwie drogi.
Jedna była biała, druga czerwona. Biegły obok
siebie, rozchodziły się, i znowu się łączyły.

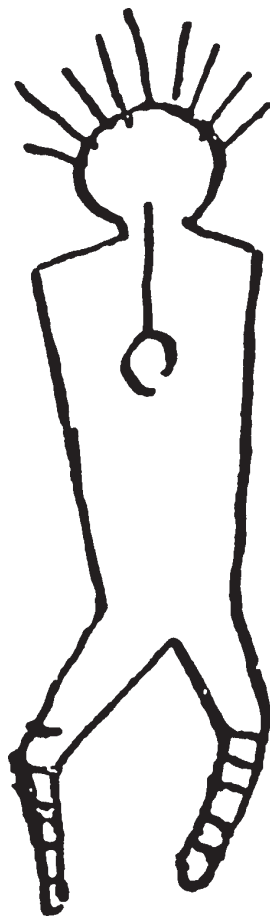
*

W Innym Świecie jest zimno.

Wszystko wydaje się takie nieostre. Nie mo-
gę się ruszyć. Ciagle jestem wrośnięty w dwa
miejsca, każda stopa na innej drodze.

Mocno się starałem, żeby się tu dostać po
śmierci, po tym, jak moje ciało spoczywało trzy
dni, a żyjący krewni uczcili mnie uzdrawiają-
cym jadłem, żeby wysłać mego ducha w bez-
pieczną podróż. Położyli przy mnie papierowe
talerzyki z borówkami, syropem klonowym,
dzikim ryżem i dziczyzną, gdy mój duch był
gotów opuścić ciało.

Uwolniony jako duch, przekroczyłem wielką
rzekę, żeby dostać się tutaj. Ciekawiło mnie,



jak będzie wyglądało życie w świecie, do któ-
rego w końcu pasuję, w którym mogę iść jedną
drogą? Jak to jest? Byłbym naprawdę w Kraju
Indian.

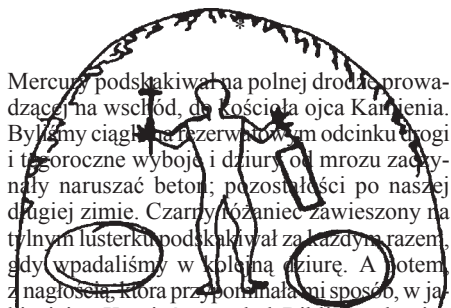
Rzeka była szeroka i zmęczyłem się podczas
jej pokonywania. Otuchy dodawały mi tylko
myśli o czekającym Innym Świecie. Każdy wie,
że podróż do Innego Świata jest trudna. Nigdy
jednak nie miałem wątpliwości, co tam zasta-
nę, kiedy w końcu się tam znajdę.

Ujrzałem płytkie jezioro pełne dzikiego
ryżu, *manoomin*. *Manoomin* będzie rósł tak gę-
sto, że z trudem będzie można wypatrzeć kanu
wśród kołyszących się brązowych łodyg, po
dwie osoby w łódce; jedna odpycha łódź dłu-

gim drągiem, a druga wytrząsa ryż do kanu cienkim patykiem z cedru. Inny Świat przypominał mi o czasach, kiedy zachowywaliśmy ryż dla siebie i dzięki niemu udawało nam się przetrwać zimą. O czasach, kiedy nie sprzedawaliśmy świętego *manoomin* nikomu, nawet członkom rady plemiennej. Kiedy polowaliśmy. Kiedy wszyscy znaliśmy swoje tradycje i mówiliśmy własnym językiem. Rozglądałem się za krewnymi i znajomymi z plemienia, którzy przeszli tu przede mną, żeby ich pozdrawić.

Gdy w końcu wydobyłem się z rzeki, trzęsąc się ze strachu przed wodnymi upiorami i z zimna przed wiatrami Innego Świata, nie mogłem złapać tchu.

Ludzie z lewej strony kiwali do mnie. To było tak wkurzające, że nie mogłem się ruszyć. Po prawej urzędnicy. Zebrania. Zegarki. I postać w białej sutannie. Dlaczego miałbym się zdziwić widokiem ojca Kamienia? On przeszedł ponad dwadzieścia lat przede mną, i był pierwszym, który na zawsze nazaczył mnie piętnem białego świata.



Mercury podskakiwał na polnej drodze prowadzącej na wschód, do Kościoła ojca Kamienia. Byliśmy ciągle na przerwanym odcinku drogi i tegoroczne wyboje i dziury od mrozu zaczęły nam naruszać beton; pozostałości po naszej długiej zimie. Czarny różaniec zawieszony na tylnym lusterku podskakiwał za każdym razem, gdy wpadaliśmy w kolejną dziurę. A potem, z nagłością, która przypominała mi sposób, w jaki ojciec Kamień zamykał Biblię na koniec mszy, droga wygładziła się i różaniec podskakiwał już mniej. Byliśmy poza rezerwatem, na odcinku drogi, który był łatany i naprawiany w ciągu ostatnich pięciu lat.

— Dzieci, dziś mamy bardzo szczególnie wieczór. Wiecie, co symbolizuje dzisiejsza msza św.?

Siostry wbijały nam to do głowy tysiące razy, ale nie miałem ochoty dać mu satysfakcji z prawidłowej odpowiedzi. Spuściłem głowę, wpatrując się w dywaniki na podłodze, pełne piasku nawoszonego do samochodu razem ze śniegiem na butach opornych dzieci. Wszyscy milczeliśmy.

— *Benung* — wymamrotał Mały Ray. Zgiął

palec wskazujący w geście oklapłego penisa. Odzibuejski slang.

Ojciec Kamień rzucił nam ostre spojrzenie w lusterku. Zachichotaliśmy.

— Wielki *benung* — mruknął Petey. Buchnęliśmy jeszcze większym śmiechem. Ojciec Kamień odchrząknął.

— Dziś mamy Środę Popielcową. Dziś potwierdźcie swoją przynależność do Jezusa.

Gdy dojechaliśmy do miasteczka, ojciec Kamień zatrzymał się pod drzwiami kościoła. Siostra Cecilia zadbała, by każdy z nas przystanął koło kropielnicy, zanurzył palce w wodzie święconej, a potem zrobił znak krzyża, zanim podejmiemy do ołtarza. W kościele zebrała się większość z dwustu mieszkańców miasteczka; ich spojrzenia przeszywały mnie na wylot. Na przodzie była ławka zarezerwowana wyłącznie dla dzieciaków z rezerwatu. Później, w czasie mszy, ojciec Kamień nazaczył nas popiołem z wielkanocnych palm z ubiegłego roku, robiąc nam znak krzyża na czole. Wiele godzin później, wiele lat później, każdego dnia mego życia, czułem ten zdecydowany, wyraźny ruch jego palców.

Śniły mi się dwie drogi, które się skrzyżowały ...i prowadziły donikąd.

*

Moje stopy pozostały wrośnięte w oba światy. Próbowałem podnieść każdą z nich po kolei, ale nie udało się. Nie mogłem wejść ani do jednego, ani do drugiego świata.

Z prawej strony podchodzi do mnie urzędnik w białej koszuli i krawacie.

Ojciec Kamień stoi w tle, z wieczystą cierpliwością wypisaną na twarzy. Myślę, że to właśnie jego obecność najbardziej mnie wkurza. Przez te wszystkie lata zadawania się z kolorowymi nauczył się być cierpliwy, tak jak my.

Urzędnik do kolorowy w ubraniu białego człowieka. Jabłko. Czerwony na wierzchu, biały w środku. Nie poznaję go, nie jest z mojego plemienia. Spogląda na zegarek.

— Zebranie o drugiej — mówi — czyli za pół godziny.

Nauczyłem się czekać, to mechanizm przetrwania. Przyjmuję tępy wyraz twarzy. Jabłko wie, co robię; widzę, jak tłumi w sobie złość.

Obok niego przechodzi jakiś gruby Chimook

w białej koszuli.

— Po co mam iść na zebranie? — pytam spokojnie i bezbarwnie. — Pozwól mi pójść do Innego Świata Anishinabe.

— Nie pójdziesz, dopóki nie sprawdzimy ilości twojej krwi — mówi Jabłko — twoich dochodów i tytułów własności ziemi.

Pieniądze? Ilość krwi? Własność ziemi? Cóż to za dziwaczny Inny Świat?

Czekaj, słyszę w uchu szept ciotki Lacey. Upierne wspomnienie.

Po kilkunastu sekundach Jabłko i Chimook odchodzą.

— Ci ludzie — mamrocze Chimook — nigdy nie wiadomo, o czym oni myślą.

*

Religię przetrwania praktykowałem, gdy byłem starszy, mieszając niezbędne przesady katolickie z tubylczymi tradycjami. Tak do tego przywykłem, że po jakimś czasie ta hybrydowa mieszanina czerwonych i białych wierzeń stała się jakby moją drugą skórą. Większości nauczyłem się od ciotki Lacey. Chodziła na msze, gdy tylko miała okazję; przesuwiała palcami plastikowy różaniec, odmawiając zdrowaśki na każdym ziarenku. W domu wisały łapacze snów, mimo że ojciec Kamień spoglądał na nie podejrzliwie przy każdej wizycie. Ciotka Lacey uszyła swej siostrzenicy suknię z dzwonekami, chociaż sama nie tańczyła na pow-wow z powodów religijnych.

Jezus stopniowo wchodził w moje życie, ale na mój sposób.

Gładziłem koraliki różańca, a blask cienkiego krzyżyka wpadł mi w oko. Lecz zamiast zdrowasiek powtarzałem kilka odzibuejskich słów, jakie znałem, zniżając głos i połykając spółgłoski, tak aby siostry mnie nie podsłuchały i nie biły linijką po palcach. Nie podobało im się, że mówimy w swoim języku. *Miigwetch Anishinabe*, szeptałem, *Miigwetch Anishinabe*. Dziękuję wam.

Siostry pokazywały nam obrazki bladego Chrystusa, z rzadkimi włosami sięgającymi do ramion i z krótką brodą. Mój Chrystus miał brązową skórę i ani kawałka brody. Mój Chrystus mówił do mnie po odzibuejsku. Śmiał się i opowiadał pieprzne kawały jak ciotka Lacey, jak dziadek Peteya. Ojciec Kamień obserwo-

wał mnie, jak odrabiam lekcje szkółki niedzielnej. Uśmiechałem się pod nosem, ożywiając przypowieści własnymi postaciami.

— Chrystus wysłuchuje ciebie, prawda? — rzekł ojciec Kamień. Ujrzałem ciepło w oczach księdza, prawie mogłem sobie wyobrazić, że mu zależy na mnie.

Skinąłem głową, ale zasłoniłem oczy, żeby ksiądz nie mógł zajrzeć w głąb mojej duszy. Nie sądziłem, żeby ojcu Kamieniowi zależało na indiańskim Chrystusie.

Miałem piętnaście lat, kiedy zmarła ciotka Lacey. Pogrzeb odbył się poza rezerwatem, w sali weteranów. Ojciec Kamień niechętnie przystał na mieszane nabożeństwo. Nasi bębniarze śpiewali pieśń na zakończenie. Gdy skończyli, w sali zaległa śmiertelna cisza. Wtedy wstały wszystkie córki ciotki Lacey i wyszły, płacząc oddając cześć matce. W sali weteranów panowała cisza i słyszeliśmy w sercach echo płaczu jej córek, przygębające nas — plemię idące czerwoną drogą, niedające spokoju przypomnienie, kim jesteśmy, skąd pochodzimy.

*

O drugiej w Innym Świecie widzę, jak urzędnicy spoglądają na zegarki. Jabłko i Chimook. Moje stopy są ciągle na dwóch drogach, choć odczuwam silniejsze szarpanie w stronę białych koszul. Białe światło ze swymi stołami konferencyjnymi i szafkami na akta i zegarami jest bliżej. Ludzie są nieco dalej. Ciotka Lacey macha do mnie ręką, ale jest mniejsza. Słyszę jej wołanie, bym czekał.

Białe koszule pochrząkują i rzucają na mnie baczne spojrzenia. Ignoruję je. Przyjmuję tępy wyraz twarzy.

Co oni mogą zrobić? Nie mogą zrobić nic, dopóki nie zdecydują się na współpracę. Mogłbym tu stać w bezruchu całą wieczność, po jednej stopie w każdym ze światów, doprowadzając ich do zaleśnienia, ale ja chcę dostać się do Innego Świata Anishinabe.

Znowu patrzę na zegarki. W końcu podnoszę wzrok, dając im do zrozumienia, że jestem gotów do rozmowy. Najbardziej rozdrażniony jest Chimook.

— Czy wiesz, która jest godzina? — Jest cały czerwony na szyi.

Twarz Jabłka nie zdradza żadnych emocji,

jakby nie mógł się zdecydować, czy ma się wściec, czy nie.

Nie mówię nic.

— Już prawie ósma — Chimook nie potrafi ukryć w głosie swej irytacji.

Ojciec Kamień ciągle stoi w tle, z dala od urzędników. Czeką na swoją kolej.

Uśmiecham się do Chimooka i Jabłka.

— *Indian time* — mówię.

*

Zebrań przeciąga się, przypominając mi o rzeczach, których nie mogę zapomnieć. Krzyż z popiołu zrobiony przez ojca Kamienia pulsuje mi na czole i znowu jestem siedmioletnim chłopcem. To mogło zdarzyć się wczoraj albo minutę temu.

Chimook przerzuca jakieś papiery i odchrząkuje. Siedzimy przy jakimś stole, mimo że ciągle tkwię w dwóch światach. To może być pierwsze lepsze biuro w Ameryce. Nawet nasz rezerwat zaczynał tak wyglądać za mego życia. W kolejnych latach mego urzędowania jako przewodniczący rady plemienniej białe drogi wkradały się coraz bardziej. Nie sposób było kierować radą plemienną, pełnić funkcje administracyjne bez tych wszystkich zebrań, ostatecznych terminów, grantów z rządowej kasy. Pieniądze z BIA, z tej cholernej, dziwacznej, ale potrzebnej organizacji.

— Ustaliliśmy już, że masz wystarczająco dużo krwi, żeby wejść do Innego Świata Anishinabe — mówi Chimook.

Jabłko przytakuje: — Jesteś w jednej czwartej Odzibuejem, po matce swej matki.

Szczerzę zęby, pierwszy raz zmieniając wyraz twarzy. Zawsze jest czas na mały żarcik.

— Tak, Jabłko — mówię — ale czy ty masz wystarczająco dużo krwi, żeby tam wejść?

Jabłko spogląda zakłopotany i widzę rumieniec na jego czerwonej skórze. Zapomniał, na czym polega zabawa. Za długo przebywa z Chimookami.

— Na razie się nie wybieram — mruczy pod nosem.

Chimook układa równo dwie sterty dokumentów przed sobą, odsuwając tę w sprawie ilości krwi, a pochylając się nad drugą, wyrównując znowu. Jest cicho, aż znowu słyszę szelest sutanny.

Ojciec Kamień stoi nieco bliżej, wpatruje się we mnie oczyma wilgotnymi ze starości. Nawet gdy graliśmy w *baseball*, jego włosy były już srebrzyste. Jego uszeczki były zawsze wymuszone.

Howah. Gdyby tylko rzekł do Innego Świata zmyła na dobre ten pomysł. Jego fizyczne świadectwo, oleista maść na moim czole, już dawno zniknęło. Podczas tego dawnego nabożeństwa Środo Popielcowej wybiegłem z kościoła, wsadzając głowę w pierwszy lepszy zbiornik wody, to znaczy w kropielnicę z wodą święconą. Nabrałem wody w ręce i spryskałem nią czoło, trąc skórę, aż poczułem, że pomysł zniknął.

To nie ma znaczenia. Znak krzyża pozostał na moim czole, stempel Chrystusa ojca Kamienia, niemożliwy do ścisnięcia. Przez całe życie czułem jego puls; gdy tylko się budziłem, odciągał mnie z czerwonej drogi; wchodził w moje sny ze swymi precyzyjnymi wnioskami. Teraz nęka mnie nawet w Innym Świecie.

*

— Jest jeszcze sprawa własności ziemi — mówi Chimook.

Sha. Nie mógł być bardziej oryginalny?

Milczę przez długi czas.

Chimook zaczyna czuć się nieswojo, wierząc się i obracając na swym ergonomicznym fotelu.

— Co to za sprawa? — pytam w końcu.

Jabłko wyciąga mapę rezerwatu, rozkłada na stole. Wygładza ją, wodząc palcem do jednej z granic rezerwatu. Do miejsca, w którym przylega moja ziemia. Dopiero teraz zauważyłam, że Jabłko nosi gruby sygnet ze złota z kwadratowym oczkiem z onyksu i drobnym ziarenkiem diamentu pośrodku.

— Granice rezerwatu zmieniły się ostatnio — mówi Jabłko. Nie patrzy na mnie.

— Wygląda na to, że źle zinterpretowano traktat z 1854 roku — mówi Chimook, widząc zakłopotanie Jabłka.

— *Howah!* — parsknąłem. — No jasne!

Jabłko wpatruje się w stół, unikając mego wzroku.

— Jedna czwarta jednego z twoich dziesięciu akrów leży obecnie poza granicami rezerwatu — mówi Chimook. — Nie zapłaciłeś

podatku za ostatni rok.

— Ale to jest terytorium scedowane — nie-
malże krzyczę.

Tylko spokojnie.

Czekaj, w tyle głowy słyszę głos ciotki La-
cey. Przeczekaj ich.

Biorę głębszy oddech:

— Na scedowanym terytorium zachowuje-
my pewne prawa.

To jest ziemia leżąca poza rezerwatem, a trak-
tat z 1854 daje nam prawo do polowania we-
dług tradycyjnych metod.

— Zobaczmy — Chimook wyciąga z kies-
zeni kalkulator, napięte mięśnie brzucha od-
bijają się na białej koszuli. Z wysiłku na jego
czole pojawiają się kropelki potu. — Podatek
za jedną czwartą akra... to razem dziewięćdzie-
siąt dziewięć dolarów i osiemdziesiąt centów.

Podsuwa mi rachunek do zapłacenia podat-
ku za nieruchomości.

— Biały człowieku — mówię łagodnie —
nie wzięłem pieniędzy do Innego Świata. Od-
puść, to już bez znaczenia. Ziemi nie można
mieć na własność.

Chimook cały czas mi się przygląda, przede-
mną leży kawałek papieru, przytrzymuje go
palcami. Myślę o mym narodzie, o ciotce La-
cey, o nieskończonych cyklach księżyca, zbio-
rach dzikiego ryżu i o następstwie pór roku.

Nie śnię, a mimo to obie drogi ciągle tkwią
mi w pamięci. Są w zawieszeniu, czekają, pro-
wadzą donikąd, ani się nie zbiegają, ani nie
rozchodzą, nie krzyżują się i nie kończą ślepo.

*

Mniej więcej po upływie roku Chimook i Jabl-
ko wstają od stołu, zbierając swe dokumenty
i przyznając się do porażki. Odchodzą.

Wiem, że trwało to tak długo, gdyż obser-
wowałem Ludzi na czerwonej drodze po lewej
stronie. To dodawało mi nadziei. Słyszałem
głosy Anishinabe celebrujących nasze tradycje,
niezakłócone przez biały świat.

Zimą opowiadaliśmy historie, opróżniając
zapasy sarniny i dzikiego ryżu. Gdy przyszła
wiosna, tańczyliśmy na pow-wow z okazji
Czasu Pękających Pąków, *Saagiibaagah*. Kło-
ny zaczęły puszczać sok, zbieraliśmy go i wa-
rzyliśmy z niego syrop. Latem zbieraliśmy
borówki. Polowaliśmy na kaczki i jelenie. Pod
koniec lata dojrzewał dziki ryż. Tańczyliśmy

na pow-wow *Miigwetch Manoomin*, w podzię-
ce za dziki ryż.

Słyszałem głosy Ludzi, czułem drogę, która
trzyma nas razem jako plemię. Dawało mi to
cierpliwość i siłę.

Miigwetch, szepczę Wielkiemu Duchowi.
Dziękuję Ci.

*

Stół znikł. Żadne zegary nie wyznaczają już
upływu czasu, żadne kalkulatory nie naliczają
zaległych płatności, żadne mapy nie wytyczają
granic na ziemi, której nie można posiadać.

Lecz popiół na czole siedmiolatka ciągle pali
mnie głęboko w umyśle, para niedających się
połączyć, skrzyżowanych dróg. Stopy mam
ciągle wrośnięte, jedna w białą drogę, druga
w czerwoną.

Ojciec Kanięń podchodzi bliżej. Ma na so-
bie szaty z fioletowym ornatem, kolor wiel-
kanocny. Jest stary, ale blask determinacji bije
mu z oczu. Upiorny hieroglif, ten radawny
krzyż z popiołu pulsujący pośpiechem, terazniej-
szość, nie przeszłość spieszysz sześćdziesięciu
paru lat.

— Zawsze byłeś uparty — mówi, a ja nie
umiem ocenić, czy w jego głosie słychać po-
chwałę, czy frustrację, a może obie naraz. —
Siostra Cecilia o mało dostała zawału serca,
kiedy zmyłś wodą święconą popiół z czola.

— Wiedziałem, czego chcę. — Było to ra-
czej stwierdzenie faktu niż powód do dumy.
— Nigdy nie posiłem, by twój Jezus mnie za-
adaptował.

Słowa te brzmiały jednak niepewnie, nie cał-
kiem prawdziwie. Wiedziałem, czego chcę, gdy
miałem siedem lat. Miałem upór i jasność dziec-
ka. Wszystko pogmatwało się, gdy dorosłem
i zacząłem iść na kompromis. Ciekawe, czy za-
częło się to od tego księdza i jego religii.

Wpatruję się w niego, przyjmując prawdzi-
we oblicze po raz pierwszy, odkąd trafiłem do
Innego Świata. Ten człowiek odgradza mnie od
Ludzi. Rozumie, że ja to wiem, i uśmiecha się.

— Nie chcesz tam iść, prawda? — Spogląda
w stronę czerwonej drogi. — Możesz mieć coś
lepszego. Zbawienie.

— Nie mogę zmyć tego krzyża. Ciągle no-
szę twoje piętno. Nie mogę pójść czerwoną
drogą. Jaką magią władasz, upiorny kapłanie?

Na pozór jest zwykłym człowiekiem, równie nieokreślonym jak nasz szaman.

— Zdejmij ze mnie to piętno — błagam. Chcę przestać widzieć te skrzyżowane, niedające się połączyć drogi. Chcę rozplątać tę mieszaninę czerwonego i białego świata. Muszę oczyścić tego siedmiolatka. Lecz ojciec Kamień pochyla się ku mnie, przyciągając wzrokiem. Czuję, że biała droga staje się wyraźniejsza.

— Tylko jedna droga prowadzi do Chrystusa — mówi ojciec Stone.

— Nie — szepcze ciotka Lacey.

Odwracam się do czerwonej drogi i nagle ona jest bliżej mnie, choć nie tak blisko jak książdź. Srebrny krucyfiks pobłyskuje jaskrawo z różańca na jej szyi, ale ona sama jest zamazana i niewyraźna.

Oczy ojca Kamienia błyszczą z namiętnością, która poszła za nim w śmierć.

— Chodź ze mną. — Łagodność jego głosu wywołuje we mnie strach. — Poznaj zbawienie. Radość.

Boi się, że odpadnę.

Lecz ja myślę o ponownym spotkaniu z Ludźmi, o życiu tak jak kiedyś, nim musieliśmy chodzić w dwóch światach.

— Nie mogę zachować swych tradycji na twojej białej drodze. Jak można tak żyć? Całe życie czekałem, aż spotkam swych ludzi tutaj, aż odzyskam dawny styl życia, aż nie będę musiał chodzić po dwóch drogach naraz.

— Twoja droga wiedzie do potępienia! — syczy książdź. Potem zaczyna się przymilać. — Jest tylko jedna droga do Chrystusa. Jedna droga do zbawienia.

— Nie, czekaj — szepcze ciotka Lacey.

Kąciem oka spoglądam na Ludzi na czerwonej drodze i to rozrywa mi serce. Nie mogę znieść myśli, że już nigdy nie zobaczę swoich ludzi. Lecz droga ojca Kamienia nie daje za wygraną.

— Chodź za mną — zmniejsza się namiętność w głosie ojca Kamienia, zastępuje ją energia. — Poznaj prawdziwą drogę, jedyną drogę, wieczne zbawienie.

Wyciąga rękę, brama do jego świata, okazja pójścia tylko jedną drogą, koniec życiowego rozdwojenia. Jedna droga. Bez naleciałości. Bez tubylczych tradycji. Bez Anishinabe.

Stoję w bezruchu, odrzucając jego rękę. Jeśli wejdę do jego świata, już nigdy nie zobaczę

Innego Świata Anishinabe, już nigdy nie zobaczę odrobiny szczęścia. Jeśli muszę zostać w tym miejscu na wieczność, ze stopami w dwóch światach, to przynajmniej będę mógł patrzeć na moich ludzi. Drogi w moim umyśle nie krzyżują się, prostują się, rozchodzą się i zbiegają, jedna czerwona, jedna biała. Modłę się do Wielkiego Ducha o siłę dla moich ludzi, Anishinabe.

Ojciec Kamień spogląda w dół, tylko na moment, a potem szybko zwraca się znów do mnie. Jest zmęczony.

— Zdejmij ten krzyż z mego czoła. Przeczekam cię. Tak postępowaliśmy wiele razy w przeszłości — dodaje.

Ma zapadnięte policzki, ale oczy mu płoną. Jest niczym latarnia morska, źródło mocy w Innym Świecie, zasilane przeświadczeniem większym od niego samego. Ma zaciśnięte usta, mocno i stanowczo.

— Mogę czekać w nieskończoność — mówi. — Wieczność jest po mojej stronie.

— Wielki Duchu — szepczę — rozwiąż to, proszę. Już dłużej nie mogę. Oddaję Ci to.

Trzęsę się. Jeśli ten człowiek odkryje tę słabość we mnie, choćby przez moment, może przeciągnąć mnie do swego białego świata na zawsze. Myślę o naszym Wielkim Duchu, o Bogu ojca Kamienia, o jego Chrystusie, o moim własnym, odzibuejskim Chrystusie opowiadającym kawały. Modliłem się do nich wszystkich przez całe życie. Przenikają się wzajemnie, jak te drogi, czerwona i biała.

— Pomóż mi, proszę.

Krzyż na mojej głowie pulsuje, wysyłając spazmy bólu do mej duszy w czasie.

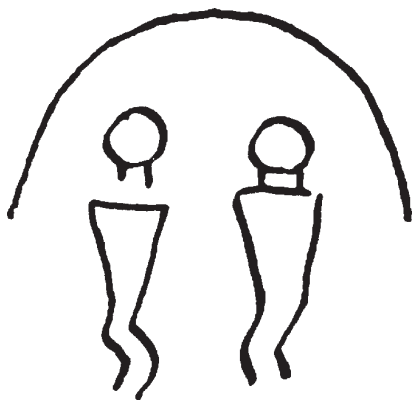
— Chwyć mnie za rękę — szepcze ciotka Lacey.

Stoi przede mną: duża, potężna, bystra. Cienki krucyfiks pobłyskuje, gdy ściąga różaniec przez głowę.

Czuję mrowienie w mojej lewej stopie, ożywienie. Patrzę w dół. Czerwona droga jest wyraźna. Anishinabe są blisko.

— Wierzmy w to, co chcemy — mówi — ale nigdy nie pozwolimy zginąć tradycjom.

Ciotka Lacey chodziła po tych splecionych drogach o wiele łatwiej niż mogłem sobie wyobrazić. Pamiętam jej chatę, z obrazkiem Chrystusa wiszącym obok łapacza snów, który sama wykonała. Dlaczego to nigdy nie wywołało w niej udręki, jak we mnie?



— Idź drogą, którą wybierasz — mówi.

Wyciągam rękę i chwytam jej palce — sprawowane, ciepłe. Przyciska krzyżyk różańca do mego czoła i odejmuje go, ścierając krzyż z popiołu. Ciotka Lacey upuszcza różaniec, ale ten nie spada. Zawisa nad obiema drogami. Krucyfiks obraca się, rzucając błyski światła we wszystkich kierunkach.

Lewa droga utwardza się pod moją stopą. Prawa błednie i zaciera się, a sylwetka ojca Kamienia zaczyna się zmieniać, choć jego oczy nadal płoną, a usta wykrzykują coś wściekle. Przede mną wyrasta nagle dziki ryż, dookoła jak okiem sięgnąć, otaczając mnie ze wszystkich stron, podczas gdy biała droga po prawej stronie oddala się i rozplywa.

Wielkie napięcie opada. Jasność błyszczy w moim umyśle. Wchodzę na czerwoną drogę, trzymając za rękę ciotkę Lacey. Wokół mnóstwo krewnych, pozdrawiają mnie, żartują, mówią językiem Ludzi.

— *Miigwetch*, Wielki Duchu — szepczę, nozdrzami łapię orzechowy zapach prażonego dzikiego ryżu, obie stopy w jednym świetle, do którego w końcu należę. ❖

przeł. Marek Maciołek

CATHERINE DYBIEC HOLM jest autorką blisko 30 opowiadań i dwóch powieści. Jej ojciec był Polakiem, a matka Włoszką. Mieszka w północnej Minnesocie. Powyższe opowiadanie opublikowano po raz pierwszy w lipcu 2003 roku na stronie internetowej www.strangehorizons.com. Przekład i druk w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autorki.

Odżibuejskie piktogramy pochodzą z książki W.J. Hoffmana *The Midewiwin or Grand Medicine Society of the*



Indianin ekologiem?

fakty i mity

Drogi Błażnie Kawelko!

Twój list* autentycznie nas uradował. Nieczęsto bowiem zdarza się, aby ktoś wypowiadał swoje sądy w wyważony sposób, równocześnie broniąc ich także za pomocą argumentacji. Sądźmy, że forma Twojego tekstu stanowi może niezły przykład polemiki, a więc tego rodzaju pisarstwa, w którym autorzy spierają się o to, kto ma z nich rację w jakiejś kwestii i robią to bez stosowania chwytów retorycznych mających na celu ośmieszenie przeciwnika. Wiadąc, że rzeczywiście chodzi Ci o pokazanie Czytelnikom, „jak się sprawy mają naprawdę”, a nie zwykłe postawienie na swoim. Z tym większą ochotą odpowiadamy na Twoje wątpliwości i zarzuty, ufając przy tym, że przyniesie to korzyści poznawcze Czytelnikowi „Tawacinu”.

Twoja niezgoda dotyczy obrazu Indian nie-ekologicznych o łupieżczej postawie wobec środowiska naturalnego i aby go zakwestionować, przytaczasz dane dotyczące głównie Indian Arara i Kayapó. Spróbujemy pokazać, w oparciu o wiedzę etnologiczną, że tak nie jest, i że dane te są nadinterpretacją uczynioną w obronie wyobrażenia Prawdziwego Indianina i zawartego w nim stereotypu Indianina–Ekologa. Nie upieramy się, że to, co napisałeś, jest jakąś straszną nieprawdą, ale twierdzimy, że jest w tym sporo naginania faktów, czyli przypisywania Indianom czegoś, czego w ich postawach i przekonaniach nie ma.

Zacznijmy od Arara, w których systemie wartości, według Ciebie, łatwo zauważyć naturalny szacunek do ziemi i świata oraz wszelkich przejawów życia. Na dowód tego, że tak jest, piszesz o „szamanie, który «ustala», ile zwierząt i jakiego gatunku w danym czasie mogą upolować współplemięcy. Odstępstwo lub przekroczenie pewnej granicy może pod-

burzyć odpowiednie duchy, w rezultacie czego na Arara może spaść potępienie bądź kara”. Przedstawiasz też obszerny fragment ich mitu stworzenia świata na poparcie tego obrazu.

Przytaczając te dane etnograficzne, chodź Ci zapewne o podparcie wizji, w której Indianie nigdy nie przesadzają w łowach i mając szacunek do życia zwierząt lub bojąc się ich zemsty, zabijają tylko ich tyle, ile w danej chwili potrzebują. Niestety to tylko mit. Indianie zabijają wszystko, co uda im się wytropić i zabić właśnie. Kalkulacji realnych potrzeb nie ma tu wcale, a konstatacje w rodzaju: „zostawmy w spokoju tę dziką świnie, niech sobie biega, upolowaliśmy wystarczająco dużo mięsa”, nie mają miejsca. Mięsa jest zawsze za mało. Zawsze się je zje. Zresztą Indianie często nie kojarzą pojawiających się niedoborów zwierząt ze swą myśliwską nadaktywnością. To, czy wybili zwierząt dużo, czy mało, nijak nie przekłada się — w ich rozumieniu — na ich brak. Powszechne są przekonania, że pula zwierząt jest stała, a władcy konkretnych gatunków natychmiast po zabiciu zwierzęcia posyłają w jego miejsce następne, by ludzimi nie zbywało. Trudno jest tu uchwycić wymiar moralny działalności myśliwych. Jeśli zwierzyny brak, to znaczy, że władca gatunku z jakiegoś powodu je zabrał. Rzadko jego motywem jest naganne zachowanie Indian jako myśliwych (na przykład zabito za dużo zwierząt, za młode sztuki, zabito ciężarne samice, poraniono zwierzęta i porzucono je). Relacje z władcami zwierząt dotyczą najczęściej zaniedbań, które z wymiarem etycznym polowania niewiele mają wspólnego (w naszym rozumieniu), na przykład władca dzikich świń obraził się, bo jego dzieci gotowano w garnku, w którym zawsze gotuje się ptactwo, ktoś nieświadomie wymieszał krew różnych gatunków zwierząt, ciała martwego zwierzęcia dotknęła kobieta w okresie menstruacji itp.

Zresztą praktyki łowieckie jako całość na cechowane są, z naszego punktu widzenia, postawą wysoce nieetyczną. Na przykład, aby zwierzę zbliżyło się na odległość skutecznego strzału, myśliwy przywołuje je nie tylko, imitując jego głos, ale używa też specjalnych pieśni, w których nazywa zwierzę bratem lub szwagrem, tworzy wizję bezpieczeństwa i spokoju, mówiąc: „choć tu, choć, porozmawiamy bracie. Nic Ci nie zrobię, jesteśmy krewnymi,

* Zob. *Nowe inicjatywy amazońskich Indian*, „Tawacin” nr 1 [65], wiosna 2004, ss. 38–41; por. także: *Wzięli to, czego potrzebowali*: wywiad z dr Tarczycusem Bulińskim i dr Mariuszem Kairskim, antropologami z UAM w Poznaniu, „Tawacin” nr 4 [64], zima 2003, ss. 3–9.

jesteśmy rodziną”. Myśliwy ma całkowitą jasność, że zwierzę oszukuje i ta postawa (jego zdaniem) nie przekłada się na jakieś negatywne dla niego konsekwencje.

Popatrzmy teraz na mit. Cytowany fragment to uestetyczniona wersja opowieści o stworzeniu świata Arara, uczyniona (jak sądzimy) na potrzeby filmu popularno-naukowego o tej grupie. Wydaje się, że do tego celu twórcy filmu wybrali tylko te fragmenty, które „pasowały” im do powszechnej wizji Prawdziwego Indianina, panującej w naszym euroamerykańskim społeczeństwie. A przecież wystarczy zajrzeć do sztandarowej pracy etnologicznej o tym ludzie: *Iepari, Sacrificio e vida social entre os índios Arara*, autorstwa Márnio Teixeira-Pinto, by zobaczyć, że sprawy wyglądają już nie tak radośnie i pokojowo. Bóstwo Akuanduba to byt krwiożerczy i nie lubiący ludzi, tworzy świat zwierząt, by szkodził ludziom, wywołując u nich choroby. Świat Arara to świat przemocy i strachu opisywany w języku drapieżności. Trwa nieustanna walka o ciągle transformujące się płyny ustrojowe, uważane za siłę vitalną (*kuru*), której zawsze brakuje, ponieważ wszyscy jej pożądamy. Jedne byty żyją kosztem innych, bo *kuru* nie może być wytworzone, może być tylko zabrane innym, bycie człowiekiem to bycie drapieżnikiem itd., itd. Jak widać, interpretacja faktów jest mocno uzależniona od tego, co chce się powiedzieć.

To tyle jeśli chodzi o społeczeństwo pierwotne żyjące gdzieś, hen daleko, poza kręgiem nowoczesnej cywilizacji.

Zarówno w wywiadzie, jak i Twojej odpowiedzi pojawił się problem, jak Indianie Amazonii dają sobie radę we współczesnym świecie. Próbujesz przedstawić Indian jako ludzi aktywnych, skutecznych, rozumiejących mechanizmy rządzące dzisiejszym światem, mających wizję przyszłości. Wyliczasz na przykład, że: Kayapó „udało się eksmitować” całe przedsiębiorstwo, miała miejsce „kampania Kayapó” wymierzona w przedsięwzięcie Electro-Norte, „zorganizowali” oni protest w Belém przed budynkiem federalnym przeciwko budowie zapory na Xingu, „zainicjowali” ogólnoindiański protest w Altamira, Payakan długo „poszukiwał” alternatywy, która odciągnęłaby ich (Kayapó) od wyrębu lasu.

I znowu rzeczywistość nie jest do końca taka. Trzymajmy się tylko przypadku tego jednego

ludu. Raczej jest tak, że to nasz świat (organizacje pozarządowe, a nawet antropolodzy), „używa” Kayapó do tego typu wystąpień, do osiągnięcia własnych celów. Bez środków masowego przekazu (telewizji i prasy) i bez Indian, ale tylko tych pomalowanych, w pióropuszach i tańczących wojenne tańce (bo to pociąga nasz świat), podobne starania nie dałyby żadnego rezultatu, na przykład tak się dzieje w przypadku wielotysięcznych, lokalnych społeczności *caboclos* — brazylijskich chłopów. Kayapó są „używani”, bo sami z siebie takich kampanii przeprowadzić by nie mogli. A to z tego prostego powodu, że aby je czynić, musieliby inaczej myśleć o świecie, czyli być kimś innym, niż są (na przykład zadbać o to, co będzie w dalekiej przyszłości lub też przejmować się problemami ludzi i obszarów, których nie znają). Środki masowego przekazu podsuwają nam wizję, że w jednym czasie i w „jednej skórze” można być Kayapó i człowiekiem nowoczesnym. Że Kayapó myślą tak jak my, członkowie globalnej, euroamerykańskiej cywilizacji (czyli niczym istotnym nie różnią się od nas), a jednocześnie są od nas różni (bo chodzą w pióropuszach i pięknie się malują). Problem polega na tym, że tak naprawdę odmiennosc lokuje się nie w stroju czy malunkach, lecz w myślach, wartościach i postawach. Kayapó nie bardzo orientują się w problemach współczesnego świata. Nie rozumieją go. Z własnej woli, czyli „nieużywani” przez innych, będą działać wtedy dopiero, gdy problemy te dotkną ich bezpośrednio i, co ważne, będą działać raczej na sposób tradycyjny. „Zwykli Indianie może nic nie wiedzą, ale są elity, nowocześni przywódcy indiańscy” — zawołasz. No tak, tylko, że owi przywódcy to w wielu wypadkach ludzie, którzy używają wyłącznie współczesnego sposobu mówienia, zwrotów i zdań, słowem — dyskursu Indianina-Ekologa (ziemia naszą matką, ochrona przyrody, mistyczny szacunek do wszelkich przejawów życia, równowaga i równość dla wszystkich itp.), jakiego nauczyli się w świecie nieindiańskim. Wiedzą, że używając go, mogą coś konkretnie osiągnąć. Sami mając się nijak do treści owego dyskursu.

No i teraz możemy wreszcie zastanowić się, skąd wzięła się, naszym zdaniem, taka nadinterpretacja powyższych faktów. Otóż sądzimy, że nieprzypadkowo wybrałeś takie, a nie inne

przykłady i odczytałeś je tak, a nie inaczej, albowiem dobrze pasują one do obrazu Prawdziwych Indian. Kim oni są? Prawdziwi Indianie „odnoszą się z pewną dozą szacunku do tego, co europocentryczna wizja świata zwykła nazywać środowiskiem naturalnym, prowadzą przykładne życie, dzieląc się wszystkim i troszcząc o siebie nawzajem”, mają „stosunkowo niezaawansowany kontakt ze światem zewnętrznym”. Kiedy Prawdziwi Indianie spotykają się z cywilizacją, wtedy przyswajają sobie łupieżcze postawy wobec środowiska, nie zdając sobie sprawy z ich destrukcyjnego wpływu. Gdyby tylko ktoś im zwrócił uwagę na niszczące skutki wylewania zużytego oleju do rzeki, wtedy „zaopatrzeni w tradycyjną wizję świata” bez wahania odrzuciliby „choć na jakiś czas nowe dobro w postaci paliwa”. W Twoim tekście Arara funkcjonują jako ci Prawdziwi sprzed kontaktu ze światem cywilizacji zachodniej, Kayapó to ci, którzy obronili swoją Prawdziwość w spotkaniu ze złym zachodem i wiedzą, jak należy z nim współżyć (czytaj: walczyć o możliwość życia w zgodzie z własnymi wartościami, oczywiście ekologicznymi). Z kolei biedni Panare stanowią przykład tych, którym się nie udało i w wyniku kontaktu utracili swoją autentyczną ekologiczną postawę, zakulturowali się i zaczęli być łupieżcami.

Niestety, tej wizji nie da się pogodzić z wiedzą antropologiczną. Pomińmy niektóre niedociągnięcia poznawcze powyższego obrazu. Temu po części był poświęcony nasz wywiad będący przyczyną polemiki i nie ma potrzeby powtarzać kwestii tam zawartych. Skoncentrujemy się tutaj na trzech tylko cechach wyobrażeń Prawdziwego Indianina, których wcześniej nie rozwijaliśmy.

Po pierwsze, wrodzony szacunek do środowiska naturalnego i wszelkiego życia będący przejawem ekologiczności Prawdziwych Indian. Nie wiemy, czym ów miałby się charakteryzować. Wydaje się, że Indianom trudno byłoby ustosunkować się całościowo (pozytywnie czy negatywnie) do środowiska naturalnego, chociażby z tego powodu, że czegoś takiego w ich koncepcjach po prostu nie ma. W naszym świecie rozdział typu kultura *versus* natura, ludzie *versus* zwierzęta i rośliny lub też to, co wewnętrzne (my ludzie) *versus* to, co dla nas zewnętrzne (świat szeroko rozumianej przyrody),

dokonał się już dawno. U Indian to, co na zewnątrz, i to, co wewnątrz, ja i nie-ja, my i nie-my, jest wielce problematyczne, przede wszystkim zależy od sytuacji (zob. artykuł Marty Chudziak w tym zeszycie „Tawacinu”, który próbuje przybliżyć koncepcję perspektywizmu). Innymi słowy, przypisywanie Indianom naszego sposobu wyobrażania sobie świata jest nadużyciem. To, że w rozmowach z nami (działaczami, antropologami) używają zwrotu „ochrona środowiska”, nie oznacza jeszcze, że coś takiego dla nich istnieje. Gdy tylko znikamy za zakrętem rzeki, ową „ochrona środowiska” bezzastępnie się dematerializuje i nie sposób zauważyć postaw, które mogłyby o niej świadczyć, nie wspominając już o rozmowach, jakie mogłyby toczyć między sobą sami Indianie. To jedna trudność z ekologicznym Indianinem, rzeklibyśmy etnologiczna. Druga jest natury logicznej. Dlaczego Indianie mieliby być ekologiczni? Przecież my zaczęliśmy być „ekologiczni” dopiero wtedy, gdy stopień dewastacji środowiska naturalnego zaczął zagrażać naszej egzystencji (połowa lat 60. XX wieku). Wcześniej kopalnie, dymiące kominy, wybetonowane rzeki były synonimem postępu, a nie zagrożenia. Przyroda była tym, co trzeba ujarzmić. Jeśli my zaczęliśmy patrzeć na świat przyrody inaczej dopiero wtedy, gdy zniszczenia zaczęły grozić naszej jakości życia, dlaczego Indianie mieliby patrzeć inaczej? „Ano tylko dlatego, że są inni od nas” — słyszymy szept przy uchu. I tu już wkraczamy na obszar stereotypu, który w Inności poszukuje tego, czego samemu mu zbywa. Jeśli ludzie Zachodu niszczą przyrodę i dlatego muszą chronić ją przed samymi sobą, to przecież gdzieś powinni istnieć ludzie, którzy są od nas lepsi, a więc z tą przyrodą żyją za pan brat. Oni nie mogą być tacy sami jak my! Tymczasem rzeczywista postawa Indian jest drapieżcza, ale skutki tego drapieżnictwa są dość mizerne. Nielu ludzi za pomocą prostych technologii i narzędzi zbyt wielkiej szkody przyrodzie uczynić nie może, a zazwyczaj jest tak, że dopóki człowiek nie dostrzega negatywnych skutków swoich działań, dopóty je kontynuuje. Zaznaczmy przy tym wyraźnie, że nie nadajemy negatywnego wydźwięku pojęciu łupieżczości. Postawa taka, która zakłada, że ludzie po prostu używają (zżywają) coś, czego sami nie wytworzyli, jest

jak najbardziej naturalna i nie ma w niej nic nagannego. W wersji podstawowej trwała 23 godziny i 53 minuty na zegarze ludzkiej egzystencji liczonym od początków hominizacji do XXI wieku. Człowiek nie planował i nie martwił się o to, co będzie jutro czy pojutrze. Pozyskiwał to, co oferował mu świat przyrody. Powalał drzewa na budulec lub dla ich owoców i zabijał zwierzęta, lecz drzew tych wcześniej nie sadził, a zwierząt nie hodował. Był drapieżcą w tym właśnie rozumieniu. Jeśli taka strategia trwała tak długo, to znak, że była skuteczna, dało się ją stosować. Zwierząt i drzew było dużo, a ludzie mieli niewielkie potrzeby. Postawa ekologiczna pojawić się może dopiero wówczas, gdy środowisko przestaje zaspokajać nasze oczekiwania i rozpoznajemy w tym własną rękę. Nie wcześniej.

Po drugie, Indianin–Ekolog stosuje narzędzia ze świata zewnętrznego, nie zdając sobie sprawy ze szkodliwych skutków ich użycia. Gdyby tylko ktoś go nauczył, wtedy stosowałby je inaczej. Innymi słowy, świat zewnętrzny dał mu puszkę Pandory bez instrukcji obsługi i stąd niszczące skutki działalności dobrodusznego Indianina. To może nawet nie tyle perfidne oszustwo, co zwykłe zaniechanie ze strony białego bądź Metysa. Indianom po prostu potrzebna jest dobra dusza — Pedagog Idealny, która ze spokojem wytłumaczy im zalety i wady danego dobra. A to nieprawda. Amazonia jest pełna szczątków rozmaitych projektów rozwoju, pomocy i czego tam jeszcze dla ludów tubylczych, których skutki środowiskowe były dalekie od wyobrażeń ich pomysłodawców. Jako przykład weźmy choćby efekty projektu przekształcania gospodarki Indian Shuar ze wschodniego Ekwadoru, prowadzonego przez misjonarzy salezjanów w latach 60. i 70. XX wieku, który polegał na zarzuceniu myślistwa i zbieractwa oraz minimalizacji uprawy ziemi na rzecz hodowli bydła. Indianie zaczęli wycinać lasy pod pastwiska na taką skalę, że wkrótce sami projektodawcy nawoływali do umiaru. Bez skutku. Zniszczenia środowiska były tak duże, że część populacji Shuar wyemigrowała do innych części Ekwadoru, bo na ich tradycyjnym obszarze nie dało się żyć ani na nowy, ani na stary sposób. Stopień dewastacji tego obszaru jest dziś porównywalny jedynie do regionów, gdzie wydobywa się ropę naftową.

Po trzecie, ten brak egoizmu, dzielenie się i troszczenie o siebie nawzajem. Brzmio to rzeczywiście ładnie, z tym, że dość ogólnikowo. Indianie oczywiście nie są egoistami i dzielą się z innymi, ale tylko i wyłącznie wtedy, gdy uznają ich za swoich (najczęściej to krewni lub powinowaci, z którymi żyje się na co dzień) Ci którzy nie mieszczą się w tej kategorii, to obcy, wrogowie, kanibale. W relacjach z nimi można spokojnie uruchomić postawę egoistyczną, drapieżność. To do której kategorii ktoś (człowiek, zwierzę, inny byt) zostanie zaliczony, zależy jest od konkretnej sytuacji (na przykład krewny, który nie żyje z nami od wielu lat, jest obcym lub wrogiem, ptak wychowywany od pisklęcia przez ludzi jest bliskim człowiekiem, dzikie zwierzę, które nie ucieka przed myśliwym, nie jest zwierzęciem tylko duchem, którego trzeba się wystrzegać, a zmarli to wrogowie, którzy szkodzą, bo nie wiedzą, że umarli). Tak więc rzeczywistość jest tu dość kontekstowa, nic nie jest pewne i raz na zawsze przypisane.

Kończąc już tę polemikę z obrazem Prawdziwych Indian i Indianina–Ekologa, chcemy zwrócić uwagę Czytelnika na fakt, że rzeczywistości Indianie na szczęście niewiele się przejmują naszymi sporami o to, kim są i jaka jest ich natura. Postąpią i tak na swój tradycyjny sposób. Przypadek przytaczanych już wielokrotnie Kayapó jest tu znamieny. Xikrin — niewielka stosunkowo (około 150–200 osób) podgrupa tego ludu, będąc jedynym właścicielem rezerwatu (uzyskano go m.in. w ramach kampanii „Indianie sami najlepiej zadbają o przyrodę swej ziemi”), pozwałała na przemysłowy wyrąb lasu czyniony przez lokalnych nieindiańskich przedsiębiorców. Po paru latach zniszczenia środowiska były tak duże, że poruszyły opinię publiczną, nie tylko w Brazylii. Indianie otrzymywali oczywiście finansowe gratyfikacje, które według nich należały się, nie za wyrąb drzew, ale za prawo bezpiecznego przebywania obcych na ich terenie. Poszczególne przywódcy związków wojennych i grup wiekowych indywidualnie negocjowali stawki. Dziesiątki tysięcy dolarów otrzymane (nielegalnie, bo Indianie nie mieli prawa wydawać takich pozwoleń!) przełożyły się głównie na „tradycyjne” dobra grupy. W ogromnych ilościach kupowano głównie przedmioty luksusowe (odzież, radia, telewizory, sprzęt wideo),

które w ramach tradycyjnych ceremonii wodzowie rozdawali członkom rodzin osób należących do stowarzyszeń. Dobra te nie miały wartości utylitarnej, lecz obrzędową. Ich redystrybucja była dowodem mocy wodzów, podkreślała ich pozycję, wzmacniała więzi społeczne i sojusze polityczne. Dokładnie tę samą funkcję w „dawnych czasach” pełniły trofea wojenne zdobywane na wrogach. Rzecz jasna, Kayapó nie zainwestowali zdobytych pieniędzy na przykład w poprawę fatalnej opieki medycznej w rezerwacie, stypendia dla najzdolniejszych uczniów, lepszą drogę dojazdową itp.). Dlaczego? — ktoś zapyta. Bo są w dalszym ciągu do bólu tradycyjni, odpowiemy.

A jeśli mówią inaczej, to ową tradycyjność i tak widać. Przykład na to znajdujemy w Twoim liście. Oto wypowiada się dwójka liderów organizacji tubylczej aktualnie rekonstruowanego (czy może lepiej powiedzieć — tworzonego) „plemienia” Tembé (poniżej podkreślamy wątki sugerujące postawę łupieżczą przy wykorzystaniu dyskursu Indianina–Ekologa):

Waldecir: Ciężko o benzynę, ale nie możemy się już bez niej obejść. Technika stała się częścią naszego życia. **Mamy prawo do tych samych udogodnień z jakich korzystają biali.**

Murci: **Nie mamy wyboru.** Izolacja od świata była by jeszcze gorsza. Dziś **społeczeństwo białych zmusza Indian do kupowania jego produktów.**

Waldecir: Używamy tych łodzi. **Nie niszczymy jednak ani środowiska ani naszej kultury.** Tak samo jest z piłami mechanicznymi. Niektórzy Indianie wykorzystują je do **ścianiania drzew.** My używamy ich do innych, **drobnych prac. Przedmioty same w sobie nie są złe czy dobre.** Wszystko zależy od ich zastosowania...

Fragment aż się prosi o analizę. Wskażmy na kilka tylko elementów.

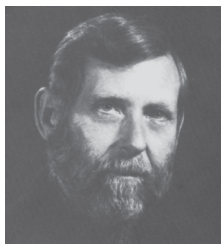
Pierwszy to obecność usprawiedliwiania się z posiadania wytworów zachodniej, złej cywilizacji. Do przyjmowania nowych technologii Tembé są oczywiście zmuszani. Mało tego, jakaś niewidzialna ręka rynku albo politycznej niesprawiedliwości zniewała ich, aby je kupowali. To zrozumiałe, ponieważ Prawdziwy Indianin żyje w stanie szczególnej równowagi z przyrodą i takich gadżetów nie potrzebuje. Tembé jednak ich chcą. Jednocześnie wiedzą, jak należy ten fakt zatuszować i w dalszym ciągu

mieć możliwość ich zdobywania — przed kamerami trzeba mówić, że ich nie chcą, ale są zmuszani do ich posiadania. Drugi element to odprysk ekologicznego dyskursu, który przejawia się, gdy mowa o wycince drzew, która medialnie jest jednoznacznie zła. Waldecir o tym wie, więc zarzeka się, że Tembé tego nie czynią. Jakoś jednak trzeba wytłumaczyć chęć posiadania piły mechanicznej i stąd też pojawiają się kuriozalne „drobne prace” (nie wiem, czy ktoś z czytelników próbował kiedyś podobnej ekwilibrystyki?). Trzeci to używanie sztandarowego hasła dyskursu Indianina–Ekologa, które wystarczająco często powtarzane staje się prawdą dla słuchaczy zachodniego świata, a dla Indian najprawdopodobniej nie ma żadnego znaczenia — „nie niszczymy środowiska ani naszej kultury”. Czy kogoś nie zastanowiło, dlaczego te dwa terminy występują razem? Otóż dlatego, że Kultura Prawdziwego Indianina winna być stopiona ze środowiskiem w delikatnej więzi równowagi ekologicznej. W rzeczywistości w świecie wyobrażeń indiańskich nie ma ani środowiska, ani kultury — są ludzie, swoi, obcy, wrogowie, nie-ludzie. No i wreszcie zdanie mówiące wprost o postawie łupieżczej — „chcemy tego samego, co mają obcy”. Technologie to udogodnienia życia, które można dostać, zdobyć, coś czego nie ma u nas. W wypowiedziach Waldecira nie ma żadnych odniesień do tego, że przeciw Indianom nikt nie zabrania posiadania pił mechanicznych. Mogą je mieć, tylko muszą je kupić. A nie mają na nie środków. Te zaś mogą pozyskać poprzez używanie maski Indianina–Ekologa.

I właściwie to tyle uwag z naszej strony. Pozostaje pytanie końcowe. Jeśli wizja nasza jest prawdziwa, co z owym obrazem robią ci, którzy darzyli Indian szacunkiem w oparciu o stereotyp Prawdziwego Indianina? Czy jeśli się okaże, że Indianie nie są ekologiczni, nie żyją w zgodzie z naturą, nie szanują jej, prezentują postawy łupieżcze, innymi słowy: posiadają dużo „brzydkich” cech, to wtedy już nie zasługują na szacunek, wsparcie i naszą uwagę? Mamy nadzieję, że nie. ♦

Tarzcjusz Bułiński, Mariusz Kairski

PS Oczywiście masz rację, że pisząc o wojownikach Kayapó kradnących metalowe narzędzia i tytoń, należało użyć zwrotu „łupy wojenne”. I nam się trafiło popatrzeć na Indian oczami białego.



Kenneth F. Neighbours

21.09.1915–27.03.2002

I znów odszedł od nas kolejny Ktoś. Z wielu powodów nie było mi dane powiadomić o tym od razu czytelników. Tym Kimś był Kenneth Franklin Neighbours, wybitny znawca Indian Teksasu, oddany swej profesji historyk, wychowawca wielu pokoleń oddanych mu uczniów i naukowców, utalentowany śpiewak, znakomity jeździec i hodowca koni, tudzież zatwardziały stary kawaler. Urodzony przed osiemdziesięciu laty w teksańskim hrabstwie Fannin, pozostał Teksasowi wierny aż do śmierci. Jakkolwiek wychowywał się i dorastał w pustoszonych przez Kiołów i Komanczów hrabstwach Cook, Baylor i Young, nie odziedziczył wrodzonej Teksaszczykom z tamtych stron nienawiści do Indian. Z pewnością wzięło się to z racji indiańsko-polskiego pochodzenia.

Rodzinną tradycją mówi o tym, że w żyłach Neighboursów płynie krew Szawanezów (w tym Wielkiego Tecumseha) i Czirokezów. Jednym z przodków po mieczu był także major Robert S. Neighbors (1815–1859), nieugięty obrońca Indian z Teksasu, który tylko dlatego zginął od kuli skrytobójcy. Sympatię dla uciskanych i tępionych musiał też odziedziczyć po matce Ednie de domo Sadowska. W listach do mnie rozpisywał się o herbie Nałęcz, którym pieczętują się Sadowscy i który polecił wyhaftować na wielkim gobelinie pewnej Indiance z Oaxaca. O swoim herbie nie omieszczał wspomnieć również Lechowi Wałęsie, z którym spotkał się w 1998 roku podczas wizyty eksprezdydenta Polski w USA Sadowscy–Nałęcze brali udział w Wiktorii Wiedeńskiej, a potem jeden z nich wyemigrował w 1701 roku do Pennsylvanii. Później Sadowscy przenosili się do Nowego Jorku, Kentucky i Teksasu, na przemian walcząc i handlując z Indianami. Należy swym polskim antenatom hold pan Neighbours złożył w wielu artykułach pu-

blikowanych w pennsylwańskich i teksańskich magazynach historycznych oraz w referatach wygłaszanych na sympozjach Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Historycznego.

Swe naukowe zainteresowania skupił jednak głównie na historii indiańskiego Teksasu, na wojnach toczonych przez tamtejsze plemiona z amerykańskim osadnictwem, na biografiach ludzi wywierających wpływ na tamte sprawy, takich jak major Neighbors czy wódz Kaddów José María. Ich owocem są liczne książki, artykuły, rozprawy i recenzje dzieł związanych z tematem. Najwybitniejsze z nich to z pewnością *Indian Exodus: Texas Indian Affairs, 1835–1859*; *Robert S. Neighbors and the Texas Frontier, 1836–1859*; oraz *Government, Land, and Indian Policies Relative to Lipan, Mescalero, and Tigua Indians*. To ostatnie dzieło było owocem jego pracy w roli rzeczoznawcy występującego w imieniu wyżej wymienionych plemion starających się o odszkodowania przyznawane przez Komisję do Spraw Indiańskich Roszczeń (Indian Claims Commission) za straty, jakich doznały z winy rządu Stanów Zjednoczonych. Z licznych, znakomitych, artykułów najbliżej mi są przetłumaczone przeze mnie o José Marii („Tawacin”, nr 3 [43], jesień 1998 i 4 [44], zima 1998), o Tonkawach (zob. w tym numerze ss. 14–23) i o zamordowaniu majora Neighborsa.

Przez całe lata wykładał na Środkowo-Zachodnim Stanowym Uniwersytecie w teksańskim Wichita Falls. Społecznie udzielał się jako członek Teksańskiego Towarzystwa Historycznego oraz prezydent Towarzystwa Historycznego Zachodniego Teksasu i dyrektor Towarzystwa Historycznego Fortu Belknap. Znajdował także czas na śpiewacze występy w swym kościelnym chórze, co czynił przez ostatnie pięćdziesiąt lat. Kiedy odszedł na emeryturę, oddał się już bez reszty hodowli rasowych koni na swym rancho zwanym Półkole N, gdyż takim znakiem cechował swoje krowy major Robert S. Neighbors.

Pierwszy list od profesora Neighboursa dostałem w maju 1987 roku. Jeśli posiadam jakąś wiedzę o indiańskich wojnach w Teksasie, to zawdzięczać ją przede wszystkim Jemu. Nigdy nie było mi dane spotkać go osobiście, ale byłem mu chyba bliski, gdyż umieścił mnie na liście najbliższych mu osób, które mogły się pojawić na zorganizowanej, zgodnie z Jego życzeniem, pośmiertnej wystawie poświęconej jego twórczości. Kenneth F. Neighbours odszedł 27 marca 2002 roku.

✦

Aleksander W. Sudak



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Wojsko chroni indiańskie relikty

Historyczne porozumienie z Korpusem Wojsk Inżynieryjnych podpisali w kwietniu przedstawiciele indiańskich plemion z Dakoty Północnej i Południowej. Przedmiotem porozumienia była ochrona ważnych kulturowo miejsc w dorzeczu Missoury.

Wojska inżynieryjne zostały zobowiązane do identyfikowania miejsc o wartości kulturowej, oceny ich erozji i zniszczenia, objęcia ich opieką prawną, zapewnienia programów edukacyjnych i oznakowania, gromadzenia informacji o dawnych siedzibach tubylców nad Missoury.

Opracowany na najbliższe 5 lat program przewiduje skatalogowanie poszczególnych stanowisk i uszeregowanie pod względem ważności. Dzięki temu ochroną objęte zostaną najpierw miejsca narażone na zniszczenie pod wpływem podnoszenia się i opadania wód.

Z dwudziestu czterech plemion, które uczestniczyły w konsultacjach, umowę podpisali m.in. Sauk i Fox, Siuksowie Santee, Siuksowie Lower Brule, Siuksowie znad rzeki Cheyenne, Trzy Plemiona Stowarzyszone (Arikara, Hidatsa, Mandan) Assiniboine z Fort Peck, Omaha i Ponca.

mm

Wyrok zapadł!

Arlo Looking Cloud, uznany winnym zabójstwa Anny Mae Pictou-Aquash, znanej działaczki Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), został skazany na dożywotnie więzienie.

Wyrok ten nie oznacza, że Looking Cloud spędzi resztę życia za kratkami. Do przestępstwa, za które został skazany, doszło w 1975 roku. Nie obejmuje go przyjęta w 1987 poprawka kodeksu karnego nakazująca więźniom federalnym odbycie pełnej kary i zabraniająca ubiegania się o zwolnienie warunkowe. Dopiero po upływie 10 lat Looking Cloud będzie mógł się ubiegać o skrócenie kary.

Podczas procesu w lutym br. Arlo Looking Cloud przyznał, że brał udział w konwojowaniu Anny Mae z Denver do Rapid City w rezerwacie Siuksów Pine Ridge, a później do miejsca, gdzie została zastrzelona przez Johna Grahama. Przywódcy AIM podejrzewali Annę o szpiegowanie na rzecz FBI.

Graham przebywa obecnie w Vancouver w Kanadzie, gdzie próbuje uniknąć swej ekstradycji do USA na proces.

W przeddzień ogłoszenia wyroku rodzina Anny Mae: córki Deborah i Dennise Maloney, ich ojciec Jake Maloney oraz siostra Anny, Mary Lafford, przeprowadziła ekshumację zwłok na cmentarzu w Oglala, w rezerwacie Pine Ridge, a następnie przewiozła je do rodzinnego rezerwatu Mikmaków w Nowej Szkocji, w Kanadzie.

„Dziś rano [nasza matka] rozpoczęła podróż do domu — napisała w oświadczeniu Dennise Maloney — do ciepła i bezpieczeństwa swej rodziny i narodu, aby być blisko ich serc, gdyż ich serca to miejsce, w którym jej duch przebywał zawsze”.

mm

Nagrody dla tubylczych kobiet

13 maja w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku przyznano nagrody dla tubylczych kobiet podczas uroczystości „Uchonorowanie Tubylczych Kobiet Świata” skupiającej działaczki z wielu krajów. Organizatorami imprezy upamiętniającej, ogłoszonej przez ONZ, Rok Kobiet Tubylczych są Kobieta Fundacja Łatający Orzeł (EWWF), Izba Wspólnotowa Amerykańskich Indian (AICH), Sekretariat ONZ Stałego Forum Ludów Tubylczych oraz Sieć Kobiet Tubylczych (IWN).

Nagrody uhonorują także dzieło życia dwóch tragicznie zmarłych kobiet: Anny Mae Pictou-Aquash oraz Ingrid Washinawatok El-Issa.

Ingrid Washinawatok El-Issa była znaną na świecie obrończynią praw człowieka, zamor-

dowaną podczas odwiedzin tubylczej społeczności U'wa w Kolumbii w 1999 roku. By uczcić pamięć i dzieło swej żony, Ali El-Issa założył Kobięcą Fundację Latający Orzeł.

Anna Mae Pictou-Aquash była działaczką Mikmak zastrzeloną w 1975 roku.

W 1998 roku Sieć Kobiet Tubylczych po raz pierwszy przyznała swe Nagrody im. Anny Mae Pictou. Tegorocznymi laureatkami zostały: Mililani Trask, pochodząca z Hawajów obrończyni praw człowieka na całym świecie, Noeli Pocaterra, wenezuelska działaczka na rzecz praw ludności tubylczej oraz Katrina Cantrell, działaczka na rzecz praw kobiet do rozrodczości i opieki medycznej, z pochodzenia Szoszonka. mm

Indiańskie samorządy mogą więcej

Sąd Najwyższy USA w ważnej dla tubylczej suwerenności sprawie „USA kontra Lara” zdecydował niejednogłośnie, że Kongres ma prawo zwiększać uprawnienia samorządów plemiennych tubylczych Amerykanów i że obejmują one m.in. prawo sądów plemiennych do karania indiańskich przestępców z innych plemion i rezerwatów. Wcześniej, prawo do samodzielnego karania przez Indian większości przestępstw (z wyjątkiem określonych zbrodni karanych przez sądy federalne), popełnianych przez Indian spoza danego rezerwatu, Sąd Najwyższy odebrał sądom plemiennym na mocy tzw. „decyzji Duro” z 1990 roku, ale Kongres to kontrowersyjne uprawnienie przywrócił, uchwalając tzw. „poprawkę Duro”. Cień

Nadal trzeba mieć krew

Rada Plemienna Nawahów odrzuciła pierwszą od ponad 50 lat propozycję zmiany minimum krwi niezbędnego do uznania za Indianina Nawaho z $\frac{1}{4}$ do $\frac{1}{8}$, co zwiększyłoby liczebność tego najliczniejszego tubylczego narodu w USA z 310 do ponad 600 tysięcy. Zwiększenie liczby Nawahów zwiększyłoby też wielkość rządowej pomocy dla plemienia, ale Rada bardziej obawia się kłopotów ze świadczeniem usług dla tak wielu nowych obywateli Narodu Dine w związku z polityką obcinania funduszy dla Indian przez zaangażowaną w kosztowny konflikt w Iraku administrację Busha. Cień

Naród Metysów

W kwietniu 2004 premier Kanady Paul Martin uznał kanadyjskich Metysów za naród, z którym powinno się utrzymywać oficjalne stosunki. Do tej pory powstałe w XIX wieku społeczności Indian i europejskich osadników nie były traktowane w Ustawie o Indianach jako „indiańskie”, ale ich prawa jako odrębnych społeczności są stopniowo uznawane, a uważani dotąd za buntowników metyscy powstańcy pod wodzą Louisa Riela z 1885 roku — rehabilitowani.

Cień

Peltier zostanie w więzieniu

Sąd Najwyższy odrzucił apelację obrońców Leonarda Peltiera od wyroku Sądu Apelacyjnego, który wcześniej oddalił wniosek obrony o przyspieszenie wyznaczonego na 2008 rok terminu kolejnego przesłuchania w sprawie ewentualnego warunkowego zwolnienia lidera AIM z więzienia. Peltier skazany został na podwójne dożywocie za udział w zastrzeleniu dwóch agentów FBI podczas tzw. „incydentu w Oglala” w rezerwacie Pine Ridge 26 czerwca 1975 i od tamtej pory jego obrońcy z LPDC walczą bezskutecznie o jego wcześniejsze warunkowe zwolnienie lub ulaskawienie przez prezydenta. Cień

Apacze nie chcą obserwatorium

Rada Plemienna Apaczów San Carlos odrzuciła w kwietniu 2004 w głosowaniu 120 tys. dolarów kredytu na rozwój plemienną oświatę, zaproponowane przez Uniwersytet Arizony w zamian za wycofanie sprzeciwu plemienia przeciw kontynuacji budowy międzynarodowego obserwatorium astronomicznego na szczycie Góry Graham. Leżąca niegdyś na plemiennych, a obecnie na federalnych terenach góra przez wielu Apaczów do dziś uważana jest za miejsce święte, beczeszczona wbrew protestom Indian i ekologów przez budowniczych obserwatorium. Cień

Campbell odchodzi z polityki

Przechodzący na emeryturę senator Ben Night-horse Campbell (Szejen Południowy) zwrócił blisko 250 tysięcy dolarów przeznaczonych na

tegoroczną kampanię wyborczą. Campbell, jedyny obecnie Indianin w Kongresie USA, zrezygnował z ubiegania się o trzecią kadencję w senacie ze względu na pogorszenie stanu zdrowia. mm

Ostrzeżenie

Według wodza liczącego około 1300 osób plemienia Cinta Larga z brazylijskiej prowincji Rondonia wojownicy z obejmującego 2,7 mln hektarów tzw. Rezerwatu Roosevelta zabili w kwietniu 2004 roku 29 poszukiwaczy diamentów jako ostrzeżenie dla wszystkich, którzy od 1999 roku wkraczają nielegalnie na indiańskie tereny i wydobyli tam już kamienie szlachetne o wartości ok. 2 mld dolarów.

— Jesteśmy wojownikami. Zanim przybyli biali ludzie, nie żyliśmy tu w przyjaźni. Walczyliśmy i zabijaliśmy. Tak rozwiązywaliśmy problemy — miał powiedzieć agencji AP wódz Cinta Larga, z których około jednej trzeciej nie poddała się dotąd akulturacji i zachowuje dawne wojownicze tradycje. Cień

Cierpliwość się skończyła...

Indianie andyjscy byli cierpliwi długo, bardzo długo. Usiłowali poprawić swój byt pokorą, pracowitością, uległością — nic z tego. Teraz coraz częściej wkraczają na ścieżkę przemocy — bo gdy mówią, nikt ich nie słucha, gdy proszą, są wyśmiewani, gdy pracują, z owoców ich pracy korzystają głównie skorumpowane elity. Droga edukacji i tym samym awansu społecznego jest dla Indian w Andach praktycznie rzecz biorąc zamknięta, więc coraz częściej widzą przemoc jako swoją jedyną szansę...

Zaczął się 2 kwietnia — Fernando Cirilo Robles, burmistrz Ilave (miasteczko na południu Peru, blisko granicy z Boliwią, nad jeziorem Titicaca) oskarżony o różnego rodzaju malwersacje, uciekł z miasta.

3 kwietnia około 25 tys. miejscowych Indian Ajmara zablokowało szosę Puno–Desaguadero (Puno to stolica departamentu, w którym znajduje się Ilave, a Desaguadero to przejście graniczne do Boliwii), żądając natychmiastowej zmiany burmistrza.

11 kwietnia w ślady Ajmarów z Ilave poszli Indianie z Ayaviri (miejscowość trochę bardziej

na północ, ale też w departamencie Puno), żądając ustąpienia swojego burmistrza.

20 kwietnia Indianie z następnej miejscowości, Paucarolla, zażądali tego samego.

26 kwietnia F.C. Robles wrócił do swego domu w Ilave, pomimo trwających cały czas protestów (ok. 10 tysięcy osób piketowało na Plaza de Armas, czyli głównym placu Ilave!). Na wieść o tym Indianie włamali się do jego domu, poturbowali zastanych tam krewnych i popleczników, a jego samego wywlekli na ulicę. Bijąc, powleczonego go na Plaza de Armas, przed ratusz. Tam, cały we krwi, błagał o wybaczenie... za późno.

Policja ośmieliła się „interweniować” dopiero wtedy, kiedy Indianie porzucili zmaltretowane ciało.

Jest wiele takich Ilave w Peru, bo wielu jest takich burmistrzów, którzy prowadzą politykę wykorzystywania naiwnych Indian. Cierpliwość indiańska się skończyła...

Ratusz w Trompetos (też Amazonia) został zdemolowany przez miejscowych Indian żądających przyspieszenia przewodu sądowego przeciwko byłemu burmistrzowi.

Mieszkańcy miasta Candavre (blisko granicy z Chile) usiłowali włamać się do ratusza, żądając ustąpienia tamtejszego burmistrza.

Krag przemocy rośnie. 15 czerwca Ajmarowie z miejscowości Ayo Ayo (Boliwia, blisko granicy z Peru) nie przyjęli wyroku sądu z La Paz, który uniwinnił ich burmistrza Benjamina Altamirano (oskarżanego o korupcję oraz wykorzystywanie publicznych funduszy na prywatny użytek) i, cóż, wymierzili sprawiedliwość sami... mordując go w jego własnym domu.

Nie chcę usprawiedliwiać tego typu aktów, ale z punktu widzenia tych ludzi sądy są tak skorumpowane, że jedyna sprawiedliwość to ta, którą sami wymierzają...

Obecny prezydent Alejandro Toledo ma zaledwie 6% poparcia, a akcje reaktywowanego Sendero Luminoso (Świetlistego Szlaku) w regionie Ayacucho powoli przechodzą z fazy propagandowej do starć z wojskiem.

Stanisława Stachniewicz–Chavez

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



Smithsonian *National Museum of the American Indian*

Uroczyste otwarcie Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich (NMAI) odbędzie się 21 września 2004 roku w Waszyngtonie — zapowiedział dyrektor Muzeum W. Richard West (Szejen Południowy). Jego budowa trwała blisko 15 lat, przy współudziale tubylczych przedstawicieli w zakresie wzornictwa, planowania wystaw i programów dla zwiedzających. To ogromne, liczące 25 tys. m² powierzchni wystawienniczej, Muzeum położone jest w centrum stolicy kraju, nieopodal Kapitolu.

Uroczystości rozpocznie przemarsz „Tubylczych Narodów”, w którym wezmą udział reprezentanci ludów tubylczych w tradycyjnych i odświętnych strojach. Marsz poprowadzi Straż Honorowa Indian Hopi dla upamiętnienia Lori Piestewa, pierwszej Indianki, która zginęła w Iraku w 2003 roku.

W samo południe, przed Kapitołem, zacznie się część oficjalna. Oprócz W. Richarda Westa głos zabiorą m.in. Lawrence M. Small, sekretarz Instytutu Smithsonian, senator Ben Nighthorse Campbell i senator Daniel K. Inouye.

W tym samym dniu rozpocznie się 6-dniowy Festiwal Pierwszych Amerykanów. Uczestnicy będą podziwiać tubylczych mistrzów tańca, muzyki i gawędziarstwa. Ponad trzystu wykonawców z pięćdziesięciu społeczności zaprezentuje muzykę tradycyjną, a także współczesne odmiany indiańskiego bluesa, rocka, reggae czy jazzu. Festiwalowi towarzyszyć będą popisy aktorskie indiańskich komedianów; czynne będą stoiska z tubylczym jedzeniem i stragany z pamiątkami.

Na początek przygotowano 5 wystaw liczących łącznie około 7 tysięcy obiektów:

☉ **Nasze Wszechświaty: Tradycyjna wiedza nadaje kształt naszemu światu** — wystawa prezentująca plemienne filozofie i światopoglądy.

☉ **Nasze Ludy: głos ma nasza historia** — ekspozycja skupiająca się na wydarzeniach historycznych opowiedzianych z tubylczej perspektywy.

☉ **Nasze Drogi Życia: życie współczesne i tożsamości** — eksploracja kulturowych, społecznych, językowych i politycznych aspektów życia tubylczych społeczności i ludów w XXI wieku.

☉ **Tubylczy modernizm: sztuka George’a Morrisona** (1919–2000, Czipewej z Grand Portage) i **Allana Housera** (1914–1994, Apacz Chiricahua Warm Springs) — kolekcja dwustu najlepszych prac każdego z tych artystów.

☉ **Okna na kolekcje: wiele rąk, wiele głosów** — prezentacja blisko 3,5 tysiąca obiektów z kolekcji odzwierciedlających bogactwo i różnorodność tubylczych eksponatów.

Centralne miejsce w Muzeum zajmuje kolekcja licząca 800 tysięcy obiektów, zgromadzona głównie przez nowojorskiego bankiera George’a Gustava Heye’a (1874–1957). Wzorem wielu ówczesnych zamożnych kolekcjonerów, Heye podróżował po obu Amerykach, kupując niekiedy całe wioski tubylcze, które później docierały do jego domu w Nowym Jorku w kolejowych kontenerach. Jego zbiory stały się głównym zapleczem Muzeum Indian Amerykańskich założonym w Nowym Jorku w 1922 roku.

W 1989 roku prezydent George Bush (ojciec) podpisał ustawę o powołaniu Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich będącego 16 z kolei muzeum Instytutu Smithsonian.

W 1998 roku utworzono jednostkę badawczą Muzeum — Centrum Zasobów Kulturowych. Centrum jest również miejscem przechowywania zbiorów Muzeum.

Szacuje się, że nowe Muzeum zwiedzi w ciągu roku 4–6 mln gości.

Zob. więcej: www.AmericanIndian.si.edu

oprac. mm

„Tawacin” o Muzeum:

W. Richard West, Jr., *Muzeum bez ścian*, nr 2[30], lato 1995, ss. 30–32.

Marek Nowocień, *Kolekcja Heye’a*, nr 2[30], lato 1995, ss. 32–33.
Krzysztof Zinck, *Narodowe Muzeum Amerykańskich Indian*, nr 1[37], wiosna 1997, s. 42 (także fotografie z Muzeum).

Indianie i Polacy

Zasłużone dla polskiej nauki i szerszej pojętej kultury wydawnictwo Ossolineum rzadko kierowało swe edytorskie zainteresowania w tak odległe strony jak Ameryka i jej egzotyczni pierwotni mieszkańcy.

Książki Marii Paradowskiej są wyjątkami potwierdzającymi regułę. Kiedy się ukazały, oczywiście nie pokrywał ich kurz i pachniały farbą drukarską, ale i tak były dość niepozorne z wyglądu, nawet jak na ówczesne standardy. Cóż, Ossolineum nie należało do pieśczęców ówczesnego ustroju, a i dziś niewiele się pod tym względem zmieniło. Lecz jak i tak natychmiast wypatrzyłem w witrynie księgarni niedużą, różową książeczkę pod tytułem *Śladami Indian* (Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979), bowiem amerykanista w tamtych czasach dostawał niemal palpacji ze wzruszenia na widok jakiegś nowej pozycji o Indianach, tak rzadkie to były wypadki.

Maria Paradowska, naukowiec (dziś profesor) związany z poznańską pracownią Zakładu Etnografii IHKM PAN, Ameryki bynajmniej nie odkryła. Wprost przeciwnie, jej metoda jest najprostsza z możliwych. Paradowska mianowicie prezentuje relacje polskich podróżników i odkrywców o odwiedzanych krajach i poznawanych tam tubylcach, opatrując te teksty naukowym komentarzem. Proste? Jak drut, ale trzeba było na to wpaść. Poza tym robota jest sprawna i czyta się gładko, dlatego znalazła się w tej rubryce, jak wiadomo przeznaczonej dla początkujących „indianistów”.

Autorkę interesuje Ameryka Południowa i Środkowa. W *Śladami Indian* daje nam przegląd życia tamtejszych autochtonów w XIX i pierwszej połowie XX wieku, widziany oczyma Polaków. Każdą relację poprzedza notka o autorze oraz Indianach, których dotyczy opis. Zaś we wstępie dostajemy przedstawiony w lekostrawnej pigułce ogólny obraz historii polskich zainteresowań amerykańskich oraz kultury (kultur) indiańskiej w omawianych czasach.

Pierwsza (wyjątkowa, bo XVII–wieczna) relacja pochodzi z zapisów Krzysztofa Arci-

szewskiego, dzielnego wojaka, który walczył w Polsce ze Szwedami, a potem w Holandii studiował sztukę wojskową, po czym udał się do Brazylii, gdzie Holendrzy rywalizowali z Portugalczykami i Hiszpanami. Arciszewski stale odnosił sukcesy, przyczyniając się do umocnienia się Holendrów w Ameryce Południowej, dochrapawszy się z czasem stanowiska generała artylerii, a na koniec — admirała. Na starość wrócił do ojczyzny i zdążył jeszcze wziąć udział w wojnie z kozakami Chmielnickiego. Ale wcześniej, jako bystry obserwator, dał obszerny obraz życia Indian Tapujów. Tym cenniejszy, że ci mieszkańcy brazylijskiego wybrzeża (zbieranina różnych plemion pod wspólnym mianem) już wyginęli, z jednej strony wytypieni przez białych, z drugiej — przez napierające z interioru plemiona Tupi. Relacja o nich nosił sensacyjny tytuł „Wśród ludożerców i czcicieli diabła”, ale czy autora nie poniosła wyobraźnia pobudzona ówczesnymi przesadami — niech każdy oceni sam.

Druga relacja pochodzi z Chile. Jej autor, wybitny naukowiec–górnik, Ignacy Domeyko, opisał w niej Indian Araukanów, których dobrze poznał podczas swych wędrówek po kraju. Ów dzielny lud, dziś zwany raczej Mapuczami, wsławił się tym, że aż do połowy XIX wieku z dobrym skutkiem opierał się białym, a i do teraz nie utracił tożsamości. Kto poczuł po tej lekturze niedosyt i chce dowiedzieć się więcej, może sięgnąć po wydaną w całości, zresztą pod współredakcją M. Paradowskiej, *Araukanie i jej mieszkańców Domeyki* (Warszawa–Kraków 1992).

Z kolei lekarz Konstanty Jelski opisał Indian Gujany Francuskiej, a zoolog Jan Sztolcman penetrował Peru, opisując mimochodem życie mieszkańców wybrzeży: peruwiańskiego i ekwadorskiego — Yunków i Tumbeźów. Zaś przyrodnika–amatora Hugona Zapalowicza zagnało aż do Patagonii, gdzie sporo uwagi poświęcił nie tylko jej faunie i florze, ale i pierwotnym mieszkańcom — Tehuelczom (można sobie porównać przy okazji jego relację z, wzmiankowanym już w tej rubryce, dziełkiem współczesnego Zapalowiczowi Francuza Guinnarda *Trzy lata w niewoli u Patagonów*, WL, Kraków 1988).

Geograf Józef Siemiradzki dotarł jeszcze dalej, bo na Ziemię Ognistą i dał opis wymarłych już jej bardzo prymitywnych mieszkańców — Onów. Dla odmiany geolog Józef



Jackowski badał boliwijskich Keczuan, a Stanisław Kłobukowski — brazylijskich Botokudów. On też zamyka listę podróżników-badaczy XIX-wiecznych.

W wiek XX wprowadza nas matematyk Tadeusz Chrostowski, który szukał szczęścia w brazylijskiej Paranie, dając opis mieszkających tam Kaingangów i Guaranów. Indian ze wschodniego Peru opisał zaś społecznik Kazimierz Warchałowski, a pisarz Jerzy Ostrowski, odwiedzając rodaków osiadłych pod brazylijską Kurytybą, zainteresował się tamtejszymi Botokudami. Jego relacja nosi znamieny tytuł „Okrutni Botokudzi”, bowiem Indianie ci w niedopuszczalnie nieuprzejmy sposób zagarniających ich ziemie kolonistów-Polaków traktowali jak wrogów, nieróżniących się niczym od Niemców czy Portugalczków.

Ostatnimi z cytowanych przez autorkę podróżników-badaczy są przyrodnik Feliks Woytkowski (jego relacja dotyczy Kampów) oraz dwójka obieżyświatów znanych na pewno nie tylko „indianistom”, ale i każdemu miłośnikowi książek podróżniczych: Mieczysław Lepicki i Arkady Fiedler. Tego pierwszego możemy poznać z pierwszej ręki z lektury wydanej po II wojnie *Od Amazonki do Ziemi Ognistej* (Warszawa 1958) czy *W selwasach Paragwaju* (Warszawa 1962), zaś licznych książek tego ostatniego nawet nie ma sensu wymieniać, bo są stale wznawiane i wśród „indianistów” nie ma chyba nikogo, kto nie zetknął się z tym znakomitym pisarzem. Dodam, że jednym z moich ulubionych, dlatego jeszcze o nim napiszę.

Na koniec trzeba przyznać Marii Paradowskiej, pomijając (czasem znikomą) naukową wartość przedstawionych przez nią relacji, że jedno nie ulega kwestii — ocalała od zapomnienia wielu wybitnych Polaków, szczególnie bliskich sercu tych, którzy interesują się kulturą i historią Indian. Autorka wydała w Ossolineum jeszcze trzy inne pozycje, wszystkie poświęcone związkom polsko-indiańskim: *Polacy w Ameryce Południowej* (1977), *Polacy w Meksyku i Ameryce Środkowej* (1985) oraz *Wśród Indian i Metysów* (1989). Cała czwórka leży przede mną, zdmuchując kurz, kartkuję je z zainteresowaniem, bo warto, o czym solennie Was zapewniam. ✦

Mariusz Wollny



„TAWACIN” — OSTATNIA SZANSA ostatnie egzemplarze archiwalne 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	3 [45, 47]	po 4 zł/szt.
	nr 2	4 [46, 48]	po 8 zł/szt.
2000	nr 1	[49]	po 6 zł/szt.
	nr 2, 3 i 4	[50–52]	po 8 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	– 15 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 4,50 zł jako koszt za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.

Ostatnie dwa lata w Polskim Ruchu Przyjaciół Indian to zarówno kontynuacja starych, jak i rozwój nowych form naszych spotkań. W kalendarz już na stałe wpisało się święto indiańskiej muzyki i tańca — pow-wow. Przyjeżdża na nie dość dużo osób — indianistów bywa ponad dwustu, w tym ponad pół setki tancerzy. Cieszyć może fakt, że spotkania te odwiedzają również osoby niezwiązane bezpośrednio z tańcami. Czas i miejsce są bowiem i u nas, jak w Ameryce, doskonałą możliwością na spokojne spędzenie wolnych chwil, rozmowy z przyjaciółmi, handel, pogaduszki, wy- mianę płotek ze świata Indian i Ruchu.

Pow-wow stało się po prostu modne. I z pewnością warto wybrać się na takie spotkanie. Pow-wow nie musi być jednak obowiązkowym punktem programu w indywidualnym kalendarzu imprez indianistycznych. Największym powodzeniem i prestiżem cieszą się nadal ogólnopolskie Złoty PRPI. Z kameralnych spotkań weekendowych stały się dużymi całotygodniowymi zjazdami z dość profesjonalnym zapleczem. W ostatnich latach za niezbędne uznaliśmy: wodę z beczkowitzu, przenośne toalety, a ostatnio nawet prąd, podnoszący atrakcyjność złotych pow-wow. Kiedyś wykopany w ziemi rów i rusztowanie z desek musiały wystarczyć jako toaleta, dziś takie rozwiązania są nie do pomyślenia. Organizatorzy Złotów starają się też coraz bardziej urozmaicić program. Nie znaczy to jednak, że nie można zgłaszać do nich własnych pomysłów — jest to wręcz wskazane. Mimo zmian, nie brakuje jednak Złotom indywidualnego charakteru, swojskiego klimatu, swoistego „Indian time” i żartobliwych nawoływań Obwoływanca: „Dzisiaj o godzinie 14⁰⁰ nic się nie będzie działo!”.

Złot jest imprezą otwartą, czyli mogą nią przyjechać właściwie wszyscy, którzy choć trochę interesują się Indianami. Właściwie wystarczy podporządkować się zasadom zawartym w *Etykiecie złotowej*. Podobna etykieta określa też zasady panujące na pow-wow. Początek Złotu to właśnie dni poświęcone głównie tańcom — *Etykieta* informuje nie tylko, co wolno, a czego nie, ale jest też źródłem złotych

porad (w internecie można ją znaleźć pod adresem www.indianie.eco.pl/etykieta.html). Na Złot docierają często osoby dość przypadkowe, którym należy się nieco więcej informacji i uwagi. Jak dotąd nie miały miejsca żadne incydenty związane np. z brakiem tolerancji, a własne spory potrafimy zwykle rozstrzygać we własnym gronie. Ciekawe jednak, czy w razie problemów z osobami z zewnątrz poradzimy sobie i nadal będziemy się czuć bezpiecznie? Czy jesteśmy na to przygotowani, czy tylko sprzyja nam szczęście i omijają nas niespodziewane wypadki i konflikty z nieproszonymi gośćmi?

Odkąd złoty PRPI trwa od weekendu do weekendu, nie wszyscy przyjeżdżają na całe złoty. Niektórzy wybierają bardziej specjalistyczne lub kameralne spotkania, inni pracują np. w „wioskach indiańskich”. Wioski stały się modnym i chyba dochodowym interesem. Prowadzone przez ludzi związanych z Ruchem, wyróżniają się na korzyść spośród sporej już liczby podobnych miejsc rozrywki, choć wiele jest jeszcze do poprawienia i pod znakiem zapytania stoi profesjonalizm każdej z nich osobno. Z coraz większej liczby wycieczek może wynikać, że są to nieźle zorganizowane placówki edukacyjne. Boję się tylko, czy przy wzrastającej liczbie wycieczek prowadzący wioski nie popadną w rutynę i komercję? Autokar za autokarem przed bramą to widok obiecujący dla kieszeni. Ile jednak indiańskich wartości i wiedzy jesteśmy w stanie przekazać, myśląc już o następnej wycieczce? Czy aby nie za dużo chcemy osiągnąć kosztem np. krótszych programów? Ile i za jaką cenę jesteśmy w stanie sprzedać, nie bezcieszcząc indiańskich wartości, ale móc żyć z tego, co kochamy?

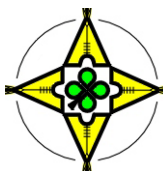
Dla jednych z nas najważniejszymi wydarzeniami w roku są pow-wow, dla innych Złot, może wizyta w „indiańskiej wiosce”. Każdy jednak w ciągu roku powinien znaleźć miejsce dla siebie również podczas innych, mniejszych spotkań. Jest ich tak wiele, że niemal z góry można by sobie zaplanować, gdzie i kiedy chce się być. Piszę „można by”, ponieważ jak dotąd nie powstał żaden kalendarz imprez indianistycznych w Polsce (choćby internet daje tego typu możliwości i powstały już pierwsze próby). Może się zdarzyć, że sami nie jesteśmy bezpośrednio zainteresowani jakimś tematem. Niemniej jednak zawsze warto spotkać się z grupą

znajomych, wymienić poglądy, dowiedzieć się czegoś nowego albo tylko wspólnie i miło spędzić czas. Spotkań nie zastąpią ani smsy, ani maile. Czasem jeszcze ktoś napisze zwykły, papierowy list! Ale rozmowa podczas osobistego spotkania może dać znacznie więcej niż megabajty maili. Im więcej spotkań, rozmów, tym więcej pomysłów, rodzących się możliwości, zrozumienia i chęci współpracy.

Spotykajmy się i odwiedzajmy jak najczęściej! Jeśli ktoś jednak ma już naprawdę związane ręce, może zajrzeć do internetu. Jakiś czas temu powstało kilka dobrze zapowiadających się stron. Dla części autorów był to wystarczający powód do satysfakcji i odtąd nie zmienia się na nich nic. Inne strony są w miarę aktualizowane, ale brakuje wciąż serwisów informacyjnych z życia tubylczych Amerykanów. Strony powinny być przejrzyste, zawierać usystematyzowaną wiedzę. Podejmując się tworzenia takiej strony, warto się zastanowić, czemu ma ona służyć. Dobrze jednak, że strony powstają, aby wiadomości na nich umieszczane były zawsze dobre!

Mimo wielu pozytywnych działań w Ruchu w ostatnim czasie, kwestią otwartą pozostaje Polskie Stowarzyszenie Przyjaciół Indian. Pomimo pewnych starań, nie udało się go reaktywować — być może ze względu na nieudolność osób próbujących się na nowo ożywić. Może jednak sama idea PSPI jest zbyt mało znana. Być może istnienie ogólnopolskiej organizacji na rzecz Indian jest zbędne — biorąc pod uwagę istnienie tylu grup nieformalnych?

I chyba jedna z ważniejszych spraw — przynajmniej raz w roku przyjeżdża do nas ktoś z Ameryki. Istnieje wiele możliwości spotkań z Indianami tutaj, w Polsce. Jeszcze parę lat temu pewnie byśmy za nimi jeździli po całym kraju. Dziwi jednak fakt, że tak naprawdę niektórych z nas ci Indianie w gruncie rzeczy niewiele interesują. Czy są za mało atrakcyjni, czy nie mają nam już nic do przekazania, bo my już właściwie wszystko o nich wiemy? Mijamy nadzieję, że bycie „przyjacielem Indian” nie sprowadza się do życia romantycznymi wizjami z dziecięcych książek. Mija rok od odejścia Sat-Okha, bez którego nasz Ruch nie byłby tym, czym jest. Pamiętając swoich Nauczycieli, warto jednak rozwijać się i odkrywać własne indiańskie ścieżki. ♣ Dariusz R. Kachlak



XXVIII Ogólnopolski Zlot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian

Tegoroczny Zlot odbędzie w dniach 30 lipca – 8 sierpnia 2004. Organizator prosi by nie przyjeżdżać wcześniej niż we czwartek 29 lipca, bo w tym miejscu będzie się odbywać Takini, które jest imprezą zamkniętą.

Zlot odbędzie się w Sypniewie koło Margonina (między Chodzieżą a Wągrowcem), przy Ośrodku Jeździecko–Tenisowym Hotel Sypniewo. Teren zlotu jest ogrodzony, podobnie parking. Będzie prąd (przede wszystkim do nagłośnienia na pow–wow), woda, WC. Zlotowy bar będzie serwował codziennie jedzenie po przystępnych cenach. Będzie sklepik z podstawowymi artykułami spożywczymi. Tyczki do tipi będą okorowane, a drewno na opał dostarczy organizator.

Wysokość wpisowego to 50 zł, z tym, że dzieci i młodzież pod opieką rodziców nie płaci. Młodzież bez rodziców — płaci normalnie.

W programie m.in. będą dwa dni pow–wow (dla niewtajemniczonych — tańce przez kilka godzin), gry i zabawy indiańskie, konkursy, zabawy dla dzieci, warsztaty rękodzieła. Zapowiedziały się grupy z Litwy i Czech, może przyjedzie ktoś z Niemiec. Oprócz tego prelekcje, spotkania dla tych, co pierwszy raz, szalasy potu, pokazy psów zaprzęgowych.

Zlot PRPI jest imprezą otwartą, więc przyjechać może każdy, pod warunkiem, że podporządkuje się pewnym regułom. W *Etykiecie zlotowej*, którą otrzyma każdy przy wejściu, znajdą się m.in. takie zasady:

1. Narkotyki na zlocie to natychmiastowe usunięcie i zawiadomienie policji;
2. Piwo pije się w faktorii (barze), nie na środku placu;
3. Psy są na uwięzi (i tego będą naprawdę pilnować);
4. Jak wszędzie obowiązują stosunki dobrosąsiedzkie (np. uzgadnianie imprez z sąsiadami).

ORGANIZATOR:

CZTERY, Jacek Gawroński

ul. Dąbrowskiego 90/7, 64–920 Piła

Kontakt:

tel: 0695 600–599, 0602 70–20–66,

0605 355–729, (067) 213–80–77 (po 18⁰⁰)

e-mail: info@cztery.com.pl

Blisze informacje na stronie: www.cztery.com.pl
i www.indianie.eco.pl

5 Ostatnio obserwuję z dużą przyjemnością ożywienie zainteresowań sprawami tubylczymi w naszym stanie New Jersey.

Patricia Rossello z Rady Plemiennej Nanticoke Lenni-Lenape z Bridgeton jest „dobrym duchem” dla mnie i Bartosza Hlebowicza. Dzięki niej dowiedziałem się o kilku wydarzeniach.

Najpierw był wykład „Lenape then and now” Davida Oestreichera, etnologa, wybitnego znawcy kultury i historii Delawarów. Po odejściu profesorów Weslagera i Krafta, jest Oestreicher, obok Roberta Grumeta, kontynuatorem prac poświęconych tym Indianom. Wykład odbył się 26 maja w Montclair State University. Choć adresowany do szerokiej publiczności zawierał znakomitą kwintesencję wiedzy o Delawarach. Bogato ilustrowany przezroczami, dotyczył też czasów, gdy młodziutki entuzjasta wybrał się do Oklahomy, by z autopsji poznać dzisiejszych Delawarów i od Nory „Touching Leaves” Thompson Dean nauczyć się języka Unami-Lenape. Dziś dr Oestreicher operuje nim równie biegle, jak angielskim, a gdy weryfikowałem u niego termin Scheyechbi, wymawiając ‘szajakbi’, usłyszałem uprzejmą poprawkę ‘szajak**h**bi’, wymówioną z głębokim, gardłowym przydechem.

Słuchacze dopisali i spotkanie przyczyniło się do „oświecenia” nowodżersejczyków, którym raczej do tej pory wydawało się, iż zamieszkują ziemię niczyją, „bo przecież Indianie żyli na preriiach Dzikiego Zachodu”, o czym mogli przekonać się z filmów Johna Forda, a jak nie, to na pewno ze słynnej epopei Costnera!

Wkrótce po tym wykładzie, 6 czerwca, wbrałem się z żoną Basią do Pennsville nad rzeką Delaware, o którym Pat Rossello sygnalizowała, iż zostanie tam odsłonięty kamienny monument, upamiętniający założenie w 1638 roku kolonii Nowa Szwecja. Uroczystość zaskoczyła nas swym programem, z elementami kolorowego odtworzenia historycznych zdarzeń, przy jednoczesnym podniosłym nastroju przemówień oficjeli hrabstwa Salem, „wcielen” Johana Printza i Wilusa Penna, a wreszcie prawdziwego ambasadora królestwa Szwecji, przystojnego i niezwykle sympatycznego Jana Eliassona. Ku memu zachwytowi część oficjalna rozpo-

częło odśpiewanie hymnów i to według „starszeństwa”. Pięknym, wysokim głosem śpiewał panindiański hymn Steven „Chico” Perez, potem dano hymn szwedzki, a na końcu amerykański, który z widoczną ulgą podjęło zebrane towarzystwo Szwedów i Finoamerykanów.

Ambasador Eliasson zwracał się do delegacji Nanticoke Lenni-Lenapów, podkreślając wielokrotnie, iż bez gościnności i pomocy ich przodków nie udało by się stworzyć przyczółka szwedzkiego w Ameryce. Po tych wyrazach wdzięczności kompania szwedzkich muszkieterów dała ognia, przeźornie mierząc w powietrze.

Po opadnięciu niebieskiej narty z trzema złotymi koronami naszym oczom ukazał się potężny blok kamienny z dwiema okrągłymi plakietami z brązu. Na jednej, zwróconej ku rzece Delaware, ujrzelśmy napis „Land of the Lenape”. I te kilka słów uświadomiło mi, że jest to chyba jedyne w Stanach stwierdzenie, że ziemia ta według ludzkich praw należy do Indian.

Ze świeżo przybyłym do Stanów Bartkiem Hlebowiczem wybraliśmy się 12 czerwca na 24 pow-wow naszych przyjaciół, Nanticoke Lenni-Lenapów, w Salem Fairgrounds. Pogoda tradycyjnie dopisała znakomicie, a Mark Gould, Tina Fragoso, Pat Rossello, Betty Jackson i inni witali nas serdecznie, jak starych przyjaciół.

16 i 17 czerwca szkuner miejscowych ekologów, „Meerwald”, został wybrany do udziału w uroczystościach „historycznego spotkania Szwedów z Indianami” oraz podpisania „nowego aktu przyjaźni”. Pierwsza część spotkania, mimo szwankującej pogody, była niezwykle pouczająca. Indianie opowiadali o trudach reaktywowania plemienia, gdy z grupy „kolorowej mniejszości etnicznej, nieokreślonego pochodzenia” przekształcili się w Nanticoków Lenni-Lenapów. Nazajutrz przeżyliśmy z Bartoszem w Bivalve wzruszający „akt odnowionej przyjaźni”. Szwedzki kontradmirał, Bertil Bjorkman, i *attache* marynarki wojennej, kpt. Wallander, znów wyrazili wdzięczność Szwedów i Finów wobec Indian. A potem wódz Mark Gould zaprosił wszystkich na ucztę. Byliśmy więc gośćmi Indian na ich ziemi w miejscowości Fairton. Świetnie przyrządzone i urozmaicone jedzenie popijaliśmy napojem z korzenia *sasafras* i tańczyliśmy z Nanticokami Lenni-Lenapami do późna w noc. I to było jeszcze jedno piękne przeżycie! ♣ Andrzej J.R. Wala

153. Bycie indianistą bywa nie tylko interesujące, ale i dochodowe. Podobnie jak niemała już grupa uczestników Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, nie raz się o tym przekonałem. I nie raz sam skorzystałem. Najpopularniejsze ostatnio sposoby zarabiania przez indianistów to prowadzenie „indiańskich wiosek” oferujących edukację i zabawę oraz komercyjne występy grup folklorystycznych prezentujących indiańskie tańce, śpiewy, stroje i akcesoria. Oby tym formom działalności towarzyszy zwykle — popularna także jako działalność zarobkowa sama w sobie — sprzedaż wyrobów rękodzieła. Mam nadzieję, że nie jestem odosobniony w przekonaniu, iż jednym z warunków zarabiania na indiańskich zainteresowaniach jest szeroko pojęta etyka prowadzonego biznesu.

154. Dobrze, gdy wyrób i handel wyrobami rękodzieła ma zarazem charakter działalności wspierającej Indian (czyli konkretne osoby) ekonomicznie lub popularyzującej dorobek Indian jako takich. Są ludzie, którzy przywożą do Polski autentyczne wyroby rękodzieła tubylców z obu Ameryk. Gdy oferowane przez nich ceny są godziwe, a łańcuch pośredników krótki — dają oni zarobić Indianom, a nam — przybliżają ich kulturę. To samo dotyczy oferowanych czasem wyrobów dawnej i współczesnej sztuki indiańskiej (z legalnych źródeł). Z drugiej strony znam też osoby, które w oparciu o tradycyjne indiańskie techniki i wzornictwo tworzą w Polsce wyroby, które wysyłają do Europy Zachodniej i Ameryki. Zapewne nie odbierają one chleba indiańskim twórcom rzeczy z certyfikatami autentyczności (a raczej azjatyckim twórcom tanich imitacji) i pomagają zaspokoić spory na świecie popyt na wartościowe wyroby tradycyjnego rzemiosła. Jest bowiem smutną prawdą, iż żmudną robotą z koralikami czy *quillum* w rezerwatach chcą zajmować się tylko nieliczni. Bywa więc i tak, że rzeczy „made in Poland” wzbogacają ich ofertę handlową, wyróżniają się jakościami — jako wzorcowe — trafiają do muzeów i galerii. Tak pojmowana „globalizacja handlu” może — pod warunkiem opłacalności i etyczności

biznesu — przynosić korzyści obu stronom, niezależnie od kierunku przepływu wyrobów określanych (i uznawanych) za „indiańskie”.

155. Jako dostawcy i odbiorcy rozmaitych indianistycznych towarów (i usług) nierzadko stajemy przed pokusą pójścia na łatwiznę, obniżenia poziomu czy drobnego fałszerstwa. Apelowanie o etykę i uczciwość może brzmieć śmiesznie, gdy wśród ludzi łamiących wszelkie zasady chcemy zarobić na chleb i mleko dla dziecka — robiąc to co umiemy i lubimy. Ale bez elementarnej uczciwości nie ma przecież mowy o żadnej przyjaźni. Bez wspierania interesów Indian i zabiegania o dobrą opinię o nas samych nie będzie PRPI. Nie wciskajmy więc łatwowiernym klientom (a zwłaszcza dzieciom) kitu z pierwszej lepszej hurtowni (wiem, że niektóre nasze „indiańskie wioski” odrzucają takie oferty), nie szpecmy swoich stoisk „wyrobami indianopodobnymi” (jest sporo pozytywnych przykładów) i sami zastanawiamy się, co i od kogo kupujemy.

156. Moje uwagi odnoszą się oczywiście także do zarabiania na sprzedaży czasopism i książek o tematyce indiańskiej. I tu także obowiązują (a przynajmniej powinny) podobne normy etyczne, obejmujące rzetelne informowanie, pierwszeństwo dla indiańskich autorów, poszanowanie praw autorskich, wynagradzanie twórców, dbałość o jakość i godziwe ceny. Tak jak w handlu innymi towarami z etykietką „indiańskie”, nie zawsze są to zasady proste i osiągalne. Ale jeśli czujemy się przyjaciółmi Indian, mamy prawo wymagać, by żaden handel nie był jedynie bezmyślnym (wręcz nieetycznym) „zarabianiem na Indianach”, niezależnie od tego, czy prowadzący ją identyfikują się z PRPI, czy nie. I mamy oczywisty obowiązek wymagania tego od samych siebie. Pamiętajmy o tym po obu stronach kramików z wyrobami w wioskach, na złotach i festynach. Bo choć bycie indianistą miewa sporo zalet i może dawać wiele korzyści, to nie wszystkie one są przeliczalne na pieniądze. W zdominowanym przez dobra materialne świecie warto nie zapominać, że tym co najcenniejsze może też być bezinteresowna przyjaźń i szacunek innych, poczucie satysfakcji lub wewnętrzna równowaga i spokój — nie bez powodu zwany świętym. ♦ 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 52 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: Kulwal@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. Majejki 34/38 • **OPOLE** Biblioteka Uniwersytetu Opolskiego, ul. Strzelców Bytomskich 2 • **POZNAŃ** 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

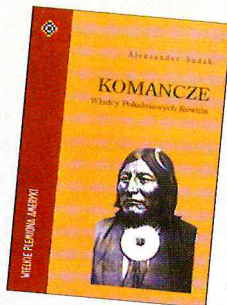
Jeśli w katalogu czasopism biblioteki nie ma „Tawacinu”, prosimy spytać personel, dokąd trafia nasz kwartalnik. Czasami zdarza się, że został przekazany do innej placówki.

Inne zbiory:

ŁÓDŹ Biblioteka Publiczna, ul. Gdańska 100/102 • **POZNAŃ** Biblioteka Racznińskich, ul. Św. Marcin 65 • **WROCŁAW** Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37

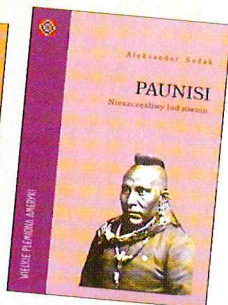


Biblioteka „Tawacinu”


Aleksander Sudak
KOMANCZE

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

BT, nr 25, ss. 80, cena 9 zł


Aleksander Sudak
PAUNISI

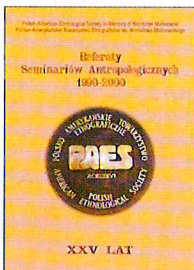
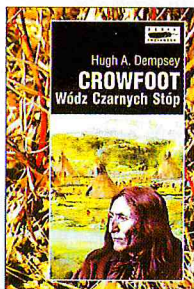
Budzili szacunek i lęk wśród wszystkich plemion. Tych dorodnych ludzi, o okrągłych, księżycowych twarzach, cechowały życzliwość i zdrowy rozsądek.

BT, nr 27, ss. 80, cena 9 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

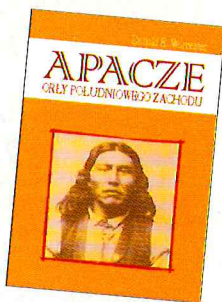

REFERATY SEMINARIÓW ANTHROPOLOGICZNYCH

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

ss. 408, cena 36 zł

Donald E. Worcester
APACZE
Orły Południowego Zachodu

Surowy był kraj zwany Apaczę — ojczyzna Apaczów, gdzie każdy owad miał żądło, każdy krzak kolce, a każdy wąż — jad. Życie tutaj było codzienną walką o przetrwanie, rozpaczliwym zmaganiem z wroga 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 znosił głód i pragnienie, upały i mrozy. W każdym obcym widzieli wroga, nie ufali nikomu...

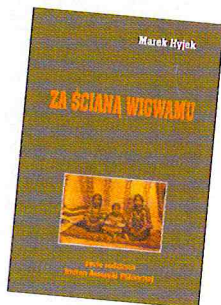


BT, nr 29, ss. 408, fotografie czarno-białe, mapy, bibliografia, indeks osób, cena 37 zł

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 bizona. 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


LESTER C. BASZCZYŃSKI
Wielkość zrodzona w cierpieniu

Lester C. Baszczyński
WIELKOŚĆ ZRODZONA W CIERPIENIU
Opowieść o rzeźbiarzu Korczaku Ziółkowskim

Autor kreśli historię Siuksów w drugiej połowie XIX wieku, podkreślając wielkość ich słynnych wodzów, Szalonego Konia i Siedzącego Byka. Przypomina przepowiednię tego pierwszego, że powróci do Indian w kamieniu. Opowiada, jak pewnego dnia kilkustarców przybyło do Korczaka Ziółkowskiego, prosząc go o wyrzeźbienie pomnika ich wielkiego wodza. Tak narodziło się dzieło, które trwa do dzisiaj, podziwiane przez jednych, krytykowane przez innych.

stron 424, ilustracje czarno-białe
cena 35 zł

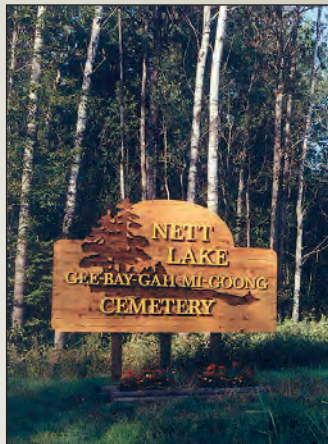
Zamówienia można składać:

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

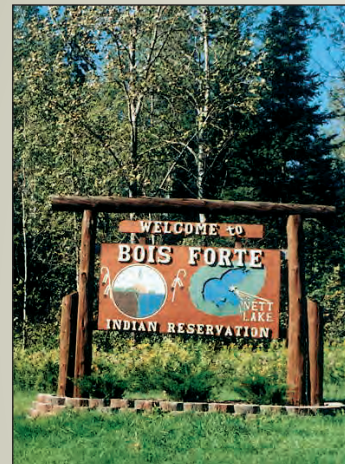
Prosimy o przedpłatę. Książki wysyłamy również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub listonoszowi przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy 4,50 zł za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przestanie jej na nasze konto.



Autor zdjęć przed Muzeum Odżibuejów z Bois Forte



Wjazd na cmentarz Nett Lake



Wjazd do rezerwatu Bois Forte Nett Lake

Ludzie Mocnego Drzewa

Odżibuejowie z Bois Forte
(Minnesota)



Emblemat muzeum



Debra CrowDog (Nett Lake)

TAWACIN
GALERIA

ZDJĘCIA
BARTOSZ HLEBOWICZ



Od lewej:
Donna Hoffer z Bois Forte,
Chris Holm i jego żona
Catherine Dybiec Holm,
autorka opowiadania Rozdroże



Priscilla i Dan Morrison z wnukami (Nett Lake)



OD LEWEJ
Szkola Nett Lake
Kasyno Fortune Bay (Vermilion Lake)
Ośrodek Zdrowia (Nett Lake)



Geraldine Hanks z wnukiem (Vermilion Lake)

Młodzież ze szkoły Nett Lake chętnie pozowała do zdjęcia



Ludzie Mocnego Drzewa

Odżibuejowie z Bois Forte (Minnesota)

TAWACIN
GALERIA

ZDJĘCIA
BARTOSZ HLEBOWICZ

Richard Wilkie — były szef policji w rezerwacie, obecnie na emeryturze.
Mieszka w Bois Forte nad jeziorem Nett Lake



Joanne Hanks z rodziną (Vermilion Lake)



Marybell Isham (Nett Lake)

