



Smithsonian
Institution

Narodowe Muzeum
Indian Amerykańskich

21 września 2004 roku

ZDJĘCIA ANDRZEJ J.R. WALA

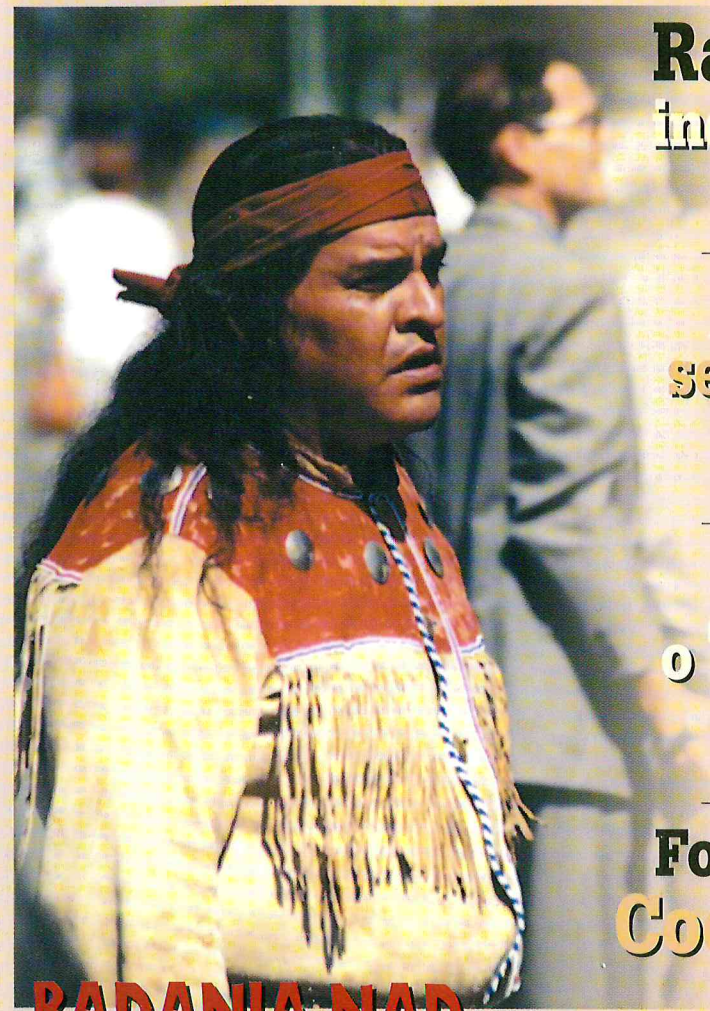


TAWACIN

nr 4 [68] zima 2004

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
(w tym 7% VAT)



Ratujmy
indiańskie
języki

Losy
seksualne
dzikich
cz. 4

Wojna
o Taniec
Ducha

Fotografia
Cochise'a

**BADANIA NAD
AMERYKĄ ŁACIŃSKĄ**

JAK TO Z NAMI JEST

Od kilku już lat, dzięki przyjacielowi, czytuję regularnie „News From Indian Country”, indiański dwutygodnik zamieszczający artykuły przede wszystkim o współczesnym życiu Indian Ameryki Północnej. Osobny dział, w drugiej części pisma, poświęcony jest ogólnie rozumianej kulturze tubylczych Amerykanów, w tym sztuce, muzyce i literaturze. Na początku każdego roku ukazuje się jeszcze specjalny dodatek zawierający szczegółowy plan pow-wow organizowanych od stycznia do grudnia w całej Ameryce.

Czasami odnoszę wrażenie, że główne problemy współczesnych tubylców amerykańskich sprowadzają się do kilka zagadnień: wykroczenia i łamanie prawa, malwersacje finansowe, kłopoty z prowadzeniem istniejących już kasyn lub starania o uzyskanie zgody na otwarcie nowych, rozszady na stanowiskach w radach plemiennych i zarządach tubylczych firm, próby odzyskania bądź wykupu dawnych terenów itd., itd.

Zdaje sobie sprawę, że współczesne problemy Indian mogą być mało ciekawe, bo... w naszych gazetach pisze się dokładnie o tym samym: afera goni aferę.

Nie dziwi mnie chęć ucieczki od takiego obrazu, chęć wskrzeszania dawnych mitów, gdy świat był (czyżby?) lepszy, sprawiedliwszy, bardziej kolorowy. Zawsze tęsknimy do innego świata, w którym wreszcie bylibyśmy sobą i moglibyśmy się spełnić. Tymczasem prawdziwe życie rozgrywa się właśnie teraz. Pamiętajmy o tym.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimą **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Roman Bala, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bartosz Hlebowicz, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarśka, 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 **Przywrócone do życia** – sposoby rewitalizacji tubylczych języków w Ameryce Północnej omawia Bruce E. Johansen
- 13 **Losy seksualne dzikich** – szkic do koncepcji płciowości wśród Indian Ameryki Północnej; czwarta część cyklu Waldemara Kuligowskiego
- 22 **Rozkład plemienia** – dzieje wygnania Indian Quapaw w latach 1824–34 przedstawia W. David Baird
- 30 **Badania nad Ameryką Łacińską** – Aleksander Posern-Zieliński prezentuje dorobek poznańskiego ośrodka etnologicznego
- 32 **Wojna o Taniec Ducha** – fragment autobiografii Ohiyesy o tragicznych zdarzeniach nad Wounded Knee zimą 1890 roku
- 38 **Fotografia Cochise’a** – Zofia Kozimor opowiada dlaczego nie zachowało się żadne zdjęcie słynnego wodza Apaczów
- 46 **Przegrana Kerry’ego to zła wiadomość dla Indian** – Marek Nowocień podsumowuje wyniki ostatnich wyborów prezydenckich w USA i ich wpływ na życie Indian
- 48 **Z zimowych kronik** – nasz nowy dział historyczny

Stałe działy: **dwie strony PRPI, z zakurzonej półki, różne oblicza tradycji**

Felietony: **głos z Scheyechni i zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu

– Badania nad Ameryką Łacińską w poznańskim ośrodku etnologicznym

Okładka: Otwarcie Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich (NMAI), 21.09.2004, fot. Andrzej J.R. Wala

Podziękowania: Jarosław Buliński

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.

Przywrócone do życia

rewitalizacja języków tubylczych w Ameryce Północnej

Gdy mieszkańcy puebla Cochiti w Nowym Meksyku postanowili rewitalizować swój język, okazało się, że wszyscy, którzy mówią nim płynnie, mają co najmniej 35 lat. Nieliczni młodsi znają go słabo — powiedziała Mary Eunice Romero, Indianka Keres (Pueblo). Romero zapytała też: — Co stanie się z naszym językiem za 20 lat, kiedy ci, którzy mają teraz 35 lat, będą mieli 55? I za kolejne 20 lat, gdy będą mieli 75?

Odrodzenie języka u Keres z puebla Cochiti rozpoczęło się w 1996 roku od wakacyjnego programu dla trzydziściorga dzieci i wskazania Rady Plemiennej, by wszystkie polecenia wydawano ustnie, bez tekstów pisanych. Od tamtej pory, według Romero, program zaczął się szybko rozwijać.

Kiedy dzieci wróciły do domów, rozniosły wieść: „Wow, oni nie używają angielskiego! Nic nie piszą. Wszystko jest w języku keres”. Zaczęliśmy od czwórki nauczycieli. Nazajutrz przyszło sześćdziesiąt dzieciaków. W trzecim tygodniu — dziewięćdziesiąt. Pod koniec lata dzieci zaczynały mówić¹.

Romero obserwowała także, jak metoda nauczania wpływa na zachowanie dzieci.

Zmiana zachowania była największym cudem. Dzieci przyszły do nas rozpuszczone do granic możliwości. Gdy odchodziły, wiedziały jak wchodzi się do domu, wita starszych, mówi „do widzenia”. Fakt,

że używały komunikacji werbalnej w najważniejszej części kultury, wartości i miłości wywołał reakcję łańcuchową w całej społeczności².

Doświadczenia z puebla Cochiti odzwierciedlają trend panujący w całej Ameryce Północnej. Języki tubylczych Amerykanów, z których wiele było na granicy wymarcia, w ostatnich latach odrodzają się, głównie dzięki tzw. programom „zanurzenia” (*immersion*) traktujących naukę języka jako ważną część programów szkolnych w rezerwatach.

Na podstawie cyklu sympozjów o nauczaniu języków tubylczych, organizowanych corocznie od 1994, powstały dwie książki. Sympozja te gromadzą co roku w różnych częściach USA około trzyestu uczestników. Kilka odbyło się na Uniwersytecie Arizony Północnej, gdzie były sponsorowane przez Program Edukacji Wielokulturowej funkcjonujący w uniwersyteckim Ośrodku Doskonalenia Oświaty. Metoda zanurzenia stała się jednym z najgorętszych tematów kursów edukacyjnych w Kraju Indian. Obie książki z radością odnotowują powtórne odkrywanie języka. Odrodzenie tubylczych języków jest całkowitym odwróceniem polityki niszczenia indiańskich języków i kultur, realizowanej ponad sto lat temu przez rząd w szkołach z internatem. Nacisk na asymilację z anglojęzycznym głównym nurtem kultury podsumowuje slogan „Zabij Indianina, ocal człowieka”, wymyślony przez Richarda H. Pratta, który w 1879 roku założył Szkołę Zawodową dla Indian w Carlisle.

Julia Kushner, jedna ze współautorek *Revitalizing Indigenous Languages* (1999), opisując pracę nad językiem wśród Arikarów, cytuje wyniki badań wskazujących, że spośród 175 języków tubylczych, które były żywe w czasach kulturowego ucisku kpt. Pratta, ponad 90% jest nieużywane dziś przez dzieci. Tylko w pierwszej połowie lat 90. XX wieku wymarło kilkanaście języków.

Odrodzenie języków tubylczych w wielu społecznościach tubylczych nastąpiło dzięki takim działaniom oddolnym, jak programy zanurzenia, które rozprzestrzeniły się po Wyspie Żółwia od terytorium Mohawków z Akwesasne (na granicy stanu Nowy Jork, Ontario i Quebecu) przez puebla Cochiti w Nowym Meksyku po tubylców z Hawajów.

¹ *The Critical Moment: Funding the Perpetuation of Native Languages*. Zapis niepublikowanych wystąpień podczas konferencji w Santa Fe, 26–28 stycznia 1998.

² *The Critical Moment...*, dz. cyt.

Język jako podstawa suwerenności

Po co uczyć języka? Richard Littlebear, który jest Szejenem, powiedział, że „język jest podstawą suwerenności” i nośnikiem kultury. W XIX wieku, mówił Littlebear, Stany Zjednoczone rozumiały znaczenie tubylczych języków i dlatego usiłowały je zniszczyć. „Mamy wszystkie atrybuty suwerennych narodów: strukturę władz, prawa i porządku, sądownictwo, literaturę, bazę terytorialną, praktyki duchowe i to, co spaja wszystko: język. Kiedy tracimy język, możemy zacząć tracić pozostałe atrybuty”. Littlebear powiedział, że Szejenowie przeszli na język pisany około stu lat temu. Coraz częściej rozmawiano też po angielsku. „Ci z mojego pokolenia, którzy mówią po szejensku, są prawdopodobnie ostatnim pokoleniem, które potrafi w nim żartować”.

Popularność języka i wysoka samoocena posługujących się nim może odgrywać istotną rolę w jego rewitalizacji. Na przykład liczba mówiących językiem navajo zmniejszała się systematycznie, aż do lat 40. XX wieku, kiedy nawajscy sztyfranci wykorzystali go do przechytrzenia Niemców i Japończyków podczas II wojny światowej. Kiedy nagle w całym kraju okazało się, że język Nawahów jest żywy, złożony i praktyczny, jego znajomość wzrosła i dzisiaj język ten znany jest szeroko.

Konferencja w Santa Fe

W 1998 roku programy zanurzenia cieszyły się już taką popularnością, że stały się tematem konferencji „Moment krytyczny: Finansowanie przetrwania języków tubylczych”. Konferencja, która odbyła się w styczniu 1998 roku w Santa Fe, w Nowym Meksyku, sponsorowana była przez Fundację Lannana. Jednym priorytetów tej fundacji jest wspieranie języków tubylczych.

Programy zanurzenia językowego wchodziły w skład działań na rzecz tradycyjnej oświaty tubylczej i są często inicjowane przez rodziców i nauczycieli poszukujących alternatywy dla uczniów, którzy czują się wyobcowani i zbyt często rezygnują z dalszej nauki w szkołach federalnych i lokalnych szkołach publicznych. Mary Eunice Romero powiedziała, że jej roda-

cy podjęli próbę odrodzenia języka, żeby zrozumieć, „dlaczego ich dzieci nie uczestniczą w programach dla dzieci uzdolnionych. Przecież nasze dzieci są równie zdolne jak inne”.

Pytanie to pozwoliło Romero i innym uświadomić sobie, że pojęcie „uzdolnienia” w rozumieniu Indian Keres różni się od norm przyjętych w większości szkół nieindiańskich. Szkoły te określają zdolności na podstawie testów i ocen, podczas gdy — zdaniem Romero — wśród Keres „uzdolnienia i talenty określone są tradycją” i służą nie tyle sławie i bogactwu danej jednostki, co dobrobytowi całej społeczności. Dla wielu nauczycieli „zanurzenia” odrodzenie języków tubylczych oznacza konieczność odwołania się do intelektu całej zbiorowości. „Kiedy chodzi o próbę rewitalizacji naszego języka — mówi Romero — to chodzi o przetrwanie tego, jak myślimy, kim jesteśmy i co naprawdę sądzimy na temat tego, kim powinny być nasze dzieci. Chcemy te informacje przekazać naszym dzieciom w odpowiedni sposób, we właściwy sposób”.

Konferencja w Santa Fe umożliwiła uczestnikom z całego kontynentu podzielenie się historią i zawartością swoich programów zanurzenia. Dała też okazję do przeszkolenia, jak zdobywać środki na te programy, wiele z nich bowiem może funkcjonować tylko dzięki połączeniu funduszy federalnych (takich jak Head Start) z darowiznami od osób prywatnych. Fundacja Lannana liczyła, że dzięki tej konferencji zainteresuje finansowaniem odrodzenia języków tubylczych także inne organizacje.

Janet Voorhees, dyrektorka Fundacji Lannana, powiedziała, że odrodzenie języków tubylczych przynosi korzyści wszystkim, nie tylko tubylcom, którzy podtrzymują i wspierają języki służące za nośnik tradycji kulturowych. Dla nie-Indian — powiedziała Voorhees, odrodzenie języków to szansa na stworzenie świata „bardziej współczującego, mądrego, opiekuńczego i chroniącego Ziemię, piękniejszego ze względu na jej pieśni, ceremonie i modlitwy”.

Voorhees zacytowała Dorothy Lazore, nauczycielkę zanurzenia Mohawków z Akwesasne, tak opisując zasadniczą zmianę stosunku tubylczych dzieci do nauki: „Po latach bólu i tragedii związanych ze szkolnymi doświadczeniami, tubylcy widzą teraz, że ich dzieci, nauczyciele i całe rodziny są szczęśliwe i ra-

dośnie zaangażowane w naukę, rozwój i udział w zanurzeniu”.

Co tracimy, tracąc język

Wiele programów zanurzenia powstało w momencie, gdy rodzice zainteresowali się: „co tracimy, kiedy tracimy język” (jak to ujął pisarz Joshua Fishman).

Najważniejszy związek języka z kulturą polega na tym, że język jest najsilniejszym środkiem jej wyrażania — napisał Fishman. — Odbierz język kulturze, a odbierzesz jej pozdrowienia, żarty, pochwały, prawa, literaturę, pieśni, dowcipy, przysłowia i modlitwy. Kultury nie można wyrażać ani kształtować inaczej. Traci się wszystko to, co właściwie stanowi sens życia, sposób myślenia, sposób traktowania ziemi, na której żyjemy, i rzeczywistości, o której opowiadamy³.

Fishman, pionier rewitalizacji tubylczych języków na skalę światową, stworzył teoretyczną strukturę przywracania języków, którą wykorzystuje się w rezerwatach. Zarówno jego dzieła, jak i teksty innych autorów, inspirowane tym, co napisał, są często cytowane na konferencjach.

Podczas wystąpienia otwierającego konferencję w Santa Fe Voorhees powiedziała, że gdy Kolumb dopływał do brzegów w 1492 roku, w Ameryce Północnej mówiono co najmniej trzystoma różnymi językami tubylczymi. Dziś istnieje nieco ponad dwieście, ale znacznej większości grozi zagłada. Na konferencji cytowano Michaela Krausa, byłego przewodniczącego Stowarzyszenia Badań Języków Tubylczych (SSIL), który w książce *Stabilizing Indigenous Languages* napisał, że spośród 175 tubylczych języków, które przetrwały w USA, zaledwie 46 dzieci uczą się jako pierwszego języka od swoich rodziców.

Wiele programów zanurzenia zapoczątkowano, gdy członkowie tubylczych narodów w średnim lub starszym wieku zorientowali się, iż znajomość języka ogranicza się do niewielkiego kręgu starszyny i po jej odejściu język — jako zbiorowa wiedza kulturowa — zaniknie. Właśnie ta wiedza w licznych przypadkach stanowiła motywację do podjęcia próby ucze-

nia młodzieży ojczystego języka. Richard Little Bear, nauczyciel i lingwista z Alaski, powiedział na konferencji, że to w rodzinie powinno się odbywać pierwsza nauka ojczystego języka. „Trzeba mówić językiem tubylczym codziennie, wszędzie, z każdym”.

Darrell Kipp, jeden z dyrektorów Instytutu Piegen, programu zanurzenia językowego Czarnych Stóp z Montany, ocenił, że bez programów do biegłego posługiwania się językiem tubylczym przez młodzież, 70% języków, którymi mówią dziś Indianie, wymrze wraz z kilkoma najbliższymi pokoleniami. Podobnie jak w wielu innych rezerwatach, Konfederacja Blackfoot (licząca około 40 tysięcy członków) wprowadziła program zanurzenia językowego w odpowiedzi na zaniechania oświaty oferowanej przez władze i agencje: „Z 17 tysięcy osób należących do mojej grupy mniej niż 1% ukończyło college. 65% uczniów w naszych szkołach nigdy nie kończy dziesiątej klasy”.

Statystyki wykazują jednoznacznie, że zachodni model kształcenia nie pasuje do nas — mówi Kipp. — Zapewnienia, że jeśli porzucimy swój język, to jako osoby anglojęzyczne zrobimy postęp i osiągniemy sukces w świecie, nie sprawdziły się. I tak może być już zawsze, chyba że zaczniemy na powrót mówić w swoim ojczystym języku. Kiedy znowu zaczniemy uczyć go nasze dzieci, to może on stać się potężnym narzędziem i źródłem uzdrowienia. Kiedy spoglądamy na piękne, szczęśliwe twarze dzieci zanurzonych ponownie w swoim języku, zaczynamy znowu zdawać sobie sprawę z tego, że tubylczy Amerykanie mają potencjał i możliwości⁴.

Kipp powiedział, że język zbyt często traktuje się jak oczywistość, niczym Góry Skaliste. „Tyle razy wstajemy i zapominamy, że w ogóle tu są — powiedział Kipp. — W Ameryce lubimy uważać język za kwestię ściśle polityczną. Nigdy nie mówimy o estetyce, pięknie czy wielu innych atrybutach, które powstają z różnorodności języków”. Pytany, dlaczego Czarne Stopy chcą zachować swój język, Kipp nie może powstrzymać się przed odpowiedzią: „A dlaczego chcemy oddychać powietrzem?”, albo: „Dlaczego nadal chcemy chodzić po tej ziemi?”. Z nauki przez zanurzenie językowe w rezerwacie Kippa korzysta pięciuset dzieci

³ *The Critical Moment...*, tamże.

⁴ *The Critical Moment...*, tamże.

Sytuacja języków tubylczych w Ameryce Północnej (1995)*

1. Języki, którymi mówi znaczna liczba dzieci (46):

alabama, apache zachodni, attikamek, bearlake, beaver, cahita, cherokee, chipewyan, choctaw, cree leśny, cree preryjny, cree wschodni, cree wschodni-bagienny, cree zachodni-bagienny, dogrib, guarijó, hare, hitchiti, hopi, inuit wschodniokanadyjski, inuit zachodniokanadyjski, jemez, keres z Rio Grande, kickapoo, montagnais, naskapi, navajo, ojibwa środkowopółdniowy, pame, pima dolny, pima górny, saulsteaux, seri, ojibwa północny, sioux, slavey, taos, tarahumara, tepehua południowy, tepehua północny, wschodniogrenlandzki, yuma wyżynny, yupik środkowoalaskijski, yupik środkowosyberyjski, zachodniogrenlandzki, zuni.

2. Języki, którymi mówią dorośli i niewielka liczba dzieci (91):

acoma-laguna, ahtna, aleut, algonquin północny, arapaho, arikara, assiniboine, babine, bella coola, blackfoot, caddo, carrier, cayuga, cheyenne, chickasaw, chilcotin, cocopa, comanche, comox, creek, crow, haïda, haisla, halkomelem, heiltsuk-oowekyala, hidatsa, hupa, ingalik, inupiaq północnoalaskijski, inupiaq półwyspu Steward, jicarilla, kalispel, kaska, kiowa, koasati (?), kootenai, koyukon, kumeyaay, kuskokwim górny, kutchin, kwakiutl, lillooet, luiseño, makah, maliseet-passamaquoddy, maricopa, mescalero-chiricahua, micmac, mitchif, mohave, mohawk, mountain, nass-gitksan, nez perce, nitinaht, nootka, ojibwa wschodni, okanagan, oneida, onondaga, ottawa, pai-pai, paiute północny-bannock, picuris, quechan, rzeki Columbia, rzeki Thompson, sahapitini, sauk-fox, sekani, seneca, shawnee, shoshone, shuswap, stoney, tahlitan, tanacross, tanaina, tanana dolny, tanana górny, tewa, tipai, tiwa południowy, tlingit, tsimshian wybrzeża, tutchone południowy, tutchone północny, ute, winnebago, yupik naukaski, yupik pacyficzny.

* Opracowano na podstawie: *Handbook of North American Indians*, red. William Sturtevant, t. 17, *Languages*, Waszyngton 1996.

rocznie. „Mamy cel — powiedziała współtwórczyni Instytutu Piegen Dorothy Still Smoking — aby 100% naszych dzieci kończących program Head Start dobrze znało język blackfoot”.

Kipp był jednym z wielu mówców na konferencji w Santa Fe, którzy wzywali, by tubylcze języki postrzegać w kontekście żywych, ewoluujących wspólnot jego użytkowników: „Patrzymy na języki tubylcze jak na część przeszłości. Nie można zamknąć ich do zakurzonych pojemników z historią i postawić na muzealnych półkach z eksponatami — muszą być żywą częścią nas samych”. Kauanoë Kamana, orędownik odrodzenia językowego na Hawajach, powiedział: „Jesteśmy naprawdę agresywni, szczególnie w obszarze hawajskiego słowotwórstwa. Jeżeli język ma żyć, musi się zmieniać i rozwijać. Nie można mieć języka, który utknął w poprzednim stuleciu”.

Kipp, jak wielu innych uczestników konferencji, poświęcił się odrodzeniu ojczystego języka po odkryciu, że ostatni znający go starcy mogą go zabrać do grobu. Kipp zajął się językiem, gdy był już profesorem angielskiego i pisarzem.

Po raz pierwszy zrozumiałem, że nasz język jest zagrożony w 1985 roku, kiedy realizowaliśmy projekt badawczy. Odwiedziliśmy domy w rezerwacie, pytając ludzi, czy mówią swoim językiem i czy robią coś, w czym mogłaby się manifestować nasza plemienność. Stwierdziliśmy, że prawie wszyscy znający język mają ponad 50 lat i że prawie nie ma dzieci, nastolatków, 30–40-latków, którzy mówiliby w naszym języku. Nie trzeba matematyka czy pro-roka, by powiedzieć, ile jeszcze przetrwa nasz język⁵.

Po tym badaniu grupa Czarnych Stóp, w tym Kipp, spędziła pięć lat, tworząc metodologię nauki języka. Napotkali pewien sprzeciw ze strony członków plemienia, którzy twierdzili, że znajomość języka ma niewielkie znaczenie praktyczne. Jedna z kobiet zapytała: „Potrafisz ugotować zupę z naszego języka?”. Kipp odpowiedział: „Próbowałem i było trudno. Może i nie umiem ugotować zupy, ale dzięki temu możemy mieć zdrowsze dzieci, a zdrowe dzieci ugotują każdą zupę”.

⁵ Bruce E. Johansen, *Living and Breathing: Native Languages Come Alive*. „Native Americas”, vol. 17, nr 1 (wiosna 2000), s. 58.

Wśród Komanczów wprowadzono program zanurzenia językowego, w którym korzysta się z lektorów uczących od razu całe rodziny (roz-mawiające potem w domu). Kilka pueblo, w tym Cochiti, Acoma i Laguna, realizuje pro-gramy zanurzenia połączone z obrzędami. Tu-byliczy Hawajczycy stworzyli programy zanur-zenia obejmujące po kilka wysp. „Jeżeli umrze nasz język, jeżeli umrze nasza kultura — po-wiedział Kamana — umrzemy jako naród. Nie możemy na to pozwolić”.

Zanurzenie językowe na Hawajach

Kamana przedstawił kroki, które prowadziły do powstania szkół zanurzenia językowego na Hawajach. Po pierwsze, grupa ludzi musi po-stanowić, że chce podjąć próbę zachowania żywego języka. Podobnie jak Kipp, Kamana nie mówił swoim ojczystym językiem, gdy poświęcił się jego zachowaniu. „Większość nauczycieli musiała się go nauczyć jako dru-giego języka” — powiedział.

Po podjęciu decyzji grupa zaczęła tworzyć plany zorganizowanej nauki języka.

Kiedy zaczęliśmy, mieliśmy tylko wiarę — mówił Kamana. — Nie zaczęliśmy od pieniędzy. Nie wszyscy mieszkaliśmy w tym samym miejscu. Jesteśmy wykształconymi na uniwersytetach nauczycielami ze szkół średnich, uczącymi języka ha-wajskiego na różnych wyspach. Pewnego dnia zdecydowaliśmy, że to co dzieje się w systemie uni-wersyteckim, nie wystarczy.

Zaczęliśmy w 1983 roku od pomysłu — powie-dział Kamana. — Pewnego wieczora jedliśmy obiad i powiedziałem: „Zróbmy to”. Założyliśmy firmę typu non-profit i zaczęliśmy otwierać szkoły. Nie można tego robić samemu. Trzeba to robić w grupie⁶.

Kamana i inni na Hawajach zbadali wszel-kie dostępne przykłady rewitalizacji języków tubylczych, w tym języka Maorysów z Nowej Zelandii, u których starszyzna uczyła ojcyste-go języka dzieci, a nawet niemowlęta. Hawaj-czycy postanowili nazwać swoją szkołę Punana Leo, co oznacza „język hawajski żyje, powi-nien żyć, [i] będzie żył”.

Zgromadziwszy grono oddanych ludzi, Ka-mana i inni zdobyli poparcie dla rewitalizacji

3. Języki, którymi mówi tylko niewielka liczba najstarszych osób (72):

abenaki wschodni, abenaki zachodni, achumawi, at-sugewi, cahuilla, chehalis dolny, chehalis górny, chi-were, clallam, coeur d'Alene, cowlitz, cupeño, eyak, gashowu, gros ventre, han, holikachuk, ipai, karok, kashaya, kawaiisu, kiksht, kiliwa, kiowa apache, kla-math, konkow, kreolski wyspy Copper, lushootseed, maidu, mandan, menominee, miwok górski-central-ny, miwok górski-południowy, miwok górski-północ-ny, miwok jeziora, miwok równiny, mono, munsee—delaware, nisenan, Northern Straits, omaha—ponca, osage, panamint, patwin, pawnee, pomo centralny, pomo południowowschodni, pomo południowy, pomo północnowschodni, pomo północny, pomo wschod-ni, potawatomi, quileute, quinalt, rzeki King, sarcee, sechelt, serrano, sireniki, squamish, tolowa, tuba-tulabal, tule—kaweah, tuscara, unami—delaware, wappo, washoe, wichita, wintu—nomlaki, yokuts do-lin, yuchi, yurok.

4. Języki wymarłe (120):

adai, algonquin caroliński, algonquin wczesny, algon-quin wirginijski, alsea, antoniano, apalachee, arana-ma, atakapa wschodni, atakapa zachodni, awaswas, barbareño, beothuk, besawunena, biloxi, borjeño, bue-na vista, cadegomeño, cahto, calusa, catabwa, cath-lamet, cayuse, chalon, chemakum, chimariko, chinook dolny, chitimacha, chochenyo, chumash wyspowy, co-ahuilteco, comechrudo, cottoname, esselen, etchemin, eudeve, gabrielino, galice—aplegate, garza, guaicu-ra, hanis, huron, ignacieño, ineseño, kalapuya śród-kowy, kansa, karankawa, karkin, kitanemuk, kitsai, konomihu, kwalhioqua—clatskanie, laimón, rzeki św. Wawrzyńca, lipan, loup, mahican, mamulique, marati-no, massachusetts—narragansett, mattole, miami—illi-nois, miguelero, miluk, miwok wybrzeża, miwok zatoki, mohegan—pequot, molala, monqui—didiu, mutsun, nan-ticoke—conoy, naolan, natchez, nawathinehena, nico-la, nooksack, nottoway, obispeño, ofo, okwanuchu, ópata, palewyami, pentlatch, piro, purisimeño, quapaw, quingua, quiripi—unquachog, ramaytush, rumsen, rzeki Eel, shasta z New River, shasta, siuslaw, solano, su-squehannock, tagish, takelma, tamyen, tataviam, ta-wasa, tillamook, timucua, tonkawa, tsetsaut, tualatin—yamhill, tubar, tunica, tutelo, tututni, twana, umpqua górny, ventureño, wiyot, woccon, yana, yaquina, yata-si, yoncalla, yuki i nieznaną liczbą innych.

⁶ Bruce E. Johansen, *Living and Breathing...*, dz. cyt.

języka w swoich społecznościach. „Pierwszym etapem było znalezienie ludzi, takich jak rodzice, którzy tego chcą” — powiedział Kamana. Wkrótce mieli salę i nauczyciela. Następnie zbadali najlepsze metody uczenia dzieci tubylczego języka hawajskiego. Program został opracowany lokalnie; Kamana powiedział, że sam stworzył programy nauczania dla klas 7–11.

Uwagę na sprawy finansowe działacze Punana Leo zwrócili dopiero wtedy, gdy poparcie społeczne było oczywiste. Kamana wierzy, że pieniądze pojawiają się wtedy, gdy wykonuje się dobrą pracę. Gdy zapotrzebowanie społeczne wzmocniło szanse na dofinansowanie, szkoła Punana Leo stała się rzeczywistością, dysponowała bowiem budynkami, materiałami, nauczycielami i programem. Po założeniu szkoły, powiedział Kamana, należy położyć nacisk na kształcenie ludzi, którzy będą wykorzystywać język w życiu codziennym.

Doświadczenia Kamany podzielała do pewnego stopnia Edna Viak McClean, która jest Inupiaq z wioski Bear na Alasce i instruktorką College'u Iliashavik. Każdy program zanurzenia może upaść, jeśli zabraknie grupy oddanych ludzi, powiedziała na konferencji w Santa Fe. Kolejnym problemem jest brak profesjonalnych lektorów, którzy mogliby służyć jako tłumacze, autorzy programów, nauczyciele, adwokaci i ludzie biegli w podstawach programu zanurzenia, którzy mogliby promować go w radach szkolnych i agencjach finansujących. McClean powiedziała, że trzeba też zapewnić tubylczy przekaz kulturowy w szkołach językowych.

Darlene Franco z organizacji Sieć Działania Tubylczych Kalifornijczyków (NCAN) powiedziała, że jej babcia i dziadek byli ostatnimi w jej rodzinie, którzy używali języka tubylczego na co dzień.

Język zaczął podupadać w pokoleniu mojej mamy. Nie mówiła po angielsku aż do 8 roku życia, gdy zmuszono ją do pójścia do szkoły z internatem, gdzie zakazano jej mówienia we własnym języku. Była daleko od domu. W rezultacie, kiedy ja dorastałam, moi rodzice chcieli, bym mówiła po angielsku. Chcieli, bym przetrwała w tym świecie, ale czyniąc tak, nie chciałem, żebym zapomniała, kim jestem. Wciąż odprawiano ceremonie...⁷.

Franko uczy w przedszkolu zanurzenia, gdzie „dzieci w wieku od 2 do 6 lat uczą się i mówią ojczystym językiem codziennie”.

Grupa młodych ludzi z rezerwatu Potawatomi Prerii w stanie Kansas postanowiła coś zrobić, widząc że ojczysty język w ich rezerwacie zamiera, mimo iż niektórzy sztydziłi: „I tak nie nauczycie się mówić”. Eddie Joe Mitchell, mając solidne doświadczenie z anglistyki i dziennikarstwa Uniwersytetu Washburn, który ukończył w 1991 roku, był jednym z pierwszych organizatorów i często pełnił rolę pomocnika, wypowiadając rozmaite słowa i zapisując je na tablicy. Starszyna Potawatomi, której zależało na podtrzymaniu języka, zgłosiła się w charakterze nauczycieli. Ludzie tacy, jak Nelson Potts i Irving Shopteese udzielali wsparcia i angażowali się od samego początku. Kiedy obaj zmarli, pałeczkę przejęli Cecilia „Meeks” Jackson oraz Albert „Show no que” Wamego.

Kiedy rozpoczęła się nauka w 1990 roku, w zajęciach uczestniczyło 50–60 uczniów. Niektórzy chodzili na te same zajęcia przez szereg tygodni. Z tych pierwszych uczniów tylko troje pozostało z grupą — Eddie Joe Mitchell, Mary Wabnum i Mary LeClere. Od tego czasu uczniowie poznali sześć tysięcy słów i nauczyli się budować zdania. W kolejnej dekadzie większy nacisk położono na grupę, która częściej używa języka. W większości, dzięki codziennemu kontaktowi uczniów z językiem, ludzie starsi i ich dzieci używają swego języka w codziennych sytuacjach.

Niektóre programy mają szeroki zasięg geograficzny. Na przykład Kenneth Funmaker z narodu Ho–Chunk (Winnebago) wziął udział w programie zanurzenia obejmującym uczniów z rezerwatu rozrzuconego w czterestu hrabstwach na przestrzeni 200 mil. Program, w którym uczestniczy 20–32 nauczycieli, daje także możliwość nauki w warunkach zanurzenia językowego w niektórych obszarach miejskich z większą liczbą mieszkańców Ho–Chunk, jak Chicago, Minneapolis, St. Paul czy Madison.

Język tubylczy jako pomoc w nauce angielskiego

Bill Wilson ze szkoły Punana Leo powiedział, że słowo „zanurzenie” nie obejmuje wszystkich, co dzieje się w nowych szkołach języ-

⁷ Bruce E. Johansen, *Living and Breathing...*, dz. cyt., s. 59.

kowych. „Nie mówimy wyłącznie o zanurzeniu. Mówimy o chodzeniu do szkoły z nauką języka ojczystego, niezależnie od tego, czy zna się ten język, czy nie. Na Hawajach mamy tylko jedno osiedle, w którym wszyscy znają język ojczysty”.

Wilson powiedział, że dzieci, które są zanurzone w języku ojczystym, zazwyczaj lepiej radzą sobie także z nauką angielskiego. „Jedno z naszych dzieci z programu zanurzenia otrzymało stanową nagrodę z angielskiego. A uczyło się go tylko godzinę dziennie, poczynając od piątej klasy”. Dla uczniów z programu zanurzenia nauka angielskiego nie jest trudna, powiedział Wilson, ponieważ mają z nim kontakt, gdy tylko wychodzą ze szkoły. W szkole polecenia wydawane są częściowo po hawajsku, częściowo po angielsku. Uczniowie ze szkoły zanurzenia „osiągają poziom porównywalny z uczniami innych szkół, jeśli chodzi o umiejętność czytania, słownictwo i gramatykę — powiedział Wilson. — Niczego nie straciły, a zyskały język”. Podczas przesłuchań w Senacie USA w 2003 roku hawajscy nauczyciele ze szkół zanurzenia powiedzieli, że 85% ich uczniów kontynuuje naukę w college'ach i uniwersytetach.

Niekiedy w rewitalizację języka włącza się cała społeczność, tak jak w Akwesasne, gdzie lokalna gazeta, tygodnik „Indian Time”, drukuje regularnie lekcje języka Mohawków przygotowywane przez Mary Arquette i obejmujące codzienne sytuacje, takie jak pogoda. *Teiowerataséhne* — „była zamieć”. *Ionen 'onkiôn:ne* — „była burza”. Co czwarty z Mohawków mieszkających w Akwesasne mówi lepiej lub gorzej w tubylczym języku.

Próba przywrócenia niektórych języków tubylczych Amerykanów pojawia się dosłownie w ostatniej chwili — zwłaszcza w przypadku tych języków, które osiągnęły „8 stopień” w ośmiostopniowej skali wymierania języka, opracowanej przez Joshua A. Fishmana. Oznacza to, że zaledwie kilka starszych osób mówi językiem, który niegdyś służył całej społeczności w domu i poza nim.

Obie wspomniane wcześniej książki prezentują konkretne, sprawdzone strategie zachowania języków tubylczych jako żywych narzędzi kultury w życiu codziennym, a nie jako muzealnych eksponatów ginącej kultury. Znaczące

dzieło Fishmana, *Reversing Language Shift*, opublikowane w Wielkiej Brytanii w 1991 roku, cytowane jest w obu tomach.

Proces przywracania języków, opisane w tych książkach, ma zasięg światowy; lekcje i przykłady pochodzą od Maorysów z Nowej Zelandii, którzy od dziesięcioleci realizują programy przywracania języków. W 1987 roku rząd Nowej Zelandii powołał Komisję do spraw języka Maorysów. Obie książki opisują także próby odrodzenia języków tubylczych w Australii i północnej Afryce.

„Odzyskane kości, nieodzyskane dusze”, wiersz Richarda Littlebeara, który pojawia się na początku *Revitalizing Native Languages* wyraża przekonanie, że odrodzenie języków tubylczych Amerykanów zamyka pewien historyczny i kulturowy krąg:

Wróciliśmy tu
do miejsca, którego nie znamy.

Wróciliśmy tu
A jednak jesteśmy zagubieni.

Ale teraz zaczynamy śpiewać swe pieśni.
Śpiewamy pieśni
Które pomogą nam odnaleźć drogę.

Wróciliśmy do ludzi, którzy
Wyglądają jak my, ale których języka
Już nie rozumiemy.

Ale w głębi serca wiemy
Że też czują się dobrze
Gdy znów mają nas wśród siebie⁸.

Jon Reyhner, redaktor *Revitalizing Indigenous Languages*, podkreśla potrzebę używania przywracanego języka także do nauki przedmiotów akademickich, nie tylko jako drugiego języka. Język musi wrócić na swoje miejsce w życiu codziennym — podkreśla. Wiara ta jest podzielana szeroko.

Język tubylczy w piśmie czy tylko w mowie?

Obie książki Reyhnera prezentują zrównoważone podsumowanie tematu, który w badaniach

⁸ Jon Reyhner, Gina Cantoni, Robert N. St. Clair, Evangeline Parsons Yazzie, *Revitalizing Native Languages*. Northern Arizona University, Flagstaff 1999, s. iv.

nad odrodzeniem języków tubylczych budzi kontrowersje: czy języki powinny być przywracane na piśmie, czy tylko w mowie? Niektórzy językoznawcy wskazują, że wiele języków tubylczych pojawiło się na piśmie dopiero, gdy misjonarze „tłumaczyli Biblię i nawracali tubylców, odciągając ich od tradycyjnych wierzeń”. Niektóre programy kładą nacisk na język mówiony i rezygnują z piśmiennictwa, inne z kolei podkreślają konieczność tworzenia dwujęzycznych źródeł pisanych — zarówno w języku odradzającym, jak i po angielsku. Część programów korzysta szeroko z komputerów, podczas gdy inne unikają ich jako elementu obcego kulturowo.

Sam Fishman opowiada się za wersją pisaną: „Aby mniejszościowe grupy etnolingwistyczne nie były całkowicie odseparowane od współczesnego świata — twierdzi — muszą umieć czytać w ojczyństym języku”.

Odrodzenie językowe i muzyka

Niekiedy odrodzenie językowe wykorzystuje się jako zachętę do propagowania ustnej historii tubylczej, w formach pisanych i mówionych, a także do wspierania i gromadzenia muzycznych form przekazu. Niektórzy nauczyciele stwierdzają, że muzyka jest niezwykle skutecznym sposobem prezentowania młodym uczniom języka i dziedzictwa kulturowego. Dlaczego muzyka? — pyta Amar Almasude, piszący o odrodzeniu językowym w północnej Afryce.

To zapewne najlepszy sposób poznawania innych ludzi. To najbardziej przekonujący sposób przekazu. Pieśni opowiadają o społeczeństwie i codziennych doświadczeniach ludzi. Ich tematem są zwykłe sprawy społeczne i wydarzenia historyczne, w tym święta narodowe i religijne. Dlatego muzyka jest podstawowym elementem w życiu człowieka⁹.

Książki Reyhnera gromadzą szczegółowe opisy i przykłady pochodzące od nauczycieli stosujących szeroką gamę programów odrodzenia językowego, od kilku grup tubylczych z Kolumbii Brytyjskiej po Szejenów, Yaqui,

Arapahów i Nawahów. Oprócz opisu poszczególnych programów, książki te oferują także podstawowe założenia pedagogiczne, niezbędne we wszelkich próbach rewitalizacji języków.

Reyhner proponuje zasadę trzech „M” przy rewitalizacji języka — metody, materiały i motywacja.

Metody mówią o tym, jakie techniki nauczania mają być stosowane w poszczególnych grupach wiekowych i na różnych stopniach wymierania języka. Materiały to pomoce, którymi będą się posługiwać nauczyciele i uczniowie, w tym kasety audio i wideo, opowiadania, słowniki, opisy gramatyki, podręczniki i programy komputerowe. Motywacja wiąże się z podnoszeniem prestiżu (wyróżnianie i nagradzanie jednostek i grup o szczególnych osiągnięciach) oraz przydatnością języka tubylczego w społeczności oraz stosowanie takich technik nauczania, które uczący się lubią, tak by wracali na kolejne kursy¹⁰.

Specjaliści od zanurzenia uważają, że potrzeba 600–700 godzin kontaktu z językiem, żeby osiągnąć taki poziom jego znajomości, który pozwala na transmisję kulturową z jednego pokolenia na drugie.

Obie książki są kopalnią pomysłów i sposobów rewitalizacji tubylczych języków — czasem w bardzo stary sposób, a czasem przy użyciu nowoczesnej techniki, poszerzającej dostęp do kultur ustnych. W Meksyku do nauki klasycznego nahuatl używa się tradycyjnego azteckiego *Danza* (tańca). Tańce są częścią kalendarza obejmującego osiemnaście ceremonii, więc ucząc się języka, uczniowie przyswajają zarazem wiedzę o azteckiej historii i kulturze. Ceremonie te związane są z deszczem, kielkowaniem, dojrzewaniem kukurydzy, zwycięstwem wojennym, polowaniem i śmiercią — komentują autorzy studium przywracania znajomości nahuatl za pomocą tańca Azteków. Wyliczają liczne korzyści płynące z takiego podejścia, dzięki któremu uczniowie zdobywają nie tylko wiedzę o języku, ale także „o historii Nahuas (Azteków) z tubylczej perspektywy, głębszym zrozumieniu kroków *Danza*, mitów stworzenia oraz budowy i techniki gry na tubylczych instrumentach [muzycznych]”.

Na Alasce wielu członków ludu Deg Hit’an (Ingalik) uczy się swego języka — deg xinag —

⁹ Jon Reyhner, *Revitalizing Native Languages...*, dz. cyt., s. 121.

¹⁰ Jon Reyhner, tamże, s. xviii.

przez telefon, za pomocą połączeń konferencyjnych. Telefony pozwalają rozproszonym rozmówcom stworzyć przestrzeń do praktykowania swych umiejętności oraz do wzajemnego uczenia się nowych fraz i słów. Konferencje telefoniczne trudno uznać za zanurzenie (bowiem rozmowy trwają tylko godzinę, raz w tygodniu), ale tak czy inaczej — ludzie uczą się języka. Do konwersacji przyłączają się uczestnicy nawet z tak odległych miejsc, jak Seattle.

Podobne plany ma KTNN AM 660, oficjalna radiostacja Nawahów, która emituje lekcje języka navajo, korzystając w ten sposób z rady Joshua Fishmana, że aby rewitalizacja języka udała się, to język musi być dostępny za pośrednictwem mediów wykorzystywanych w danej społeczności. „Głos Narodu Nawahów”, jak nazywa się KTNN, słyszalny jest od Albuquerque po Phoenix.

Stowarzyszenie Badania Tubylicznych Języków Ameryki (SSILA, www.ssila.org) powstało w grudniu 1981 roku jako międzynarodowa organizacja badawcza zajmująca się lingwistyką amerykańskich Indian. Stowarzyszenie liczy około dziewięciuset członków, z których ponad jedna trzecia mieszka poza USA. Stowarzyszenie na bieżąco uzupełnia listę artykułów o indiańskich językach, ukazujących się w ponad stu czasopismach (począwszy od 1988 roku). Gromadzi także wyciągi z co najmniej dwustu dysertacji i prac naukowych o językach Indian amerykańskich i tematach pokrewnych, również od 1988 roku.

Inicjatywy te, podobnie jak wiele innych, pomogły stymulować odrodzenie językowe, stwarzając szerokie forum wymiany myśli. Kapitan Pratt z pewnością byłby zaskoczony, że jego założenia edukacyjne zostały obrócone o 180 stopni, a nauczyciele już nie „zabijają Indianina, by ocalić człowieka”.

Zwolennikom szkół zanurzenia językowego udaje się jeszcze lansować coś, przez co kpt. Pratt mógłby przewrócić się w grobie, mianowicie: federalne źródła finansowania, podobne do tych, z których ponad sto lat temu korzystały szkoły z internatami. Projekt przedstawiono już przed senacką Komisją do spraw Indian. W maju 2003 roku Leanne Hinton, profesor lingwistyki z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley, zeznawała przed Komisją, opowiadając się za projektem ustawy nr S.575, która

zapewniłaby długofalowe finansowanie językowych „szkół przetrwania”, jak inaczej nazywa się programy zanurzenia.

„To języki, które nie istnieją nigdzie indziej na świecie” — powiedziała Hinton. Z 85 tubylicznych języków występujących w Kalifornii, trzydziestoma pięcioma już nikt się nie posługuje, a pozostałe 50 zna tylko garstka starców. Stwierdziliśmy, że nauka dzieci w ich języku ojczystym to metoda najskuteczniejsza. „Jeśli ludzie nie uczą się języka w domu, muszą uczyć się go gdzie indziej — a szkoła jest do tego najlepszym miejscem”.

Tubylicze społeczności, w których żyje zbyt mało osób mówiących własnym językiem, żeby obsadzić cały program zanurzenia, mogą realizować go na zasadzie „mistrz-uczeń”, gdzie każdy uczeń ma swojego nauczyciela. Dzięki temu języka może się uczyć wystarczająca liczba dorosłych, by ostatecznie stworzyć jądro programu zanurzenia. Hinton co dwa lata organizuje na swoim Uniwersytecie konferencję zatytułowaną „Oddech Życia”, by wspomagać odradzanie się języków tubylicznych, którymi już nikt nie mówi. Języki martwe można czasami ożywić, przynajmniej częściowo, na podstawie dokumentów. „Mamy w kampusie obszerne archiwa dźwiękowe i drukowane — mówi Hinton. — Zapraszamy wszystkich Indian kalifornijskich na naukę posługiwania się swoimi językami”. ♦

tlum. Marek Nowocień

Bibliografia

- Towards Linguistic Justice for First Nations*. Assembly of First Nations, Education Secretariat, Ottawa 1990.
- Gina Cantoni, red., *Stabilizing Indigenous Languages*. Northern Arizona University, Flagstaff 1996.
- Community Effort Brings Potawatomi to a New Generation of the Prairie Band*, „Topeka Capital Journal”, 2 listopada 1995. [www.ukans.edu].
- The Critical Moment: Funding the Perpetuation of Native Languages*. Zapis niepublikowanych wystąpień podczas konferencji w Santa Fe, 26–28 stycznia 1998. Fundacja Lannana.
- Joshua F. Fishman, *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Multilingual Matters, Clevedon (Wielka Brytania) 1991.
- Joshua F. Fishman, *Maintaining Languages: What Works, What Doesn't?*, w: Gina Cantoni, red. *Stabilizing Indige-*

nous Languages. Northern Arizona University, Flagstaff 1996, ss. 186–198.

Bruce E. Johansen, *Living and Breathing: Native Languages Come Alive*. „Native Americas”, vol. 17, nr 1 (wiosna 2000), ss. 56–59.

Laura Redish, *Native Languages of the Americas: Endangered Language Revitalization and Revival*, marzec 2001. [www.native-languages.org]

Jon Reyhner, red., *Teaching Indigenous Languages*. Northern Arizona University, Center for Excellence in Education, Flagstaff 1997.

Jon Reyhner, Gina Cantoni, Robert N. St. Clair, Evangeline

Parsons Yazzie, *Revitalizing Native Languages*. Northern Arizona University, Center for Excellence in Education, Flagstaff 1999.

Alicia Wittmeyer, *Linguistics Prof Revives Fight to Save Indigenous Languages; Pushes Senate Committee to Fund Immersion Schools*. „The Daily Californian” [University of California, Berkeley], 27 maja 2003. [www.dailycal.org]

BRUCE E. JOHANSEN jest profesorem na Uniwersytecie Nebraski w Omaha. Niedawno opublikował *Indigenous Peoples and Environmental Issues: An Encyclopedia*, Greenwood Press, Westport 2004.

Kilka uwag na marginesie problematyki rewitalizacji języków tubylczych w Ameryce Północnej

„Żywołność” języka etnicznego można mierzyć w dwóch wymiarach. Pierwszy z nich jest wertykalny. Należy udzielić odpowiedzi na pytanie: czy najmłodsze pokolenie mówi językiem tubylczym i jak jest ono liczne. Im większa jest bowiem liczba osób tej generacji mówiąca językiem przodków, tym większa jest szansa, że będzie on przekazany dalej, następnej generacji. Drugi wymiar jest horyzontalny. Aby go zanalizować, należy odpowiedzieć na pytania: które generacje się nim posługują, czy używają go tylko w środowisku domowym, czy też „na zewnątrz” (w życiu społecznym, publicznym, ekonomicznym i rytualno-religijnym). Czy mówi się nim na co dzień, czy tylko „od święta”, w wybranych sytuacjach, czy komunikacja ma charakter asymetryczny: na przykład starzec zawsze rozmawia z wnukiem w języku tubylczym, a wnuk odpowiada mu tylko po angielsku. Odpowiedzi na powyższe pytania odsłaniają stopień „użyteczności” języka w danej społeczności. Im zakres jego stosowności jest większy, tym rośnie jego waga jako podstawowego narzędzia codziennej komunikacji.

Prezentowany wyżej tekst mówi tylko o niektórych warunkach, jakie muszą być spełnione, by dany język w pełni mógł się odrodzić: dobra wola tych, którzy chcą się nim posługiwać, odpowiednio przygotowani lektorzy oraz fundusze. Zabrakło tu jednak bardzo ważnego warunku czwartego. Aby język był „normalnym” narzędziem komunikacji, musi istnieć wspólnota mówiących. Muszą oni podzielać wspólne, codzienne życie, odrębne jakościowo od życia innych wspólnot językowych. Wtedy dany język tubylczy najlepiej (w rozumieniu najpraktyczniej) służy podtrzymy-

waniu tej odrębności, tak w zakresie komunikacji między osobami, jak i w „opisie” owej odrębnej rzeczywistości. Problem w tym, że o takie wspólnoty dziś trudno, szczególnie w Ameryce Północnej. Przypomnijmy: ponad połowa indiańskiej populacji tego kontynentu żyje na co dzień poza rezerwatami, w środowisku nieindiańskim wielkich miast. Z kolei mieszkańcy rezerwatów to przecież także ludzie nowocześni, żyjący na co dzień jak inni nietubylczy Amerykanie. Tu o odmiennej wspólnotcie zachowań, gdzie język tubylczy byłby najlepszym i najpraktyczniejszym medium komunikacji, także nie może być mowy. Ponadto w większości rezerwatów, szczególnie w USA, mamy do czynienia z populacjami wieloetnicznymi, gdzie niezrozumiałe wzajemnie języki wymuszają użycie języka nietubylczego.

W takiej sytuacji odrodzenie językowe dotyczy raczej nie tego, by tubylczy język stał się narzędziem codziennej komunikacji odrębnej wspólnoty językowej, lecz by jego znajomość stała się celem samym w sobie, wartością oderwaną od owej codzienności. W tym wypadku jego użycie dotyczy bowiem sytuacji „niedcodziennych”, specjalnie wygenerowanych (spotkań, zebrań, konferencji, świąt). Tu język nie ma wymiaru praktycznego, nie służy podtrzymywaniu wspólnoty zachowań ale ma wartość symboliczną — pomaga budować wspólną wyobraźnię, oderwaną od praktyki życia codziennego. Intencją jego użycia nie jest po prostu potrzeba skomunikowania się, lecz raczej potrzeba zakomunikowania, że w świecie, gdzie wszystko wokół jest takie same, my jesteśmy inni. Niestety, im bardziej sytuacje użycia języka oderwane są od codzienności, tym bardziej maleje jego szansa na przetrwanie. Jak zbudować wielowymiarową wspólną codzienną komunikację opartą na języku tubylczym? Oto wyzwanie dla tych, którzy pragną ratować ginące języki.

MK

Losy seksualne dzikich

(cz. 4)*

Lesbijki, trzecia płć, ona—bęąąca nim

Szkic do koncepcji płciowości wśród
Indian Ameryki Północnej

Ruch Indian Amerykańskich (AIM) jest dzisiaj jednym z symboli tubylczego odrodzenia w Ameryce Północnej. Okupacja Wounded Knee czy Szlak Złamanych Traktatów to zaledwie najgłośniejsze chyba epizody walki tej organizacji o prawa Indian. Za tą wspianą, bohaterką, opisywaną przez dziennikarzy, naukowców, a także indianistów fasadą skrywają się wszelako mniej znane szczegóły funkcjonowania AIM. I nie mam tu bynajmniej na myśli tak kontrowersyjnych „twarzy” tego ruchu, jak Leonard Peltier. Wsłuchajmy się w głos Lakotki Beverly Little Thunder¹. Otóż wspomina ona, że w całym AIM kobiety nagminnie traktowano jako ludzi drugiej kategorii. Uciszało je, kiedy chciały zabrać głos, z rzekomą troską namawiano do rodzenia wielu dzieci (co miało być najprostszym środkiem pomagającym

w przetrwaniu społeczności), zakazywano udziału w wielu ważnych dla nich obrzędach.

Gorycz Little Thunder wynika nie tylko z jej doświadczeń działaczki AIM i jednocześnie kobiety. Jest ona bowiem — i była — zdeklarowaną lesbijką. Skoro, jak już wiemy, odrzucenie dotyczyło wszystkich przedstawicieli płci żeńskiej, które chciały wespół z mężczyznami działać na rzecz indiańskiej sprawy, tym silniej musiało ono dotyczyć kobiety o innej niż większość tożsamości płciowej. Nie powinno nas dziwić, że w dusznej atmosferze Ruchu Indian Amerykańskich lesbijki bały się ujawnić — narażały się przecież tym krokiem na realną groźbę porzucenia przez męża, na odebranie dzieci przez bogobojną rodzinę, a także wykluczenie z uczestnictwa w ceremoniach religijnych. Kto na ich miejscu by zaryzykował? Beverly Little Thunder na własnej skórze doświadczyła żelaznego nakazu posłuszeństwa i milczenia na temat swojej tożsamości. Prawda mogłaby narazić na szwank wizerunek jej męża—wojownika, wystawić go na pośmiewisko i pogardę ze strony innych mężczyzn. Tego żadnej kobiecie zrobić nie było wolno. A już kobieta—lesbijka była zdecydowanie *persona non grata*.

„Niewidzialne” kobiety

W klasycznych źródłach opisujących tubylcze kultury Ameryki Północnej postacie kobiet nie wydają się zbyt interesujące. Najczęściej zajęte są przygotowywaniem stawy, opieką nad dziećmi, krzątaniem wokół domostwa. Sprowadzony do takich powtarzalnych klisz obraz indiańskiej *squaw* konkurował jedynie z figurą indiańskiej księżniczki: osoby szlachetnej, urodziwej, wyróżniającej się ponadprzeciętną inteligencją. Osoby — dodajmy — która zaślubiwała na tak pochlebne opinie zwykle z powodu związania się z białymi, przedłożenia lojalności wobec traperów, podróżników czy handlarzy ponad lojalność wobec członków własnej grupy².

„Niewidzialność” kobiet w świecie wojowników, polowań, walk i męskich stowarzyszeń wydatnie sprzyjała tezie, wedle której kobiety

¹ Beverly Little Thunder, *Native American Spirituality*, w: G. Vida (red.), *The New Our Right to Love: A Lesbian Resource Book*, Nowy Jork 1996, ss. 185–187. Ciekawe jest to, że jako chlubne wyjątki w powszechnej postawie homofobii w AIM autorka wymienia Johna Lane Deera oraz Russella Meansa (ten drugi w swojej tolerancji ograniczał się jednak wyłącznie do gejów).

* Pierwszy artykuł pod takim tytułem zamieściliśmy w numerze 4[48], zima 1999, i dotyczył on nadużyć w indiańskich szkołach z internatem oraz przemocy w tubylczych rodzinach. Drugi — o roli berdache’a w dawnych i współczesnych kulturach indiańskich — ukazał się w numerze 3[55], jesień 2001. Temat indiańskich feministek kontra *squaw* został omówiony w części trzeciej (nr 3[63], jesień 2003).

² L. F. Klein, L. A. Ackerman, *Women and Power in Native North America*, UOP, Norman—London 1995, s. 4.

we wszystkich tubylczych społecznościach były podobne i wypełniały bardzo zbliżone role społeczne. Czy mogły zatem w tego rodzaju źródłach pojawić się kobiety homoseksualistki? Pytanie jest oczywiście czysto retoryczne; o ile Indiancy geje zaprzęтали uwagę badaczy, o tyle jego kobiety odpowiednik został przez nich niemal całkowicie pominięty. Działo się tak nie bez powodu: przez długi czas jedyną dewiacją płciową, jaka istniała dla zachodniej nauki, był homoseksualizm męski. Oburzał on do głębi prawodawców i strażników dusz z tego powodu, że uragał męskiej władzy, powadze i sile płodzenia (organy władzy wyraźnie utożsamiono z organami seksualnymi). Wbrew zakazom i naukom, tacy „obrzydlivi” mężczyźni jednak istnieli. Ale czy to samo „zaburzenie” mogło dotyczyć kobiet, tych kruchych i wrażliwych istot?

Dzisiaj wiemy już jednak ponad wszelką wątpliwość, że bardzo liczne kultury z różnych regionów świata włączały w swoje lokalne porządki całe wachlarze odmiennych ról i statusów dla obu płci. Codzienna egzystencja — czy to na biegunie, czy na równiku, czy w wilgotnym cieniu ogromnych puszczy, czy na wysuszonych połaciach pustyń — nie sprowadzała się jedynie do czystej męskości i czystej kobiecości. Indianie Ameryki Północnej wyróżniali na przykład więcej niż dwie płci. W wielu społecznościach rozpoznawano i uznawano mianowicie płeć trzecią, a nawet czwartą i piątą (przecząc tym samym opiniom, wedle których trzecia płeć jest taką samą fikcją i kpina, jak na przykład szósty zmysł³)! Egzotyczne to dla nas poglądy, fantastyczne kulturowe kosmosy. Stąd też, w celu zaprowadzenia terminologicznego ładu, zachodni dyskurs medyczny i antropologiczny stosował w odniesieniu do tych zjawisk jeden tylko zbiorczy termin — *berdache*.

Współcześni tubylcy wszelako wyrażają dość niechętny stosunek do tego terminu, argumentując, że ma on swoje korzenie w językach i myśli zachodniej⁴, które generalnie deprecjonują tożsamości odmienne od większościowych. Stąd, proponowano zastąpić *berdache*

neutralnym, „własnym” pojęciem *two-spirit*. Przy okazji, w specjalnej pracy będącej plonem posiedzeń komisji złożonej z antropologów i Indian, zgodzono się na wprowadzenie do języka opisu rdzennych kultur Ameryki kategorii trzeciej oraz czwartej płci.

Problemy terminologiczne uwydatniają jedynie postawiony na wstępie problem: dla opisu innych niż heteroseksualne ról kobiet w tubylczych społecznościach Ameryki Północnej nie mamy tak naprawdę żadnego adekwatnego terminu, wyraźnie brakuje tekstów źródłowych, długo milczeli zapewne na ten temat także sami Indianie. A przecież:

Przed europejską kolonizacją, homoseksualizm był normalną, czasem także szanowaną, częścią życia społecznego w tubylczych kulturach Ameryki. W 1951 roku Clellan S. Ford i Frank A. Beach zebrali dane pochodzące z 76 grup tubylczych i odkryli, że w 49 z nich geje cieszyli się dobrą opinią, a w 57 grupach zachowania lesbijskie postrzegano jako pozytywne⁵.

W wielu indiańskich, tradycyjnych opowieściach o stworzeniu świata kluczowe role przypadały kobietom. Susan Cavin⁶ przekonuje, że źródło tych mitów jest ewidentnie lesbijskie, że pochodzą one z czasów, kiedy żeńskie homoseksualistki były nie tylko akceptowane, ale zajmowały znaczące miejsce w życiu społecznym. Jej zdaniem postaci lesbijek ukazywano w licznych mitach wartościowo pozytywnie: prowadziły one własne domy, rozporządzały dobrami, miały moc uzdrawiania. Mohave z Kolorado na przykład opowiadali historię stworzenia świata, która rozgrywała się w „czasie, kiedy ludzie nie byli podzieleni na płci”. Dla Arapahów przyjęcie niekonwencjonalnej roli płciowej wiązało się z otrzymaniem nadnaturalnego daru od ptaków albo zwierząt, Omaha uważali zaś, że stał za tym przeznaczeniem Księżyc⁷.

Uzdrowicielki, wizjonerki, opiekunki

Lesbijki były integralną częścią tubylczych społeczności. Z innymi łączyły je ścisłe więzy

³ Zob. np.: S. Agacinski, *Polityka płci*, przeł. M. Falski, Warszawa 2000, s. 29.

⁴ Więcej na temat postaci berdache: W. Kuligowski, *Losy seksualne dzikich, część II. Berdache wczoraj i dziś*, „Tawacin”, 2001, nr 3 (55), ss. 22–28.

⁵ C. Howell, *The Impact of Colonization on the Role of the Nontraditional Native American Woman*, www.cs.wisc.edu.

⁶ S. Cavin, *Lesbian Origins*, San Francisco 1948, s. 320.

⁷ W. L. Williams, *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in the American Indian Culture*, Boston 1986, ss. 22–29.

pokrewieństwa, dlatego nigdy nie nazywano ich „wyrzutkami”. Inność nie wywoływała agresji, inność nie zasługiwała na odrzucenie.

Wiele naszych opowieści mówiło o różnicach między ludźmi, o przeciwieństwach i wędrowaniu między światami. Craig Womack (Creek-Cherokee) przypomina nam, że „Różnice nie tyle dezorganizowały życie społeczne, ale raczej umacniały istniejący porządek... To, co jest inne, stanowi także znaczące źródło mocy”⁸.

W wielu społecznościach uważano, że tego rodzaju kobiety miały specjalny talent do nauczania dzieci. Często adoptowały sieroty, widziano w nich doskonałe opiekunki dla ludzi starszych⁹. Do rzadkości nie należały przypadki, że wykonywały męskie prace, zawierały związki małżeńskie z innymi kobietami, poływały, utrzymywały swoje rodziny, walczyły orężem w ich obronie. Czasami, jeśli młoda dziewczyna preferowała zajęcia uznawane za męskie albo miała dużo siostr, rodzice traktowali ją jak syna. W momencie osiągnięcia dojrzałości płciowej, uzyskiwała prawo do uczestnictwa w rytuałach jako mężczyzna, a nie kobieta. Nowy status płciowy inicjowano często podczas zbiorowych ceremonii, które poprzedzał specjalny sen, wizja albo rozpoznanie szczególnych predyspozycji przez rodzinę danej osoby.

W literaturze głośny jest przypadek Indianki Kutenai nazywanej Madame Bolsverd. Była ona *titqattek*, kobietą–wojownikiem, pełniła funkcję międzyplemiennego posłańca i wizjonera — przewidziała epidemię ospy i inne dramatyczne wydarzenia z początku XIX wieku. Woman Chief z kolei, Indianka Crow, osiągnęła trzecią, najwyższą rangę w swoim plemieniu i stała się jego przywódcą na równi z mężczyznami. U Klamath i Shasta żyły *twilinna'ek*, kobiety otwarcie manifestujące swój nieokreślony status płciowy, wśród Mohave często były one niezwykle cenionymi *medicine woman*¹⁰.

Jedna z lakockich kobiet stała się szanowanym wojownikiem i poślubiła inną kobietę.

Sue–Ellen Jacobs¹¹ pisze o „kobietach w męskim ciele” i „mężczyznach w kobiecym ciele”, którzy przyjmowali rolę „innej” płci. Zwraca przy tym szczególną uwagę na duchowy wymiar życia tych osób; sprowadzanie wszystkiego wyłącznie do poziomu seksualności oznacza w jej opinii pomijanie ich rzeczywistej istoty. I rzeczywiście, Apacze Mescalero traktowali dorosłe osoby, które łączyły w sobie cechy kobiece i męskie jako ludzi mocy, obdarzonych darem wizjonerstwa. Często zostawali oni uzdrowicielami, mediatorami w spornych sprawach, tłumaczyli sny.

Carrie House, mający przodków Nawahów i Oneidów, tłumaczy:

Nasza ustna tradycja potwierdza, że on–będący–nią oraz ona–będąca–nim (a więc ci, którzy zachowywali równowagę między męskimi a kobiecymi aspektami samych siebie i zarazem całego wszechświata) znajdowali się wśród najważniejszych osób współtworzących ład i pomyślność swoich społeczeństw¹².

Oddajmy jeszcze głos antropolozce Evelyn Blackwood:

Indywidualna tożsamość płciowa, związana nie tylko z tożsamością seksualną, dopuszcza wiele różnych rozwiązań. Seksualność sama w sobie nie była podstawą stosunku Indian do kwestii płci¹³.

Chore dzieci chorych matek

Europejscy żołnierze, traperzy, odkrywcy i osadnicy z pogardą traktowali homoseksualne tradycje w swoich kulturach. Dramatyczne prześladowania homoseksualistów w Europie — przekonuje Judy Grahn — mogłyby konkurować o lepsze z okresem kolonizacji Ameryki Północnej. Niewielką pociechą jest to, że homoseksualiści byli często pierwszymi zabijanymi Indianami, i że kiedy ich plemiona zaślubiły sobie już na tolerancję białych, oni sami byli

⁸ Qwo–Li Driskill, *Stolen from Our Bodies*, „Studies in American Indian Literature”, lato 2004, vol. 16, no 2, s. 55.

⁹ Beverly Little Thunder, *I Am a Lakota Woman*, w: S.–E. Jacobs, W. Thomas, S. Lang (red.), *Two–Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*, Urbana 1997.

¹⁰ www.femmenoir.net.

¹¹ Patrz: S.–E. Jacobs, *Introduction*, w: *Two–Spirit People...*, dz. cyt.

¹² E. Rothblum, *Dyke Psyche: Native American Two–Spirit People*, www.mountainpridemedia.org.

¹³ E. Blackwood, *Sexuality and Gender in Certain Native American tribes: The Case of Cross–Gender Females*, „Signs”, jesień 1984, s. 36.

ofiarami sztylerstwa i przemocy, aż do momentu, w którym zmieniali swoje zachowanie w celu ochrony innych¹⁴.

W istocie, kulturowa, ekonomiczna i fizyczna eksterminacja tubylców ze zdwojoną siłą musiała dotyczyć kobiety o nie ustalonym do końca, nie jasnym dla białych statusie; to one, być może, szczególnie boleśnie doświadczyły pośpiesznej, dramatycznej akulturacji.

Musimy bowiem pamiętać, że w wielu kulturach indiańskich sprzed okresu kolonizacji status i pozycja kobiet były rzeczywiście wysokie — w oparciu o ten fakt XIX-wieczni antropologowie wysunuli przeciw teorii pierwotnego matriarchatu, do niego odwoływały się pionierki amerykańskiego feminizmu. To wysokie miejsce na społecznej drabinie dotyczyło również lesbijek i przedstawicieli trzeciej płci. Tradycja ta bez dwóch zdań wybitnie utrudniała indiańskim kobietom wkrócenie w obcy dlań, niezrozumiały, na wskroś patriarchalny świat zachodniej kultury. Rezultatem akulturacji — której egzekutorami byli misjonarze, nauczyciele, wychowawcy w szkołach z internatem, oświeceni maszyniści obojga zresztą płci — stało się całkowite niemal zaburzenie relacji między kobietami i mężczyznami, między pierwiastkiem męskim i żeńskim, między płcią pierwszą, drugą i trzecią.

Indiańskie kobiety o mniejszościowej tożsamości seksualnej przeżyły nie tylko oczywisty i wspólny wszystkim tubylcom dramat eksterminacji. Doświadczyły też bardzo bolesnego wykluczenia ze strony własnej grupy — współcześni badacze dość jednoznacznie mówią, że homofobia została zasadniczo Indianom własnie przez kulturę zachodnią. Dowodzi się, że znacząca zmiana w nastawieniu do nich nastąpiła w okresie rezerwatowym, kiedy rdzenne kultury ulegały głębokim deformacjom i wyraźnemu wpływowi kultury dominującej. Przypomniane wcześniej mity o stworzeniu świata, które podkreślały kreacyjną moc kobiet, zostały wtedy wyparte przez opowieści mówiące o tragicznym finale związków między lesbijkami¹⁵. Jako owoc takich mariaży, miały przychodzić

na świat noworodki całkowicie pozbawione kości albo przypominające żółwie¹⁶. Kobiety przywdziewające męskie stroje i poślubiające się nawzajem stały się obiektem powszechnych kpin i sztylerstw. Szczególne nasilenie tej negacji obserwowano po roku 1900.

Wydawało się wówczas, że trzecia płeć i indiańskie lesbijki są — podobnie jak wszyscy tubylcy w Ameryce Północnej na progu XX wieku — ginącą rasą, po której już wkrótce pozostaną jedynie eksponaty w szafach muzealnych, nostalgiczne fotografie i zbiory awanturniczych książek, pisanych głównie przez romantycznych grafomanów. Jak doskonale wiemy, tak się jednak nie stało. Tubylcy przetrwali, a kluczowe znaczenie w odrodzeniu się indiańskich ludów i kultur miały ruchy społeczne lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Nikt nie żyje poza kręgiem

Wpisując się w szeroki nurt kontrkulturowy, wystąpił wtedy głośno wspomniany już American Indian Movement. Trzy zwłaszcza ruchy w obrębie kontrkultury okazały się najważniejsze dla ukształtowania sytuacji lesbijek i reprezentantek trzeciej płci. Był to ruch feministyczny, ruch walczący o prawa Indian oraz ruch gejowski. Ten pierwszy z tego powodu, że domagał się równego statusu dla obu płci; ten drugi z racji żądań wypełniania zawartych wcześniej traktatów i należącego tubylcom miejsca w nowoczesnym społeczeństwie; ten trzeci zaś dlatego, że przypomniał o tym, iż indiańska koncepcja męskości i kobiecości obejmowała bardzo różne, wpisane w krąg płci, wybory tożsamościowe.

Pierwszą bodaj pracą z kręgu nauk społecznych, która w sposób całościowy prezentuje życie nie tylko tubylczych gejów, ale także tubylczych lesbijek jest *Two Spirit People: American Indian Lesbian Women and Gay Men* pod redakcją Lestera B. Browna. Jej pomysłodawca i redaktor wyróżnił w niej sześć możliwych modalności płciowych („gender styles”), które występowały w indiańskich kulturach Ameryki Północnej. Są to kolejno: (1) kobieta, (2) mężczyzna, (3) nie-kobieta, (4) nie-mężczyzna, (5)

¹⁴ Judy Grahn, za: C. Howell, *The Impact of Colonization...*, dz. cyt.

¹⁵ S. Cavin, *Lesbian Origins*, dz. cyt., s. 320.

¹⁶ J. N. Katz (red.), *Lesbians and Gay Men in the USA*, Nowy Jork 1992, ss. 317–320.



Kuilix, kobieta–wojownik z plemienia Pend d'Oreille,
rys. Nicholas Point (1846)

KUILIX (Ta Czerwona lub Czerwona Koszula), kobieta–wojownik z plemienia Pend d'Oreilles (Kalispel). Jej imię pochodzi od kurtki, którą nosiła, zapewne części brytyjskiego munduru. Biali znali ją jako Mary Quille lub Marie Quilax. Misjonarz Nicholas Point narysował ją i opisał w swych dziennikach i listach. Jedna wzmianka pochodzi z 1842 roku, przy okazji najazdu grupy Indian Pend d'Oreilles na wielki obóz Czarnych Stóp:

„Pierwszym wojownikiem, który wpadł do obozu wroga, była kobieta o imieniu Kuilix, «Ta Czerwona». Jej brawura zaskoczyła wojowników, którzy poczuli się upokorzeni i oburzeni, gdyż kobieta prowadziła ich do ataku, czym prędzej więc natarli na wrogów”.

Kuilix walczyła także z Wronami w 1846 roku. „Stynna Kuilix... w towarzystwie paru wojowników i uzbrojona w toporek, puściła się w pogoń za grupą Wron — napisał ojciec Point. — Gdy wrócili do obozu, powiedziała swym towarzyszom: «Myślałam, że te samochwały to mężczyźni, ale się myliłam. Nie warto było ich karać”.

lesbijka, (6) gej. W przypadku 3 i 4 idzie o osoby, których płć biologiczna stała w jaskrawej sprzeczności z ich płcią psycho–społeczną¹⁷.

Jest to propozycja interesująca, taka, która chce ogarnąć różnorodność płciowych tożsamości tubylczych Amerykanów, znacznie w tym lepsza od jednowymiarowej kategorii berdache. Problem w opisie innych, lokalnych tożsamości płciowych wynikał przecież z nagminnego nakładania się kategorii osób homoseksualnych i modalnych płciowo („cross–gender”). W społecznościach indiańskich bywało tak, że osoby z tej drugiej kategorii były homoseksualistami, ale nie stanowiło to bynajmniej reguły. Zachodni dyskurs naukowy długo nie potrafił sobie z tą różnorodnością poradzić.

Nie od rzeczy będzie zatem zapytać o to, jak sami Indianie postrzegają różne statuse i tożsamości płciowe kobiet w swoich społecznościach. W tym miejscu dotykamy od razu sprawy fundamentalnej. Otóż tubylcze pojęcie tożsamości płciowej oparte było na odmiennych niż

nasze zasadach¹⁸, w zachodniej tradycji istnieje jednak wyraźne rozgraniczenie homo– oraz heteroseksualizmu (choć nie jest ono ani naturalne, ani odwieczne, jak się czasami sądzi). Tubylczy Amerykanie natomiast ten wymiar osobistego życia postrzegali na podobieństwo wielkiego kręgu (symbol ten pojawia się ponadto jako znak ludzkiego życia, harmonii wszystkich krzywych istot, świata i jego świętości w ogóle). Jedno miejsce zajmują na nim geje, naprzeciw nich lokują się lesbijki. Pomiedzy tymi punktami skrajnymi jest jeszcze nieskończenie wiele innych miejsc i tyleż tożsamości. Indianie twierdzą, że nikt nie musi być przywiązany na stałe do jednego tylko miejsca kręgu, można się po nim swobodnie przemieszczać, można poszukiwać. Koncepcja ta pociąga za sobą kilka istotnych okoliczności. Po pierwsze, jakkolwiek wybór nie pociąga za sobą radykalnego odrzucenia innych możliwości, nie ma tu skrajnych opozycji, miejsca biegunowe w kręgu po prostu nie istnieją. Po drugie, wszyscy żyjący w świętym kręgu życia są w jakiś sposób do siebie podobni, nie znajdziemy tu osób zasadniczo innych, nie da się wydzielić przestrzeni oddzielnych, zamkniętych. Tożsa-

¹⁷ L. B. Brown, *Women and Men, Not–Men and Not–Women, Lesbians and Gays: American Indian Gender Style Alternatives*, w: L. B. Brown (red.), *Two Spirit People: American Indian Lesbian Women and Gay Men*, Harrington Park 1997.

¹⁸ T. Tafoya, *Native Gay and Lesbian Issues: The Two-Spirited*, w: B. Greene (red.), *Ethnic and Cultural Diver-*

sity Among Lesbians and Gay Men, Thousand Oaks, 1997, vol. 3, ss. 8–9.

mości płciowe tubylczych Amerykanów, wynika z powyższego niezbieżnie, nie są w żaden sposób ograniczone przez sztywne i ciasne kategorie, funkcjonujące w kulturze Zachodu.

Najmniejsza mniejszość

Na fali zanegowania społecznego status quo doszło do rewitalizacji tubylczych tradycji, poszukiwania przez nich swojego miejsca w kulturowym pejzażu dominującego społeczeństwa. Poszukiwania te dotyczyły również kwestii tożsamości płciowych. W 1975 roku Barbara Cameron i Randy Burns zainicjowali działalność Gay American Indians w San Francisco, amerykańskiej stolicy białych gejów i lesbijek. W organizacji tej, działającej do dziś, nie działa się jednak inaczej, niż w innych grupach skupiających białych homoseksualistów: prym wiodli geje, którzy specjalnie nie kłopotali się o los tubylczych lesbijek. Nadal były pozostawione sobie, nadal w samotności musiały stawiać czoło swemu trudnemu losowi.

„Musimy walczyć nie tylko z rasizmem i homofobią białej Ameryki – zauważa Cameron – ale też z odrzuceniem przez nasze własne, tubylcze społeczności”. Życiorys tej indiańskiej działaczki¹⁹ jest dobitnym dowodem na toczenie owej walki. Wychowywana w rezerwacie Standing Rock przez dziadków, w wieku 9 lat, po przeczytaniu prasowego artykułu, oznajmiła swojej babci, że pewnego dnia zamieszka w tym mieście [San Francisco] i „będzie chronić świat”. I rzeczywiście stała się mieszkanką tej aglomeracji w 1975 roku. Od tego momentu nie ustawała w propagowaniu idei równości i tolerancji, współorganizując Lesbian Gay Freedom Day Parade, Rainbow Coalition, Commission on the Status of Women, Human Rights Commission, działała też — wspierana przez swoją partnerkę Lindę Boyd — na rzecz tubylek z Nikaragui, propagowała wiedzę na temat AIDS.

Dzisiaj indiańskie lesbijki i kobiety, które mieszczą się w egzystencjalnej przestrzeni trzeciej płci (choć jakże mało o nich wiadomo...!), na nowo ustalają swoje miejsce wewnątrz społeczności — zarówno tubylczych, jak i dominującej, amerykańskiej. Jedną z kluczowych

kwestii, przed jaką stoją, jest ta, która dotyczy wyboru miejsca życia. Czy ma to być rezerwat, ze wszystkimi swoimi niedostatkami (bezrobocie, alkoholizm, peryferyjność), ale i przewagami (bycie wśród swoich, kontakt z tradycją i naturą), czy może jednak któraś w wielkich, gwarnych, pełnych ludzi, możliwości i ryzyka aglomeracji? Inną, zapewne również trudną do rozważenia kwestią jest lojalność: winno się ją przede wszystkim ostatecznie tubylczym Amerykanom czy raczej lesbijkom w ogóle (a może po prostu wszystkim kobietom)? W tych pytaniach dobitnie zarysowuje się konflikt wartości między indiańskimi a białymi kobietami/lesbjkami. Kobiety tubylcze chcą widzieć siebie i swoją działalność przede wszystkim w kontekście ich rodzin, ich społeczności, w obliczu Świętej Matki Ziemi. Taka postawa jest im znacznie bliższa od wymaginowanej wspólnoty siostrzanej białych kobiet, ich organizacji, wieców, pism.

Wymowa tego tekstu nie może być radosna, mowa wszak w nim o jednej z najmniejszych mniejszości, która jako jedna z ostatnich znajduje uznanie dla własnych aspiracji i zrozumienie dla problemów. Cytowana już Cameron²⁰ stwierdza oto z żalem, że główny nurt ruchu lesbijskiego na Zachodzie jest na wskroś rasistowski. Wprost mówi o tym, że tubylcze lesbijki dotknęło wiele aktów poniżenia ze strony lesbijek białych, że dominujące społeczeństwo nie oszczędziło im żadnego z odcieni homofobii i rasizmu. Nie poprzestaje wszelako na samej konstatacji tego smutnego faktu, ale wyjaśnia błędy, jakie popełniają białe lesbijki, chcące stać się sojuszniczkami swoich tubylczych odpowiedniczek. Pokazuje, że tożsamość indiańskich lesbijek jest istotowo połączona ze wszystkimi aspektami tubylczego życia — z duchowością, seksualnością, modlitwą. Wiąże się też nieodwołalnie z indiańskimi mężczyznami. Zachodni autorzy, w jej opinii, próbują odseparować tożsamość płciową od innych aspektów ludzkiego życia, czynią zeń swego rodzaju fetysz. Generalnie, indiańskie lesbijki mają bardziej zbieżne spojrzenie na to zagadnienie niż lesbijki białe, nawet jeśli pochodzą z różnych plemion. Zawłaszczenie ich historii

¹⁹ Zob. K. Cogswell, *Remembering Barbara Cameron*, www.thegully.com.

²⁰ Cyt. za: *Sex and Spirit: Native American Lesbian Identity*, www.geocities.com.

do generalnego zbioru historycznych opowieści o białych lesbijkach to de facto zmuszenie ich do milczenia, to kolejna, symboliczna forma eksterminacji rdzennych kultur.

Dobrze znane białe feministki w swoich przemówieniach mówią o kobietach czarnych, latynoskich, Azjatkach — wyznaje Beth E. Brant — Ale gdzie w tym wszystkim jestem ja? Gdzie jesteśmy my, siostry? Można być rasistą w stosunku do nas, ale w stosunku do innych już nie? Co jeszcze wynika z ciągłego niedostrzegania nas, z pomijania w przeglądach kobiecych organizacji? Nasze bycie niewidzialnymi. Pomijając moje własne marzenia, ja nie istnieję²¹.

W potrzasku

Doskonale wiemy, że tubylczoamerykańskie symbole powszechnie używane były w charakterze maskotek dla zespołów sportowych lub służyły jako handlowe logo wielkich kampanii. Lata wielkiej rewolty społecznej wiele w tym względzie nie zmieniły. Indiancy komentatorzy zauważali cierpko, że jeśli team bejsbolowy nazywał się „Niggers”, środowiska kontrkulturowe od razu podnosiły larum i inicjowały protest; zupełnie brakowało natomiast poparcia dla zmiany nazw w rodzaju „Redskins”. Nie inaczej stało się z dziedzictwem trzeciej płci i tradycją lesbijską — została ona zawłaszczona przez kulturę dominującą, stając się elementem historii gejów i lesbijek w ogóle. Elementem „białej” historii.

Zawłaszczenie to doprowadziło do wyrażonej romantyzacji przeszłości, ukazywania indiańskich kultur jako ucieleśnionej tolerancji i naturalnej akceptacji dla odmienności. Wywodząca się z Hunkpapa Cameron i inne tubylcze kobiety wołałyby miast tego mówić, że lesbijki żyją dzisiaj, i że nie spotykają się z szacunkiem własnych społeczności. Przestańmy zajmować się tym, co było, nawoływała w swoich wystąpieniach, nie ignorujemy dłużej współczesności, tym bardziej, że jest ona bolesna. Cameron wspomina: „Sądziłam, że jestem jedyną indiańską lesbijką na całym świecie. Znalazłam się w potrzasku między moją kulturą a białym społeczeństwem”²².

²¹ Cyt. za: C. Howell, *The Impact of Colonization...*, dz. cyt.

²² J. Katz, *Gay American History*, Toronto 1985, ss. 332–333.

W podobnej pułapce znalazło się zapewne wiele kobiet. Z trudem, po omacku docierały do dawnych mitów i tradycji, zaczęły przypominać o bardzo szczególnej, pozytywnej, niezbywalnej roli lesbijek i trzeciej płci w życiu ich przodków. Qwo–Li Driskill pisze o „Suwerennej Erotyce”²³, a więc takim rodzaju świadomości, który uwalnia się od koszmarów historycznej przeszłości — prześladowań, dyskryminacji, homofobii (a także transfobii, czyli niechęci wobec osób z niejednoznaczną dla otoczenia tożsamością płciową) — i pozwala powrócić do tubylczych mitów, opowieści i tradycji. „«Suwerenna Erotyka» wiąże nasze ciała z naszymi narodami, tradycjami i dziejami”, orzeka, upatrując w niej znaczącej siły uzdrawiającej współczesne społeczności tubylcze.

Wiedza ta nadal nie jest oczywiście powszechna, świadomość płciowej różnorodności powoli przebija się do wiedzy powszechnej, postawy homofobiczne nie ustępują łatwo. Na szczęście, możliwości otwarte przez rewolucję obyczajową pozwoliły na swobodne wreszcie wyrażanie swojej tożsamości. Z szansy tej skorzystało wiele indiańskich kobiet, dla których prywatna tożsamość stała się przekleństwem i przedmiotem dyskryminacji. Przyjrzyjmy się dwu z nich.

Dar od orła

Pewnego zwyczajnego dnia Beth E. Brant podróżowała samochodem przez ziemie należące do Indian Mohawk. Towarzyszyła jej ówczesna partnerka, Denise Dorsz. Kolejne kilometry znikły pod kołami, kierunkowskazy prowadziły do celu, w powietrzu nie unosiła się najbliższa woń czegoś niespodziewanego. A jednak! W pewnym momencie na przód jadącego auta sfrunął gdzieś z góry wielki orzeł. „Chciał nas zatrzymać, więc tak zrobiliśmy”. Beth wyłączyła silnik, nacisnęła klamkę, stanęła twarzą w twarz z orłem. „Patrzyliśmy sobie nawzajem w oczy. On mną zawładnął. Pamiętam, że przeniosłam się do innego miejsca, a może też i innego czasu. Wpatrywaliśmy się w siebie przez chwilę, przez godzinę albo przez tysiąc lat. Otrzymałam od niego przesłanie, dar. Kiedy wróciłam do domu, zaczęłam pisać”.

²³ Qwo–Li Driskill, *Stolen from Our Bodies*, dz. cyt.

W tym samym 1981 roku 40-lletnia Indianka, używająca imienia Degonwandonti, opublikowała swój pierwszy utwór. Było to dla niej o tyle niespodziewane, że oficjalną edukację porzuciła dawno, w wieku 17 lat. „Dar”, jaki otrzymała od orla, był jednak silniejszy niż rzekome niedostatki w wykształceniu: wkrótce Brant zaczęła otrzymywać stypendia od organizacji wspierających artystów, uhonorowały ją także National Endowment for the Arts w 1991 roku oraz Canada Council Award in Creative Writing w rok później. W 1983 roku opublikowała *A Gathering Of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women*, pierwszą antologię prozy pisanej przez tubylcze kobiety, której redaktorem była jedna z nich (kogóż w tej antologii nie znajdziemy! — Paula Gunn Allen, Barbara Cameron, Chrystos, a także Janice Gould, Maidu; Terri Meyette, Yaqui; Mary Moran, Metyska; Kateri Sardella, Mikmak; Vickie Sears, Czirokezka; Anita Valerio, Chicano; Midnight Sun, Anishinabe).

Brant²⁴ urodziła się w 1941 roku w Detroit, dokąd z rezerwatu Tyendinaga w kanadyjskiej prowincji Ontario przenieśli się jej dziadkowie ze strony ojca. Jej ojciec był Mohawkiem, matka legitymowała się irlandzko-szkockim pochodzeniem. Kiedy jako 17-latką porzuciła szkołę, była już zamężna. Urodziła w tym związku trzy córki, a potem została babcią. Rozwiodła się po 14 latach małżeństwa. Czas ten opisuje dzisiaj w czarnych barwach, małżeńskie pożycie z alkoholikiem było dlań pełne „gniewu, przemocy, alkoholu i nienawiści”.

Już jako wolna kobieta, w 1976 roku Brant spotkała Denise Dorsch. Obie kobiety połączyła nie tylko żarliwa miłość, ale także pasja. Wspólnie wymyśliły i założyły archiwum oraz bibliotekę gromadzącą źródła dotyczące kwestii tubylczych kobiet. Były razem przez 18 lat. „W swoim 33-letnim życiu — pisała Brant na stronicach eseju *Physical Prayers* — byłam feministką i byłam aktywistką, ale najwięcej czasu poświęcałam na odkrywanie kobiecości. I jednym z moich najcudowniejszych odkryć okazała się miłość do kobiety, do jej seksual-



Beth E. Brant

ności, emocjonalności oraz duchowości”. Bycie lesbijką, przyznaje, pozwoliło jej na pełne odzyskanie samej siebie.

W środowisku indiańskim, a także wśród lesbijek, znana jest ze swojej różnorodnej twórczości, pisze wszak poezję, krótkie opowiadania, eseje, recenzje, była redaktorką i wykładownicą. Pisanie postrzega i rozumie jako formę uzdrawiania: „Potrafiłam użyć pisania do leczenia ran, które były bardzo głębokie i bolesne. Byłam zła — pisanie dawało mi ukojenie. Miałam obsesję na punkcie przeszłości — pisanie oferowało mi wejście w to, co dopiero ma nadejść. Byłam obolała — pisanie koło ból”. Bez odrobiny retoryczności, Brant stwierdza, że słowa są święte, że mają wielką, ukrytą moc. Wpisuje się tym samym w pewien nurt tradycji, uzdrawianie poprzez twórczość pisarską wzięło bowiem swój początek już od pierwszego opowiadania autorstwa tubylczej kobiety. Była nią, wywodząca się z Okanagan, Hum-Ishu-Ma w 1910 roku.

W opowiadaniu *A Long Story* Degonwandonti zrównuje doświadczenie indiańskich matek z końca XIX wieku, którym siłą odbierano dzieci, by poddać je edukacji w szkołach internatowych, z XX-wiecznymi matkami lesbijkami, które tracą swoje dzieci w bataliach sądowych. Jedno z wyznań Brant zasługuje na szczególnie podkreślenie:

Wielu ludzi nazywa mnie „lesbijką od Mohawków” — opowiada pisarka — I mają rację. Dziś wiem już, kim jestem i dzięki temu przestałam być nienawidzącą siebie, pół krwi kobietą, która niszczyła samą siebie. Stało się to po tym, jak odkryłam swój lesbianizm i kiedy zaczęłam pisać. Większość moich opowieści dotyczy lesbijek i gejów: wszystkie są o Indianach.

²⁴ Informacje na jej temat oraz fragmenty esejów na stronach internetowych: „Voices from the Gaps. Women Writers of Color”, <http://voices.umn.edu> oraz www.femme-noir.net.



Chrystos

„Zachodnia syfilizacja”

Chrystos²⁵ urodziła się w 1946 roku w San Francisco. Jej przodkowie pochodzą z różnych grup etnicznych, lecz ona sama utożsamia się nade wszystko ze swoim ojcem, którego przodkowie byli Menominee. Zamiast, jak inni, dorastać w dusznym środowisku rezerwatu, wołała towarzystwo czarnych, latynoskich, azjatyckich i białych rówieśników w mieście. Dlatego samą siebie określa jako „miejską Indiankę”.

Chrystos to — tak jak w przypadku Brant — artystka samouk. Nie tylko pisze, ale też sama projektuje okładki swoich książek. Jej prace publikowano w licznych antologiach, honorowano także nagrodami: w 1994 roku Audre Lorde International Poetry Competition, w 1995 natomiast Sappho Award of Distinction przyznawaną przez Astraea National Lesbian Action Foundation. Działalność Chrystos jako tubylczej aktywistki — m.in. w sprawie uwolnienia Leonarda Peltiera i Normy Jean Croy — stanowi nieodłączny element jej twórczości, choć zdecydowanie odrzuca postrzeganie jej twórczości jako „głosu” tubylczych Amerykanek czy traktowanie jako „duchowego przywódcy”. W swoich opiniach często jest prowokacyjna, chętnie wypowiada się na tematy polityczne, otwarcie atakuje — jak to określa — „zachodnią syfilizację”. Nie unika też tematów tabu, pisząc o molestowaniu jej w wieku dorastania przez jednego z wujów czy o skomplikowanych relacjach z matką, ojcem, kochankami. Przez wiele lat była przyjaciółką przywoływanej

wcześniej Cameron, przyznając po jej śmierci, że „ona dała mi poczucie dumy z mojego miejsca w świecie i prawa do jego zajmowania”.

W wielu utworach opowiada jakże typowe dla współczesnych Indian, pełne goryczy, bólu i upokorzenia, historie. W wierszu *My Baby Brother* przedstawia na przykład swojego brata, który — nie mając żadnych kontaktów z dziedzictwem swoich przodków — uciekł w uzależnienie od heroiny. W *Vision: Bundle* spogląda na kwestię tradycji szerzej:

Wystawiają nasze świętości obnażone w muzeach
nasze stroje i koszule na aukcjach
nasze języki mają na taśmach
nasze opowieści uwięzili w specjalistycznych
książkach

nasze tańce na filmach
tylko jednej części nas nie potrafili nam skraść
to jest nasza wiedza

W *I Am Not Your Princess* dodaje jeszcze sarkastycznie: „Indianin to termin urzędowy/ Który nie ma z nami nic wspólnego”.

Fundamentem jej działalności artystycznej jest z całą pewnością tożsamość lesbijska. Trzeci tom poezji Chrystos, *In Her I Am*, został pomyślany jako dar dla innej lesbijki, 17-letniej dziewczyny, która potrzebuje takiej właśnie książki, ale nigdzie nie potrafi jej odnaleźć. Jasne jest, że autorka powraca tu do swojej własnej sytuacji życiowej. Znamienne pozostaje to, że w wierszach miłosnych i erotycznych Chrystos — jakże niespodziewanie, jakże odmiennie od zjadliwego tonu swoich komentarzy dotyczących spraw bieżących! — mówi do nas zupełnie innym głosem. Jest delikatna, czuła na drugą osobę, pełna pragnień i fantazji. Oto fragment jej wiersza z tomu *Not Vanishing*:

O słodka kobieto
Nie zabronisz mi swych piersi
Smakować
Nie zabronisz mi
kochana

✱

WALDEMAR KULIGOWSKI jest adiunktem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Ostatnio opublikował *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna* (Poznań 2004), pracuje w redakcji kwartalnika „Kultura Popularna” i dwumiesięcznika „Czas Kultury”, członek Slow Food.

²⁵ Informacje o niej i fragmenty twórczości: „Voices from the Gaps. Women Writers of Color”, <http://voices.cla.umn.edu>.

Rozkład plemienia

dzieje wygnania Indian Quapaw w latach 1824–34

Omnawiając tragiczne dzieje usuwania Indian z ich ojczyzny w latach trzydziestych XIX wieku, badacze najczęściej uwagi poświęcają wschodnim plemionom, którym wyznaczono nowe ziemie na zachód od Missisipi. Choć takie podejście nie jest bynajmniej niewłaściwe, jeśli chodzi o główny nurt historii amerykańskiej, to nie uwzględnia ono pewnego ważnego aspektu polityki wysiedlania. Nie omawia mianowicie, jak na losy Indian zamieszkałych na zachód od Missisipi wpłynęła emigracja ze wschodu. Pozwala również na przypuszczenie, iż rząd jednakowo postępował z plemionami żyjącymi na wschód i na zachód od Wielkiej Rzeki. Kiedy jednak przyjrzymy się losom plemienia Quapaw w latach 1824–34, przekonamy się, że istniała znacząca różnica zarówno w prowadzonej polityce, jak i w jej skutkach.

Gdy Stany Zjednoczone nabyły w 1803 roku Luizjanę, Quapaw zamieszkiwali trzy osady na południowym brzegu rzeki Arkansas, niedaleko jej ujścia do Missisipi. Liczyli nie więcej niż 550 głów, ale za swe tereny uważali setki mil terytorium ciągnącego się na południe i zachód na linii rzek Arkansas i Canadian. Choć polowanie odgrywało w ich życiu ważną rolę, byli ludem osiadłym, słynącym z uprawy ziemi i hodowli¹. Należeli do siuańskiej rodziny językowej, ale życiem duchowym i organizacją społeczną byli bliżsi innym plemionom

z Południowego Wschodu. Niemniej i na ich tle wyróżniali się oryginalną ceramiką, ciemną cerą oraz przyjaznym usposobieniem i pogodą ducha. Rzadko wiodący spory z Europejczykami, którzy osiedli pośród nich, chlubili się, że nigdy nie przelali krwi białego człowieka.

Od samego początku władze amerykańskie zdawały sobie sprawę, jak ważne dla Stanów Zjednoczonych są dobre stosunki z Quapaw. Plemię uważało rozległe ziemie za swoje, co potwierdzała tradycja i zwycięskie wojny. Zamieszkałe u ujścia Arkansas mogło z łatwością przeszkadzać w porozumiewaniu się i handlu z Indianami żyjącymi w górnym biegu rzeki, szczególnie z Osage. Dlatego też Amerykanie szybko zaczęli zabiegać o przyjaźń Quapaw, posyłając im dary i zakładając placówkę handlową w 1806 roku w Arkansas Post.

Pomimo usilnych zabiegów kierownika tej placówki, Johna Treata, handel z plemieniem nigdy nie rozwinął się na większą skalę. Niepowodzenie to nie przeszkodziło jednak rządowi nadal zabiegać o względy Quapaw. Nieoficjalna polityka prezydenta Thomasa Jeffersona zachęcająca wschodnich Indian do przenoszenia się za Missisipi sprawiła, że tysiąc z nich osiadło na ziemiach plemienia. Quapaw i inni zachodni Indianie, a szczególnie potężni Osage, w najlepszym razie traktowali przybyszów jak niepożądanych gości, w najgorszym zaś jak śmiertelnych wrogów. Ponieważ ich wrogie nastawienie groziło fiaskiem przesiedleńczym planom Jeffersona, należało więc zapewnić sobie ich przychyłność.

Potrzeba pozyskania Quapaw zaznaczyła się szczególnie w połowie 1817 roku. Rząd, który zobowiązał się zapewnić ziemię przenoszącym się na zachód Czirokezom, obrał w tym celu tereny należące do krajowców z Arkansas. Aby uzyskać zgodę plemienia na przejęcie ziemi rząd zaprosił naczelnego wodza Heckatona w sierpniu 1818 roku do St. Louis. Po naradach z Williamem Clarkiem i Auguste Chouteau podpisano traktat, mocą którego Quapaw zrzekli się wszystkich swych terenów (trzydzieści milionów akrów), poza małym rezerwatem (dwa miliony akrów), obejmującym ich wioski i rozciągającym się na południowy zachód od Arkansas do rzek Ouchita i Salinas. W zamian rząd Stanów Zjednoczonych gwarantował im wieczne prawo do polowania na odstąpionych

¹ W liście pisanym 27 lutego 1809 roku do przyjaciela A. Stewart mówił, że konie, jakie widział u Quapaw, „są większe od tych, jakie mają Amerykanie i są piękniej zbudowane”.

terenach, przekazał dary wartości czterech tysięcy dolarów i obiecał na zawsze wypłacać co roku tysiąc dolarów w żywności i w towarach.

Trudno doprawdy przecenić znaczenie traktatu z 1818 roku. Dla rządu USA oznaczał sukces coraz popularniejszej polityki wysiedlania, pozwalając na pozyskanie terenów, których nie trzeba było wymieniać na indiańskie ziemie na wschód od Missisipi. Dla Quapaw stanowił koniec pewnej epoki w ich stosunkach z rządem amerykańskim. Do tej pory rząd dbał wyłącznie o interes państwa, natomiast po porozumieniu w St. Louis względy lokalne zdominowały charakter stosunków między Quapaw i Amerykanami.

Nowa epoka dla Indian rozpoczęła się w 1819 roku, kiedy Arkansas doczekał się statusu terytorium. Walczący o „postęp” i wejście do Unii tutejsi biali twierdzili, że Quapaw przeszkadzają im w osiągnięciu obu celów. Ich rezerwat, leżący w sercu białego osadnictwa, nazywano „ogrodem Luizjany” oraz „najżyźniejszą ziemią na Terytorium” i jego nabycie uznano wprost za niezbędne dla rozkwitu Arkansas. Ponadto, po roku 1820, kiedy wschodni Indianie osiedli na zachodniej granicy Terytorium, usunięcie Quapaw i przejście ich rezerwatu przez białych stało się potrzebą chwili.

Wygnańca plemienia domagano się także z innego powodu. Na zachodniej granicy Arkansas wojownicy Osage wdali się w krwawe walki z nachodzącymi ich ziemie Czirokezami i Quapaw zagrozili, że staną po stronie Czirokezów. Gdyby ta groźba się urzeczywistniła, mogłoby dojść do powszechnego zamieszania i biali mieszkańcy Arkansas uznali że indiańska wojnę za zagrożenie swego pokoju i bezpieczeństwa oraz przeszkodę w uzyskaniu praw stanowych. Quapaw musieli zatem odejść.

O pomoc w walce z quapawskim „zagrożeniem” mieszkańcy Terytorium zwrócili się do rządu. Ich delegat Henry W. Conway kłamliwie powiadomił Waszyngton, że plemię chce sprzedać swój rezerwat i połączyć się z Indianami Caddo nad Red River. Oświadczył też, iż można go nabyć za kwotę nie większą niż 50 tysięcy dolarów i odsprzedać z zyskiem przekraczającym 450 tysięcy dolarów. Zdając sobie sprawę, iż rząd powinien mieć namacalny dowód na słowa delegata, pełniący obowiązki gubernatora Robert Crittenden w połowie 1823

QUAPAW — nazwa pochodzi od słowa *Uhakpa*, czyli „Ludzie z dołu strumienia”, co nawiązuje do ich migracji na południe wzdłuż Missisipi. Nazywano ich też Arkansas.



współczesna flaga Quapaw z Oklahomy

W XVI wieku Quapaw mieszkali nad rzeką Ohio, przy ujściu rzeki Wabash. Pod koniec XVII wieku przenieśli się nad rzekę Arkansas. Obecnie żyją w Oklahomie. W XVII wieku liczyli około piętnastu tysięcy. Według danych Spisu Powszechnego w 2000 roku za Quapaw uważało się 914 osób.

Język quapaw zalicza się do rodziny siuańskiej.

Spółeczność Quapaw dzieliła się na 22 klany zgrupowana w dwie połowy (*moiety*): Ludzi Nieba i Ludzi Ziemi.

W 1673 napotkali ich francuscy podróżnicy—misjonarze Jacques Marquette i Louis Joliet. Krótko potem zdziesiątkowała ich oспа. Na początku XVIII wieku pozyskali konie i przystosowali się do kultury bizona.

Latem mężczyźni polowali na bizona i jelenie. Kobiety uprawiały kukurydzę, fasolę, dynie i tytoń, zbierały też korzenie, nasiona i orzechy. Jadali również ryby.

Quapaw słynęli z ceramiki malowanej i rytu, którą handlowali z Chickasaw, Tunica, a także z Francuzami.

Do XVIII wieku Quapaw przeważnie chodzili nago, przekuwali nosy i uszy, nosili krótkie włosy. Na Równinach przyjęli charakterystyczny ubiór: przepaski biodrowe, legginy, koszule, suknie i narzuty ze skóry bizona.

Quapaw są dziś plemieniem o statusie federalnym, żyją w Oklahomie, w hrabstwie Ottawa. Język ojczysty uważa się za wymarły, zapomniano też dawne obyczaje. Większość współczesnych Quapaw jest katolikami. 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.

roku wezwał Quapaw, by „oswoić ich z myślą o traktacie”. Wysiłki Crittendena i Conwaya nie pozostały bez echa, bowiem sekretarz wojny John C. Calhoun poparł plan przesiedlenia i otrzymał od Kongresu 7500 dolarów na ten cel. Poza tym rokowania z plemieniem zlecił Crittendenowi.

Quapaw nie mieli jednak zamiaru pozbywać się resztek swej ojczyzny. W maju 1824 roku,

podczas pobierania należnych im przydziałów, nie „wykazali najmniejszej skłonności oddania swych ziem”, jak napisała „Arkansas Gazette”. Ale Crittenden nie dawał za wygraną i w następnym miesiącu wznowił obrady, próbując uzyskać zgodę plemienia. Gdy Quapaw uparcie odmawiali sprzedania całego rezerwatu, gubernator zgodził się, aby zatrzymali dziesięćomilowy szmat ziemi, leżący między rzekami Arkansas i Ouchita.

Na nieszczęście rokowania te dobiegły końca, nim Crittenden zapoznał się z oficjalnymi instrukcjami. Wydane pod wpływem fałszywych informacji, otrzymanych z Terytorium nakazywały przejęcie wszystkich ziem plemienia i umieszczenia go u Caddo. Zobligowany nimi Crittenden nie mógł wywiązać się ze swych obietnic i pozostało mu tylko znów wezwać Quapaw i podjąć rokowania.

W listopadzie 1824 roku wódz Heckaton i jego współplemieńcy przybyli do Harrington, osiedla białych leżącego w sąsiedztwie ich wiosek, zaproszeni tu przez gubernatora. Przekonani, że mają zatwierdzić częściową sprzedaż swych terenów, tak jak uzgodniono to w lipcu, Quapaw wysłuchali w oszołomieniu, gdy Crittenden oświadczył, iż poprzedniego układu „nie da się wykonać” i że plemię musi się udać nad Red River. W najwyższym stopniu zaskoczony Heckaton mógł tylko błagać o jakieś względy: „Kiedy rzekłeś, że chcesz nas stąd usunąć, czy puściłeś się obficie z mych starych oczu. Opuścić naszą ziemię ojczystą i udać się między obcych to znaczy uczynić nas na zawsze wygnancami. Ziemię, gdzie chcecie, byśmy się udali, należąc do obcych. Miej litość, nie posyłaj nas tam... myśl, że mamy udać się tam tej zimy, przeżyjemy nas trwogą”.

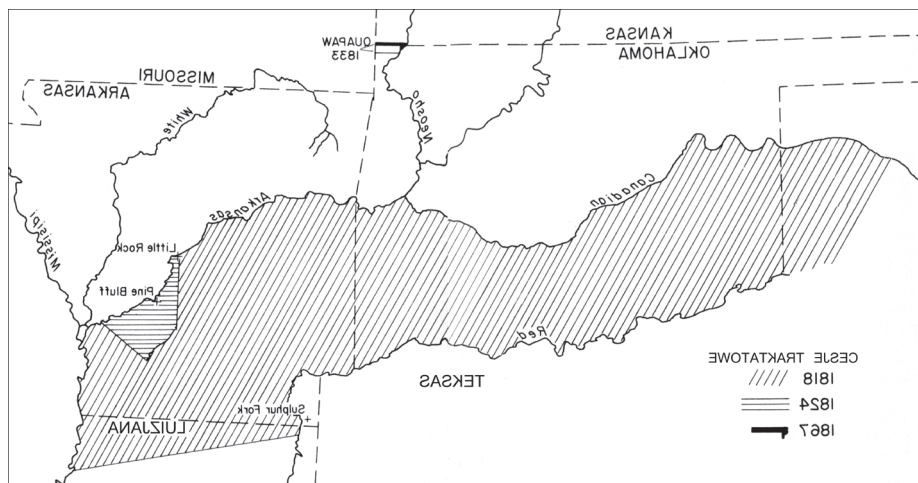
Najwidoczniej nie czyniący sobie zbytnich wyrzutów, iż żeruje na osobistej tragedii zaszczutego człowieka, Crittenden uchwycił się skwapliwie słów Heckatona, że nie chciałby przenosić się tej zimy. Oświadczył wodzowi, że nie myślał o natychmiastowej przeprowadzce plemienia i że sprawę można odłożyć do następnego roku. Gdy się rozpocznie, Quapaw otrzymają tyle prochu, ołowiu i zapasów, by mogli zapewnić sobie „godne i dostatnie bytowanie”. Poza tym prezydent Stanów Zjednoczonych rozmówił się z Caddo i „przekona ich, by przyjęli Quapaw jak braci”.

Pierwszym władcom Arkansas nie pozostało nic innego, jak zawrzeć traktat z Crittendenem. Podpisany 15 listopada 1824 roku, nakazywał im odstąpienie ziem i połączenie się z Caddo znad Red River. W zamian Stany Zjednoczone musiały zapłacić każdemu z czterech wodzów po 500 dolarów, rozdać od razu towary o wartości 4000 dolarów, zapewnić sześciomiesięczne utrzymanie nad Red River i przez jedenaście lat wypłacać co roku 1000 dolarów w gotówce. To było jednak już wszystko. Wbrew obowiązującej polityce wobec osadzanych na zachodzie wschodnich plemion, traktat nie zapewniał Quapaw żadnych korzyści z tytułu przyznania im rezerwatu za ich dwa miliony akrów². Plemię miało najzwyczajniej wymieścić się z Caddo, tracąc nie tylko ojczyznę, ale i tożsamość. Nic dziwnego, że podobno minister Calhoun nazwał traktat „najlepszym, jaki kiedykolwiek zawarto z Indianami”.

Heckaton, któremu pozwolono spędzić zimę 1824–25 w Arkansas, zwrócił się do gubernatora George’a Izarda z prośbą o zwłokę w przeniesieniu Quapaw. Ten odmówił, radząc wodzowi, aby udał się nad Red River i zapoznał z nową ojczyzną plemienia. Pozwolił też, by udał się tam Antoine Barraque, Francuz, który przebywał wśród Quapaw i służył niegdyś w armii Napoleona. W sierpniu 1825 roku wodzowie i wybitniejsi wojownicy wyruszyli więc na południowy zachód obejrzeć ziemię Caddo. Po przybyciu na miejsce dowiedzieli się ku swemu zaskoczeniu, że ani Caddo ani ich agent George Gray nic nie wiedzą o planowanej przeprowadzce. Na szczęście wódz Caddo zgodził się na przyjęcie Quapaw, ale sprzeciwił łączeniu obu plemion.

W tym samym czasie gubernator Izard poczynił ostatnie przygotowania do usunięcia plemienia z Arkansas. Z upoważnienia Kongresu przeznaczył 15 372 dolary na półroczne dostawy żywności, 1000 na transport i 500 na wynagrodzenie urzędnika kierującego przeprowadzką. Izard zarządził również spis członków plemienia, który objął 158 mężczyzn, 123 kobiety i 174 dzieci poniżej czternastego roku życia. Po wyznaczeniu Barraque’a na kierownika wy-

² Traktat zawarty w 1820 roku z Czoktawami w Doaks Stand pozbawiał ich nieznaczącej części ich terenów w Missisipi, w zamian za co otrzymali ziemię obejmującą całą obecną południową Oklahomę.



Część ziemskie Quapaw na rzecz Amerykanów w latach 1818–67

prawy postanowił, że rozpocznie się ona 12 grudnia 1825 roku.

Gdy zbliżał się dzień wyjazdu, Quapaw zaczęli się wahać. Izard mówił, że trzeba było uciec się do przymusu, aby skłonić ich do odejścia. Na koniec, grupami po pięćdziesiąt osób, Quapaw powoli zaczęli opuszczać ojczyznę. 13 stycznia 1826 roku pierwsi z nich stanęli na brzegu Red River, w północno-zachodniej Luizjanie. Tutaj dowiedzieli się od Czoktawów, iż wódz Caddo nie chce już widzieć ich u siebie. Dopiero 1 marca Barraque skłonił ich do przebycia rzeki i tylko dlatego, że przydzielą na następne cztery miesiące zamienił na gotówkę, którą każdy mógł dowolnie dysponować.

Po przebyciu rzeki zaczęły się spory między samymi Quapaw, Caddo, Barraque'em i agentem George'em Grayem. Świadomy, że gospodarze nie chcą przyjąć przybyłych, Barraque zaprosił wodza Caddo do obozu Quapaw w celu wyjaśnienia sytuacji. Zrobił to, niestety, nie pytając Graya o zgodę. Ten jego postępowanie uznał za zamach na swój autorytet, powiadomił go, że nie ma żadnej władzy w narodzie Caddo i zażądał, by Francuz przedstawił rachunki za przydziały dla Quapaw. Jeden nie mógł przekonać drugiego o swych racjach, choć obaj umieli je uzasadnić. Barraque pragnął, by Quapaw znaleźli dom, w którym mogliby na-

prawdę czuć się bezpiecznie. Gray chciał zachować pokój wśród Indian, o co mogłoby być niełatwo, gdyby Quapaw upierali się, że nie są jedynie gośćmi Caddo. Poza tym był przekonany, że roztrwonią otrzymane zamiast przydziałów pieniądze i w poszukiwaniu żywności będą nachodzić osiedla białych.

W połowie kwietnia zamieszanie spowodowane pojawieniem się Quapaw nad Red River zaczęło się uspokajać. Przybylsze zamieszkali koło agencji na Prerii Caddo, jakie trzydzieści mil na północny zachód od obecnego Shreveport w Luizjanie. Założyli tam trzy wioski, podobne tym, jakie mieli w dolinie Arkansas. Ziarnem otrzymanym od agenta obsiali małe pola kukurydzy i z zadowoleniem patrzyli, jak zielone kielki przebijają się przez żyzną glebę. Ale w maju Red River wylała i zniszczyła zasiewy. Niezrażeni tym znów zasiali zboże i znów woda pozbawiła ich w czerwcu owoców pracy. Nie wiadomo, czy po raz trzeci udałoby im się doczekać zbiorów, gdyż nie chcieli już próbować. Zapanował głód, zmarło sześćdziesiąt osób, a najwięcej kobiet i dzieci.

Jak gdyby nie dość było zmagania z surową przyrodą, Quapaw musieli stawić czoło innym kłopotom. Caddo okazali się nader niegościnnymi gospodarzami, zaś prawa, jakie Meksyk rościł sobie do terenów na południe i zachód

od Red River, pozbawiały plemię opieki Stanów Zjednoczonych. Ponadto, gdy część pie-niędzy należnych im za rok 1826 przeznaczono na zakup kukurydzy, zmalały wyraźnie docho-dy członków plemienia. Nękanie żywiołami, nie chciani przez Caddo i szykanowani przez Me-ksykanów zaczęli tęsknić za doliną Arkansas. Zaledwie po półrocznym pobycie w Luizjanie jedna czwarta plemienia prowadzona przez Sarasina, półkwi białego, wróciła do ojczyzny.

Opowieści o przejściach Quapaw poruszyły serca obywateli Terytorium Arkansas. „Gazet-te” podała, że „względy człowieczeństwa wy-magają, by zrobić coś dla ulżenia ich doli”. Gubernator Izard od razu przekazał ludziom Sarasina 500 buszli kukurydzy, a w grudniu 1826 roku Henry Conway przeforsował w Izbie Reprezentantów wniosek o zajęciu się losem plemienia. Dzięki niemu Departament Wojny przekazał 2000 dolarów Quapaw przebywają-cym nad Red River.

Jakkolwiek pomoc przyszła na czas, nie za-pobiegła tragicznemu wydarzeniu. Jedność ple-mienia uległa zerwaniu. W styczniu 1827 roku Sarasin i jego ludzie zwrócili się do sekretarza wojny z prośbą o pozostanie w Arkansas, o oby-watelstwo amerykańskie i zrównanie ich w pra-wach z amerykańskimi osadnikami. Chociaż rząd nie spełnił tych prośb, pozwoliło to odła-mowi z Arkansas na czasowy pobyt w ojczyź-nie, na który przeznaczano jedną czwartą z 2000 dolarów przyznanych rocznie plemieniu.

Kiedy doszło do tak niefortunnego podzia-łu zarówno samego plemienia, jak i przyzna-wanych mu przydziałów, Quapaw pozostający nad Red River nie mieli specjalnych powo-dów, by z optymizmem patrzeć w przyszłość. Po daremnej próbie ściągnięcia do siebie lu-dzi Sarasina nadal uprawiali ziemię, starając się żyć na dawną modłę. Ale w czerwcu 1828 roku, właśnie gdy dojrzało im zboże, Red Ri-ver wystąpiła z brzegów i zalała pola. Podobnie jak przed dwoma laty, nie mieli co jeść. To sprawiło, że agent zaproponował przepro-wadzkę plemienia na południe od rzeki, do miejsca leżącego na południowy zachód od współczesnego Shreveport. Ponieważ miała tam stanąć również agencja, więc Quapaw Heckatona spakowali swój skromny dobytek i wyruszyli w nową podróż na południe, jesz-cze dalej od ojczystego kraju.

Mimo powrotu do Arkansas małej grupie Sarasina powodziło się niewiele lepiej. Chcąc udowodnić, że godni są amerykańskiego oby-watelstwa, zrezygnowali z należnych im przy-działów. Na prośbę wodza gubernator Izard zatrzymał większość plemiennych funduszy na zakup ziemi. Za resztę nabył motyki, siekiery i pługi oraz wyposażenie szkółki dla indiań-skich dzieci. Pozbawieni już corocznego zasil-ku, pobudowali się z dala od białych, uprawiali pola i najmowali się do polowań i zbiorów ba-welny. Nie rzucali się nikomu w oczy do tego stopnia, że nie wspominała o nich nawet „Ar-kansas Gazette”, zawsze wyczulona na „indiań-skie problemy”. Z tego też powodu nie pamiętał o nich rząd, zainteresowany tylko przydziele-niem ich do Czirokezów lub Osage. Waszyng-ton uważał, iż Quapaw przebywają w Arkansas tylko z łaski władz Terytorium, bez żadnych podstaw prawnych.

Fakt, że grupie Sarasina pozwolono zostać w ojczyźnie, nie uszedł uwagi reszty Quapaw znad Red River. Dochodzące stamtąd wieści utwierdzały ich w przekonaniu, że to kraj miodem i mlekiem płynący. Ich własne pola stale zalewała rzeka, musieli więc przenieść swe wioski, należne im przydziały rzadko przycho-dziły na czas i w dodatku zmarł im niedawno agent. Nic zatem dziwnego, że w 1829 i 1830 roku małymi grupami opuszczali Luizjanę, by dołączyć do braci znad Arkansas. Wędrowka osiągnęła takie rozmiary, że do września 1830 roku w kraju Caddo pozostało zaledwie czter-dziestu Quapaw. Warto zauważyć, że jednym z ostatnich, którzy postanowili wrócić był na-czelny wódz Heckaton.

Choć zapanowała ogólna radość, gdy plemię znów się połączyło, pojawiły się również nie-oczekiwane kłopoty. Przeszkody natury biuro-kratycznej i stan gospodarki na pograniczu sprawiły, że nie można było przydziałów roz-dawanych nad Red River wydać w Arkansas, co pozbawiło Quapaw należnych im funduszy. Ta sytuacja, połączona z panującymi w plemie-niu chorobami, zmusiła je poproszenia rządu o pomoc. Wódz Heckaton udał się osobiście do prezydenta Andrewa Jacksona i w grudniu 1830 roku przybył wraz z delegatem Terytorium Am-brose'em H. Sevierem do Waszyngtonu. Ra-czej można wątpić, czy spotkał się z Jacksonem osobiście, ale będąc nad Potomakiem, nawią-

zał korespondencję z sekretarzem wojny Johnem Eatonem. Poprosił go o wyznaczenie współplemieńcom ziem w okolicy Arkansas Post oraz o przyznanie im amerykańskiego obywatelstwa. Chcąc przekonać wszystkich o dobrej woli plemienia, poprosił też, by część funduszy przeznaczyć na naukę dzieci Quapaw uczęszczających do słynnej Akademii Złotków w Blue Springs w Kentucky. Prosił też o wyznaczenie agenta i tłumacza, którzy by pomagali rozwijać się plemieniu i pośredniczyć w jego stosunkach z rządem w Waszyngtonie.

Sekretarz wojny częściowo spełnił prośby Heckatona. Poleciał, by 900 dolarów, czyli prawie połowę sumy przyznawanej rocznie plemieniu, przeznaczyć na kształcenie jego młodzieży oraz wyznaczyć agenta. Nie zgodził się jednak, aby Quapaw, którzy wrócili do Arkansas, zostali tam już na stałe. Pozwolił jednak, by mieszkali tam, gdzie się osiedlili, aż ziemia zostanie sprzedana albo znajdzie się dla nich jakieś dogodne tereny.

Jeśli minister Eaton sądził, iż zaspokoili podstawowe potrzeby plemienia, to Quapaw myśleli na pewno inaczej. Radość z wyznaczenia im agenta przygasała, gdy został nim Wharton Rector zamiast oczekiwanego przez nich Antoine'a Barraque. Mówili, że Heckaton zgodził się na Rectora tylko z „upoważnienia duchów”. Skarżyli się, że wizyta Heckatona w Waszyngtonie nie przekonała członków rządu o powadze sytuacji, w jakiej się znajdują, że 900 dolarów przeznaczonych na edukację tylko zuboży ich dochody i że nie płaci się im regularnie funduszy przyznanych uroczyście traktatami.

Nie uwzględniono jednak ich sprzeciwów i jedno co mogli zrobić, to jakoś radzić sobie w coraz trudniejszej sytuacji. Najbardziej dawało im się we znaki wstrzymanie corocznych przydziałów. Co prawda otrzymali w 1830 roku dwa kwity na 1000 dolarów, lecz agent nie mógł zrealizować ich w Arkansas. Nie obeznani z polityką pieniężną Quapaw posadzili Rectora o defraudację. Słyszając, że plemię nie otrzymało pieniędzy, rząd raczył oświadczyć, iż wypłacano je regularnie, a że nie dotarły do właścicieli, to już nie wina Waszyngtonu. W styczniu 1832 roku komisarz do spraw Indian przesądził o wszystkim, gdy polecił wstrzymać dalsze przydziały, twierdząc, że plemię straciło do nich prawa po swoim powrocie do Arkansas.

Taka decyzja postawiła Quapaw w sytuacji bez wyjścia. Musieli mieć pieniądze, aby przeżyć, a jednocześnie nie chcieli wracać do Luizjany. Na szczęście z pomocą pośpieszył im John Pope z Kentucky, nowy gubernator Terytorium. Uważając ich za ludzi nikomu niewadzących i w dużej mierze oszukanych poprosił o nabycie ziem w Arkansas, należących do państwa, a mogących służyć Indianom. Prośba ta w dobie administracji Jacksona była czymś tak niezwykłym, iż rząd postanowił zrewidować swą politykę wobec plemienia. Skoro gubernator uznał, że Quapaw zasługują na specjalne traktowanie, należało uczynić coś w tym kierunku. Biuro do Spraw Indian powierzyło administrowanie plemieniem tak zwanej Komisji Stokesa, składającej się z trzech osób, a powołanej w lipcu 1832 roku do prowadzenia spraw Indian na zachód od Missisipi. Również zamiast wymusić powrót plemienia nad Red River obietnicą wydania tam przydziałów, postanowiono zawiesić je tylko do czasu, aż komisja ukończy swe prace.

Gdy Quapaw czekali na decyzje, ich sytuacja w Arkansas uległa pogorszeniu. Przetrzymywane długo przez Rectora przydziały na wiosnę 1832 roku, 1500 dolarów w roku następnym oraz dodatkowo przyznane 1000 dolarów nie wystarczyły na spłatę ich długów ani na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Głodni ziemi biali wyganiaли ich z domów i pól. Do niedawna zapomniani przez „Arkansas Gazette” znów zaczęli się jawić na jej łamach jako „dzicy pijacy i włóczędzy”. Wywłaszczani i poniżani mogli się tylko chronić na bagnach, które już w przeszłości udzielały im schronienia.

Poruszony ich losem Richard Hannum, nowo mianowany agent, postanowił przyspieszyć działania rządu w interesie jego podopiecznych. W pierwszych dniach maja 1833 roku udał się w górę Arkansas do fortu Gibson, aby przebywającej tam Komisji Stokesa uzmysłowić, jak nagląca jest sprawa plemienia. Wielebny J.F. Schermehorn, jeden z komisarzy, oraz jego sekretarz S.C. Stambaugh, poruszeni postawą agenta, postanowili udać się z nim w dół rzeki, aby porozmawiać z Quapaw o ich przyszłości.

Rozmowy z plemieniem rozpoczęły się w sobotę 11 maja 1833 roku w New Gascony, koło współczesnego Pine Bluff w Arkansas. Komisarz Schermerhorn oświadczył Quapaw, iż

prezydent Stanów Zjednoczonych wie o ich kłopotach i pragnie przenieść ich na ziemię, które Kongres przeznaczył na stałą ojczyznę Indian na Zachodzie. Tam rząd zadba o nich, ochroni przed każdym niebezpieczeństwem i zaopatrzy w sprzęt niezbędny do utrzymania się z uprawy ziemi. Heckaton odpowiedział w znamienny sposób, że jego ludzie lękają się podróży na zachód, słysząc, iż zimy są tam tak ciężkie, że ich stada mogą ich nie przetrzymać. Proponuje zatem, by wolno im było pozostać na rodzinnej ziemi, gdzie spoczywają prochy ich przodków. Mogliby nawet osiąść na bagnach, których biali przecież nie potrzebują. Schermerhorn odparł, że prośby tej nie można spełnić i lepiej żeby plemię zamieszkało z dala od wpływu złych białych. Jednak stary wódz nie pierwszy raz słyszał już takie słowa i nie dał się przekonać.

Obrazy odłożono do poniedziałku 13 maja. Kiedy je wznowiono, opór Heckatona zelżał na tyle, że wódz powiedział: „Wiem, że muszę umierać. Już nieważne, czy tutaj, nad Red River, czy w kraju, który nam obiecujecie”. Korzystając z tego Schermerhorn od razu podał mu projekt traktatu. Mówił on o wyznaczeniu Quapaw 150 działów ziemi na zachód od granicy stanu Missouri, o tym że państwo amerykańskie pokryje kosztą przeniesienia i że pomoże w utrzymaniu się na miejscu przez rok. Ponadto rząd zatrudniał w rezerwie inżyniera rolnictwa oraz kowala i miał dbać o to, by co roku przeznaczano 1000 dolarów na oświatę. Stałe i okresowe przydziały gwarantowane poprzednimi traktatami miały pójść na spłatę długów plemienia wynoszących 4180 dolarów, a przez kolejne dwadzieścia lat plemię miało otrzymywać rocznie 2000 dolarów. Warunki traktatu były w zasadzie do przyjęcia, szczególnie w porównaniu z tymi, na które przystano w 1824 roku. Quapaw musieli opuścić ojczyznę, ale przenosili się tym razem na określone tereny i nic nie zagrażało zachowaniu ich plemiennej tożsamości. Postawili więc swe znaki na dokumencie i zwrócili swe twarze na zachód.

Wejście traktatu w życie nastąpiło oczywiście po zatwierdzeniu go przez Senat Stanów Zjednoczonych. Doszło do tego 12 kwietnia 1834 roku, po 11 miesiącach od rozpoczęcia rokowań. Ta przerwa nie okazała się zbyt fortunna dla plemienia, gdyż wiosną 1833 roku

Arkansas wylała raz jeszcze i znów pozbawiła je domów. Co gorsza, znowu doszło w nim do podziału. Towary, które plemię miało otrzymać w 1830 roku nad Red River, nie zostały rozdzielone z racji powrotu do Arkansas. Wezwany do rozliczenia się agent Caddo Jehiel Brooks powiadomił na wiosnę 1833 roku tych paru Quapaw będących pod jego władzą, że kiedy plemię pojawi się w agencji, wówczas wyda przydziały. Ci dali znać współplemięcom z Arkansas. Nękani siłami przyrody, niepewni przyszłości wskutek braku jakichkolwiek działań Senatu i straszeni, że na Terytorium Indianiskim czeka ich śmierć z rąk Osage, w liczbie 300 osób pod wodzą Metysa Sarasina przybyli nad Red River. Tam poprosili o pozostanie wraz z Caddo, lecz spotkała ich odmowa. Niemniej Brooks wypłacił zdeponowane pieniądze, a później, w 1833 roku, przekazał dalsze 1000 dolarów, choć nie miało to na celu skłonienie Sarasina do powrotu do Arkansas.

Mimo zaistniałego w plemieniu podziału rząd nie zaniechał planów przeniesienia na Terytorium Indianiskie Quapaw, którzy jeszcze zostali w Arkansas. Całym przedsięwzięciem miał kierować Wharton Rector. W wrześniu 1834 roku zebrał koło Pine Bluff 176 Quapaw z Heckatonem na czele. On również zatroszczył się o zaopatrzenie, wykonał trasę podróży i ruszył w drogę 16 września. Po trzydziestu dniach Indianie dotarli na Terytorium w liczbie 161. Tutaj Rector osadził ich w północno-wschodnim krańcu współczesnej Oklahomy, który, jak sądził, przyznano im mocą ostatniego traktatu. Kiedy wrócił do Little Rock, Intendentura Generalna wyznaczyła zaopatrzeniowca, który miał dbać o plemię.

Wiele nieprzewidzianych okoliczności towarzyszących polityce przesiedleńczej kazало zastanawiać się nad tym, czy emigranci rzeczywiście osiedlają się na terenach przyznaczonych im danym traktatem. W związku z tym długo wahali się, nim podjęli decyzję postawienia domów i zajęcia się uprawą ziemi. Oficjalnych pomiarów granic rezerwatu dokonano dopiero na początku 1836 roku, a w tym czasie okazało się, iż Rector rzeczywiście umieścił ich na złych terenach. Zatem jesienią rząd nakazał jeszcze jedną przeprowadzkę Quapaw. Tym razem, przynajmniej dla ludzi Heckatona, okazała się ona ostatnią.

Quapaw, mieszkający wciąż nad Red River, zdecydowanie odmówili dołączenia do współbraci na Terytorium Indianiskim. Upierali się przy tym mimo zamknięcia swej agencji w lipcu 1834 roku, mimo nalegań rządu i prośb Heckatona. Pod koniec następnego roku ponad pięćdziesięciu spośród nich przybyło na Terytorium, ale reszta albo przystała do Lulki, wodza Czirokezów z Teksasu, albo zamieszkała w dzisiejszej południowej Oklahomie. Dopiero w 1850 roku większość plemienia osiadła w wyznaczonym sobie rezerwacie. Tylko Sarasin nie wrócił między ziomków i w 1838 roku udał się do Arkansas, gdzie żył do końca swych dni, ciesząc się znaczną popularnością.

Wysiedlanie Quapaw z ojczyzny trwało ponad dziesięć lat. Jego dramatyczny przebieg każe zastanowić się nad bardzo ważną sprawą. Po pierwsze, ukazuje jak często zmieniały się cele polityki wobec Indian znad Missisipi. Sekretarz wojny John Calhoun zalecał ochronę wschodnich Indian poprzez stanowcze, ale pozbawione przymusu wysiedlanie ich na Zachód. Wschodnim plemionom zwykle przyznawano rozległe obszary za Missisipi w zamian za małe skrawki ich ojcowizny. Zachodnich krajowców nie darzono natomiast takimi względami. W 1824 roku Quapaw odstąpili cały swój rezerwat, nie otrzymując nic w zamian. Zamiast otrzymać jakąś opiekę, mieli przestać istnieć jako odrębne plemię.

Historia wysiedlenia Quapaw udowadnia również, jak obiektywna i umiarkowana polityka wobec Indian, prowadzona przez państwo, mogła zostać wynaturzona na szczeblu lokalnym. Podczas rozmów prowadzonych przed 1824 roku z urzędnikami w St. Louis i w Waszyngtonie, Quapaw nie mogli się uskarżać na złe traktowanie i szkany. Inaczej jednak postępowały władze Terytorium Arkansas i jego gubernator, odpowiedzialny za stosunki z plemieniem. Biali mieszkańcy Terytorium domagali się odejścia plemienia i osiągnęli swoje, nie troszcząc się o to, jaki los czeka tubylców. Tak było nie tylko w 1824 roku, ale i w 1833.

Ponadto losy Quapaw w tamtych ciężkich czasach zdają się świadczyć, że raczej ma mocno krytykowany książd profesor Francis Prucha, podkreślający humanitaryzm niektórych

współtwórców polityki Jacksona. Dwaj jego wybrańcy, gubernator John Pope i agent Richard Hannum, głęboko współczuli plemieniu i zapobiegli niefortunnemu powrotowi nad Red River. Wielebny Schermerhorn, również protegowany prezydenta, w traktacie roku 1833 używał sformułowań pochlebiających godności i dumie plemienia, zapewniając tym zachowanie jego tożsamości.

Na koniec wydarzenia towarzyszące przeniesieniu Quapaw wskazują na chwiejność i nieudolność indiańskiej polityki rządu. Decydując się na skierowanie ich w 1824 roku nad Red River, rząd podważył własną decyzję sprzed dwóch lat, kiedy to pozwolił ludziom Sarasina pozostać w Arkansas. Gdy reszta plemienia połączyła się z Sarasinem, Biuro do Spraw Indian, wbrew dotychczasowemu stanowisku, nakazało wszystkim Quapaw wracać do Luizjany. Kiedy gubernator Pope wstawał się za nimi, rząd zawarł nowy traktat, w myśl którego znowu musieli osiedlić się za Missisipi. Ale gdy Sarasin zlekceważył to porozumienie i wrócił nad Red River odebrać należne im, a niepobrane przydziały, władze pogodziły się z jego postępowaniem i nie tylko przyznały już niezbyt formalnie należne fundusze, ale i przekazały nowe. Wysiedlenie Quapaw okazało się istną tragedią pomyłek, która w ostatecznym rezultacie przyniosła rozkład plemienia — z dumnego i wolnego ludu stało się garstką żałośnie uzależnionych niedobitków. To że w ogóle przetrwali, graniczy z cudem, który można przypisać wysiłkom kilku humanistów wśród urzędników Jacksona, zupełnie nietypowych dla tej kategorii ludzi, oraz odwiecznym plemiennym tradycjom. ♦

przeł. Aleksander Sudak

W. DAVID BAIRD wyklada historię na Uniwersytecie Pepperdine w Malibu w Kalifornii. Jest autorem i wydawcą licznych prac z historii Indian, a głównie plemion Południowego Wschodu. Należą do nich takie dzieła jak *Peter Pitchlynn: Chief of the Choctaws*, *The Quapaw Indians: A History of the Downstream People* oraz *A Creek Warrior for the Confederacy: The Autobiography of Chief G. W. Grayson*. Esej *The Reduction of a People: The Quapaw Removal, 1824–1834* ukazał się w czasopiśmie „Red River Valley Historical Review”, Vol. 1, Nr 1, wiosna 1974. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

Badania nad Ameryką Łacińską w poznańskim ośrodku etnologicznym

Jeśli głównym ośrodkiem badań archeologicznych nad Ameryką Łacińską jest Uniwersytet Warszawski z jego Misją Andyjską*, to zasadniczym centrum polskich badań etnologicznych (antropologicznych) o charakterze amerykanistycznym jest poznańskie środowisko naukowe. Tradycje tego rodzaju studiów sięgają w Poznaniu jeszcze lat 60. XX wieku, kiedy inspiratorem takich badań była prof. Maria Frankowska, zajmująca się XVI-wieczną indiańską kulturą Peru oraz tradycjami religijnymi tubylczych mieszkańców Meksyku. Była ona inicjatorem cyklu ogólnopolskich seminariów amerykanistycznych, które przyczyniły się do integracji i współpracy naukowców różnych dziedzin, ośrodków i grup zainteresowanych problematyką kultury i społeczeństwa Ameryki Łacińskiej. W tym czasie pierwsze projekty badawcze realizowane były głównie w Pracowni Etnologicznej Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (obecnie Instytutu Archeologii i Etnologii) i obejmowały takie zagadnienia, jak dzieje polskiej obecności w Ameryce Łacińskiej (M. Paradowska), badania nad synkretycznymi religiami Karaibów (B. Walendowska) czy studia nad tubylczymi ruchami społeczno-religijnymi (A. Posern-Zieliński).

Nowy impuls badaniom latynoamerykanistycznym dały pierwsze ekspedycje naukowe do Nowego Świata, a więc najpierw Polska Wyprawa Naukowa w Andy, z 1978 roku, której etnologicznemu programowi patronował Aleksander Posern-Zieliński, a następnie wy-

jazdy badawcze z drugiej połowy lat 80. do Wenezueli prowadzone przez Mariusza Kairskiego. Dostarczyły one interesujących i cennych materiałów ukazujących życie, tradycje i przeobrażenia kultury wysokogórskich Indian Keczua ze środkowego Peru oraz przyniosły cenne materiały ilustrujące życie codzienne Indian Panare z wenezuelskiej Amazonii. Dzięki tym penetracjom poznańskie zbiory etnograficzne w Muzeum Narodowym wzbogaciły się o unikatowe kolekcje. Eksponowano je na takich wystawach, jak „Kultura ludowa Peru” (1980) i „Ameryka Indiańska” (1992).

Obecnie centrum badań latynoamerykanistycznych znajduje się przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, którym kieruje prof. A. Posern-Zieliński. Powołany Zespół do Badań Kultury Ameryki Południowej organizuje interdyscyplinarne konferencje, uczestniczy w wydawaniu rocznika „Estudios Latinoamericanos”, opiekuje się młodymi adeptami studiów nad Ameryką Łacińską, prowadzi wykłady z tej problematyki i co najważniejsze — realizuje systematyczne badania etnologiczne (antropologiczne) w Ameryce Południowej. Z dużą intensywnością prowadzone one były, począwszy od połowy lat 90., i objęły swym zasięgiem terytorialnym takie kraje, jak Wenezuela, Ekwador, Peru, Boliwię i Brazylię. Wśród realizowanych projektów na uwagę zasługują przede wszystkim studia nad indiańskimi ruchami etnicznego odrodzenia występującymi na Wyżu Andyjskim (A. Posern-Zieliński), nad sytuacją egzystencjalną małych i częściowo izolowanych grup tubylczych w Amazonii (M. Kairski, T. Buliński, I. Stoińska, J. Jaskulski, A. Pasek-Smith, M. Krysińska-Kałużna), nad miejscem kobiety w życiu indiańskich i metyskich społeczności (M. Śniadecka-Kotarska, M. Ziółkowska-Kuflńska), nad problemami etnokartografii, etnodemografii i etnoleksykografii Ameryki Indiańskiej (M. Kairski A. Posern-Zieliński). Do listy tych projektów dodać także należy zadania badawcze mające nie tylko walor poznawczy—naukowy, ale także praktyczny, to jest związany z działalnością ekspercką świadczoną na rzecz społeczności tubylczych, zagrożonych utratą swego terytorium, tożsamości, a nawet fizycznej egzystencji (M. Kairski, K. Świerk, F. Rogalski, M. Wołodźko).

* Zob. prezentację Andyjskiej Misji Archeologicznej w „Tawacinie” nr 3[67], jesień 2004.

Kultura ludowa peruwiańskich Indian Keczua

Mieszkańcy wiosek (Huacho sin Pescado, Curay, Taucur i Acain) położonych na stromych stokach po obu stronach doliny Cayash byli Indianami Keczua, choć w oficjalnej terminologii peruwiańskiej określano ich najczęściej tylko mianem *campesinos* (chłopami). Ludność ta w okresie badań była dwujęzyczna i zachowywała wiele elementów kulturowych z przedkolonialnego dziedzictwa indiańskiego, w tym także z okresu panowania Inków. Właśnie to wzajemne przenikanie się treści odziedziczonych po przodkach z elementami kultury sprowadzonymi przez hiszpańskich konkwistadorów, kolonistów i misjonarzy, było z uwagą śledzone przez ekipę etnografów. Drugim ważnym polem obserwacji było ścieranie się tej synkretycznej tradycji andyjskiej z nowymi ideami, prądami i rozwiązaniami wynikającymi ze stopniowego procesu modernizacyjnych przemian docierających także w najbardziej dotąd izolowane regiony górskie.

Te dwie perspektywy badawcze towarzyszyły wszystkim penetracjom etnograficznym. Sporo uwagi poświęcono różnym aspektom kultury materialnej, przede wszystkim jej do-

pasowaniem do trudnych warunków życia w wysokich partiach Andów. Zajęto się m.in. architekturą ludową i wzorami osadnictwa, technologią i organizacją pracy rolników i pastarzy, a także miejscową wytwórczością rzemieślniczą (tkactwem, ceramiką, kowalstwem). Ważnym aspektem badań były studia nad organizacją społeczności lokalnych, które tworzyły tzw. *comunidades*, czyli wspólnoty chłopskie dysponujące tytułami własności uznanymi przez administrację państwową. Interesowano się funkcjonowaniem organizmów samorządowych, hierarchią urzędów, podziałem własnościowym uprawianej ziemi, pastwisk i zasobów wodnych, a także pozycją społeczną kobiety. Zwrócono też uwagę na rosnące znaczenie powiązań tych wspólnot ze światem zewnętrznym, głównie z miejskimi regionami wybrzeży Peru. W miarę pozyskiwania zaufania badania objęły również niektóre aspekty kultury symbolicznej, dzięki czemu zebrano informacje o funkcjonowaniu świąt, roli miejsc kultowych, znaczeniu niektórych zwyczajów i obrzędów oraz o rosnącej roli protestantyzmu, który w formie zielonoświątkowych sekt zaczął mocno przeobrażać życie miejscowych Indian. ❖

Na kamienistych tarasach andyjscy Indianie uprawiają ziemię tymi samymi technikami jak za czasów Inków. Popularnym narzędziem rolniczym jest *chaqui taclla*, czyli tzw. pług nożny wymagający zgranej pracy dwóch silnych mężczyzn.



Wojna o Taniec Ducha

Szaleństwo religijne, takie jak to w latach 1890–91, jest w zasadzie obce indiańskiej filozofii. Przypomniałem sobie, że sto lat wcześniej, podczas klęsk Algonkinów, rozgorzała podobna wiara, zapoczątkowana przez przebiegłego proroka Delawarów, brata Tecumseha. Rozwiała się wtedy nadzieja na jedność rasową i moi ludzie zaczęli na oślep szukać duchowego pocieszenia, które pomogłoby im w okresie zamieszania i nieszczęścia. Ufam, że pierwsi prorocy „Czerwonego Chrystusa” byli niewinni i szczerzy, choć niewątpliwie znaleźli się i tacy, którzy prorokowali ku chwale samych siebie i wprowadzali nowe, zmyślane elementy do rytuałów, by przyciągnąć wyznawców.

Zwolennicy Tańca Ducha¹ zaczęli się gromadzić nad strumieniem Medicine Root i na obrzeżach Złych Ziem. Ich izolacja wzmogła się jeszcze bardziej, gdy agent wydał rozkaz zebrania się w agencji tych wszystkich, którzy nie wyznawali nowej religii. Wkrótce kilka tysięcy „przyjaznych” Indian rozbiło obóz nad strumieniem White Clay, niedaleko agencji. Zbliżała się połowa grudnia i jak na tę porę roku zima była wyjątkowo łagodna. Tancerze twierdzili, że śnieg nie spadnie, dopóki będą się odbywać ich obrzędy.

Pewien Indianin o imieniu Mały (Little), który dopuścił się wykroczenia w rezerwacie i uchylał się przed aresztowaniem, pojawił się w agencji w dniu wydawania przydziałów, mając na celu, jak się wydawało, stawianie oporu

władzy. W mojej przychodni utworzono salę spotkań policji indiańskiej, wykorzystywaną też jako miejsce zebrania rady. Tego właśnie ranka odbywało się zebranie rady. Słyszałem głośnie rozmowy. Byłem zbyt zajęty, by zwracać na nie uwagę, ale mój asystent poszedł posłuchać przemówień. Nagle w sali zakotłowało się i George wpadł jak burza do mojego gabinetu, krzycząc w podnieceniu: „Uważaj, przyjacielu! Będą walczyć!”. Poszedłem zobaczyć, co się dzieje. Przed salą zebrał się tłum, a policję otoczyli Indianie z bronią palną i nożami w rękę. „Dalej, załatwić ich!” — krzyczał jeden, a inny uniósł kamienną maczugę nad głowę policjanta. Próba zatrzymania Małego napotkała nieprzejeźdny opór.

W tym krytycznym momencie przed zbiegowiskiem stanął postawny Indianin, ubrany niczym biały, i przemówił czystym, pewnym i niemal sarkastycznym głosem.

— Przestańcie! Ruszcie głową! Co chcecie zrobić? Zabić własnych krewnych? Zabić wszystkie bezbronne białe kobiety i dzieci? A potem co? Do czego doprowadzą te odważne słowa i dzielne czyny? Ile zdołacie się bronić? Wasz kraj jest otoczony siecią torów kolejowych; w ciągu kilku dni pojawią się tu tysiące białych żołnierzy. A co z amunicją? z zapasami? Co się stanie z waszymi rodzinami? Myślcie, bracia, myślcie! To wasza szczeniacka wściekłość.

Był to „przyjazny” wódz, Amerykański Koń (American Horse), i jak wspominać to wydarzenie, wydaje mi się, że jego słowa miały niemalże magiczną moc. Całkiem możliwe, że ochronił nas przed masakrą; z pewnością zabicie policjantów reprezentujących rząd skończyłoby się ogólną masakrą. Prawda jest taka, że Indianie, którzy popierali agenta, znaleźli się w takim samym niebezpieczeństwie jak biali. Mówiło się, że darzono ich jeszcze większą niechęcią. Jack Czerwona Chmura (Red Cloud), syn wódza, przyłożył lufę rewolweru niemal do twarzy Amerykańskiego Konia.

— To ty i inni twego pokroju doprowadzili do zdrady naszych! — krzyknął.

Mężny wódz nawet nie mrugnął okiem. Nie zwracając uwagi na oskarżyciela, spokojnie wszedł do biura. Zamknęły się drzwi, tłum się rozszedł i na jakiś czas niebezpieczeństwo wydawało się zażegnane.

¹ Taniec Ducha (Ghost Dance) — krótkotrwały ruch religijny (1889–91) łączący elementy chrześcijańskie z indiańskimi. Jego twórca, Wovoka (szaman Paiute) głosił szybkie odrodzenie Indian, wyginiecie białych i powrót bizonów; nawoływał do zaprzestania walki z białymi; zalecał specjalny taniec, dzięki któremu wyznawcy będą mogli zobaczyć się ze swymi zmarłymi.

Tamtego wieczora zaskoczyła mnie późna wizyta Amerykańskiego Konia, bohatera dnia. Przyszedł razem z żoną. Ledwo co usiedli, a moje drzwi ponownie się uchyliły i wszedł kapitan [George] Sword, a za nim porucznik Thunder Bear i większość policji indiańskiej. W moim małym pokoju zrobiło się tłoczno. Poczestowałem ich tytoniem, który, choć sam nie paliłem, miałem zawsze pod ręką dla gości. Po chwili milczenia wódz wstał i ceremonialnie uściśnął moją dłoń. W krótkiej przemowie prosił mnie o radę w tej trudnej sytuacji, w której z jednej strony stali tancerze Tańca Ducha, ludzie ich własnej krwi, a z drugiej rząd, któremu przysięgali lojalność.

Zgodnie z indiańską etykietą miałem dwie— trzy minuty na rozważenie tego, co powiedzieć. W końcu stwierdziłem coś takiego: „By nie sprzeniewierzyć się żadnej ze stron, możemy zrobić tylko jedno. Musimy uczynić wszystko, by doprowadzić do pokojowego rozstrzygnięcia konfliktu. Bądźmy cierpliwi, starajmy się zawrzeć układ z tymi radykalniejszymi, mimo że co niektórzy, kapani w gorącej wodzie, mogą nastawać na nasze życie. Jednakże gdy dojdzie do najgorszego, naszym obowiązkiem jest służyć rządowi Stanów Zjednoczonych. Oby nikt nie zarzucił nam braku lojalności! Postępując tak, czy zginiemy, czy nie, nie będziemy musieli nikogo przeproszać”.

Gdy inni odeszli, Sword poinformował mnie w tajemnicy, że co niektórzy młodzi wojownicy odgrzaali się, że zabiją Amerykańskiego Konia, gdy będzie spał. Przyjaciele zmusili go, by poprosił mnie o gościnę na kilka dni. Zaprowadziłem żonę Amerykańskiego Konia do małego pokoju, który stał wolny i wkrótce usłyszałem trzy uderzenia służbowego dzwonu — sygnał, bym stawiał się w biurze agenta.

Oczekiwał mnie agent, jego sekretarz i inspektor. Wszyscy uznali, że sytuacja jest poważna.

— Widzi pan, doktorze — zaczął agent — dzisiejszy incydent zaplanowany został z niezwykłą dokładnością, tak że nawet nasza czujna policja została zaskoczona i łatwo obezwładniona. Nie sposób przewidzieć, co będzie dalej, ale musimy być przygotowani na wszystko. Chętnie wysłucham, co ma pan do powiedzenia — zakończył.

Powiedziałem mu, iż nie wierzę, żebyśmy mieli do czynienia z jakimś poważnym spi-

skiem, tudzież intencją wypowiedzenia białym wojny. Według mnie przybycie wojsk zostało by uznane przez tancerzy ducha jako zagrożenie lub wyzwanie i zmusiłoby ich do obrony. Nie popierałem takiego rozwiązania, nie popierał go też [pastor Charles Smith] Cook, którego również wezwano do udziału w naradzie. Urzędnicy jednak najwyraźniej obawiali się powstania i twierdzili, że ich obowiązkiem jest obrona życia pracowników agencji oraz jak najszybsze wezwanie żołnierzy. Posłano po Swarda, Thunder Beara i Amerykańskiego Konia, a ich opinie wydawały się w pełni zgodne z opinią agenta i inspektora, wobec czego uznano, iż sprawa jest rozwiązana. W rzeczywistości agent zatelegrafował do fortu Robinson z wezwaniem wojsk, zanim jeszcze odegrał fikcyjną konferencję z Indianami; wojska były już w drodze do Pine Ridge.

Wtedy jeszcze nie zdawałem sobie z tego sprawy, ale stopniowo dowiadywałem się, że Siuksowie mieli wiele powodów do skarg i głębokiego niezadowolenia. Były one przyczyną nieporozumień i mniej lub bardziej wiązały się z szaleństwem Tańca Ducha i narastającym niepokojem. Co jakiś czas obcinano przdyziały żywnościowe; ludziom brakowało jedzenia, a ich protesty i apele pozostawały bez odpowiedzi. Świat nie widział podobnego oszustwa kosztem bezbronných ludzi, jak to biali politycy oszukiwali biednych tubylców! Nigdy też nie było na świecie bardziej bezwartościowych „kawalków papieru” niż liczne traktaty z Indianami i dokumenty rządowe! Ludzie chorowali, a wskaźnik śmiertelności był alarmujący, szczególnie wśród dzieci. Dlatego powoli narastały problemy, ale można je było zażegnać humanitarnie i polubownie. Samo „szaleństwo Mesjasza” było w znikomym stopniu źródłem zagrożenia i równie dobrze można było wezwać wojsko, by rozprawiło się z Billy Sundayem² i jego historycznymi wyznawcami. Inne plemiona, które przyjęły nową religię, pozostawiono samym sobie i szaleństwo wypaliło się samoczynnie w ciągu kilku miesięcy.

² William Ashley „Billy” Sunday (1862–1935) był charyzmatycznym kaznodzieją. Wygłaszał płomiennie kazania w drewnianych szałasach, postawionych specjalnie w tym celu. Swoich słuchaczy straszył „ogniem piekielnym”, zaciekle piętnował polityczny liberalizm, teorię ewolucji czy picie alkoholu. Popierał prohibicję w USA.

Do wiecznie niezadowolonych przywódców w tamtym czasie należeli Jack Red Cloud, No Water, He Dog, Four Bears, Yellow Bear i Kicking Bear. Do przyjaznych wodzów należeli American Horse, Young Man Afraid of His Horses, Bad Wound i Three Stars. Istniała też pewna grupa, której postawa nie była do końca określona i do niej zaliczał się Czerwona Chmura (Red Cloud), największy ze wszystkich wodzów. Niegdyś dowodził on ludźmi i odnosił wspaniałe zwycięstwa zarówno w bitwie, jak i w dyplomacji. Teraz był ponad siedemdziesięcioletnim starcem żyjącym w domu na farmie, który zbudowano mu niecały kilometr od agencji. Przychodził na spotkania rady, ale albo nie mówił nic, albo bardzo niewiele. Nikt dokładnie nie wiedział, po czyjej jest stronie, ale wydawało się, iż podupadł na duchu i umyśle i był przekonany o beznadziejności sprawy swych ludzi.

To właśnie Czerwona Chmura podczas wielkiej narady w Górach Czarnych, po tym jak biskup Whipple zakończył swą inwokację, zadał komisji rządowej historyczne pytanie: „Do którego Boga modli się teraz mój brat? Do tego samego, którego dwa razy oszukali, podpisując z nami traktaty, później złamane?”.

Wczesnym rankiem po próbie aresztowania Małego, wpadł George i obudził mnie.

— Szybko, chodź! — krzyczał — żołnierze już tu są!

Spojrzałem w kierunku strumienia White Clay, potem w stronę miasteczka kolejowego Rushville, w Nebrasce, oddalonego o dwadzieścia pięć mil. Gdy słońce wstawało nad ostro zakończonymi grzbietami górskimi, czarnymi od porastających je sosen karłowatych, dojrzałem przemierzający się tuman kurzu, który oznaczał trasę przemarszu Dziewiątego Pułku Kawalerii. W obozach przyjaznych Indian zapanało zamieszanie. Do agencji zaczęły schodzić się kobiety z dziećmi, obawiając się, że żołnierze zaatakują przez pomyłkę ich wioski. Ci, którzy nie słyszeli o ich wezwaniu do rezerwatu, spieszyli do biura dowiedzieć się, co się dzieje. Tych, którzy mnie pytali, zapewniałem, że wojsko przybyło pilnować porządku, ale nielatwo było rozwiać ich podejrzenia.

Gdy kawaleria zbliżyła się, zobaczyliśmy, iż byli to czarni żołnierze ubrani w płaszcze z bizonich skór i czapki z futra piżmoszczura. In-

dianie natychmiast przezwali ich „bizonimi żołnierzami” (*buffalo soldiers*³). Zatrzymali się na otwartym terenie, przed zabudowaniami agencji, i tam rozbili obóz. Wieść rozeszła się już wzdłuż i wszerz rezerwatu i powstawały przeróżne plotki. Na każdym wzgórzu dostrzec było można indiańskich zwiadowców obserwujących uważnie obozowisko żołnierzy.

W tym momencie z fortu Yates, który znajdował się jakieś 250 mil na północ, dotarła zaskakująca wiadomość, że Siedzący Byk — opierając się aresztowaniu — został zabity przez indiańskich policjantów. Wraz nim zginęło kilku jego ludzi i paru policjantów. Potem dowiedzieliśmy się, że pozostali członkowie jego grupy uciekli w naszym kierunku, a wkrótce potem, że dołączyła do nich grupa Wielkiej Stopy (Big Foot) z zachodniej części agencji Cheyenne River, leżącej na ich drodze. Wojska amerykańskie nadal zajmowały miejsca strategiczne. Prasa oczywiście podchwyciła temat, wyolbrzymiając zagrożenie i zapowiadając „indiańskie powstanie”. Reporterzy byli również u nas, udało im się zdobyć „wiadomości”, o jakich nikt inny nie słyszał. Graniczne miasta fortyfikowano, a kowboje i milicja czekali w pogotowiu, żeby móc stawić opór „czerwonym diablom”. Niektóre grupy na pograniczu celowo podgrzewały atmosferę, licząc na zyski, ponieważ w takich sytuacjach wydaje się ogromne sumy pieniędzy. A jeżeli chodzi o biednych Indian, byli równie przestraszeni jak biali, i być może mieli ku temu więcej powodów.

Generał Brooke rozpoczął negocjacje z tancerzami ducha i w końcu namówił ich, by przyszlizli bliżej. Rozbili obóz na równinie około mili na północ od nas, podczas gdy bardziej uległe grupy zebrały się na południu i zachodzie. Zaręglyowano drzwi ogromnej szkoły z internatem, zamykając w budynku setki indiańskich dzieci — częściowo dla ochrony, a częściowo w roli zakładników mających wymusić na ojcach właściwe zachowanie. W tym momencie w agencji znajdowali się wszyscy pracownicy rządowi

³ W lipcu 1866 roku Kongres USA wydał rozporządzenie o uformowaniu dwóch pułków kawalerii i czterech pułków piechoty, składających się z czarnych żołnierzy. Większość rekrutów pochodziła z oddziałów walczących po stronie Jankesów podczas wojny secesyjnej. Z jednostek konnych powstały Dziewiąty i Dziesiąty Pułk Kawalerii, przezwane przez Szejenów i Komanczów Buffalo Soldiers.

z rodzinami, z wyjątkiem tych, którzy uciekli wcześniej, oraz handlarze, misjonarze i farmerzy, oficerowie i dziennikarze. Było to przedziwne zbiorowisko.

W tym czasie pełnym niepokoju i nerwowych napięć co spokojniejsi spośród nas zajmowali się swoimi sprawami, nie wierząc w tragiczną możliwość kolejnej indiańskiej wojny. Jak można sobie wyobrazić, byłem ogromnie zajęty. Wielu Indian, przyzwyczajonych do wygodnych domów z desek, zmuszonych było do spędzania zimy w namiotach, a co za tym idzie — chorowało więcej ludzi niż zwykle. Byłem mile widziany w obozach wszystkich grup i oddziałów. Podobnym przywilejem obdarzano również mego dobrego przyjaciela ojca Jutza, misjonarza katolickiego, który cieszył się wśród Indian absolutnym zaufaniem.

Zbliżały się święta Bożego Narodzenia, które są najważniejszym okresem w roku misyjnym. Dzieci ze szkółek niedzielnych, a w gruncie rzeczy wszyscy z niecierpliwością wyczekują tego radosnego święta; otwiera się beczki i skrzynie, szyje się woreczki na cukierki, ćwiczy śpiew kolęd, a kościoły dekoruje się pachnącymi girlandami z gałązek świerków.

Usiłując ze wszystkich sił rozładować napięcie, pan Cook wraz z pomocnikami rozpoczął przygotowania do Świąt na skalę większą niż zazwyczaj. Jako że wszystkie oddziały agencji zamknęto, a ludzi wezwano do nas, planowano postawić choinkę w kaplicy i zostawić ją tam przez cały tydzień, aby każdego wieczora rozdawać prezenty członkom różnych wyznań. Sam się w to zaangażowałem i spędziłem sporo szczęśliwych godzin w probostwie. W tym krytycznym okresie prowadziłem w sobie wewnętrzną walkę. Z jednej strony obawiałem się konfliktu, a z drugiej — myśli zaprzętały mi słowa „białej matki”, która pewnego dnia powiedziała żartobliwie, nawiązując do mych znajomości z wieloma uroczymi dziewczętami z Bostonu: „Znam jednego Siuksa, który nie został zdobyty i nie spoczne, dopóki nie do- wiem się o jego pojebaniu!”

Zamierzałem wypełnić swą misję życiową nieograniczony żadnymi innymi więzami i deklarowałem się poświęcić całą miłość moim ludziom i profesji. W końcu, jednakże, spotkałem kobietę której szczerość była przekonująca i której ideały wydawały się podobne do

moich. Prawie całe dzieciństwo spędziła poza miastem, podobnie jak ja, w osamotnionej posiadłości położonej wysoko na wzgórzach Berkshire. Pochodziła z rodziny o tradycjach purytańskich z jednej strony i dumnych torysów z drugiej. Poruszyły ją wezwania tego wspaniałego człowieka, generała Armstronga⁴, i jeszcze jako młoda dziewczyna udała się do Hampton uczyć tamtejszych Indian. Po trzech latach podjęła się pionierskiej pracy na Zachodzie jako nauczycielka w nowej szkole w obozie pośród dzikich Siuksów, a po wielu podróżach i badaniach zaoferowano jej stanowisko, które obecnie zajmowała. Mówiła płynnie w języku Siuksów, a wśród ludzi poruszała się bez ograniczeń i pewnie. Metody jej pracy były bardzo proste i bezpośrednie. Nie wiem, jaka niewidoczna dłoń skierowała mnie do niej, ale w dniu Bożego Narodzenia 1890 roku Elaine Goodale i ja ogłosiliśmy zaręczyny.

Trzy dni później dowiedzieliśmy się, że grupa tancerzy ducha Wielkiej Stopy z rezerwatu Cheyenne River zbliża się do agencji i że major Whiteside dowodzi oddziałami, którym wydano rozkaz ich przejęcia.

Późnym popołudniem Siodmy Pułk Kawalerii pod dowództwem pułkownika Jamesa Forsythe'a otrzymał komendę siodłania koni i udania się w stronę potoku Wounded Knee, odległego o osiemnaście mil. Ojciec Craft⁵, katolicki ksiądz o domieszcze krwi indiańskiej, który znał Siedzącego Byka i jego ludzi, wyjechał mniej więcej godzinę później. Ja też bardzo chciałem tam być, ale moja narzeczona zwróciła mi uwagę, że mam obowiązki wobec miejscowych Indian. Tak więc zostałem.

Ranek 29 grudnia był słoneczny i przyjemny. Wszyscy nasłuchiwalimy odgłosów znanego Wounded Knee i mniej więcej w połowie przedpołudnia usłyszeliśmy huk dział Hotchkissa.

⁴ Samuel C. Armstrong (1839–93), nauczyciel, filantrop i żołnierz. Widząc potrzebę kształcenia byłych czarnych niewolników, nakłonił Amerykańskie Stowarzyszenie Misyjne do założenia, w 1868, Nauczycielskiego i Rolniczego Instytutu Hamptona w Wirginii, którym kierował aż do śmierci. Za namową kpt. Richarda H. Pratta do Instytutu przyjął również Indian.

⁵ Francis M. Craft (1852–1920), ksiądz katolicki, misjonarz i lekarz. Jego babka ze strony ojca była wnuczką wodza Mohawków, ale swe tubylcze pochodzenie Craft skrzętnie ukrywał, nawet przed Indianami, wśród których posługiwał. Został ciężko ranny nad Wounded Knee.

Dwie godziny później ujrzelśmy jeźdźca w pełnym galopie. Zsiadł z konia i złożył meldunek ordynansowi generała Brooke'a. Indianie przyglądali się swojemu posłańcowi, który biegł wzdłuż północnych grani i przyniósł wiadomość do tak zwanego „wrogiego” obozu. Mówiono, że przyniósł wiadomość niemal w tym samym czasie, co konny oficer.

Nastąpiło zamieszanie i podniecenie, które mówiło samo za siebie. Białe tipi zniknęły jak zaczarowane i wkrótce karawany ruszyły w kierunku naturalnej fortecy w Żłych Ziemiach. W „przyjaznym” obozie panowała podobna wrzawa i tłumy przerażonych kobiet z dziećmi zaczęły napływać do agencji. Wojsko wycofało w pięć grup Wielkiej Stopy i naturalną kolejną rzeczą był odwet. Budynki agencji nie były w żaden sposób zabarykadowane i do ochrony mieliśmy mały oddział żołnierzy. Ustawiono warty i sprawdzano armaty.

Kilku młodych zapaleńców zaczęło strzelać do strażników i dwóch raniło. Odpowiedziała na to indiańska policja, strzelając do wojowników, którzy usiłowali podpalić budynki na skraju agencji. Każdy żonaty urzędnik szukał bezpiecznego miejsca dla swojej rodziny, wśród nich i tłumacz. Wtedy wybiegł na środek generał Brooke, krzycząc na cały głos do policji:

— Przestańcie! Przestańcie! Doktorze, proszę im powiedzieć, że nie wolno strzelać, chyba że dostaną rozkaz!

Tak też zrobiłem — wśród świstu kul — i myślę, że być może opanowanie generała ocaliło nasze życie, gdyż nie byliśmy w stanie stać czoła zmasowanemu atakowi. Jako że nie odpowiadaliśmy, strzały ucichły, ale przez kilka dni i nocy sytuacja była bardzo poważna.

Moje biuro pełne było uchodźców. Odciągnąłem na stronę jednego z przyjaciół i poprosiłem, by osiadł na dwa konie i został przy nich.

— Gdy zacznie się walka — powiedziałem — weź te konie do panny Goodale i jeżeli da radę, odwieź ją na stację kolejową.

Potem poszedłem do probostwa. Pani Cook odmówiła wyjazdu bez męża, a panna Goodale nie chciała jechać, gdyż wciąż jeszcze mogła służyć pomocą. W domu było pełno przerażonych ludzi, przeważnie indiańskich chrześcijan, których staraliśmy się uspokoić.

O zmierzchu wrócił Siódmy Pułk Kawalerii z dwudziestoma pięcioma zabitymi i, jak mi



Żołnierze pozują do zdjęcia przy trzech z czterech działek Hotchkiss użytych przeciwko Lakotom nad Wounded Knee

W podpisie na zdjęciu czytamy: „Słynna bateria K Pierwszego Pułku Artylerii. Ci dzielni mężczyźni i działka Hotchkiss, które dla Indian Wielkiej Stopy wydawały się zabawką, wspólnie z walecznym Siódmym Pułkiem Kawalerii, ocalały chłopcami płk. Custer, posłali dwustu Indian do tego nieba, na które cieszyli się tancerze ducha. To powstrzymało wrzawę Indian, po czym gen. Miles wrócił ze sztabem do Illinois”. fot. Grabill, Deadwood, South Dakota, (Library of Congress [USZ62-11974])

się wydaje, trzydziestoma czterema rannymi. Kawalerzyści odnieśli rany głównie za sprawą swych towarzyszy, którzy otoczyli Indian mających przeważnie tylko noże i łuki. Wśród co najmniej trzydziestu rannych Indian większość stanowiły kobiety i dzieci, w tym niemowlęta. Nie starczyło namiotów dla wszystkich i pastor Cook zaoferował pod szpital kaplicę misyjną, w której wciąż stała choinka. Rozstawiliśmy i przykryliśmy podłogę sianem i narzutami. Na tym posłaniu położyliśmy biedne stworzenia jedno przy drugim i spędziliśmy całą noc, opiekując się nimi najlepiej jak potrafiliśmy. Wielu miało ciała porożywane odłamkami, a ogrom cierpień był przytłaczający. Generał Brooke przekazał mi dowództwo i musiałem zajmować się niemal wszystkimi. Mimo że chirurdzy wojskowi byli gotowi nieść pomoc, gdy tylko opatrzyli swoich, przerażeni Indianie nie pozwalali ludziom w mundurach nawet się dotknąć. Pani Cook, panna Goodale i kilkoro indiańskich pomocników pastora Cooka zostali pielęgniarkami na ochotnika. Pomimo naszych wysiłków, straciliśmy większość rannych. Jednak niektórzy wyzdrowieli, w tym kilkoro dzieci, które straciły wszystkich swoich krewnych i które zostały następnie adoptowane przez dobre chrześcijańskie rodziny.

Nazajutrz po masakrze nad Wounded Knee przyszła zameć, podczas której musiałem udać się w towarzystwie indiańskiej policji na poszukiwanie policjanta, który miał być ranny i pozostawiony dwie mile od agencji. Nie znaleźliśmy go. Właśnie wtedy i tylko ten jeden raz miałem przy sobie broń. Przyjaciel pożyczł mi rewolwer, który wsadziłem do kieszeni piaszczą i zgubiłem po drodze. Trzeciego dnia przejaśniło się i ziemia pokryta była cienką warstwą świeżego śniegu. Obawialiśmy się, że na polu bitwy mogli zostać ranni. Kilko chętnych zdecydowało się pojechać do sprawdź. Zostałem dowódcą tej ponad stuosobowej grupy cywilów, z których dziesięciu czy piętnastu stanowili biali. Wzięliśmy ze sobą wozy, na których moglibyśmy przywieźć rannych. Oczywiście w grupie znalazł się też fotograf i paru reporterów.

Równe trzy mile od miejsca masakry znaleźliśmy ciało kobiety całkowicie przykryte kocem śniegu, i odtąd znajdowaliśmy zwłoki Indian rozsiane wzdłuż drogi, którą uciekali i na której ich bezlitośnie ścigano i zabijano. Niektórzy znaleźli wśród zabitych swych krewnych lub przyjaciół, połało się wiele łez. Kiedy dotarliśmy do obozowiska, wśród szczątków spalonych namiotów i innych rzeczy ujrzelśmy zamrożone ciała leżące obok siebie lub na sobie. Doliczyłem się osiemdziesięciu zwłok mężczyzn, którzy właśnie odbywali naradę i kiedy zaczął się zabójczy ostrzał, byli równie bezbronni jak kobiety i dzieci, gdyż zabrano im niemal całą broń. Nierozważny i zdesperowany młodzieniec oddał pierwszy strzał, kiedy ich rewidowano i wojsko natychmiast otworzyło ogień ze wszystkich stron, zabijając nie tylko nieuzbrojonych mężczyzn, kobiety i dzieci, ale także własnych towarzyszy, którzy znajdowali się po przeciwnej stronie obozu.

Z trudem trzymałem nerwy na wodzy, widząc ten obraz, jak i podniecenie i smutek mych indiańskich towarzyszy, z których niemal wszyscy płakali lub śpiewali pieśni śmierci. Biali zrobili się bardzo nerwowi, ale kazałem im obejrzeć każde ciało, by sprawdzić, czy jeszcze ktoś pozostał przy życiu. Mimo że leżeli bez pomocy w śniegu i zimnie przez dwa dni i dwie noce, kilkoro przeżyło. Wśród nich znalazłem mniej więcej roczną dziewczynkę, ciepło opatuloną i nietkniętą. Wzięłem ją ze sobą

i potem została ona adoptowana i wykształcona przez pewnego oficera. Jeden ciężko ranny błagał mnie, bym napelił mu fajkę tytoniem. Kiedy przywieźliśmy go do kaplicy, przywitała go okrzykiem radości żona i córki, ale zmarł dzień czy dwa później.

Pod wozem odkryłem staruszkę, ślepą i bezbronną. Niektórym udało się odczołgać i znaleźć schronienie. Przy stosie drewna odkryliśmy kilkoro ciężko rannych i zabitych. Już po wysłaniu wozów z powrotem do agencji, ujrzelśmy grupę wojowników obserwujących nas z pobliskich wzgórz, prawdopodobnie przyjaciel ofiar, którzy przybyli tu w tym samym celu, co i my. Większa część naszej grupy, obawiając się ataku, chciała wystać gońca do agencji po eskortę żołnierzy i jako że miałem najlepszego konia, zadanie to spadło na mnie. Szybko przebyłem te osiemnaście mil i nikt mi nie przeszkadzał, choć gdyby Indianie planowali atak, mogli go łatwo przeprowadzić w którymś z wozów czy parowóz.

Była to ciężka próba dla kogoś, kto niedawno zawierzył chrześcijańskiej miłości i wznosił ideałom białych. Lecz nie wydawałem pochopnych ocen i byłem wdzięczny, że mogę pomóc i choć odrobinę umniejszyć cierpienie. Apel, który opublikowaliśmy w jednej z bostońskich gazet, zapewnił nam znaczną ilość bardzo potrzebnych ubrań i płótna na bandaż. Pracowaliśmy dalej. Odwiedził nas biskup Hare z Dakoty Południowej i gdy wszedł do kaplicy, przekształconej w prymitywny szpital, zemdał.

Po kilku dniach wyjątkowego napięcia i kilku tygodniach niepokoju, tak zwani „wrodzy” Indianie zostali zmuszeni do rozbrojenia. Ojciec Jutz, katolicki misjonarz, ruszył dzielnie do nich i użył wszystkich wpływów do pokojowego rozstrzygnięcia. Wszystkie oddziały wojska wezwano na przegląd przed generałem Milesem, co niewątpliwie miało na celu ukazanie Indianom przeważającej potęgi białych.

W marcu, gdy zapanował spokój, panna Goodale postanowiła złożyć rezygnację i udać się na Wschód odwiedzić rodzinę. Datę ślubu ustaliliśmy na początek czerwca. ♦

przeł. Beata Skwarska

Fragment drugiej części autobiografii Ohiiyesy, dakockiego lekarza i społecznika, *Z lasu do cywilizacji*, która ukazuje się niebawem nakładem Wydawnictwa TIPI.

Fotografia Cochise'a

Pięćset kilometrów na południe od Wielkiego Kanionu Kolorado, z dala od tradycyjnych szlaków turystycznych, rozpościera się kraina pełna legend i wspomnień — hrabstwo Cochise w południowo-wschodniej Arizonie, nazywane przez wielu „wolnym stanem Cochise’a”, gdyż kieruje się własnym kodeksem moralnym i prawnym. Odwieczne tereny Apaczów Chiricahua. Indianie zostali stąd wygnani, ale pamięć o nich pozostała. Cochise, ich charyzmatyczny wódz, wycisnął na tych ziemiach swoje piętno. Dzisiaj szkoły, instytucje, kompleksy sportowe noszą jego imię: indiański bohater stał się bohaterem amerykańskim. Ale Amerykanie osiedlili się tu na dobre po zamknięciu wszystkich Indian w rezerwach.

Przełęcz Apaczów

Kraina jest pustynną równiną przygniecioną słońcem; tu i ówdzie olbrzymi kaktus saguaro i wysokie kwiaty agawy. Na wschodzie pasmo gór Chiricahua, od którego żyjące tu plemiona wzięły swoją nazwę, na zachodzie góry Dragoon. W górach Chiricahua znajduje się dzisiaj park narodowy. Wulkaniczne skały mają fantastyczne kształty kolumn. Dla Indian patrzących na świat z wyobraźnią poetów były to „góry w postawie wyprostowanej”. Tutaj w głębokich dolinach Apacze rozbijali swoje obozy. Łapanie Indian w tym kamiennym labiryncie było dla białych misją niemożliwą.

Na północnym krańcu gór Chiricahua znajduje się przełęcz, przez którą jadący ze wschodu biali osadnicy przedostawali się do Tucson

i dalej do San Francisco. Przedostawali się, jeśli mogli. Apache Pass, Przełęcz Apaczów, wąwóz, do którego lepiej było nie wjeżdżać i jedno z tych miejsc, w których zagłębiła się historia Południowego Zachodu. Przed wojną z Cochise'em prowadziła tędy droga dyliżansów Johna Butterfielda. Jeszcze ją widać, nie pokrywa się z dzisiejszą szosą. Przełęcz Apaczów jest długim, rozległym wąwozem w scenarii tak dzikiej i odludnej, że nawet dzisiaj podróżny czuje się nieswojo. Dla współczesnych Amerykanów miejsce to ma wartość historyczną. Można je zwiedzać. Przez góry, pod bezlitosnym słońcem Arizony, wąska ścieżka prowadzi do fortu Bowie. Śladami Apaczów Cochise'a.

Oto miejsce, gdzie w 1861 roku porucznik Bascom rozbił swój obóz. To tu zaprosił na rozmowy Cochise'a, którego niesłusznie posądził o uprowadzenie białego dziecka. Nie podejmując zasadzki, wódz Chiricahua przyszedł z kilkoma członkami rodziny. Gdy znalazł się w namiocie oficera, został otoczony przez żołnierzy mających rozkaz go aresztować. Uratował się dzięki błyskawicznej reakcji na niebezpieczeństwo: wyciągnął nóż, przeciął płótno namiotu i uciekł pod kulami żołnierzy. Pozostali Indianie zostali jednak ujęci.

U wejścia do wąwozu rosły kiedyś cztery duże dęby. Tutaj Bascom kazał swoich więźniów powiesić, co było bezpośrednią przyczyną wojny z Apaczami. Prowadzeni na egzekucję Indianie śpiewali pieśń śmierci. Wśród skazańców był brat Cochise'a i dwóch jego bratanków.

Ruiny postoju dyliżansów. Wciśnięty głęboko w przełęcz, zbudowany został w sąsiedztwie źródła. Przed wojną Apacze zaopatrywali ten zajazd w drzewo na opał i w drobną zwierzynę. Więziono tu potem sześciu nieszczęsnych Indian, zanim ich stracono. Wojownicy Chiricahua próbowali ich odbić. Schodzili z tych wzgórz „nadzy i pomalowani, z wojenną pieśnią na ustach”.

Zaraz za postojem dyliżansów znajduje się cmentarz z okresu wojny z Cochise'em. W tym surowym miejscu, zagubiony wśród gór, wygląda nierealnie. Wiele nagrobków wywieziono do San Francisco, ale wiele pozostało. Przeważnie są to groby młodych mężczyzn, którzy najwyraźniej postanowili rzucić wyzwanie losowi. Los uśmiechnął się do nich i zostali pochowa-

ni. Najczęściej, po spotkaniu z Apaczami, nie było komu chować zabitych. Na początku drogi w Apache Pass ustawiono tablicę zakazującą używania aparatów do wykrywania metalu, kopania w ziemi i zabierania czegokolwiek. To miejsce jest jednym wielkim cmentarzem.

Nieco dalej w 1862 roku miała miejsce bitwa Cochise'a i Mangasa Coloradas z oddziałami amerykańskiego wojska. Była doskonale przez wodzów przygotowana, ale Indianie nie mogli jej wygrać. Amerykanie użyli w walce moździerzy. Cochise zrozumiał, że wobec uzbrojenia białych, musi zmienić swoją taktykę. Rozpoczął walkę podjazdową, której Amerykanie nie potrafili sprostać.

I w końcu ruiny fortu Bowie. Zbudowany został w 1862 roku w odpowiedzi na bitwę w Apache Pass. Był przeklinany tak przez Indian, jak przez Amerykanów, pogrzebanych żywcem w tym odludnym miejscu.

O wydarzeniach na Przełęczy Apaczów przypominają tablice ustawione wzdłuż ścieżki. Na jednej z nich widnieje zdjęcie porucznika Bascoma, a obok niego miejsce na zdjęcie Cochise'a. Fotografii wodza jednak nie ma. Zastępuje ją opis, jaki w 1859 roku zostawił James Tevis, pracownik postoju dyliżansów:

Najpiękniejszy Indianin, jakiego kiedykolwiek widziałem. Miał 6 stóp (1,83 m) wzrostu, był prosty jak strzala, od stóp do głów zbudowany tak doskonale, jak to jest tylko możliwe.

Netdahe

Nie istnieje żadna fotografia najslynniejszego wodza Apaczów. Przypuszcza się, że Cochise, żywa legenda tamtych czasów, musiał być choć raz sfotografowany, ale nie ma co do tego żadnej pewności. Przed rokiem 1861 nadarzały się ku temu okazje. Jednak zdjęcia Indian z tego okresu są bardzo rzadkie. Amerykanie chwycili za aparaty fotograficzne znacznie później, kiedy zrozumieli, że świat Indian odchodzi na zawsze.

W lutym 1861 roku karygodny incydent spowodowany przez Bascoma pchnął Cochise'a na ścieżkę wojenną. Rozpoczęła się okrutna wojna *netdahe* (śmierć obcym), która trwała do roku 1872. Przez z górą dziesięć lat nikt nie mógł zbliżyć się do Cochise'a i nikomu nie było

w głowie robienie mu zdjęć. Wojownicy Chiricahua siali w Arizonie trwogę i spustoszenie, masakrując białych osadników i wypierając ich z ziem swoich przodków. Dla Indian była to święta wojna o zachowanie ziemi i własnej tożsamości. Jedni z ostatnich półkoczowników świata starli się na śmierć i życie z nowoczesną armią. Racjonalnej myśli i technice przeciwstawili magię swoich obrzędów, tężyznę fizyczną i odwagę.

Naród Apaczów nigdy nie miał jednego wodza. Podzielony był na odłamy i grupy. Cochise był formalnie wodzem grupy Chokonon Apaczów Chiricahua. Niemniej dzięki swym zdolnościom lidera i wojownika potrafił narzucić swój autorytet wszystkim Apaczom Chiricahua i był jedynym wodzem, który miał autentyczny posłuch wśród Apaczów w ogóle. Jego władza zaskakiwała Amerykanów. Generał G. Crook zanotował: „Cochise wywiera taki wpływ na inne plemiona, że ich wojownicy z radością dołączają do niego podczas licznych najazdów”. Kapitan F. Coleman: „Inni wodzowie Apaczów Chiricahua śmiertelnie bali się Cochise'a; wydawali się drobnymi płotkami w jego obecności”. Fred Hughes: „Ze zdumieniem obserwowaliśmy, jaką władzę ma nad tym brutalnym plemieniem: uwielbiając go jak bożka, bali się go bardziej niż kogokolwiek; wystarczyło jedno jego spojrzenie, aby usadzić na miejscu najbardziej bezczelnego z Apaczów”.

Był przywódcą niezwykle inteligentnym, w lot pojmował podstępny białych strategów i umiejętnie zwodził amerykańską armię. Urządzał jednocześnie grabieżcze wyprawy do Meksyku, które pozwalały Apaczom zdobywać środki do przetrwania i broń. Wojna stała się sposobem życia tego człowieka. Spędził on czterdzieści lat, walcząc z armiami dwóch krajów i, rzecz znamienna, chociaż w bitwach znajdował się zawsze na czele swoich wojowników, nie zginął od kuli, ani od rany zadanej przez wroga. Dla Indian nie było w tym nic dziwnego: Cochise posiadał Moc, czyli rodzaj nadprzyrodzonej siły, która chroniła go przed ciosami.

Przez z górą jedenaście lat Cochise prowadził zaciętą walkę z Amerykanami, nie pozwalając żadnemu generałowi zatruć fów nad sobą i uparcie odrzucając propozycje zawarcia pokoju. Stał się synonimem nieprzejednania i oporu Apaczów. Znienawidzony przez bia-

tych, okrzyknięty został wrogiem publicznym Ameryki. Jednak po dziesięciu latach nieustającej wojny sytuacja Indian wyglądała dramatycznie. Ich walka z przeciwnikiem coraz liczniejszym i dużo lepiej uzbrojonym stawała się walką samobójczą. Wojsko prowadziło przeciw nim bezlitosną akcję pacyfikacyjną. Apacze Chokoneni zostali kilkakrotnie zaatakowani w samej „fortecy Cochise’a” w górach Dragoon. Obyło się bez ofiar w ludziach, gdyż ich obozy były tak pomyślane, że pozwalały kobietom, dzieciom i starcom ratować się ucieczką, niemniej żołnierze niszczyli całe zapasy żywności i skór. Osaczeni przez wojsko Indianie przenosili się coraz wyżej w góry. Cochise był zaprzysięgłym wrogiem cywilizacji białych i żywił do nich szczerą nienawiść, ale miał wielkie poczucie odpowiedzialności za swój naród. Zdawał sobie sprawę, że jeśli nie zaprzestanie walk, jego lud zostanie zgładzony. Później, wyraził to bardzo sugestywnie w jednym ze swych przemówień:

Zwalczałem was długo i ze wszystkich sił. Zabiłem wielu z was, ale gdy zginął jeden biały człowiek, kilku innych zajęło jego miejsce, natomiast na miejsce zabitego Indianina nie przyszedł nikt i teraz wielki naród, który przyjął was na tej ziemi, jest tylko słabą grupą. [...] Czy zniknie on z powierzchni ziemi, czy też kilku z nas przeżyje, żeby zobaczyć, jak słońce wschodzi nad tymi górami, naszą ziemią ojczystą?

W 1871 roku, pomimo sukcesów w potyczkach, Cochise zaproponował zawarcie pokoju.

Cañada Alamosa

Niemniej chęć przerwania walk nie oznaczała dla niego poddania się. Cochise uzależnił swą decyzję od warunków, jakie Amerykanie mu proponują. Czekał na ich odpowiedź, zmagając się z wojskiem generała Crooka. W Biurze do Spraw Indian nie zignorowano pokojowej inicjatywy najgroźniejszego człowieka na Północnym Zachodzie. Do historycznego spotkania doszło we wrześniu 1871 roku w rezerwacie Cañada Alamosa w Nowym Meksyku, gdzie przebywali Apacze Chihenni, którym przewodził Victorio.

Przybycie Cochise’a wywołało wśród Amerykanów nie lada sensację. Na kolejne rozmowy

przyjechało wielu oficerów i urzędników pragnących zobaczyć nieuchwytnego od jedenastu lat „największego wojownika owych czasów”. Ta sensacja i podniecenie nie uszły uwagi Cochise’a, wywołując w nim pełne goryczy zdziwienie, któremu dał wyraz w swojej przemowie:

Biali ludzie długo mnie szukali! Jestem tutaj. Czego ode mnie chcą? Dlaczego przedstawiam taką wartość? Jeżeli wart jestem tak wiele, dlaczego nie zaznacza się miejsca, na którym stawiam stopę? [...] Nie jestem Bogiem. Nie jestem już wodzem wszystkich Apaczów. Nie jestem już bogaty. Jestem jedynie biednym człowiekiem.

Czy w czasie tych rozmów zrobiono mu zdjęcie? Wątpliwe, aby na pierwsze po jedenastu latach, nieprzewidywalne z nim rozmowy, ścigano fotografa. Wojownicy Chiricahua byli nieufni i mieli się na baczności. Straż przyboczna bez przerwy pilnowała wodza oraz nie spuszczała z oka tych, którzy się do niego zbliżali. Rozmowy odbywały się na wolnym powietrzu, jak tego zażądał Cochise. Obecny tam obserwator zanotował: „Nocą jego osiadłany koń znajdował się tuż przy nim i nierzadko zdarzało się, że Cochise spał, trzymając w ręku lejce”. Z całą pewnością nie był to odpowiedni moment do robienia pamiątkowych zdjęć. Niemniej jeden z naocznych świadków „sportretował” wodza. Henry Turril, oficer dobrze znający Siuksów i Szejenów:

Sprawiał na mnie wrażenie człowieka cudownie silnego, o dużej wytrzymałości, przyzwyczajonego do wydawania rozkazów i do natychmiastowego posłuszeństwa. [...] To największy Indianin, jakiego kiedykolwiek spotkałem.

Cochise zgodził się na pozostanie w rezerwacie, lecz jak najdalej od biur zarządu. Nie chciał żadnych kontaktów z białymi. Jeśli któryś z urzędników chciał się z nim zobaczyć, musiał udać się do jego obozu. Amerykanie kilkakrotnie próbowali nakłonić go do podróży do Waszyngtonu. Bezskutecznie. Wódz Chiricahua nie zapomniał lekcji, jakiej udzielił mu Bascom. Był też dość przewidujący i pozbawiony złudzeń, by dobrze rozumieć zbytętność podróży na Wschód. Zaznaczył jednak, że chętnie spotka się z prezydentem Grantem u siebie w górach.

Pobyty Cochise'a w Cañada Alamosa nie trwały długo. Ze względów oszczędnościowych postanowiono zlikwidować ten rezerwat i przesiedlić jego mieszkańców na północ, do Tularosy. Indianie nie wyrazili na to zgody, ale zostało to przez Amerykanów zignorowane. Przekonani oni byli, że Cochise przeniesie się tam, gdy Apaczom zabraknie jedzenia. Czy była to naiwność i głupota, czy cynizm i arogancja rasy zdobywców traktujących Indian, nawet pokroju Cochise'a, z pogardliwą wyższością? Odpowiedź wodza mogła być jedna: zabierał swoich ludzi i któreś nocy opuścił rezerwat, udając się w rodzinne góry w Arizonie. Pozostawała mu zawsze ta druga możliwość: wojna, aż do końca.

Wolna kraina Cochise'a

Po ucieczce Cochise'a błądy strach padł znów na mieszkańców Arizony. Krytykowali oni mocno oficerów pertraktujących z Indianami. Uważali, że jedynym rozsądnym wyjściem było zwabienie Cochise'a, zamknięcie go, powieszenie i poćwiartowanie, a także wybiecie lub uwięzienie wszystkich Apaczów Chiricahua, co do najmniejszego dziecka.

Władze w Waszyngtonie były na szczęście odmiennego zdania. Chcąc sprowadzić Cochise'a ze ścieżki wojennej i wznowić negocjacje, postanowiono wysłać doń godnego rozmówcę. Wybór padł na generała Olivera Howarda, bohatera wojny secesyjnej, przezwany w armii „chrześcijańskim generałem”. Tym razem to nie Cochise szedł na spotkanie z amerykańskimi oficerami. W październiku 1872 roku przyjął wysłannika Waszyngtonu tak, jak sobie tego życzył, w swojej fortecy w górach Dragoon. Amerykanie spędzili w indiańskim obozie jedenaście dni. Mieli okazję obserwować życie Apaczów oraz ich wodza. Zrobił na nich wielkie wrażenie swoim wyglądem, silną osobowością i inteligencją, ujął ich przyjemnym obejściem i prostotą. „Uwiecnił” go J. Sladen:

Mężczyzna o wspaniałym wyglądzie, mierzący około 1,80 m, prosty jak strzała, proporcjonalnie zbudowany, o typowo indiańskiej twarzy, wystających kościach policzkowych, jasnym, żywym spojrzeniu i orlim nosie. [...] Żółta jedwabna przepaska owija-

żywała jego włosy, proste i czarne, z gdzieśgdy tylko srebrną nitką.

Cochise zgodził się na przerwanie walk i na utworzenie rezerwatu, ale sam podyktował warunki, a Howard był na tyle mądry, że je przyjął. Był to pierwszy i ostatni rezerwat w Ameryce utworzony na warunkach Indian. Cochise zażądał, aby rezerwat założony został nie w Cañada Alamosa, co wielkodusznie proponował Howard, ale na ziemiach Apaczów Chiricahua, w południowo-wschodniej Arizonie. Drugim warunkiem była nieobecność na jego terenie amerykańskiej armii i urzędników. Amerykańskim przedstawicielem w rezerwacie został Thomas Jeffords, przyjaciel wodza, jedyny biały człowiek, któremu ten ufał.

Rezerwat Cochise'a był Amerykanom solą w oku. Dawał Apaczom zbyt dużo wolności, umożliwiał im wyprawy do Meksyku i nie pozwalał na żadną nad nimi kontrolę. Generał Crook nie mógł przeboleć, iż nie udało mu się pokonać Cochise'a. Był zagorzałym przeciwnikiem zawartego z nim traktatu. Próbował sprowokować wojowników Chiricahua, szukał pretekstu, aby wejść z wojskiem do rezerwatu. Cochise nigdy nie wpadł w pułapkę prowokacji i do końca życia dotrzymał słowa, jakie dał Howardowi. Dopóki żył, Amerykanie nie odważyli się tego rezerwatu zlikwidować. Zrobili to dwa lata po jego śmierci, przesiedlając wszystkich Indian na północ, do rezerwatu w San Carlos. Dało to początek nowej dziesięcioletniej wojnie, w której wślawił się Geronimo.

Cochise zmarł w swojej fortecy, niepokonany, z dala od białych, 8 czerwca 1874 roku, w wieku 60 bądź 64 lat. Odszedł nieprzeciętny człowiek, prawdziwy indiański generał i mąż stanu, który zmusił Amerykanów do traktowania Indian z poszanowaniem ich godności. Pochowany został w górach Dragoon. Jego ciało przygotowała do pogrzebu najstarsza żona: został umyty, uczesany, ubrany w najpiękniejszy strój wojenny, we włosy wpięto mu orle pióra i pomalowano twarz. Owinięto go w piękny czerwony koc o desenie układającym się w napis Cochise, utkany przez Indian Nawaho na zamówienie białego farmera, któremu wódz darował niegdyś życie. Na grób wybrano głę-

boką szczelinę w górach i na długich sznurach spuszczone tam jego ciało. Indianie nigdy nie wyjawili Amerykanom, gdzie ten grób się znajduje.

Jest bardzo prawdopodobne, że Cochise, człowiek, którego nienawidzono i podziwiano, który fascynował swoich współczesnych i fascynuje nas do dziś, nigdy nie został sfotografowany. Po pierwsze dlatego, że historia Apaczów Chiricahua, za jego czasów, stworzyła ku temu bardzo mało okazji, a po drugie, że jemu samemu najmniej na tym zależało. Mając świadomość, iż jego lud skazany jest na powolną agonię, pragnął, „by zasypały go kamienie i żeby biali o nim zapomnieli”. Czy fakt, że nie posiadamy jego fotografii, nie jest ostatnim aktem oporu Cochise’a wobec białych?

Opuszczony dom

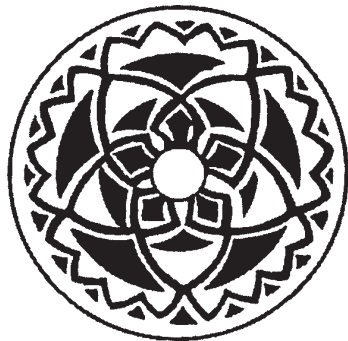
Fortecę Cochise’a w górach Dragoon można dzisiaj zwiedzać. Położona jest 80 km na zachód od Apache Pass. W samym środku górskiego pasma widnieje przełęcz; droga prowadzi w głąb gór, aż dochodzi do rozległej polany ocienionej drzewami. Wschodnia Forteca Cochise’a. W tym miejscu najchętniej rozbijał swoje obozy, tutaj wracał odnowić swą Moc, tu zmarł w otoczeniu bliskich. Dzisiaj znajduje się tu camping. Odprysk cywilizacji w górach Chokonenów, a może zbyt daleko wysunięty język hydry? Polanę obmywa potok, który płynie w sercu gór wzdłuż rozległej doliny, długiej na 8 kilometrów. Na drugim końcu doliny znajduje się Forteca Zachodnia; to tam odbywały się negocjacje z Howardem. Dolina położona jest wysoko w górach i ma swój mikroklimat: jest gorąco, ale nie upalnie, ciszę „strzygą” cykady, roślinność jest bujna i bogata. Rosną tu krzewy juki, z korzeni których Indianki wyrabiały mydło, wysokie, ostre trawy, z których wyplatały koszyki, *meskity* o długich strąkach, które ścierano na mąkę, i wielkie agawy, które dawały *meskal*, chleb Apaczów. Wzdłuż potoku zielenią się dęby, rozłożyste pinie i mimozy o różowych kwiatach. W ich cieniu stawiano niegdyś szałas. Wokoło wznoszą się wysokie skały, z których Indianie obserwowali okolice, aż po Apache Pass. Sto trzydzieści lat temu żaden obcy nie mógłby tu wejść. Na tę myśl trudno nie poczuć się intru-

zem spacerującym po opuszczonym domu, którego nie ma już kto pilnować. To nie są zwykłe góry, to nie jest zwykła dolina; obecność Indian jest tak mocno wyczuwalna, że nie do zniesienia staje się ich nieobecność. Dźwięk cykady nie może zagłuszyć przytłaczającej ciszy, ani wypełnić pustki w dolinie, o którą przez pół wieku Apacze toczyli zaleńcze walki, zanim je przegrali.

W Fortecy Wschodniej wzniesiony został kamień nagrobny poświęcony Cochise’owi, chociaż jego grobu tutaj nie ma. Są nim te góry, które przywaliły go tak, jak tego pragnął. Nie spełniło się natomiast drugie jego życzenie: biali o nim nie zapomnieli. Arizona podzielona jest dziś na hrabstwa. Noszą one nazwy plemion, które niegdyś tutaj żyły. Jedno nosi imię człowieka: hrabstwo Cochise. Dzisiaj obcy ludzie patrzą, jak słońce wschodzi nad górami Chiricahua, ale ziemia ta na zawsze pozostanie jego krainą. ❖

(Większość cytatów pochodzi z biografii Cochise’a pióra Edwina Sweeneya, *Cochise: Chiricahua Apache Chief*, University of Oklahoma Press, 1991).

ZOFIA KOZIMOR, absolwentka romanistyki i polonistyki, pracowała w Instytucie Filologii Romańskiej na Uniwersytecie Łódzkim. Obecnie uczy języka polskiego i literatury polskiej we Francji. Wspólnie z André Kozimorem przetłumaczyła na francuski *Myśli nieuczesane* Stanisława Jerzego Leca, oraz *Rysunki satyryczne i humorystyczne* Sławomira Mrożka.



Przegrana Kerry'ego to zła wiadomość dla Indian

*Oskarżają Indian o wszystko.
Więc ktokolwiek przegra, winni i tak
będą Indianie.*

Gilbert LeBeau
Cheyenne River Sioux (86 lat)

WUSA zakończyły się wybory 2004 roku. George W. Bush pozostanie prezydentem, a republikanie umocnią swoją przewagę w Kongresie. Mimo bezprecedensowej mobilizacji około miliona indiańskich wyborców w stanach o największym procencie ludności tubylczej (Alaska, Nowy Meksyk, Oklahoma, Dakota Południowa, Arizona, Waszyngton i Nevada), popierany przez większość Indian demokrata John Kerry przegrał, podobnie jak wielu demokratycznych kandydatów do Senatu i władz stanowych. Co to oznacza dla Indian? Według większości analiz — w krótkiej i długiej perspektywie — stare kłopoty z bezrobociem, finansowaniem pomocy społecznej, oświaty i ochrony zdrowia. Zachowanie dominacji republikanów w Kongresie i Sądzie Najwyższym to nie tylko utrzymanie niesprzyjającej ubogim mniejszościom polityki społecznej, ale także nowe zagrożenia dla tubylczej suwerenności.

W określanych jako najważniejsze (po prezydenckich) wybory w kraju — wyborach senatora z Dakoty Południowej — republikański kandydat John Thune (197 813 głosów) pokonał minimalnie obecnego wieloletniego senatora, przywódcę demokratycznej mniejszości w Senacie, Toma Daschle (193 279 głosów). Na kampanię wyborczą obaj politycy wydali ponad 40 mln dolarów. Choć w ośmiu okręgach, w których przeważają Indianie, frekwencja wyniosła rekordowe 67%, a w samym Pine Ridge wzrosła w porównaniu z rokiem 2000 aż siedmiokrotnie, to sprzyjające w zdecydowanej większości senatorowi Daschle głosy tubyl-

czych wyborców (ze znanych Lakotów kandydata republikanów poparł tylko Russell Means, raz jeszcze przegrany w wyborach na przewodniczącego Rady Plemiennej Siuksów Oglala) tym razem nie wystarczyły...

W walce o drugi fotel senatorski z Dakoty Południowej dotychczasowa demokratyczna senator Stephanie Herseth zdobyła 53% głosów — więcej niż republikański konkurent, Larry Diedrich (46%). Stephanie Herseth zastąpiła w czerwcu 2004 roku Williama Jankłowa (który odszedł po wyroku sądu skazującego go za zabójstwo w wyniku wypadku samochodowego) i jest członkiem Komisji Zasobom zajmującej się wieloma sprawami Indian. W związku z przegraną Daschle'a nowym liderem demokratów w Senacie może zostać Harry Reid z Nevady, członek Komisji ds. Indian, który niedawno wstąpił się przyjętym przez Senat projektem wypłacenia Szoszonom Zachodnim 140 mln dolarów odszkodowania z funduszy powierniczych za utracone przez nich ziemie w Nevadzie.

W przeciwieństwie do poprzednich wyborów w lokalach wyborczych na terenie rezerwatów nie odnotowano większych nieprawidłowości, a obecni tam obserwatorzy z głównych komitetów wyborczych nie zniechęcali, ani nie straszali Indian, którzy masowo zgłaszali się do urn, by — nierzadko po raz pierwszy — oddać swój głos (wcześniej sędzia federalny zakazał republikanom z rezerwatu Siuksów Yankton spisywania numerów rejestracyjnych pojazdów oraz śledzenia osób głosujących). Zaś Indianie głosowali tym częściej, że w rezerwach Pine Ridge i Cheyenne River jednocześnie odbywały się wybory do Rad Plemiennych. Jedynie w rezerwacie Red Lake w Minnesocie członkowie komisji wyborczej i policji plemiennej usunęli obserwatora republikanów, prawnika z Waszyngtonu, który ich zdaniem zakłócał przebieg wyborów w jednym z lokali.

W Oklahomie znany z antyindiańskich wypowiedzi (Czirokezi nie są „prawdziwymi Indianami”, a ich prawa traktatowe „to żart”) były republikański kongresman Tom Coburn pokonał (zdobywając 51% głosów) popieranego przez tamtejszych Indian demokratę, Czirokeza zasiadającego dotąd w Izbie Reprezentantów, Brada Carsona (43%). Także na Alasce zwolenniczka zwiększenia wydobycia ropy na

tamtejszych obszarach chronionych, konserwatywna członkini senackiej Komisji ds. Indian, republikanka Lisa Murkowski (49%) zdobyła więcej głosów niż preferowany przez tubylców Alaski i obrońców środowiska demokratyczny kandydat Tony Knowles (45%). Były gubernator Knowles zyskał sympatię Indian, gdy odrzucił apelację niezadowolonych z głośnego w swoim czasie wyroku potwierdzającego prawo Katie John z Alaski do utrzymywania się w sposób tradycyjny, ale wybory przegrał.

W Kolorado demokrata Ken Salazar objął fotel senatorski po odchodzącym na emeryturę senatorze republikanów Benie Nighthorse Campbellu, pochodzącym z plemienia Szejenów Północnych jedynym indiańskim członku Senatu USA (który 22 lata temu rozpoczął służbę publiczną jako demokrata). Salazar, który w najdroższej kampanii wyborczej w historii stanu pokonał Pete Coorsa, właściciela znanego browaru Coors, jest z kolei pierwszym od trzydziestu lat Amerykaninem hiszpańskiego pochodzenia wybranym do Senatu.

W stanie Nowy Meksyk, w którym obaj kandydaci na prezydenta uzyskali zbliżoną liczbę głosów, ostateczny wynik wyborów zależał między innymi od gubernatora liczącego 2500 mieszkańców puebla Santo Domingo, Sisto Quintany, który zakazał otwarcia lokali w wyborczy wtorek z uwagi na przypadające w ten dzień Święto Zmarłych i nie wpuścił do rezerwatu członków komicji wyborczych ani obserwatorów z Departamentu Sprawiedliwości. Lokale wyborcze w rezerwacie, w którym zarejestrowano wcześniej 748 uprawnionych do głosowania (w zdecydowanej większości zwolenników demokratów), otwarto dopiero o godzinie 17, a do urn wyborczych ustawiła się długa kolejka Indian. W obejmującym pueblo Santo Domingo okręgu wyborczym George W. Bush zwyciężył ostatecznie przewagą 1414 głosów.

Indiańskim zwycięstwem zakończyły się natomiast wybory do stanowej legislatury w Wyomingu. W wyborach w okręgu 33. republikanina Johna Allena pokonał (głosami 1778 do 1149) demokrata Patrick Goggles, pochodzący z rezerwatu Wind River, zamieszkającego przez Arapahów Północnych i Szoszonów Wschodnich. Goggles jest pierwszym od wielu lat Indianinem wybranym do władz ustawo-

dawczych Wyomingu. Także w stanie Waszyngton ubiegający się o reelekcję demokrata John McCoy pokonał (54% do 46%) republikanina Kima Halvorsona. McCoy jest członkiem plemienia Tulalip i wielokrotnie zabierał głos w obronie praw tubylców ze stanu Waszyngton.

Trzech Indian wybrano także do legislatury stanu Dakota Południowej. Jest wśród nich członkini plemienia Siuksów Oglala Theresa „Hack” Two Bulls, w przeszłości sekretarz i wiceprzewodnicząca Rady Plemiennej. Obok niej w legislaturze zasiadą też wybrani ponownie Jim Bradford i Paul Valandra, dwaj demokratyczni Indianie z tego samego okręgu wyborczego nr 27.

Ze zmiennym szczęściem Indianie startowali też w wyborach na poziomie lokalnym. Na przykład do władz okręgu Glacier w Montanie wybrany został reprezentujący demokratów Indianin Blackfeet Michael DesRosier. Natomiast wybory na szeryfa w tym samym okręgu przegrał z obecnym republikańskim szeryfem indiański kandydat na to stanowisko Michael Conelly, prokurator plemienny w rezerwacie Blackfeet.

W niektórych stanach wyborcy głosowali także w referendach lokalnych, z których część dotyczyła spraw istotnych z punktu widzenia Indian, takich jak zgoda na prowadzenie przez nich określonych typów gier hazardowych. Na przykład około 60% głosujących w Oklahomie odpowiedziało „tak” na tzw. „Pytanie 712”, czy wyrażają zgodę na zainstalowanie elektronicznych maszyn do gry na terenie wybranych rezerwatów i torów wyścigowych. O takie unormowanie spornej kwestii hazardu w rezerwach zabiegały duże plemiona: Czickasaw, Czocław i Czirokezi. Małe plemiona z Oklahomy były przeciwne temu rozwiązaniu, niesprzyjającemu ich interesom i nakładającemu nowe podatki. Władze stanowe szacują, iż roczne podatki z tego tytułu przyniosą 71 mln dolarów i chcą je przeznaczyć na oświatę.

Z kolei w Kalifornii 76% wyborców odrzuciło tzw. „Propozycję 70”, sponsorowaną przez Indian Cahuilla z grupy Agua Caliente, a przewidującą możliwość instalacji przez Indian ponad 2000 automatów do gier hazardowych. Na najdroższą w historii Kalifornii kampanię promującą tę propozycję wydano 105 mln do-

larów, jednak sympatia dla akceptowanego szeroko w ostatnich latach pomysłu poprawy sytuacji Indian w ubogich rezerwach przez zezwalanie w nich na otwieranie dochodowych kasyn i salonów gry wydaje się stopniowo maleć. Popierana przez większość lokalnych plemion „Propozycja 70”, według której aż 8,84% zysków netto z tych automatów miało trafić do kasy stanowej, była konkurencyjna do podpisanych przez republikańskiego gubernatora Arnolda Schwarzeneggera z niektórymi plemionami tzw. „umów kompaktowych”. Umowy te, dotyczące hazardu w rezerwach, uznawane są za korzystniejsze dla stanu przez gubernatora Schwarzeneggera, którego zdaniem „jesteśmy dziś ograbiani przez Indian”. 83% Kalifornijczyków odrzuciło też sponzorowaną przez nie-Indian tzw. „Propozycję 68”, umożliwiającą instalowanie automatów do gry na nieindiańskich torach wyścigowych i salonach karcianych.

Mieszkańcy południa Florydy zagłosowali niewielką większością głosów za tzw. „Propozycją nr 4”, która — wbrew interesom Seminoli, prowadzących już kasyna w rezerwach — przewiduje możliwość zalegalizowania konkurencyjnych automatów do gier na torach wyścigowych w okręgach Broward i Miami-Dade. 61% głosujących w stanie Waszyngton odrzuciło natomiast niekorzystną dla Indian tzw. „Inicjatywę 892”. Przewidywała ona możliwość instalowania automatów do gier hazardowych w nieindiańskich klubach karcianych, restauracjach, barach i innych tego typu miejscach (a dochody z tego tytułu miały obniżyć inne podatki stanowe). Lokalne plemiona, z których wiele czerpie dochody z salonów gier na terenie rezerwatów, zwalczały tę inicjatywę w koalicji z różnymi innymi jej przeciwnikami jako zagrożenie dla tego specyficznego dla Indian sposobu na osiągnięcie samowystarczalności.

Ograniczenie możliwości otwierania nowych przybytków hazardu przegłosowali mieszkańcy stanu Michigan. 60% z nich opowiedziało się za tzw. „Propozycją nr 1”, zakładającą wymóg uzyskania zgody wyborców na otwarcie każdego nowego lokalu tego typu. Zadowoleni z ograniczenia konkurencji są dotychczasowi właściciele salonów gier w Michigan, w tym kilka kasyn plemiennych w rezerwach i jed-

no indiańskie kasyno w Detroit. Także 65% wyborców z Nebraski odrzuciło tzw. „Poprawkę nr 3”, legalizującą dwa kasyna w tym stanie, tyle że w tym przypadku cztery plemiona z Nebraski liczyły na jej zatwierdzenie.

Podobnie jak w Oklahomie, spreczne interesy związane z rozwojem hazardu mają różne grupy Indian ze stanu Wisconsin. W przeprowadzonym przy okazji wyborów prezydenckich referendum mieszkańcy tamtejszego hrabstwa Kenosha opowiedzieli się za sprzedażą toru wyścigowego Indianom z sąsiedniego plemienia Menominee, które chce ten tor przekształcić w kasyno. Przeciwni takiemu posunięciu są Indianie Potawatomi z hrabstwa Forest, którzy są już właścicielami kasyna w rejonie Milwaukee. Referendum nie jest zobowiązujące.

Lokalne referenda dotyczą też często kontrowersyjnych działań grożących na przykład skażeniem środowiska naturalnego. Niewielką większością głosów wyborcy Montany opowiedzieli się przeciwko tzw. „Inicjatywie 147”, przewidującej wznowienie pracy kopalń odkrywkowych prowadzących niegdyś działalność szczególnie szkodliwą dla środowiska i zasobów wodnych stanu. Przeciwni temu byli m.in. Assiniboine i Gros Ventre z rezerwatu Fort Belknap w Montanie. W obejmującym rezerwat hrabstwie Blaine „Inicjatywę 147” odrzucano stosunkiem głosów 2:1. Brian Schweitzer będzie pierwszym od 20 lat demokratą na stanowisku gubernatora stanu i zastąpi republikankę Judy Martz, która zyskała sympatię Indian Montany, odwiedzwszy wszystkie tamtejsze rezerwy.

Mimo utrzymania się republikanów przy władzy oczekuje się, iż część obecnych współpracowników George’a W. Busha odejdzie z zajmowanych stanowisk, a na ich miejsce powołani zostaną nowi, czasem mniej obciążeni zarzucanymi im błędami, ale czasem również kontrowersyjni, jak ustępujący członkowie waszyngtońskiej administracji. Wśród mających odejść osób wymienia się sekretarza spraw wewnętrznych, panią Gale Norton, nadzorującą m.in. krytykowane od zawsze Biuro do Spraw Indian. ♣



Pamela Sexsmith

Portret tancerki z dzwoneczkami

Nie wszystkie dzwoneczki są takie same. Tak jak inne instrumenty, mają różną wielkość, dźwięk, wysokość tonu, są różnej jakości. Połączenie dźwięków wydawanych przez dzwoneczki z właściwym każdej tancerce stylem tanecznym, czy to tradycyjnym, czy to współczesnym, daje coś w rodzaju „podpisu dźwiękowego” każdej wykonawczyni *jingle dress dance* (tańca w sukni z dzwoneczkami).

Tancerka *jingle* Alanna Tootoosis tworzy aranżację muzyczną unikalnego dla siebie dźwięku przy pomocy ulubionych srebrnych dzwoneczków o wyjątkowym tonie, wyciętych z pokrywek od puszek tabaki „Kopenhaga”.

Alanna urodziła się w rodzinie należącej do Pierwszego Narodu Poundmaker [Cree z prowincji Saskatchewan], silnie związanej z tradycjami pow-wow, a tańczy, odkąd nauczyła się chodzić.

— Moja mama, Irene Tootoosis, tańczyła *women's fancy shawl* (kobięcy taniec fantazyjnego szala), a tata, Gordon Tootoosis — *men's fancy* (męski taniec fantazyjny), zanim oboje przeszli na taniec tradycyjny. Siostry i bracia też tańczyli. W roku 1984 poznałam swego męża Sidricka Bahera, który był tancerzem i śpiewakiem w Mandaree Singers.

Alanna obserwowała taniec *jingle* już jako dziecko, ale w latach 60. i 70. tancerki te były białymi krukami w nowopowstającej tradycji pow-wow w Ameryce Północnej. Jeszcze wtedy taniec *jingle dress* nie był odrębną kategorią w konkursie. Stało się to dopiero w latach 80. Pierwotne tradycje tańca *jingle* z końca XIX wieku przetrwały u Odżibuejów w północnej Minnesocie i u Anishinabe w Ontario.

— Ludzie mówili, że ten taniec umarł śmiercią naturalną, ale to nieprawda — mówi Alanna.

Po urodzeniu pierwszego dziecka w 1986 roku Alanna zdecydowała się przejść z kategorii *fancy shawl* do *jingle dress*.

— W latach 80. dźwięk i styl tego tańca całkowicie mnie zafascynował. Pojechalismy do

Minnesoty i weszliśmy w kontakt z rodziną siostr tańczących stary tradycyjny taniec *jingle*. Jedną z nich, bardzo dobra tancerka, przedstawiła nas swojej siostrze Normie, szyjącej regalia. I tak otrzymałam suknię.

Jest wiele wersji starych podań, przekazywanych w tradycji ustnej z pokolenia na pokolenie, o pochodzeniu sukni do tańca *jingle*, zwanej też suknią modlitwy, uzdrowienia, szamana lub suknią śpiewającą. Dwa wątki są wspólne i dotyczą prawa do noszenia sukni modlitwy, które otrzymuje się we śnie danym tancerce, oraz siły uzdrowienia duchowego, która przynależna jest każdej sukni.

— Opowiadano mi historię człowieka, którego córka była bardzo chora. Pewnej nocy miał sen, w którym usłyszał, że trzeba zrobić cztery suknie *jingle* i poprosić cztery kobiety, by zańczyły dla jego córki, modląc się. W czwartym dniu tańca córka ozdrowiała — wspomina Alanna.

Mając za sobą dwustuletnią tradycję tańca *jingle*, współczesne tancerki interpretują go na przemian — tradycyjnie lub nowoczesnie.

— Na pow-wow w rezerwacie Leach Lake, w Minnesocie, można zobaczyć sto pięćdziesiąt kobiet, młodych i starych, we wspólnym tańcu, a dźwięk, jaki wtedy powstaje, to coś niewiarygodnego, pełnego mocy. Jedną z kobiet po siedemdziesiątce ma białusienkie włosy, ale jak ona tańczy, naprawdę wyjątkowo! — zachwycia się Alanna.

Forma tańca tradycyjnego zmieniała się w przeciągu lat. Dziś wiele młodych tancerek *jingle* przyjęło ruchy taneczne z tańca *shawl*, kręcąc się, kopiąc i unosząc kolana i stopy wysoko ponad ziemię.

— Ponieważ tańczę tradycyjnie, trzymam stopy blisko ziemi, rzadko unosząc je wyżej. Gdy tańczę, czuję dumę, trzymam głowę wysoko, ale czuję się zrelaksowana. Energia tłumów, taniec i bęben są wspianiem i unoszą cię tak, że nie czujesz zmęczenia — mówi Alanna.

Dziś wiele dziewcząt i kobiet ma pióra we włosach, a w ręce wachlarz, który unosi się na honorujące uderzenia bębna. W czasie specjalnych tańców tradycyjnych *jingle* niektóre rodziny proszą, by nie wpinać piór we włosy.

— Gdy spojrzymy na fotografię z przełomu XIX i XX wieku, nie widać kobiet noszących pióra ani wachlarze. Na tradycyjnych pow-



wow wschodniej Kanady i USA kobiety tańczyły ramię w ramię, zwrócone w kierunku środka areny, tak jak w *round dance*, śmiejąc się i dobrze się bawiąc, unosząc ręce w górę i w dół, podobnie do *round dance*.

W zachodniej Kanadzie, Kalifornii i Arizonie taniec *jingle* zmienił się bardziej.

— Widać znacznie więcej fantazyjnych kroków, materiałów, wszystko jest bardziej kolorowe. Pieśni także zmieniły się przez lata. Jak widzę, kobieta nie ma nic do powiedzenia na temat rytmu bębna. Pamiętam, że w latach 60. i 70. pieśni były znacznie szybsze niż dziś. Taśmy nagrane przez mojego teścia w latach 60. są dużo szybsze — dodaje Alanna.

Stare tradycyjne suknie do tańca *jingle* robione były z popeliny lub kretonu, cennych towarów, i ze zwiniętych stożków z cyny mocowanych we wzory geometryczne w liniach prostych lub w linii przypominającej falbankę.

— Trudno dziś zobaczyć starą suknię kopenhaską, ale niektóre najstarsze tradycje powracają. W przeciągu ostatnich dziesięciu lat widziałam repliki bardzo starych sukien — mówi Alanna. — Jeśli poczujesz ciężar współczesnej

sukni *jingle*, uświadomisz sobie, że taniec ten to nie tylko taniec duchowy, uzdrawiający, ale także wysiłek fizyczny i techniczny.

Wybrałam pokrywki od puszek tabaki kopenhaskiej z powodu ich pięknego dźwięku. Mam ich osiemset, wszystkie dostałam w prezencie. Cięcie, składanie, zwijanie wymaga wiele pracy — przyznaje Alanna. — Niektórzy mówią, że trzeba mieć ich 365, na każdy dzień roku, ale ja używam tylu, ilu trzeba na daną suknię. Ludzie dziwią się, że suknia jest taka droga, ale jest to łączny koszt materiału, taśm, dzwonek i paciorków. Materiały fantazyjne są ładne, ale mało wytrzymałe na zużycie, pranie, ciężar dzwonek. Robiąc nową suknię, używam dzwonek drugi raz, wykręcam je na drugą stronę i zwijam ponownie.

Czy tancerka szyje własny strój, czy daje go zrobić — zależy od czasu, jaki ma do dyspozycji. Whitney Charging Eagle stworzyła kamizelkę z czarnego aksamitu wyszywaną paciorkami w leśne wzory roślinne, którą Alanna nosi na suknię. Charlene Kozak, wytwórczyni regaliów z Oklahomy, która objężdża kraj w poszukiwaniu najlepszych materiałów, uszyła dla Alanny pelerynę wyszywaną paciorkami według wzorów ze starych zdjęć.

Współczesne tancerki *jingle* mają szczególne problemy przy przechodzeniu przez kontrole na lotniskach, „bo walizka pełna metalowych dzwonek jest ciężka, a detektory metali zupełnie wariują”.

Chociaż Alanna przyznaje, że wśród tancerk panuje duch współzawodnictwa, jest też i głębokie poczucie wspólnoty. „Tańczymy dla ludzi, dla naszych bliskich, i dla tych, którzy nie mogą tańczyć dla siebie”.

Słodki dźwięk jej dzwonek pomógł wprawić w ruch jej własne dzwony weselne: — Sidrick i ja chcieliśmy pobrać się, lecz nie wiedzieliśmy, jak i kiedy będziemy mogli sobie na to pozwolić finansowo. Pojechaliliśmy na Red Earth Pow-wow do Oklahomy; zajęłam drugie miejsce i wygrałam dwa tysiące dolarów. Mój narzeczony także wygrał w swojej kategorii i niespodzianie mieliśmy dosyć pieniędzy na nasz ślub. ♦

Z „Guide to Indian Country. Windspeaker's Aboriginal Tourism Supplement — June 2001” za uprzejmą zgodą redakcji przełożyła Ewa Stańska



Wiele wydarzeń przeszłości, kiedyś ważnych, ginie z czasem w mrokach historii. Ich pamięć zaciera się szybko, zwłaszcza gdy kolejnych pokoleń nie wspierają pisane dokumenty lub choćby — jak u Indian — silna tradycja przekazów ustnych.

Świadomość znaczenia wydarzeń przeszłości dla przyszłych pokoleń sprawiała, iż nawet w tych kulturach, które nie wykształciły własnego pisma, szukano sposobów utrwalania historii. Wiele plemion Północnego Wschodu i Równin tworzyło na przykład tzw. „zimowe kroniki” (*winter counts*), czyli malowane na skórze lub korze (a później także na płótnie i papierze) obrazkowe kroniki, w których każdy rok symbolizowany był przez jeden piktogram upamiętniający najważniejsze w danym roku wydarzenie. Rysunkom towarzyszyły często krótkie zdania lub opowieści, zapamiętywane przez kronikarzy i przekazywane następcom wraz z kroniką do zapamiętania i uzupełniania.

Na kilku kolejnych stronach przypominamy te — nie które — wydarzenia z historii indiańskich narodów w okresie przed powstaniem USA, których okrągłe (poza nielicznymi wyjątkami) rocznice przypadają w roku 2004.

Z zimowych kronik (2004)

Ok. 600 lat temu azteckie miasto–państwo Tenochtitlan zaczyna dominować nad starszymi ośrodkami w środkowym Meksyku.

Ok. 600 lat temu mieszkańcy dorzecza Missisipi, w tym przodkowie późniejszych Dakotów, opuszczają dotychczasowe stałe osiedla i zaczynają wędrówkę na północ i zachód.

535 lat temu umiera władca Azteków ze środkowego Meksyku, Moctezuma I.

511 lat temu Arawakowie burzą zbudowany przez Kolumba na Hispanioli fort La Navidad i wybijają wszystkich Hiszpanów. Kolumb po powrocie na wyspę odpowiada nasileniem represji, porywa 500 Arawaków i uprowadza ich w niewolę do Hiszpanii.

505 lat temu Krzysztof Kolumb zostaje arestowany przez gubernatora Indii Zachodnich i odesłany w kajdanach do Hiszpanii, by odpowiedzieć przed królewskim sądem za okrucieństwo. Wkrótce jednak wraca do łask i... do Ameryki.

501 lat temu Abenakowie i Passamaquoddy z Maine zaczynają handel z brytyjskimi ry-

bakami. Ponieważ biali sprowadzali choroby i porywali tubylców, żeby zrobić z nich niewolników, Indianie nie pozwalali im przybić do brzegu i handlowali wyłącznie z łodzi.

500 lat temu Amerigo Vespucci sugeruje uznanie Nowego Świata nie za część Azji, lecz za nowy kontynent. Trzy lata później geograf Martin Waldseemüller proponuje nazwanie tego kontynentu jego imieniem.

491 lat temu Portugalczyk Vasco Nuñez de Balboa pokonuje Przesmyk Panamski i dociera do Pacyfiku, a pierwszy europejski statek dopływa z Portugalii do Chin.

485 lat temu Fernando Magellan wyrusza w pierwszą podróż dookoła świata, a król Hiszpanii Karol I zostaje cesarzem Świętego Imperium Rzymskiego i nakazuje zwiększyć wysiłki misyjne w Ameryce.

485 lat temu hiszpańscy konkwistadorzy Hernando Cortes i ich indiańscy sojusznicy zdobywają stolicę Azteków — Tenochtitlan. Zmuszeni do opuszczenia miasta, grabią je i mordują wodza Moctezumę II.

475 lat temu franciszkanin Bernardino de Sahagun, zwany „ojcem etnologów”, zaczyna spisywać z pomocą Indian pierwszą historię Azteków.

470 lat temu Miknakowie nawiązują u wybrzeży Labradoru przyjazne stosunki z francuskim podróżnikiem i badaczem Jacquesem Cartierem, płynącym w swoją pierwszą podróż do Ameryki Północnej.

465 lat temu Indianie Zuni zabijają w północnym Meksyku Estevanico, czarnego niewolnika ocalałego z wyprawy Panfilo de Narvaeza, ale wysłanego ponownie na zwiady przez Francisco de Coronado.

460 lat temu w Potosi, w Peru odkryto złoża srebra i rozpoczęto ich rabunkową eksploatację z pomocą tysięcy indiańskich i muzułmańskich niewolników.

445 lat temu hiszpańska Inwizycja wpisuje na indeks ksiąg zakazanych wszelkie dzieła o życiu i wierzeniach Indian.

405 lat temu Indianie z puebla Acoma poddają się po krwawej walce ekspedycji Juana de Zaldivara, wysłanej przez gubernatora Nowego Meksyku Juana de Oñate. Za brutalne stłumienie oporu tubylców gubernator staje później przed sądem.

- 401 lat temu francuscy podróżnicy rozpoczynają handel futrami u ujścia Rzeki św. Wawrzyńca w Kanadzie, zaś Samuel de Champlain bada brzegi Nowej Anglii, napotykać tam Algonkinów i Irokezów.
- 400 lat temu Mikmakowie prowadzeni przez Membertou zawierają pierwszą umowę handlową z Francuzami — podstawę przyszłych roszczeń Francji.
- 395 lat temu Samuel de Champlain wspiera Algonkinów i Montagnais z Kanady w wojnie z Mohawkami, dostarczając im broń palną i amunicję, a uzbrajani przez niego Huroni wypierają Irokezów na południe od Rzeki św. Wawrzyńca.
- 395 lat temu Henry Hudson zajmuje w imieniu Holandii dzisiejszy Nowy Jork i zaczyna handel z tamtejszymi Indianami, skupując od nich futra.
- 395 lat temu Hiszpania rozdziela ziemie wokół Santa Fe, stolicy prowincji Nowy Meksyk, tworzy misje katolickie wśród okolicznych ludów Pueblo i porywa w niewolę nawajskie kobiety i dzieci.
- 390 lat temu John Smith, płynący wzdłuż brzegów Północnego Atlantyku, pisze po raz pierwszy o „Nowej Anglii”, zaś Wahunsunacock (czyli wódz Powhatan) zgadza się na ślub swej córki Pocahontas z Johnem Rolfe i zawiera pokój z osadnikami z brytyjskiej kolonii Jamestown w Wirginii.
- 390 lat temu Tisquantum (Squanto), 24-letni Indianin Patuxet, zostaje porwany przez kpt. Thomasa Hunta i sprzedany w niewolę na targu w Maladze (Hiszpania).
- 385 lat temu na wybrzeżach Nowej Anglii wygasa trwająca trzy lata epidemia spowodowanej przez rybaków z Europy ospy, która zdziesiątkowała tamtejsze plemiona.
- 385 lat temu Squanto wraca do ojczyzny z angielskimi rybakami, ale jego rodzinną wioskę zniszczyła ospa, więc osiedla się u sachema Wampanoagów, Massasoita.
- 385 lat temu tysiąc Anglików z Jamestown zakłada pierwszą protestancką szkołę dla indiańskich dzieci i sprowadza do Wirginii pierwszych niewolników z Afryki.
- 380 lat temu Holendrzy z powstałej w 1621 roku Kompanii Indii Zachodnich zajmują Nowy Jork i zakładają pierwszy stały punkt handlowy w forcie Orange (Albany).
- 365 lat temu Indianie Taos uciekają przed Hiszpanami z puebla w Nowym Meksyku do zachodniego Kansas, gdzie zakładają nową wioskę i dostarczają hiszpańskie konie Indianom Kiowa, Komanczom i Wichita.
- 361 lat temu plemię Mohawków podpisuje traktat z Holendrami i rozpoczyna blisko 60-letnią wojnę Irokezów z Francuzami i ich sojusznikami — Indianami Huron, Tobacco, Neutral, Illinois, Susquehannock i Erie.
- 361 lat temu Indianie Susquehannock, przy pomocy Szwedów z Delaware, wypędzają angielskich osadników z kolonii Maryland.
- 361 lat temu Ludwik XVI zaczyna rządy absolutne we Francji, prowadzące w efekcie do osłabienia finansów państwa i do upadku kanadyjskich kolonii.
- 360 lat temu wybucha drugie powstanie tzw. konfederacji Powhatan z Wirginii. Stary wódz Opechancanough rozpoczyna trwającą dwa lata walkę, zakończoną podporządkowaniem plemion władzy kolonialnej i ustaleniem granic terenów Powhatan.
- 355 lat temu tysiąc Irokezów i Seneków z pomocą brytyjskiej broni palnej pokonuje nad Lake Simcoe i rozprasza osłabione chorobami oraz działalnością francuskich misjonarzy plemiona Huronów i Neutral.
- 350 lat temu Irokezi opanowują region Wielkich Jezior, spychając na zachód plemiona Illinois, Chippewa i Ottawa.
- 345 lat temu dwaj francuscy handlarze, Des Groseillies i Radisson, docierają nad Zatokę Hudsona. Oskarżeni po powrocie przez francuską Kompanię Zatoki Hudsona o handel bez licencji, zwracają się do Anglików o pozwolenie na transakcje z Kri i tworzą Kompanię Ziemi Ruperta.
- 345 lat temu około dziesięć tysięcy Indian z Florydy umiera na odrę.
- 340 lat temu Anglia przejmuje kolonie holenderskie w Ameryce i kontynuuje politykę militarnego wspierania Irokezów w walce z indiańskimi sojusznikami Francji.
- 340 lat temu Hiszpanie w Nowym Meksyku ograniczają Indianom Pueblo prawo do handlu i spotykania się z „obcymi”.
- 335 lat temu nawrócenie na chrześcijaństwo Indianie z Natick w Massachussetts (gdzie misjonarze tłumaczyli Biblię na język algonkiński i budują pierwszy kościół dla Indian

- w Nowej Anglii), zostają nakłonieni do ataku na Mohawków i ponoszą klęskę.
- 280 lat temu spadkobiercy kultury Missisipi, plemię Natchez, buntuje się przeciw nowym podatkom na francuskich plantacjach i konfiskatom ziemi w ich stolicy, Natchez, inicjując trwające pięć lat walki.
- 270 lat temu Francuzi pokonują pod Butte des Morts plemiona Lisów i Sauków, zmuszając ich do zakończenia trwających od 22 lat walk i wszczęcia rozmów pokojowych.
- 260 lat temu Rosjanie rozpoczynają handel futrami na Aleutach u brzegów Alaski.
- 250 lat temu wybucha wojna z Francuzami i Indianami (amerykańska faza Wojny Siedmioletniej w Europie), zakończona upadkiem francuskich kolonii w Ameryce Północnej. Brytyjczycy i Francuzi walczą o Fort Duquesne (Pitt), kontrolujący dostęp do doliny Ohio w Pensylwanii. Wspierani przez algonkińskie plemiona i część Irokezów Francuzi przejmują kontrolę nad fortem i pokonują ekspedycję George’a Washingtona pod fortem Necessity (starych kopcach ziemnych adaptowanych na fort).
- 250 lat temu na tzw. Kongresie w Albany, gromadzącym kolonialnych komisarzy ds. Indian oraz wodzów konfederacji Irokezów, Benjamin Franklin prezentuje Plan Unii, mający m.in. zapewnić neutralność Irokezów w nadchodzącej wojnie i sugerujący wykorzystanie doświadczeń Konfederacji w relacjach między koloniami.
- 245 lat temu, po odzyskaniu fortu Pitt, Anglicy negocjują tam warunki pokoju z ponad tysiącem Indian z walczących o dolinę Ohio grup Huron, Delaware, Shawnee, Potawatomi, Ottawa, Ojibwa, Miami i Kickapoo.
- 240 lat temu, w szczytowej fazie powstania Pontiaka przeciw Anglikom, połączone siły plemion ze Starego Północnego Zachodu zdobywają 11 z 13 pogranicznych fortów brytyjskich i oblegają oba pozostałe.
- 235 lat temu Hiszpanie zakładają San Diego — pierwszą z 21 misji w Kalifornii.
- 230 lat temu Indianie Yuma pod wodzą Salvadora Palma buntują się przeciwko Hiszpanom nad rzeką Colorado w Arizonie.
- 230 lat temu Shawnee i Delaware pod wodzą Cornstalka atakują osadników z Wirginii i Ohio, na zachód od granicznej linii Appalachów. Pokonani ostatecznie przez milicję pod Point Pleasant, muszą pogodzić się z napływem kolonistów na swe ziemie.
- 230 lat temu nasila się bunt osadników przeciwko restrykcjom ze strony brytyjskiej Korony. Tzw. Ustawa o Quebecu wytycza nowe granice między brytyjskimi koloniami a ziemiami Indian z Kanady i powstrzymuje napływ osadników do doliny Ohio.
- 230 lat temu tzw. Pierwszy Kongres Kontynentalny przedstawiciele brytyjskich kolonii przeznacza 40 tysięcy funtów na działalność nowego komisarza ds. Indian, mającego pozyskać sympatię tubylców dla zbliżającej się walki kolonii o niepodległość.
- 226 lat temu USA zawierają w forcie Pitt (dziś Pittsburgh) pierwszy traktat z Indianami. Umowa z Delawarami dawała im prawo do reprezentacji w Kongresie w zamian za poparcie USA w wojnie z Anglią.
- 225 lat temu wysłane przez gen. George’a Washingtona oddziały gen. Johna Sullivana pacyfikują ziemie i wioski Irokezów na zachodzie dzisiejszego stanu Nowy Jork.
- 225 lat temu będący sojusznikami Amerykanów w wojnie o niepodległość Onondagowie pomagają zniszczyć Onondaga, stolicę wspierających Anglików Irokezów.
- 225 lat temu Kongres Kontynentalny uchwała ustawę nadającą rządowi federalnemu USA wyłączne prawo do decydowania o własności indiańskich terytoriów.
- 220 lat temu Irokezi ze stanu Nowy Jork zostają zmuszeni do zawarcia z USA traktatu w forcie Stanwix, na mocy którego tracą większość ziem Konfederacji, z wyjątkiem niewielkiego rezerwatu w Nowym Jorku.
- 215 lat temu uchwalona zostaje Konstytucja USA, wykorzystująca Plan z Albany oraz podstawy Konfederacji Irokezów.
- 215 lat temu wszystkie sprawy związane z Indianami władze USA przekazują do Departamentu Wojny, odpowiedzialnego odąd za negocjowanie z wrogimi często plemionami spraw związanych m.in. z traktatami, handlem i nowym osadnictwem. W ciągu następnych 60 lat tubylcy tracą na rzecz USA ponad 450 milionów akrów ziemi.

Na podst. Judith Nies *Native American History*, Nowy Jork 1986, opracował Marek Nowocień



Słońce nad Krajem Indian

Prezydent George W. Bush, nieobecny podczas ceremonii otwarcia Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich w Waszyngtonie, 21 września 2004 roku, wydał dwa dni później oświadczenie, w którym powiedział m.in.:

— Narodowe Muzeum Indian poświadcza, że to młode państwo jest ojczyzną starej, szlachetnej i ocalałej kultury tubylców. Wszyscy Amerykanie są z niej dumni. (...) Jak wiele indiańskich domów, gmach nowego muzeum wychodzi na wschód, ku wschodzącemu słońcu. Gdy świętujemy [otwarcie] tego muzeum i gdy spoglądamy w przyszłość, możemy powiedzieć, że słońce wschodzi nad Krajem Indian.

Szacuje się, że przygotowane ekspozycje zwiedzi cztery miliony gości rocznie. Na przykład stała wystawa zatytułowana „Nasze narody” ilustruje zarówno blaski, jak i cienie relacji Indian z Europejczykami i Amerykanami. Dolarowym banknotom z podobiznami Indian towarzyszą traktaty pogwałcone przez rząd, a także okazy broni używanej do zabijania Indian.

Nie wszyscy Indianie są zadowoleni z nowego muzeum. Ruch Indian Amerykańskich (AIM) wydał oświadczenie, że muzeum nie udało się oddać tragicznej historii „holocaustu”, jakiego rząd amerykański dopuścił się na ludach i narodach obu Ameryk.

Trzecia porażka Russella Meansa

Russell Means, 65-letni lakocki działacz i aktor, historyczny przywódca Ruchu Indian Amerykańskich i jeden z liderów okupacji Wounded Knee w 1973 roku, po 30 latach starań liczył na prestiżowy sukces. W prawyborach w rezerwacie Pine Ridge zdobył on 917 głosów, pokonując wszystkich kandydatów na przewodniczącego Rady Plemiennej Siuksów Oglala. W drugiej turze wyborów, 2 listopada, jego rywalką była 57-letnia Cecilia Fire Thunder, pochodząca z Pine Ridge była pielęgniarka i działaczka. Pokonała ona Meansa i będzie pierwszą kobietą na stanowisku szefa Rady Plemiennej Siuksów Oglala z Pine Ridge. Fire Thunder za-

powiedziała starania o odzyskanie wiarygodności Rady Plemiennej wśród Lakotów i kontynuację działań na rzecz poprawy losu najbardziej niejszych i najsłabszych członków plemienia. Means, który w przeciwieństwie do pozostałych indiańskich liderów z Dakoty, popierał Ralpha Nadera, znanego niezależnego obrońcę konsumentów w wyborach na prezydenta USA oraz republikanina Johna Thune’a jako kandydata do Senatu, oświadczył, iż rozważa wycofanie się z polityki na rzecz aktorstwa i aktywizmu. Była to jego trzecia porażka w wyborach na szefa Rady Plemiennej Pine Ridge.

Kto jest prawdziwym Indianinem?

Na Uniwersytecie stanu Waszyngton w Seattle zakończył się III studencki festiwal tubylczych filmów dokumentalnych, poświęcony m.in. kwestii tożsamości tubylczych Amerykanów. Padające z ekranu odpowiedzi współczesnych Indian na pytanie: „Kto jest prawdziwym Indianinem?” nawiązywały nie tylko do obowiązujących w tej kwestii przepisów: („ten, kto jest na liście federalnej”), ale i do świadomości samych Indian („ten, kto zda test z podstawowej wiedzy o kulturze”), doświadczeń społecznych („ten, kto przez większość XX wieku nie miał prawa kupić piwa w Seattle”) czy osobistych — jak u pisarza i reżysera Shermana Alexie — manifestacji („dopóki spałem włosy w koński ogon, uważano mnie za Indianina”).

Taniec wojenny

Pierwszy od 1887 roku taniec wojenny odtączyło ośmiu bosych wojowników uzbrojonych w łuki. Należący do kalifornijskiego plemienia Winnemem Wintu mężczyźni chcieli w ten nietypowy sposób zaprotestować przeciwko rozbudowie Zapory Shasta na jeziorze o tej samej nazwie, zagrażającej ich świętym miejscom.

— Taniec wojenny sam w sobie jest posłaniem, posłaniem do świata, że my już dłużej nie możemy na to pozwalać — powiedziała Caleen Sisk-Franco, przywódczyni tego niewielkiego, liczącego obecnie 125 członków plemienia. Jak przyznała, sposób protestu wypowiedziały jej duchy przodków w wizji.

na podstawie indiańskiej prasy oraz informacji z internetu
oprac. Marek Maciołek i Marek Nowocień

Koziołki i Indianie

Młode lata i pierwsze fascynacje Indianami przeżyłem w Gliwicach, jak na miasto śląskie wyjątkowo inteligentnych (sławna Politechnika Śląska!), w których co ciekawsze książki znikwały z półek księgarskich szybciej niż kamfora. Dlatego chętnie jeździłem tramwajem do pobliskiego, typowo górniczego Zabrza, penetrować tamtejsze księgarnie oraz antykwariat książkowy, którego wtedy jeszcze Gliwice nie miały. I oto pewnego dnia, przez okno, zobaczyłem na wystawie w księgarni żółtawą książkę z niewątpliwie indiańskim motywem. Ku mojej rozpaczy, księgarnia była już jednak zamknięta, a gdy przyjechałem nazajutrz, po książce nie zostało nawet śladu.

W ten sposób zadecydował się mój los. Bo choć wcześniej, zamiast na szkolną wycieczkę do podkrakowskiego Ojcowa, wybrałem się do muzeum Arkadego Fiedlera w podpoznańskim PuszczykóWKu, to studiować etnografię pojechałem do Krakowa, a nie do Poznania. I dlatego nie zostałem amerykańnistą z prawdziwego zdarzenia, co stałoby się niewątpliwie, gdybym wtedy dopadł ową książkę i z notki redakcyjnej dowiedział się, że między innymi za sprawą jej autorów, to właśnie miasto koziołków, a nie smoka wawelskiego, jest polską mekką amerykańnistów.

Tymczasem trafiłem na swoją książkę—niewidkę (jej obraz cały czas miałem w oczach) dobre 10 lat później. Wyjmuję ją teraz z półki i oglądam ze wzruszeniem: Mirosława i Aleksander Posern—Zielińscy, *Indiańskie wierzenia i rytuały*, Ossolineum 1977.

Tandem autorski to wybitni naukowcy—etnolodzy, przez lata związani z poznańską pracownią Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Plonem ich pracy, głównie nad zagadnieniami religioznawczymi, społeczno—historycznym rozwojem andyjskiej kultury ludowej, czy współczesnymi procesami etnicznymi zachodzącymi w Ameryce, jest wiele naukowych i popularnych artykułów, rozpraw, omówień, recenzji i książek. Profesor Aleksander Posern—Zieliński jest bardziej

ruchliwy i wszechstronny. Odbył specjalistyczne badania i studia w USA, Hiszpanii i Peru, oprócz Indian interesuje się też mieszkańcami Polinezji.

Zanim wspólnie napisali *Indiańskie wierzenia i rytuały*, mieli już w dorobku duże publikacje indywidualne. Pani Mirosława wydała *Peyotyzm, religię Indian Ameryki Północnej* (Ossolineum 1972, Biblioteka Etnografii Polskiej), w której rzetelnie, jak dotychczas żaden z polskich badaczy, przeanalizowała ten indiański fenomen; ni to religię, ni rodzaj narkotykowej subkultury, ni ruch społeczno—polityczny. Kto przeczyta, ten będzie miał jasność.

W tym samym czasie prof. Posern—Zieliński pofolgował swym pacyficznym (od: Pacyfik) zainteresowaniom i opublikował popularnonaukową *Polinezję, świat nieznany* (Książka i Wiedza, Warszawa 1972, seria „Światowid”). Jest to bodaj do dziś jedyna tak obszerna pozycja dotycząca tego obszaru, polskiego autorstwa (później przetłumaczył pracę P. H. Bucka *Wikingowie Pacyfiku*). Wyspa Wielkanocna z jej tajemniczymi posagami, tancerki z Tahiti, Hawaje z czasów dynastii Kamehamehy, któż z czytelników Londona albo Conrada nie marzył, by kiedyś tam popłynąć tropem kapitana Cooka? Dzięki tej przystępnej książeczce można przynajmniej pojąć wyobraźnię solidną porcja wiedzy. *Aloha!*

W 1974 roku Aleksander Posern—Zieliński wydał *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI—XX w.)* (Ossolineum, Biblioteka Etnografii Polskiej), jak dotąd chyba najobszerniejsze polskie studium naukowe o sytuacji Indian po konkwisie. Ta książka jest mi szczególnie bliska, bo w żadnej polskojęzycznej pozycji tak szeroko nie opisano powstania Tupaca Amaru II. Pełnymi garściami czerpałem więc z niej pisząc swoją przygodową powieść *Skarb Inków* (powinna się ukazać w przyszłym roku), która toczy się w Peru i na polskim Spiszu w końcu XVIII wieku.

Wspólne dzieło obojga małżonków, *Indiańskie wierzenia i rytuały*, choć naukowe, to zostało napisane gładko i może być lekturą dla każdego miłośnika Indian. Autorzy opisują w nim religijność Indian w jej najrozmaitszych przejawach i powiązaniach z innymi dziedzinami życia, dając w sumie dość szeroki obraz



Ostatnią (przynajmniej w moich zbiorach) większą publikacją brzydszej połowy znakomitego tandemu jest *Kraina Inkarii* (Ossolineum, Wrocław 1985), będąca efektem badań, jakie autor prowadził w Peru w 1978 roku w ramach Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy. W książce tej „czytelnik zapoznaje się ze specyfiką badań terenowych w Ameryce Południowej, śledzi życie andyjskich Indian w toku ich pracy i świętowania oraz poznaje drogi kształtowania się peruwiańskiej kultury ludowej. Obrazy teraźniejszości krzyżują się raz po raz z przeszłością, a naukowa ocena faktów i zdarzeń przeplata się z doświadczeniami badacza i jego subiektywnymi wrażeniami” (z notki redakcyjnej).

Biorąc pod uwagę, że do poznańskiej ekipy amerykańistów należy wspomniana w jednym z poprzednich odcinków Maria Paradowska, bez wątpienia więc miasto koziołków jest niekwestionowaną stolicą polskiej amerykanistyki. Kraków zaś wciąż nie doczekał się specjalisty tej klasy. I pomyśleć, że gdyby we właściwym czasie wpadła mi w ręce pewna niepozorna, żółtawa książeczka... ❖

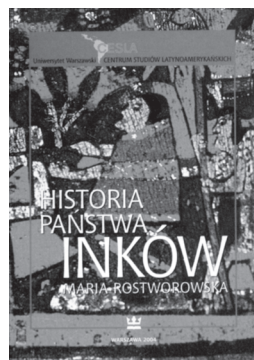
Mariusz Wollny

indiańskich kultur z obu Ameryk. Przenosimy się zatem z Ziemi Ognistej aż na Alaskę, poznając sześć odmiennych religii amerykańskich autochtonów: prymitywnych Onów (którym duchy pomagały w ekstremalnie trudnym łowiectwie i zbieractwie); bogatych w pożywienie i wierzenia mieszkańców Wybrzeża Północno-Zachodniego (wyżywających się w pięknych rzeźbach i wystawnych uctach, potlaczach); wizjonerów z północnoamerykańskich prerii (autorów słynnego Tańca Słońca); prześladowanych przez demony i złośliwych czarowników mieszkańców peruwiańskiej Montanii (wynalazców dmuchawek i trucizny kurary); rolników–Pueblów z pustynnego pogranicza meksykańsko-amerykańskiego (wyspecjalizowanych w zaklinaniu deszczu) oraz Araukanów–Mapuców (czcicieli Gnenca, Władcy Wód), najdłużej ze wszystkich południowoamerykańskich Indian broniących swej niepodległości. Po odbyciu kształcącej podróży od Alaski po Przylądek Horn zdobędziemy pewność, że nie wszyscy Indianie wierzyli w Manitou.

NOWA KSIĄŻKA

Maria Rostworowska
HISTORIA PAŃSTWA INKÓW
tłum. z hiszp. Miłosz Giersz, Patrycja Prządka

Historia Państwa Inków po raz pierwszy opublikowana w 1998 roku, była od tego czasu wielokrotnie wznawiana w Peru oraz wydana w tłumaczeniu na kilka obcych języków obcych, m.in. na angielski i japoński.



CESLA/Biblioteka Narodowa, stron 239, oprawa twarda, fotografie, cena det. 30 zł

O kobietach po Zlocie słów kilka...

Od niepamiętnych czasów przewija się w PRPI problem aktywności kobiet w Ruchu, a w ostatnim czasie (tj. od jakichś dwóch Złotów) sprawa ta przybrała znów na sile. Kobiety bowiem chcą poczuć się aktywną częścią Ruchu, nie zaś tylko żonami swych „mężów wojowników”, złotych aktywistów; chcą również mieć głos w sprawach Złotu czy PRPI. Rzecz w tym, że zdominowany pierwiastkiem męskim Ruch, nie dopuszcza nawet myśli o zmianie dotychczasowego porządku i „przyznania” kobietom praw, o które się dopominają. Problem tkwi też w samych kobietach.

Jak i w poprzednich latach (choć z pewnymi przerwami), tak i w roku 2004 pojawiła się na Zlocie kwestia kobiet w Radzie Złotu. Głównym argumentem przeciwko, który wysuwało wielu indianistów, jest pogląd, że w tradycyjnych społecznościach indiańskich kobiety nie pełniły funkcji przywódczych, wojennych i nie miały decydującego głosu w sprawach plemennych. Taki właśnie pogląd pokutuje w Ruchu. Jako zagorzała zwolenniczka Ligi Irokezów zdecydowana jestem ten pogląd obalić. W momencie pierwszych kontaktów z białymi irokeskie kobiety stały o wiele wyżej w hierarchii społecznej niż kobiety europejskie. Muszę też podkreślić, że w społeczeństwie matriarchalnym, jakim było społeczeństwo Irokezów, kobiety pełniły kluczową rolę. Wszak każdym długim domem rządziła najstarsza kobieta w klanie, to do długiego domu kobiety wprowadzał się mężczyzna w momencie zaślubin i to względem jej rodziny przyjmował różne zobowiązania. Wszyscy chyba słyszeli o Radzie Matek, podejmującej ważniejsze decyzje plemienne, wyznaczającej przywódców i mianującej wojowników. Na naradach Ligi to właśnie kobiety reprezentowały swych małoletnich synów. Przykłady zatem można by mnożyć, i jestem pewna, że Liga Irokezów nie jest tu wyjątkiem. Pytanie zatem jest takie, czy Złoty PRPI są złotami z zasadami stricte „równinny mi”, czy też „przedstawiciele” innych indiańskich narodów (których przecież u nas nie brak

mają również prawo głosu? Ruch jest przecież Ruchem Przyjaciół Indian, zatem WSZYSTKICH Indian, nie zaś tylko jednej określonej grupy. Nie można więc dyskryminować zwolenników plemion innych niż równinne.

Przed wszystkim należy zaś pamiętać o tym, że jesteśmy dziećmi naszych współczesnych czasów, w których kobiety aktywizują się w różnych dziedzinach życia, a tzw. feminizm jest silnie manifestowany m.in. poprzez aktywność zawodową, obejmowanie kierowniczych stanowisk, zmianę tradycyjnych ról w rodzinie, dążenie do równouprawnienia i wydawanie opinii w ważnych sprawach dotyczących współczesnego świata. Czy jest to dobre czy złe — niech każdy sam oceni, lecz taka jest rzeczywistość, a społeczność złotowa jest społecznością sztucznie stworzoną na nasze potrzeby. Fakt — będąc na Złotach, a zwłaszcza na spotkaniach Takini, próbujemy odtwarzać pewne tradycje indiańskie i przyjmować pewne modele zachowania i postępowania. Lecz choćbyśmy się nie wiem jak bardzo starali, na zawsze pozostaniemy białymi, nie zaś Indianami, choć pewnie z całą duszą i całego serca się z nimi utożsamiamy.

Zdecydowanie jestem przeciwna tworzeniu osobnej Rady Kobiet, gdyż nie ma ona najmniejszych podstaw, by zaistnieć i działać. Wszelkie dotychczasowe spotkania, mające taką radę imitować, kończyły się tym samym: warunki sanitarne, bezpieczeństwo dzieci, etc. Nie neguję ważności tych spraw, jednak uważam, że są to kwestie, które KAŻDY organizator Złotu powinien brać ZAWSZE pod uwagę, tym bardziej, że Złoty stały się tradycją wielu pokoleń i przyjeżdżają na nie całe rodziny z dziećmi w różnym wieku.

Nie kwestionuję też potrzeby spotykania się kobiet w celu podzielenia się swoją wiedzą rękodzielniczą, kulinarną czy też inną, lub chociażby w celach czysto towarzyskich; jest to również bardzo potrzebne, ale na to nie trzeba osobnej rady. Uważam, że to właśnie kobiety powinny wyjść z inicjatywą takich spotkań, nie zaś buntować się, wyrażać dezaprobatę, i czekać aż propozycja wyjdzie od organizatora. Dzień dobry! Jeśli chcemy coś zrobić — róbmy to! Jestem świadoma, że wiele z nas ma liczne obowiązki rodzinne, od których nie jest w stanie uciec nawet na Zlocie, ale — wybaczcie —

jest to rzecz, którą musicie same rozwiązać we własnym zakresie (być może dzięki żetom, czy też liczny „ciotkom” złotowym).

Mimo swego „nie” dla Rady Kobiet, zdecydowanie jestem za tym, by kobiety mogły uczestniczyć i mieć głos w Radzie Złotu. Nie brak przecież u nas kobiet mądrych, kobiet aktywnych, lub zasłużonych. Czemu więc nie miałyby — tak jak nasi mądrzy, aktywni i zasłużeni mężczyźni — mieć prawa wyrażania swej opinii na tak ważnym, jak się zdaje, forum, jak Rada? Właśnie tam każdy, kto ma coś mądrego, istotnego i ważnego do powiedzenia winien mieć głos. Rada jest miejscem, gdzie każda aktywna i widoczna grupa w Ruchu (stowarzyszenie, zespół, etc.) powinna mieć swego przedstawiciela, niezależnie od tego, jakiej jest on płci. Jednak by stało się to możliwe w przypadku kobiet, konieczna jest ich faktyczna aktywność. No i tutaj błędne koło się zamyka; bo kobiety z różnych względów nie mają czasu lub możliwości, by działać. Ale jest pewna grupa dziewcząt czy kobiet, które mogłyby coś zainicjować. Często, niestety, brakuje odwagi, siły, motywacji, czy — co gorsza — pomysłu. Powtarzam zatem swoje śmiałe słowa — wystarczy chcieć! Jest przecież tyle dziedzin kultury indiańskiej, które można by zgłębić, tyle wdzięcznych dla kobiet tematów! Ba, można by powiedzieć, że indianizm jest studnią bez dna, z której można czerpać wiedzę, siłę i pomysły do samorealizacji i dawania siebie innym, wystarczy tylko sięgnąć. Tym bardziej, że w dobie komputeryzacji i internetu istnieje nieograniczony wręcz dostęp do różnych informacji. Wystarczy zauważyć zanik licznych dawniej stowarzyszeń, upadek w dziedzinie tradycyjnych tańców i muzyki, brak obecności rzemiosł indiańskich innych niż pacyorowanie, a przecież jest ich bez liku!

Niech nikt zatem nie mówi o braku możliwości. Zespół Ahsen Yakonkwe (dziewczyny — Tewa & Lozen — z całego serca Wam dziękuję!), który mam przyjemność i radość wielką współtworzyć, który dopiero na ostatnim Złocie miał okazję się nieco ujawnić, jest żywym przykładem na to, że można — nawet zaczynając od zera — mozolnie, krok po kroku, osiągnąć chociażby maleńki sukces w propagowaniu jakiegoś aspektu kultury indiańskiej. Nikt nie mówi, że jest łatwo — same też stra-

wiliśmy mnóstwo czasu, energii i wysiłku na nasze muzyczne poszukiwania — a jednak mogę śmiało i dumnie powiedzieć: udało się.

Pojawia się tu też przy okazji pytanie o przyszłość Ruchu i kierunek, w jakim on zmierza. Chylę tutaj czoła przed braćmi Rzatkowskimi, zespołami Huu—ska Luta i Maka Sapa za wielki wkład w rozwój naszych polskich pow—wow; przed Anią, Olkiem i całą grupą muzyki andyjskiej za wysiłek włożony w propagowanie muzycznej kultury Ameryki Południowej — gdyż to głównie dzięki tym ludziom można powiedzieć, że na Złocie „coś się działo”. Nie możemy jednak tylko na ich barki kłaść ciężaru rozwoju Ruchu i motywacji społeczności złotowej do podjęcia jakichkolwiek działań! Złoty mają być przede wszystkim okazją do wymiany różnych doświadczeń na polu indianistycznym, nie zaś tylko spotkaniami miłośników indianistów, a zatem kółkami wzajemnej adoracji, niewiele mającymi wspólnego z Indianami i indianizmem. Gdzie się podział Duch dawnych Złotów? Gdy pojawia się takie pytanie, zdaje się, że sytuacja staje się dość poważna... Może jednak się mylę i Ruch doświadcza obecnie tzw. „sezonu ogórkowego”, po to, by za jakiś czas znów rozkwitnąć ze zdwojoną siłą.

Słów o tym można by napisać bez liku. Pozostawiam jednak w tym miejscu powyższe kwestie do przemyślenia i zastanowienia się „co dalej” — być może jako początek jakichś zmian czy chociażby podjęcia owocnej, mam nadzieję, dyskusji. Giwewo!

Aleksandra Grątkowska (Sheawhe)
e-mail: mariquita8.ol@wp.pl

II Zimowe Pow Wow w Międzychodzie

termin: **19 lutego 2005**
kontakt: **Marcin Mazurek**
PEMIKAN@interia.pl

Szczegóły i aktualności o polskich pow—wow:
www.indianie.eco.pl
www.huuskaluta.com.pl

7 Dziś o Delawarach z Sand Hill. W swej pracy *The Lenape. Archaeology, History and Ethnography* nieżyjący już profesor Seton Hall University, Herbert C. Kraft, pisał:

Wśród grup Indian, które pozostały w New Jersey i przechowały do XX wieku poczucie identyczności, znajdują się Delawarowie z Sand Hill w hrabstwie Monmouth. Złożeni z potomków Lenapów, napływowych Czirokezów i białych, byli kompetentnymi cieślami i rzemieślnikami. Około 1877 roku, w rozwijających się ośrodkach nadmorskich, pojawiło się takie zapotrzebowanie na ich zawodową biegłość, iż stworzyli oni własne osiedle w pobliskim Whitesville (dziś Neptune). Dla lokalnych mieszkańców społeczność ich znana była jako Sand Hill.

Miejscowość ta wkrótce stała się centrum indiańskich ceremonii i pow-wow, a także kultywowania i ochrony tubylczej sztuki i rzemiosła. Indianie nosili się jak ich biali i czarni sąsiedzi, lecz z uroczystych okazji ubierali barwne indiańskie stroje, używali tradycyjnych bębnow, grzechotek z żółwich skorup, a także moździerzy i ubijaków. Około 1890 roku praca na wybrzeżu zrobiła się sezonowa i Delawarowie Sand Hill poczęli się rozpraszać, przenosząc w okolice o lepszych możliwościach zarobku. Do 1930 roku większość z nich opuściła miejscowość, aczkolwiek pow-wow odbywały się w jednym z domów do roku 1949. Wybierani wódcz i rada kierowali sprawami w Sand Hill do 1953 roku.

Dziś — kończy Kraft — sprawy potomków Sand Hill i innych Delawarów administrowane są przez New Jersey Indian Office w Orange, który służy za główną siedzibę i centrum ich działalności.

Szefem biura w Orange był przez szereg lat James „Lone Bear” Revey, wielki znawca tradycji i kultury Lenni Lenapów, cieszący się niekwestionowanym szacunkiem i wielokrotnie angażowany przez amerykańskich antropologów i historyków w charakterze konsultanta. Kiedy zmarł pod koniec lat 90. wydawało się, iż z jego odejściem Delawarowie Sand Hill przestaną istnieć jako zintegrowana grupa tubylcza. Tak się jednak nie stało!

We wrześniu 2004 dr Beeler, reprezentujący Indian z Sand Hill, przedłożył gubernatorowi New Jersey, Jamesowi McGreeveyowi, pety-

cję o wydanie proklamacji o historycznym statusie grupy Delawarów Sand Hill (znanych również pod nazwą Raritan–Lenape Indians) i Keetoowah–Cherokee, oraz o poprawkę do dokumentu S1941, uznającego — jak dotychczas — trzy plemiona tubylcze w naszym stanie: Powhatan Renape Nation, Nanticoke Lenni–Lenape Indians of New Jersey, Inc. oraz Ramapough Mountain Indians.

Sądzę, że władze New Jersey odniosą się pozytywnie do tego wniosku. Za uznaniem Indian z Sand Hill przemawia bowiem nieprzerwana ciągłość ich istnienia, zachowana kultura i tradycja. Keetoowah–Cherokee, wchodzący w skład tego ugrupowania, pozostają jego integralną częścią co najmniej od roku 1711.

Może wydawać się to paradoksem, że dysponująca w Scheyechbi najlepszą dokumentacją historyczną grupa Indian występuje jako ostatnia o stanowe uznanie. Osobiście uważam, że rządzi tym pewien aspekt psychologii społecznej. Albowiem Indianie z Sand Hill, mimo „oblężenia” przez intruzów zza oceanu, szczególnie wzbiegami okoliczności nie byli zmuszeni do ukrywania swej tożsamości. Przeżyli stanowiąc zapewne dla kolonistów, a później białych Amerykanów „żywy skansen”, egzotyczny a przecież niegroźny. Nie drażnili odmiennością obyczajów i zachowania, a skoro wykonywali prace pożyteczne dla zdobywców, byli „dobrymi” Indianami. O ich wartości dla kolonialnej gospodarki świadczy choćby to, że pozwolono im zostać — gdy w latach 40. XVIII wieku wyemigrowała na zachód większość Lenapów — a także, że dołączyli do nich imigranci z południa, „cywilizowani” Czirokezi, poszukujący również pracy zarobkowej. Świadomi swej niepodważalnej tożsamości, przez pewien czas biernie obserwowali wysiłki swych pobratymców z południa i północy na rzecz odzyskania statusu tubylczych mieszkańców stanu. Może to duma Samotnego Niedźwiedzia stała na przeszkodzie złożenia wniosku o uznanie? Czyż bowiem stan New Jersey, znając historię Lenapów z Sand Hill, nie powinien sam wystąpić z nadaniem im statusu „pierwszych obywateli” tej ziemi? No, ale tu już przemawia przeze mnie fantasta...

Czekam więc tylko na rezultat obrad stanowego Kongresu w Trenton.

Andrzej J.R. Wala

161. Zawsze miałem się za domatora, a jednak padłem ofiarą „szlaku pow-wów”. Już ładnych parę lat temu ktoś zauważył, że w naszym indianistycznym kalendarzu praktycznie nie ma miesiąca bez jakiejś większej — zazwyczaj ogólnopolskiej i do tego cyklicznej — imprezy dla ludzi z kręgu Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. A jeśli dodać do tego spotkania grup lokalnych, klubów i stowarzyszeń oraz indianistyczne występy, warsztaty i ceremonie, to bez problemu większość weekendów można spędzać na Indiańskiej Ścieżce, „szlaku pow-wów”, czyli — mówiąc po ludzku — poza domem. Napisałem „bez problemu”? Oczywiście nie biorąc pod uwagę ograniczonych zwykle zasobów portfela i równie ograniczonej z reguły cierpliwości rodziny. A jednak wielu z nas nie potrafi żyć inaczej...

162. Z mojego punktu widzenia stary i nowy rok mogą wyglądać podobnie. Styczeń to tradycyjnie udział wielu z nas w akcjach Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy. W lutym — zimowe pow-wów w Międzychodzie. W marcu sam od lat organizuję Zimowe Spotkania w Srebrnej Górze i mimo ich wad co roku pytają o nie kolejni zainteresowani. W kwietniu rusza sezon na „indiańskie wioski” i jeśli tylko mamy jakś indianistyczny dorobek, to zawsze znajdzie się ktoś, kto będzie liczył na naszą pomoc. Zaraz potem kolejne pow-wów, (w minionym roku — majowe w Żurominie, w tym — kwietniowe w Uniejowie) a do tego jakaś inna „specjalistyczna” okazja do spotkania się w pełen imprez majowy weekend (iluż z nas wspomina majówki w Lubiatowie czy Ostrowcu?). W czerwcu uaktywniają się uczniowie i studenci, co skutkuje kolejnymi „inauguracjami sezonu” wakacyjnego — w moim wypadku od trzech lat w Międzygórzu pod Śnieżnikiem. Wręcz nie ma szans, by nie załapać się na którąś nich — oczywiście, jeśli wcześniej nie utknęło się w jakimś sksenie... Lipiec to skupienie myśli na imprezie wciąż dla nas najważniejszej — ogólnopolskim Zlocie PRPI. Dla wielu to nawet kilka tygodni wyjętych z życiorysu — na ostatnie przygotowania, nadrabianie za-

ległości i uzupełnianie braków, na spotkania przed- i pozlotowe, wreszcie — na sam Zlot, zazwyczaj już w pierwszym tygodniu sierpnia.

163. Mimo zlotu wiele osób nie wyobraża sobie końca wakacji bez jeszcze jednego spotkania. W ubiegłych latach były to na przykład Indiańskie Fiesty w Gołuchowie, w tym roku — być może pierwsze letnie pow-wów w Gliźnie. Wrzesień to w ostatnich dwóch latach wielkie Festiwale Archeologiczne w Biskupinie (czy w tym roku także — nie wiadomo), ale i lokalne „zakończenia sezonu” w mniejszych, dobrze zgranych kręgach. Październik to najwyższy czas na zamykanie ostatnich sezonowych „wiosiek indiańskich”, bo już w listopadzie pora na jesienne pow-wów w Katowicach (a każde przynosi coś nowego, nie tylko dla miłośników indiańskiej muzyki i tańca). Później gorący sezon komercyjnych i towarzyskich imprez andrzejkowo-mikołajkowych, sesje naukowe i wreszcie kameralne spotkania świąteczne i sylwestrowe szaleństwa — wszystko to z nieodłącznymi akcentami indiańskimi

164. Jak z powyższego wynika — nie trzeba być artystą folklorystycznej grupy, gwiazdą kolorowych magazynów ani nawet weteranem PRPI, aby mieć dość pokus i pretekstów, by — jak niemało współczesnych Indian — zatracić się „na szlaku pow-wów”. A stąd już tylko krok do problemów z funkcjonowaniem w „nieindiańskim” świecie (może dlatego tylu — i tam i tu — bezrobotnych?). O ile jeden wyjazd mniej lub więcej niewiele zmienia, to wybór — „bywać albo nie bywać” — jest już wyborem drogi życiowej, o poważnych zwykle konsekwencjach. „Szlak pow-wów” wciąga. Jego „ofiary” — takie jak ja — są na każdym z naszych spotkań. Tymczasem równie dobrym — choć przecież zupełnie innym — indianistą można też być nie ruszając się z domu. Nie ważne — czy z wyboru, czy z konieczności. Oczywiście osiadły tryb życia i związana z nim izolacja też rodzi określone — lepsze i gorsze — skutki. Większość z nas ma jeszcze czas na zastanowienie, jaką drogę wybrać. Ważne, byśmy na tej naszej drodze nie zapędzili się za daleko od innych. Może zdąży pomyśleć o tym, zanim ruszę na kolejne spotkanie...

Marek Nowocień

PRENUMERATA W 2005 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2005 wynosi 26 zł za 4 numery [69–72] 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

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) 487–8999
e-mail: Kulwal@aol.com

**„TAWACIN” — numery archiwalne
dostępne roczniki „Tawacinu”:**

1996 – 6 zł	1999 – 15 zł	2002 – 20 zł
1997 – 10 zł	2000 – 15 zł	2003 – 20 zł
1998 – 10 zł	2001 – 20 zł	2004 – 22 zł

zamówienia składać pod adresem redakcji

„Tawacin” dostępny jest w sieci salonów sprzedaży

EXPLO

BIALYSTOK ul. Sienkiewicza 3

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

RZÓW Al. Wolności 28/2 • **CZE-**

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

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

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

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

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

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

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

ska 5 • **KOSZALIN** ul. Zwycięstwa 106/108 • **KRAKÓW** Ry-

nek Główny 5 / Sienna 2 • **LEGNICA** Rynek 33 • **LUBIN** Al.

Armii Krajowej 25 • **LUBLIN** Krakowskie Przedmieście 59

• **ŁÓDź** ul. Narutowicza 8/10 • **ŁÓDź MEGASTORE** ul. Piotr-

kowska 81 • **NOWY SĄCZ** Rynek 17 • **OLSZTYN** ul. 1 Maja

18/19 • **OPOLE** ul. Krakowska 43 • **OSTRÓW WLKP** ul. Kole-

jowa 24 b • **PŁOCK** Pl. Narutowicza 5 • **POZNAŃ MEGASTO-**

RE ul. Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** Rynek 5 • **RYBNIK** ul.

Sobieskiego 18 • **SŁUPSK** Stary Rynek 6 • **SOPOT** ul. Boh.

Monte Cassino 57/59 • **SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2

• **SZCZECIN** Al. Wojska Polskiego 2 • **SZCZECIN MEGASTO-**

RE Al. Niepodległości 60 • **ŚWINOUJŚCIE** ul. Armii Krajowej

8 • **TORUŃ** ul. Wielkie Garbary 19 • **WAŁBRZYCH** Al. Wyzwo-

lenia 2 • **WARSZAWA „Nowy Świat” MEGASTORE** ul. Nowy

Świat 15/17 • **WARSZAWA „Bielany”** Al. Zjednoczenia 25

• **WARSZAWA „JUNIOR” MEGASTORE** ul. Marszałkowska

104/122 • **WARSZAWA Galeria Mokotów** ul. Wołoska 12

• **WARSZAWA Targówek** ul. Głębocka 15 • **WARSZAWA Żoli-**

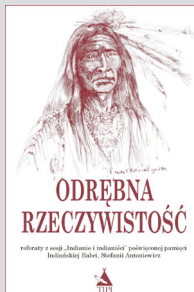
borz ul. Mickiewicza 27 • **WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13

• **WROCŁAW** pl. Kościuszki 21/23 • **WROCŁAW MEGASTO-**

RE Rynek 50 • **ZIELONA GÓRA** ul. Boh. Westerplatte 19



Biblioteka „Tawacinu”



ODRĘBNA RZECZYWISTOŚĆ
Referaty z sesji „Indianie i Indianiści” poświęconej pamięci Indianińskiej Babci, Stefanii Antoniewicz pod redakcją Arkadiusza J. Kilanowskiego

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

Książka jest świadectwem naukowej pasji członków Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian i świadectwem aktywnego upamiętnienia faktu, dzięki któremu do owej sesji doszło.

Część pierwsza zawiera referaty wygłoszone na sesji „Indianie i Indianiści”, która odbyła się w dniach 18–19 stycznia 2003 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Sesja ta była dedykowana pamięci Indianińskiej Babci, Stefanii Antoniewicz. Część druga to materiały poświęcone właśnie Jej osobie: fragmenty listów, jakie otrzymywała, wspomnienia o niej, baśń jej autorstwa.

Indianie i Indianiści

Marek Nowocień, *Polski Ruch Przyjaciół Indian wczoraj, dziś i jutro*

Ewa Nowicka, *Indianie w świecie współczesnym*
Bartosz Hlebowicz, *Potomkowie Oneidów i Lenapów — refleksje z badań etnograficznych*
Stanisława Stachniewicz, *Działalność Projektu Yaya-Mama w Andach*

Dariusz Pohl, *Iktomi — stwórca czy chochlik?*

Maciej Szpringier, *Znaczenie i przebieg ceremonii Inipi wśród Siuksów*

Marek Hyjek, *W Krainie Wiecznych Łowów? koncepcje eschatologiczne w tubylczej Ameryce Północnej*

Jarosław Wojtczak, *Geneza wojen indiańskich na Wielkich Równinach*

Robert J. Flaherty, *Jak powstał film „Nanook z Północy”*

Stefania Antoniewicz (1895–1982)

Stefania Antoniewicz, *Bramy Królestwa* (bajka)

Przekłady:

Peter Blue Cloud, *Ostatni okręt do Alcatraz*
Idziemy starą drogą naszego narodu, składając pozdrowienia i podziękowania

Dar Czterech Kierunków

Darryl Wilson, *Drzewa Pokoju*

Listy do Indianińskiej Babci

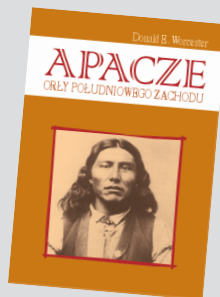
Wspomnienia:

(Jan Antoniewicz, Tadeusz Piotrowski, Roman Bala, Jerzy Tol-

Donald E. Worcester

APACZE

Orły Południowego Zachodu
Surowy był kraj zwany Apaczem — 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 nieodrędnymi dziećmi. Bez słowa skargi znosili głód i pragnienie, upały i mrozy. W każdym obcym widzieli wroga, nie ufali nikomu...



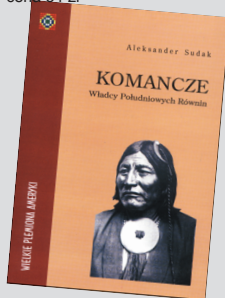
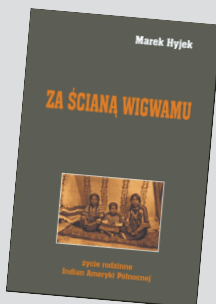
BT, nr 29, ss. 408, fotografie czarno-białe, mapy, bibliografia, indeks osób, cena 37 zł

Marek Hyjek

ZA ŚCIANĄ WIGWAMU

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

BT, nr 28, ss. 368+32 (fot.), cena 24 zł

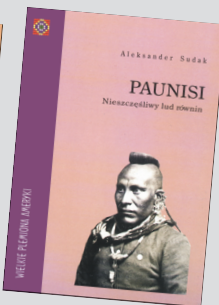


Aleksander Sudak

KOMANCZE

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

BT, nr 25, ss. 80, cena 9 zł



Aleksander Sudak

PAUNISY

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

BT, nr 27, ss. 80, cena 9 zł

Zamówienia można składać:

pisemnie **TIPI**, Marek Maciolek, 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 poczeki lub listonoszowi przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy 5 zł za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.



Obok uprawy ziemi Indianie Keczua zajmują się także hodowlą owiec i lam. Na wysokogórskich halach wznoszą kamienne szalasy, w których okresowo przebywają pasterze wraz ze swymi dziećmi.



ZDJĘCIA ALEKSANDER-POSERN-ZIELIŃSKI

nie eksponowane na specjalnych wystawach poświęconych prezentacji peruwiańskiej kultury ludowej. Owocem tych badań stała się także bogata dokumentacja etnograficzna ukazująca świat Indian, który wskutek gwałtownych przeobrażeń modernizacyjnych i migracji, jakie dotknęły te rejony Andów w ostatnich latach, wygląda dziś całkowicie inaczej aniżeli ćwierć wieku temu. W oparciu o te dane i własne doświadczenia terenowe członkowie zespołu opublikowali szereg wartościowych artykułów naukowych, a ogólne informacje o prowadzonych wówczas studiach nad kulturą mieszkańców doliny Cayashu znalazły się w książce A. Posern-Zielińskiego *Kraina Inkari* (Wrocław 1985).

Budowa nowego domu z gliny jest przedsięwzięciem stosunkowo prostym i nie wymagającym specjalistycznej wiedzy. Uczestniczą w tym dziele przyszli domownicy oraz ich krewni i znajomi, wykonujący swe prace na zasadzie wzajemnej pomocy sąsiedzkiej.

W 1994 roku rozpoczęto badania nad procesami etnicznego odrodzenia indiańskich społeczności z górskich regionów Ekwadoru, Peru i Boliwii. Badania te, prowadzone przez prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego, a finansowo wspierane przez Komitet Badań Naukowych oraz UAM w Poznaniu, realizowane były przez ostatnie 10 lat. Wydatną pomoc w ich przeprowadzeniu udzieliły latynoamerykańskie uniwersytety i ośrodki naukowe.

Celem tych badań była analiza procesu wychodzenia ludności chłopsko-indiańskiej z marginalnej pozycji, jaką zajmowała ona wskutek kolonialnej i republikańskiej polityki względem tubylczych populacji. Zjawisko to łączono z procesami modernizacji krajów andyjskich i ich stopniowym wchodzeniem na drogę demokratycznego rozwoju. Przejawia się ono także wzmogoną aktywnością indiańskich organizacji i ich przywódców w życiu społecznym, administracyjnym i politycznym kraju oraz w gruntownej transformacji tubylczej świadomości, której istotnym elementem jest dążenie do pełnoprawnego, pozbawionego uprzedzeń rasowych i przesądów etnicznych, współuczestnictwa Indian w budowie nowych wielokulturowych społeczności narodowo-państwowych.

Badania nad procesami etnicznego odrodzenia wśród górskich Indian Ekwadoru, Peru i Boliwii

Zjawisko to, zwane także etnorozwojem, obserwowane było zarówno z perspektywy społeczności lokalnych, na przykład Otavalo z Ekwadoru, jak i z punktu widzenia makrosocjalnego odzwierciedlonego w polityce państw wobec ludności indiańskiej i aktywności organizacji i przywódców tubylczych wierzących stałą presję na nadal dominujące społeczeństwo metyskie.

Dzięki obserwacji tego procesu w ostatnim dziesięcioleciu, obfitującym w intensywne wydarzenia zachodzące w relacjach indiańsko-metyskich, udało się uchwycić najważniejsze kierunki etnorozwoju i przejawy stopniowej emancypacji ludności indiańskiej. Jednocześnie badania te pozwoliły zinterpretować podobieństwa i różnice zachodzące w tych procesach w trzech analizowanych krajach.





Badania etnograficzne w dolinie Cayashu i Checrasu

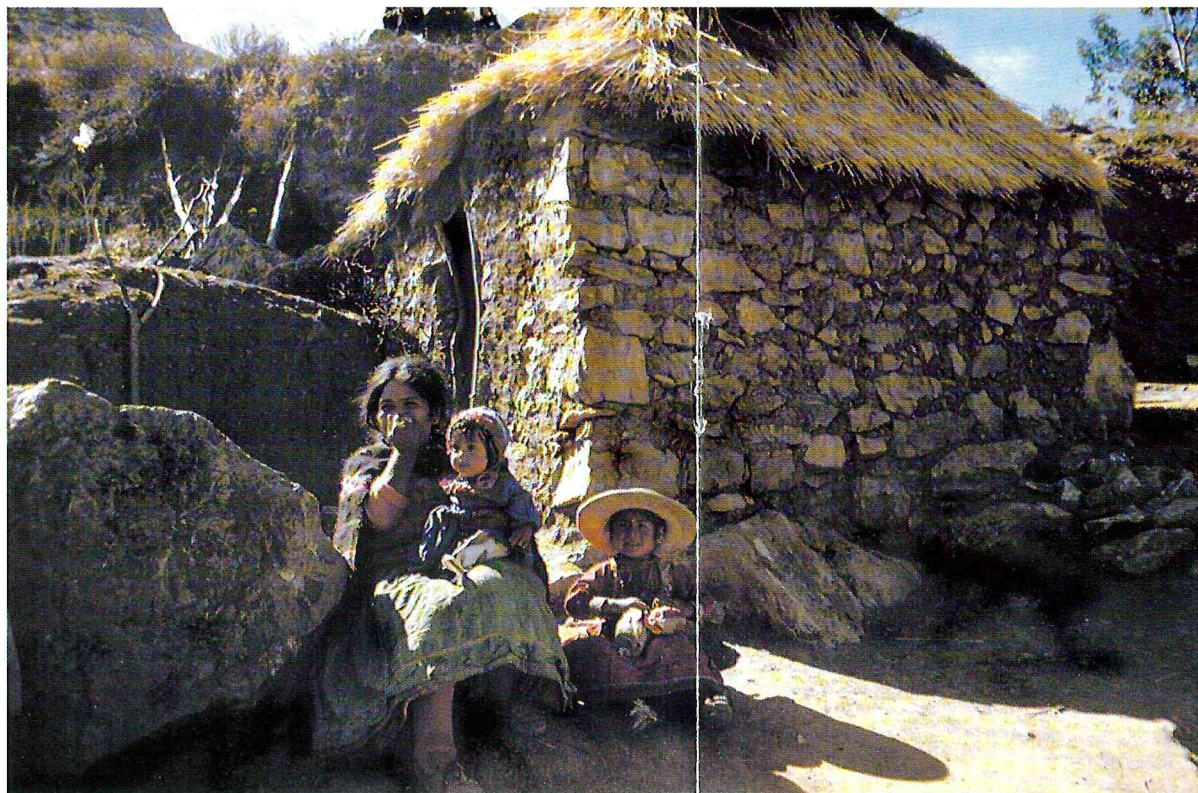
Program badawczy Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy obejmował także studia etnograficzne, których celem było rozpoznanie, opis i interpretacja stanu kultury ludowej wysokogórskich mieszkańców Kordyliery Huayhuash. Żyjący w niewielkich wioskach, tzw. *pueblos*, położonych z dala od głównych szlaków komunikacyjnych, zajmowali się uprawą ziemi, pasterstwem i w niewielkim zakresie działalnością rękodzielniczą. W zespole etnograficznym kierowanym przez Aleksandra Posern-Zielińskiego pracowały także Teresa Walendziak i Roma Krzanowska. Badania tej grupy połączone były z zadaniami pozostałych członków ekspedycji i w ten sposób doskonale uzupełniały one studia archeologiczne, geograficzno-osadnicze i etnohistoryczne, dostarcza-

ZDJEŃCA ALEKSANDER-POSERN-ZIELIŃSKI

Indiański ruch etnicznego odrodzenia to nie tylko silne organizacje dążące do rewindykacji własnych praw, ale także nowa symbolika tubylcza, w tym indiańska flaga tzw. *whipala* w rękach rdzennych Boliwijczyków

W czasach przed hiszpańskim podbojem budynki mieszkalne w środkowych Andach konstruowano z kamieni, w XX wieku najczęściej stosowanym materiałem była glina, ale tu i ówdzie można jeszcze spotkać niewielkie chaty wzniesione dawną przedkolonialną techniką

NA POPRZEDNIEJ STRONIE
Jednym z przejawów tubylczego odrodzenia jest wzmożona aktywność gospodarcza Indian, widoczna szczególnie wśród Indian Otavalo z Ekwadoru zajmujących się produkcją i handlem tzw. *artesanía*, czyli wyrobami tubylczego rękodzieła.



jąc wartościowych materiałów do poznania kultury techniczno-użytkowej, reguł społecznej organizacji i sposobów świętowania ludności tej części Peru.

Badania prowadzone były głównie w 1978 roku, a przez Andrzeja i Romę Krzanowskich kontynuowane także w latach następnych. Obok ważnych celów poznawczych, jakie przyświecały pierwszym polskim etnologom prowadzącym badania terenowe w wysokich Andach, penetracje te miały na celu także zgromadzenie kolekcji etnograficznych eksponatów dla polskich muzeów wraz z pełną dokumentacją naukową. Dzięki tym poczynaniom w muzeach Warszawy, Krakowa, Poznania i Szczecina znalazły się zbiory obiektów ilustrujących różnorodne aspekty życia codziennego Indian peruwiańskich Andów, w tym także artefakty będące wytworem ich aktywności rzemieślniczej i artystycznej. Zbiory te były wielokrot-



Tradycyjnym przywódcą wioskowym jest tzw. *sindico*, którego kompetencje obejmują całość spraw administracyjnych związanych z życiem gospodarczym wspólnoty. Urząd ten pełnią wybierani raz do roku cieszący się poważaniem członkowie *comunidad*, a symbolem tej godności jest tzw. *vara*, to jest pokryta srebrnymi ozdobami laska.