



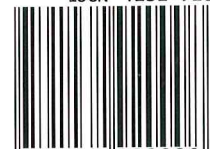
fot. Bartosz Hlebowitcz

twarze
 tubylczej ameryki

TAWACIN
 GALERIA

Martin Romero
 z Taos w Nowym Meksyku,
 za nim rzeźba starej Indianki
 przed jednym z licznych
 sklepików dla turystów
 w centrum miasta.

ISSN 1232-9207



9 771232 920008



TAWACIN

nr 1 [69] wiosna 2005

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
 (w tym 7% VAT)

Fritz Scholder
 (1937–2005)

Raport
 o stanie
 Indian

Powrót
 do tradycyjnego
 jedzenia

II Dekada
 Ludów
 Tubylczych



Od mitów do współczesności
 — wystawa w Muzeum Etnograficznym w Berlinie

Już od dawna nie opuszcza mnie przeświadczenie, że zbyt łatwo używamy przymiotnika „indiański”, że gdy mowa o Polskim Ruchu Przyjaciół Indian, to go wręcz nadużywamy. Ta łatwość oklejania różnorodnych form naszej aktywności etykietką „indiańskie” przeraża mnie.

Fritz Scholder, światowej sławy artysta malarz, którego babcia była Indianką Luiseño, mówi, że nie można być kimś, skoro jest się tylko ćwiartką kogoś. Rzeźbiarz z plemienia Hopi musi udowodnić swoje tubylcze pochodzenie, żeby wystawić swe prace podczas kiermaszu. Młody dziennikarz, pamiętający swych przodków z plemienia Czirokezów i Czoktawów, nie może odnaleźć się w dzisiejszym świecie, bo ma zbyt jasną karnację skóry...

Okazuje się, że gdy sami Indianie mają problem z tożsamością, my wręcz przeciwnie. Wystarczyło zawiesić rozetkę z koralików lub założyć czarny kapelusz, by poczuć się bardziej „indiańsko”. Wystarczyło kilka emblematów zapożyczonych z fotografii, by poczuć się wyróżnionym, tajemniczym, a może nawet lepszym od tych, wśród których przebywaliśmy.

Po tej stronie Atlantyku mamy dużą łatwość klasyfikowania, co jest indiańskie, czyli prawdziwe, a co jest podrabiane, czyli współczesne. Kiedy w 57 numerze „Tawacinu” pokazaliśmy, jak w 2001 roku żyją Nanticoke Lenni-Lenape ze stanu New Jersey, usłyszałem opinię, że ...nie powinniśmy zamieszczać takich zdjęć.

W tym numerze proponujemy kolejne twarze tubylczej Ameryki XXI wieku.

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 Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala (New Jersey) **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@tipi.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@tipi.pl **www.tipi.pl** **Druk:** Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 268 57 37

- 3 Wszystko robił z pasją** – wspomnienie o Fritzu Scholderze (1937–2005), zmarłym niedawno artyście Luiseño
- 8 Amerykański tubylec: z urodzenia Indianin, wychowany jak biały** – o zawitych ścieżkach swej tubylczej tożsamości opowiada dziennikarz Seth Prince
- 12 Raport o stanie Indian** – Tex Hall, przewodniczący NCAI, odnotowuje zmiany w Kraju Indian i wytycza plany na przyszłość
- 18 Powroty do tradycyjnego jedzenia** – korzyści i zagrożenia współczesnej indiańskiej diety omawia Bruce E. Johansen
- 25 Ślub i miodowy miesiąc na koszt rządu** – John Shapard opowiada jak agent indiański John P. Clum wykorzystał Apaczów do własnego ożenku
- 31 Od mitów do współczesności** – po wystawie w Muzeum Etnograficznym w Berlinie oprowadzają Ewa Stańska i Marek Nowocień
- 41 II Dekada Ludów Tubylczych Świata** – Beata Skwarska podsumowuje osiągnięcia i porażki ONZ w sprawach tubylców w minionej dekadzie

Stałe działy: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian, dwie strony PRPI, z zakurzonej półki**

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

Galeria Tawacinu

– **Twarze tubylczej Ameryki** fot. Bartosz Hlebowicz

Okładka: Fritz Scholder, *Portret Indianina z tomahawkiem* (1975), litografia czterokolorowa, 77×57 cm, Ethnologisches Museum, Berlin.

Podziękowania: Peter Boltz, Ethnologisches Museum, Berlin

Opracowanie graficzne: Tomasz Piróg (galeria), Mariusz Sołtysiak (okładka)



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.



Wszystko robił z pasją

Fritz Scholder

6.10.1937–10.02.2005

Jeśli od dziecka uwielbia się rysować, wygrywa się konkursy dla młodych talentów, a wśród nauczycieli ma się słynnego lakockiego malarza Oscara Howie, to trudno zostać kimś innym niż znanym artystą. Tak też stało się z urodzonym w 1937 roku w Breckenridge, w Minnesocie, Fritzem Scholderem, którego przodkowie pochodzili z kalifornijskiego plemienia Luisiño (babcia ze strony matki) oraz z Niemiec (po stronie ojca).

— Wcześniej uświadomiłem sobie, że nie chcę żyć jak inni — wspominał artysta po latach. — Widziałem, jak ludzie wykonują prace, których nie znoszą, a potem wracają do domu i nie są szczęśliwi. Miałem problem autorytetu i wiedziałem, że bym nie wytrzymał z szefem w pracy od ósmej do piątej. Wcześniej dotarło do mnie, że najwięcej wolności miałbym, będąc artystą. Bo artysta nie tylko tworzy sobie problemy, ale potem rozwiązuje je tak jak sam chce i wszystko zależy tylko od niego.

W 1957 roku, po przeniesieniu się z Wisconsin do Kalifornii, Scholder, wraz ze swym mistrzem Wayne Thiebaudem i kolegami z Uniwersytetu Stanowego w Sacramento, otworzył swoją pierwszą galerię, a krótko potem zyskał przychylne recenzje za pierwszą indywidualną wystawę. Niebawem, w 1961 roku, zaproszono go do udziału w Projekcie Indiańskiej Sztuki Fundacji Rockefellera na Uniwersytecie Arizony i młody Fritz stanął u progu artystycznej kariery, która miała zaprowadzić go na szczyty.

— Moja pierwsza recenzja była wspianiała — wspominał dużo później Scholder. — Pisano: uważajcie na tego młodzieńca, bo zostanie kimś. I to było bardzo miłe. Pamiętam, że

nie mogłem spać, bo to była moja pierwsza profesjonalna wystawa. Wiedziałem, że będzie z niej recenzja, i to prawdziwego krytyka. Druga recenzja nie była już tak dobra, co nie powinno mnie zaskoczyć... Sam musisz być swoim najsurowszym krytykiem. Malowanie ma w sobie coś z procesu dojrzewania. To dobrze, bo pod koniec życia możesz stworzyć najlepsze prace. Hokusai, wielki malarz, na łożu śmierci w wieku 102 lat powiedział: „Gdybym miał jeszcze jeden dzień, mógłbym stworzyć wspaniały obraz”.

Chociaż młodość spędzona na Środkowym Zachodzie częściej niż kontakty z życiem i kulturą Indian oznaczała dla Fritza długie samotne wieczory z blokiem rysunkowym, to droga od okna z widokiem na równiny, przez indiańskiego nauczyciela i świat kalifornijskiej bohemy, do skrzyżowania sztuki tubylczej i nowoczesnej nie okazała się daleka. Po ukończeniu Wydziału Sztuk Pięknych w Tucson, w 1964 roku Scholder zaczął wykładać malarstwo i historię sztuki współczesnej w nowym Instytucie Sztuki Indian Amerykańskich (IAIA) w Santa Fe. Tam spotkał wiele późniejszych sław, takich jak Allan Houser, James McGrath czy T.C. Cannon.

— Opatrzono mnie mylącą etykietką indiańskiego artysty, bo gdy przyjechałem do Santa Fe, stworzyłem serię obrazów z Indianami — wspominał. — To było naturalne, bo wszyscy malarze, którzy tam przyjeżdżają, dają się uwieść temu dziwnemu i obcemu miasteczku. Kto dziś myśli, ile ma indiańskiej krwi? Ja nigdy o tym nie myślałem, bo dorastałem w szkołach publicznych i nigdy nie czułem się Indianinem. Czuję się dumny z te-

go, że jestem w jednej czwartej Luiseño, którzy są Indianami z misji w Kalifornii, ale nie można być kimś, jeśli jest się ćwiartką kogoś. Do tego nigdy nie miałem korzeni. Ale w Santa Fe odkryłem, co myślą Indianie. Po raz pierwszy spotkałem prawdziwych Indian i okazało się, że myślą zupełnie inaczej.

To właśnie w Nowym Meksyku, w 1967 roku, powstały pierwsze z serii jego nowatorskich obrazów „prawdziwych Indian” — tyleż wówczas głośnie, co kontrowersyjne. Inspirowany pracami twórców abstrakcyjnego ekspresjonizmu Scholder sięgnął po wyraziste kształty i barwy. Jako pierwszy malował Indian współczesnych — z amerykańskimi flagami i puszkami piwa, tubylców w jeansach i pickupach, uciekając od obowiązującego wówczas w malarstwie stereotypowego wizerunku Indian — dominującego też w tradycyjnej „sztuce ludowej” ze szkoły Santa Fe.

— Bycie innym dla samego bycia innym nie ma sensu — mówił artysta. — Musisz kroczyć po cienkiej linii między przypadkiem i dyscypliną. Sam przypadek — po co? Sama dyscyplina — to nudne. Krocząc po tej cienkiej linii i zostawiając na płótnie coś prawdopodobnie unikalnego, coś co pochodzi z twojego wnętrza, masz szansę zostawienia śladów, które z pewnością cię przeżyją.

Jego obrazy były nowatorskie nie tylko w treści, ale i w formie — dalekie od malarzkiego realizmu klasycznych piewców Amerykańskiego Zachodu, bliższe pop-artowi, surrealizmowi i innym nowym prądom sztuki współczesnej. Jego ówczesne, powstające pod wyraźnym wpływem postmodernizmu, prace odwoływały się do modnej wówczas estetyki pop-kultury i miały na celu „dekonstrukcję” utrwalonego w społecznej świadomości romantycznego obrazu Indian. Wolny od obciążeń dzieciństwa spędzonego w rezerwacie, Scholder wypracował własną, oryginalną perspektywę Świata Indian, którą trudno było podważyć krytykom.

— Przestańcie malować Indian — wzywał indiańskich artystów, przekonany, że „sztukę tubylczą” zbyt często definiuje się na podstawie jej tematyki. I sam — wykorzystując niepowtarzalną mieszankę mistycznej wyobraźni i malarzkiego kiczu — malował kolejne serie

obrazów: pełne magii portrety kobiet, egzotyczne egipskie zabytki, cykle płócien z psami i kotami, barwne motyle, widoki Empire State Building, mroczne szkielety i tajemnicze „konie ze snów”. Jednocześnie na plakatach — czasem prowokacyjnych, a czasem z marketingowej konieczności sięgających do typowych skojarzeń — przywoływał schematyczne bądź modernistyczne w swym wyrazie postaci wodzów w pióropuszech.

— W Santa Fe miałem szczególną pozycję, bo ludzie nie bardzo wiedzieli, co ze mną zrobić — wspomina artysta. — Wyglądałam bardziej indiańsko, niż jestem. Mam perspektywę, która wykracza poza schematy. Uważam, że nie możemy winić Indian za to, że nie ufają białym ludziom po tym, jak złamano wszystkie traktaty. Niedawno ujawniono, że gdzieś w Waszyngtonie zaginęły miliardy dolarów z indiańskich kont. I tak to trwa. Osobiście nie wierzę w sens mieszania sztuki i polityki. W Europie sztuka i polityka są bardzo blisko. Ale tam ludzie myślą inaczej.



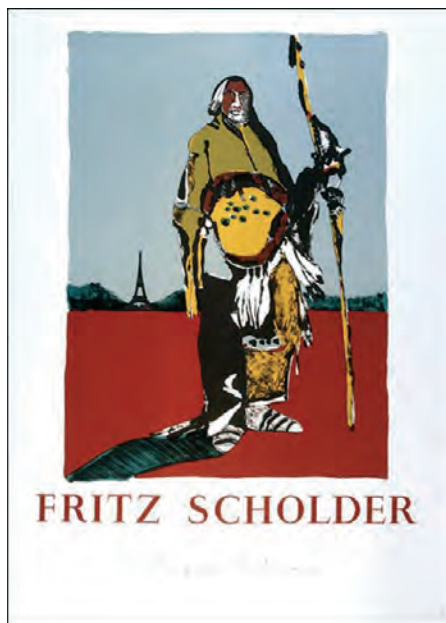
Fritz Scholder, Indianin w barze

Fritz Scholder stał się wzorem dla tubylczych artystów. Zapraszano go z wykładami na uniwersytety i konferencje poświęcone sztuce współczesnej. W 1972 roku otrzymał dobre recenzje za pokazaną w Nowym Jorku wystawę „Dartmouth Portraits”, podobne jak za kolejną (wspólną ze swoim uczniem T.C. Cannonem) wystawę w Waszyngtonie, pokazowaną później m.in. w Rumunii, Jugosławii, Berlinie i Londynie. Po autorskiej wystawie na Festiwalu Sztuki w Bazylei w 1974 roku wyjechał do Egiptu, by raz jeszcze wyrwać się z uwierających go ram „indiańskości”, malując ekspresjonistyczne płótna ze Sfinksami i piramidami.

— Każdy pracuje inaczej, ale ja wierzę w rytuały — mówił w jednym z wywiadów. — Wierzę w pewne rzeczy, które odkrywasz w sobie i które sprawiają, że postępujesz tak jak byś chciał. Do studia wchodzić niczym pies Pawłowa — nie robię tego codziennie, to dla mnie coś szczególnego. Gdybym wchodził tam codziennie, to byłaby to praca, a tego słowa nie lubię. Więc wchodzić i włączać ulubioną muzykę — czasem klasyczna, cza-



Lata osiemdziesiąte to dla artysty zakup pracowni na Manhattanie, praca nad obszerną monografią, ponowny wyjazd do Egiptu na zaproszenie archeologa Kenta Weeksa i duża wystawa w paryskim Grand Palais (1984). Rok później uhonorowano go nagrodą Amerykańskiej Akademii Umiejętności (AAA). W 1991 monachijskie Wydawnictwo Nazraeli Press wydało album „Afternoon Nap”, poświęconą pracom Scholdera pierwszą z serii kilku znanych później publikacji. Tymczasem artysta otrzymywał doktoraty honorowe kolejnych akademii, nagrodę 14. skandynawsko-amerykańskiego festiwalu Norsk Host-



Plakat wystawy prac Scholdera w Paryżu w 1995

fest w Dakocie Północnej (1991) i wręczana przez IAIA z Santa Fe Nagrodę Wizjonera (1996). Scholder cenił wszystkie te wyróżnienia, lecz — broniąc się przez całe życie przed szufladkowaniem swej twórczości — marzył o tym, by być ceniony bardziej jako artysta współczesny i amerykański niż artysta „etniczny” czy „indiański”.

— Głęboko wierzę, że artysta musi być intelektualistą — mówił. — Malowanie to działalność tak renesansowa, że w pewnym sensie w ogóle nie powinna mieć miejsca. Malowanie jest dziś może nawet ważniejsze niż kiedyś, ale artysta powinien mieć coś do przekazania — o czymkolwiek, bo dziś każdy temat to klisza. Wszyscy jesteśmy dziś wyrafinowani, zwłaszcza wizualnie. A jednak to nie tylko rodzaj gry intelektualnej czy estetycznej. To coś, co trafia do samego jądra. Bo religia i sztuka to dwie rzeczy, które istnieją od zawsze w każdym społeczeństwie.

W 1994 roku Scholder wrócił do Arizony, gdzie stworzył wydawnictwo Apocrypha

i gdzie rok później otworzył dwie ważne wystawy: „The Private Work of Fritz Scholder” w Muzeum Sztuki w Phoenix oraz „Fritz Scholder / Icons & Apparitions” w Centrum Sztuki w Scottsdale. Tam też pod koniec życia osiadł na stałe: w domu—pracowni ze zdobitym trawnik ośmiometrowym obeliskiem w stylu egipskim. Przełom tysiącleci to — opisana słowami: „Zataczając się ku Millenium, potrzebujemy sztuki bardziej niż zwykle” — praca artysty nad cyklem „Millennium”, kontynuowana w Paryżu, Londynie i Budapeszcie.

W 2000 roku ukazała się pierwsza cyfrowa książka Scholdera „Thoughts at Night”. W tym samym roku w Galerii Chiaroscuro w Santa Fe artysta zaprezentował kolejną wystawę „Alone / Not Alone”. W październiku 2001 roku w Muzeum Sztuki Uniwersytetu Minnesoty, w Duluth, otwarto poświęconą śmierci wystawę obrazów i rzeźb Scholdera zatytułowaną „Last Portraits”, a w marcu 2002 roku Galeria Chiaroscuro w Scottsdale udostępniła jego „Orchids And Other Flowers” — wystawę będącą reakcją twórcy na zamach na World Trade Center z 11 września 2001 roku.

— Trzeba być sobą świadomie — mawiał Scholder. — Uświadom sobie, kim jesteś i w pełni to zaakceptuj. Zakochaj się w swoim życiu i żyj nim — z finezją i zasadami. Bądź wzorem dla samego siebie, a wielu weźmie z ciebie przykład. Żeby naprawdę coś zachować, musisz dawać. Codziennie poznawaj siebie od nowa. Każdy dzień może być nową przygodą w twoim dążeniu ku prawdzie. Odkrywaj siebie. Podróżuj. Doznania zmieniają się dramatycznie, gdy znajdujesz się w nowym miejscu — na nieznaną ulicę rodzinnego miasteczka albo na wprost Sfinksa.

— Naucz się dobrze pisać — radził młodym ludziom. — Naucz się dobrze czytać. Naucz się dobrze słuchać i mówić. Poznaj zasady, by wiedzieć, które możesz złamać. Pamiętaj, że bycie wolnym to umiejętność kształtowania swoich myśli. Ucz się odpowiedzialności. Wyznaczaj priorytety. Poznaj swoje mocne strony, a zwłaszcza swoje słabości. Wiedź, czego chcesz od życia i dąż do tego. Odrzuć chciwość i pomagaj swoim przyjaciółom,

miastu, krajowi. Bądź bardziej życzliwy, wyrozumiały i uprzejmy. Przecież wszyscy jesteśmy tu razem. I rób to wszystko z miłością i inteligencją, a przede wszystkim — z pasją.

Fritz Scholder tworzył wiele i — jak sam mówił — wolał tworzyć nowe płótna, niż oceniać stare. Niektóre swoje dzieła niszczył, zanim opuściły jego pracownię. Późniejsza twórczość artysty, choć nie dorównywała popularnością jego dawniejszym nowatorskim dziełom, wciąż cieszyła się dużym uznaniem krytyki i często gościła w najlepszych muzeach i galeriach świata. Na aukcjach jego obrazy i litografie nierzadko sprzedawano za dziesiątki tysięcy dolarów. W ciągu jednego tylko roku prace Scholdera wystawiane były — poza USA — w Japonii, Chinach, Francji, Niemczech i rosyjskim St. Petersburgu.

W wieloletniej pracy Scholdera nietrudno odnaleźć okresy fascynacji różnymi stylami, tematami i technikami. Znajdowały w nich swój artystyczny wyraz zarówno bogata osobowość, jak i rozliczne obsesje twórcy, który swój dom w Scottsdale ozdobił zbiorem cennych inkunabułów i starych fotografii, głową nosorożca i staroegipską mumią kota, łóżko zwieńczył wypychanym bizonem, a podłogę w biurze udekorował rzeźbą leżącej nago kobiety. „Codziennie składam dzięki za to, że byłem w stanie okiełznać me szaleństwo i sprawić by mi służyło” — napisał w jednej ze swych książek. W latach 90. sporo czasu poświęcał sztuce rzeźbiarskiej, a jego wielkich demonów i autoportretów z brązu nie powstydziliby się zapewne żaden z wielkich twórców drugiej połowy XX wieku.

W niektórych okresach widać szczególną fascynację artysty śmiercią i ciemnymi stronami życia.

— Śmierć jest albo najpraktyczniejszym żartem stworzenia, albo błędem tego kogoś, kto wszystko to stworzył — powiedział kiedyś, pytany o swe mroczne prace. Jednak jego przyjaciele podkreślają, iż zawsze pozostawał osobą radosną, towarzyską i pełną życia.

— Był stuprocentowym artystą i wszystko, co robił, robił dla sztuki — wspomina jeden z nich.

Mimo swego indywidualizmu nigdy nie stronił od ludzi, podczas wykładów lubił ma-



Fritz Scholder, Wspomnienia z Egiptu

łować publicznie, nagrał nawet płytę z muzyką *country & western*. Wydany w 1979 roku i będący dziś białym krukiem album fotografii Indian ery pop-kultury, zatytułowany „Indian Kitch”, jest jednym z wielu dowodów na jego poczucie humoru.

Fritz Scholder od dawna chorował na cukrzycę. Jego ostatnia wystawa w Chiaroscuro obejmowała cykl obrazów, które nazwał „Muses” (Muzy). Zmarł na zapalenie płuc 10 lutego 2005 roku w wieku 67 lat, pozostawiając żonę i syna. Jego prace, które od niemal pół wieku wytyczały nowe kierunki w sztuce tubylczych i nie-tubylczych Amerykanów — wystawiane w waszyngtońskim Narodowym Muzeum Indian Amerykańskich, nowojorskim Muzeum Sztuki Nowoczesnej, paryskiej Bibliotece Narodowej i najbardziej prestiżowych galeriach świata — przypominać będą kolejnym pokoleniom o osiągnięciach jednego z największych amerykańskich artystów-wizjonerów XX wieku. Choć sam nie uważał się za Indianina — dla wielu Fritz Scholder był twórcą i liderem ruchu Nowoczesnej Sztuki Amerykańskich Indian. ♦

oprac. Marek Nowocień

Wykorzystano ilustracje, informacje i wypowiedzi Fritza Scholdera ze stron: www.scholder.com, www.achievement.org/autodoc/page/sch1int-1, www.bbhc.org/wgw/scholder.cfm oraz www.windsorbetts.com

Amerykański tubylec

Z urodzenia Indianin, wychowany jak biały — chodzący w dwóch światach:

jak dziedzictwo utracone w dzieciństwie
odzywa się w życiu dorosłym

Wiedziała, że Indianie mają obsesję na punkcie autentyczności. Kolonizowani, wybijani, wypędzani Indianie budowali swoją tożsamość poprzez kwestionowanie tożsamości innych Indian... Jesteśmy ludźmi wypędzonymi przez innych wygnańców: purytanów, pielgrzymów, protestantów i wszystkich tych zwariowanych białych, wyrzuconych z jeszcze bardziej zwariowanej Europy. My, którzy kiedyś byliśmy tubylcami tej ziemi, musimy dziś emigrować do jej kultury.

— Sherman Alexie
The Search Engine

Jestem Indianinem, tak zawsze mówiła mi rodzina. A jednak z biegiem lat pozwoliłem, żeby społeczeństwo wmówiło mi coś odwrotnego.

Straciłem swoją indiańskość w przepaści, jaka dzieli obie te opinie. Przez blisko 10 lat zatoczyłem pełne koło, śledząc poczynania własne, jak i moich przodków, aby odkryć ponownie i zacząć doceniać ich doniosłość.

Jestem Czoktawem—Czirokezem, choć nie widać tego po moim wyglądzie; bez trudu mógłbym uchodzić za białego. Przez sporą część mej młodości, kiedy usilnie starałem się zrozumieć, kim jestem, ta niejasność pochłaniała mnie. Nie byłem ani Indianinem, ani białym — pomyślałem. Nie wiedziałem, kim jestem. Do pewnego stopnia nie uważałem, że ma to jakieś znaczenie.

Lecz miało.

Artykuł ukazał się w czasopiśmie „The Oregonian” 1 lutego 2004 roku. Przekład i publikacja za uprzejmą zgodą wydawcy i autora. The Oregonian © 2004, Oregonian Publishing Co. All rights reserved. Reprinted with permission.

Życie składa się z wyborów. Każdego dnia ludzie dokonują różnych wyborów: dużych i małych. Wybór, z którym elementem dziedzictwa się utożsamiamy i dlaczego to robimy, jest jedną z najtrudniejszych decyzji, którą musi podjąć każdy z nas.

Ich następstwa — bycie wyśmiewanym czy wyśmiewanie kogoś, oziębłość czy przytulenie, zabawa w Indian w dzieciństwie czy życie jak Indianin w dorosłości — nigdy się nie kończą.

Utrata

Podobnie jak erozja stylu życia, które wiodły plemiona na przestrzeni wieków, moje czoktawsko—czirokeckie dziedzictwo było wypierane z umysłu w miarę coraz głębszego zanurzania się w świat białych, w którym się wychowywałem. Przez lata próbowałem zrozumieć, dokąd prowadzi moje życie, ale nie skąd wywodzą się moi przodkowie.

Jako dziecko w rodzinie klasy średniej na przedmieściu Oklahoma City, jedynym ograniczeniem (*reservation*), jakie znałem, były wątpliwości nurtujące każdego nastolatka.

Moje rodzinne miasto Norman jest na wskroś białe. Moi zamożni sąsiedzi jeszcze bardziej. Dopiero w szkole średniej, gdy razem z kolegami z klasy dołączyliśmy do dzieci ze wschodniej części miasta, na korytarzu zetknęliśmy się ze studentami z ponad tuzina mniejszości etnicznych.

Moje młode oczy nigdzie nie dostrzegały Indian. Kiedy słyszałem o nich poza domem, były to przeważnie słowa przyjaciół, wypowiedziane najczęściej jednym tchem razem z „salonami bingo”. Oprócz rodziców nie znałem żadnego żyjącego Indianina, który mógłby być dla mnie wzorem. I to w stanie, w którym kierowcy na tablicach rejestracyjnych proklamują Oklahomę jako „Tubylczą Amerykę”.

Mój ojciec starał się pielęgnować nasze pochodzenie. Kiedy szliśmy całą rodziną do restauracji i czekaliśmy na zamówione dania, ojciec często rysował na serwetkach piękne twarze Indian w pióropuszach. Często towarzyszyły temu jakieś historyjki.

Rysunki ojca były bardzo podobne do zdjęć rodzinnych wiszących u nas w domu. Wyglądali tak samo jak ja, jak moi krewni. Ale gdy

zostałem nastolatkiem, chcąc szybko wrócić do kolegów lub do swego pokoju, żeby posłuchać muzyki, często przylapywałem się na tym, że chcę się tylko najeść, nic poza tym.

Gdy miałem trzynaście lat razem z kolegami przyjęliśmy imiona ze słynnego westernu *Młode strzelby* z 1988 roku. Mieliliśmy „Kida Dzieciaka”, granego przez Emilio Esteveza, „Doca” (Kiefer Sutherland). Ktoś miał nawet przydomek „Brudny Steve” (Dermot Mulroney).

A jakie imię przykleiło się do mnie? „Chavez y Chavez” — władający nożem, zażywający peyotl Nawaho, grany przez Lou Diamond Philipsa. Moja opinia o Indianach była tak wypaczona, że już wołałem być „Brudnym Steve’em” — który zawsze żył zgodnie ze swym imieniem — niż Chavezem, outsiderem.

Kilka lat później doszło do pierwszej konfrontacji z moją indiańskością. Podczas egzaminów do college’u obniżono, ze względu na moje pochodzenie, liczbę punktów, które musiałem zdobyć, żeby zostać przyjętym.

Gdy życzliwi przyjaciele donieśli mi o tym, poczułem się jak trędowaty. Ich słowa piekły. Gorzej niż barbarzyńcy przechwalaliśmy się swymi osiągnięciami sportowymi czy miłosnymi podbojami.

Skoro najlepsi przyjaciele nie rozumieją mojej indiańskości, to jak zdołają to zrobić inni?

Dorastaliśmy w tym samym otoczeniu, ale w college’u postanowili traktować nas tak, jakbyśmy pochodzili z dwu różnych światów.

Choć urodziłem się Indianinem, uświadomiłem sobie, jak mało o tym wiem, aż zadałem sobie pytanie: czy ja mogę być Indianinem?

Opowieści o przodkach z plemienia Czok-tawów i Czirokezów towarzyszą mi od urodzenia, ale były one grzebane w głębi mego umysłu, w miarę jak ludzie z tych opowieści byli grzebani w ziemi. Teraz, gdy miałem zapłacić za college, bycie Indianinem pomogło mi stanąć z boku.

W głębi duszy czułem, jakbym sam sobie zarzucał, że moje dziedzictwo nie jest właściwe. Wielu mogłoby jeszcze temu przyklasnąć.

Była to kwadratura koła. Z jednej strony, niektórzy uważali, że jestem nie dość biały. Z drugiej strony obawiałem się, że dla innych jestem za mało czerwony.

Znalazłem się na rozdrożu. W kwestiona-

riuszu mogłem zaznaczyć: „biały” i żyć dalej życiem, które znałem. Mogłem też zakreślić: „tubylczy Amerykanin” i wziąć odpowiedzialność za ogarnięcie i lepsze zrozumienie mej indiańskiej krwi.

Zaznaczyłem: tubylczy Amerykanin.

Zdałem test i otrzymałem stypendium od Uniwersytetu stanu Oklahoma.

Szkoła wyższa

W college’u pracowałem nad licencjatem z dziennikarstwa i magisterium ze zrozumienia mego dziedzictwa.

Tego kursu jeszcze nie skończyłem, ale dowiedziałem się, że z tubylczego punktu widzenia, krąg reprezentuje wzajemne powiązanie życia — narodziny i śmierć, wiedza i ignorancja, światło i ciemność — w cyklu, który tworzy równowagę w naturze.

Urodziłem się Indianinem i takim umrę. Zanim to jednak nastąpi, muszę rozgryźć, co to dla mnie znaczy.

Jako nowi, razem z przyjacielem udaliśmy się na pierwsze spotkanie tubylczych studentów. To był dla mnie wielki krok.

To była sromotna klęska.

Gdy weszliśmy do środka, pogawędki jakby nagle się urwały i pięćdziesięcioro par oczu spojrzało na dwóch facetów wyglądających jak biali. To była indiańska młodzież, jaką zawsze sobie wyobrażałem — z wiejskiej Oklahomy, gdzieś na Środkowym Zachodzie, z powierzchowną wiedzą dzieciaków z rezerwatu. My byliśmy bogatymi chłopakami z miasta. Nikt z nami nie rozmawiał.

Razem z przyjacielem słuchaliśmy wywodów o programach, o których nie mieliśmy blado go pojęcia, i błogosławieństw, których nie rozumieliśmy, z każdą minutą czując się coraz bardziej nie na miejscu. Wyszliśmy zaraz po zakończeniu. Już nigdy tam nie wróciliśmy.

Sprawdziły się moje najgorsze obawy. Czułem się nieproszonym gościem, jakby zakwestionowano moją autentyczność.

Z uczuciem mdłości zanurzyłem się w rytuałach pierwszego roku studiów. Uczylem się, imprezowałem, poznawałem nowych ludzi i próbowałem nowych rzeczy. Nie myślałem wiele o mej indiańskości.

Po upływie roku sprawa ta ciągle mnie nurtowała. Spróbowałem jeszcze raz: zostałem opiekunem tubylczych Amerykanów, którzy zaczynali swój pierwszy rok studiów. To było dobre dla mnie i dla nich. Słuchając o ich doświadczeniach życiowych, przekonywałem się, że moje wcale się tak bardzo nie różniły.

Poczułem się swobodniej, nawiązałem kontakt z grupą tubylczych liderów w miasteczku akademickim, którzy akceptowali mnie takim, jakim jestem, z jaśniejszą skórą i w ogóle.

Dzięki pracy w studenckim piśmie wysłano mnie na staż uważany za początek kariery w dziennikarstwie.

Sponsor zawiózł ponad stu studentów do Waszyngtonu na 4-dniowe spotkanie informacyjne. W weekend, w towarzystwie osób o różnym kolorze skóry marzących o karierze dziennikarza, znowu poczułem się lekko nie na miejscu. Widziałem te spojrzenia, których znaczenie już umiałem rozpoznawać: „Co tu robi ten biały facet?” — i to pytanie, pełne wątpliwości, którego się bałem: „To w ilu procentach jesteś Indianinem?”.

Znałem odpowiedź: mam około ¼ krwi Czoktawów i Czirokezów. Ale nie wiedziałem, co to znaczy. Moje łęki potęgowały się. Poznałem ogólną historię Indian i szczegółowe dzieje plemienne, ale ciągle nie dokopałem się do korzeni mojej rodziny.

To byłby kolejny etap mej wyprawy. Zrozumienie historii moich przodków pomogłoby mi zrozumieć moją własną.

Głębia czerwonej krwi

Ludzie umierają, ale ich historia, jak winorośl pnąca się po murze, żyje dalej, rozrastając się coraz bardziej im jest dalej od korzeni.

Stare podanie rodzinne głosi, że moja czoktawska krew sięga do stanu Missisipi. Dziś jednak, po rozmowach z krewnymi i poznaniu człowieka, który prześledził losy rodziny do XVII wieku, nie jestem tego taki pewien.

Wiem jedno: jestem Czoktawem. Są dwie historie potwierdzające moje dziedzictwo. Różnice mogą tylko zmienić stopień mej indiańskiej krwi, czyli tzw. kwantum krwi (*blood quantum*).

Wychowywano mnie w przekonaniu, że William Walker, mój prapradziadek ze strony

ojca, był stuprocentowym Czoktawem, który przebył Szlak Łez z Missisipi do Oklahoma.

Jednak William może wcale nie był Czoktawem. Pewne osoby z rodziny twierdzą, że miał niewiele indiańskiej krwi i dopiero po śmierci w 1895 roku jego żona, Linda Washington Walker, wpisała go do rejestrów plemiennych jako stuprocentowego.

Nikt za to nie podawał w wątpliwość, że Linda była stuprocentową Czoktawką. Zatem, zależnie od historii, którą wybierzemy, dzieci Williama Walkera są stuprocentowymi Czoktawami lub w połowie.

Siła jednego z tych dzieci, Elizy Walker, mojej prababci, jest podwaliną mego czoktawskiego dziedzictwa.

Eliza, autentyczna zarejestrowana Czoktawka, która jako dziecko przestała mówić swym ojczystym językiem, żeby uniknąć dyskryminacji, w 1903 roku poślubiła Irlandczyka, Jaspiera Prince'a Jr., po tym jak poznali się w kościele. Rodzina wyrzekła się go za ten związek międzyrasowy.

Niezrażeni tym Jasper i Eliza szli do przodu. Uprawiali ziemię z przydziału, co było jedną z kilku korzyści, jakie dawał jej wpis do rejestrów plemienia. Mieli siedmioro dzieci, i Jasper, chcąc utrzymać rodzinę, wziął pożyczkę pod zastaw ziemi. Zmarł w 1918, mając 37 lat, zostawiając żonę z gromadką dzieci do nakarmienia i plikiem rachunków do zapłacenia.

31-letnia Eliza, wdowa z dziećmi w wieku od 6 miesięcy do 13 lat, straciła ziemię, próbując utrzymać razem rodzinę. Przetrwiała, służąc pomocą swemu potomstwu w chwilach dobrych i złych przez kolejne 60 lat.

Zmarła w 1981 roku, w wieku 94 lat, będąc drobną, ale zdecydowaną kobietą, która zawsze była kotwicą stabilizującą całą rodzinę.

Śmierć przypomina trochę przewrócenie klocka domino: wywołuje reakcję łańcuchową, której konsekwencje odczuwane są później przez wiele lat. Śmierć Williama Walkera potargała moje czoktawskie więzy ze strony ojca, natomiast śmierć w rodzinie matki uniemożliwiła zachowanie formalnych więzi z drugim plemieniem — Czirokezami.

Mary Jane Lowery, moja prapraprababcia ze strony matki była stuprocentową Czirokezką i miała 39 lat, kiedy w 1879 roku spadło

na nią drzewo w hrabstwie Scott, w Arkansas. To plemię nie prowadziło jeszcze rejestrów, które dziś są podstawą plemiennego uznania. Zatem jak książka zamknięta z trzaskiem, tak zwalony pień zabrał jej przodkom szansę na udokumentowanie powiązań z plemieniem.

Jestem Czirokezem, ale nie mogę tego udowodnić.

Zamknięcie kręgu

Kiedy znów myślę o historiach moich krewnych, zaczynam je wiązać ze swoim życiem. Przez nas wszystkich przechodzą dwie nici: milcząca duma i obrona dziedzictwa.

Być może u mnie trwało to dłużej niż u innych, to uchwycenie się linii życia, ale teraz już obiema rękami trzymam cugle.

Po szkole szukałem pracy, a gdy już ją znalazłem, na ponad rok odłożyłem badania mej rodziny i plemienia. Wróciłem do tego z dwóch powodów:

Po pierwsze, zainteresowałem się historiami innych Indian i koledzy z pracy zaczęli do mnie odsyłać wszystkie „tematy indiańskie”.

Po drugie, ożeniłem się, co zmusza mnie do poważniejszego myślenia o przyszłości dla mnie, mojej żony i dzieci, które kiedyś będziemy mieć. Chcę tak jak mój ojciec umieć podzielić się historiami, zrozumieniem i dumą z bycia Indianinem.

W trakcie odzyskiwania dziedzictwa, starałem się traktować to, co widzę, jako rosnącą odpowiedzialność. Jednym z moich zadań jako dziennikarza jest zachęcanie kolegów do bardziej reprezentatywnego opisu spraw tubylczych Amerykanów. Ten cel nie został jeszcze osiągnięty. To duża odpowiedzialność, zarówno wobec krewnych, jak i indiańskich dziennikarzy, którzy pisali przede mną.

Tydzień temu pojechałem do domu, na konferencję w Oklahomie, żeby wygłosić odczyt o roli Indian pracujących w mass mediach i sposobie relacjonowania spraw Indian. Stałem obok wielu tych tubylczych dziennikarzy, których od dawna podziwiam.

Przez szereg lat pytania o indiańskość doprowadzały mnie do wątplenia we własną wiarygodność. Podczas wyprawy ku lepszemu zrozumieniu zarówno mego dziedzictwa,

jak i siebie samego, dowiedziałem się, że mam pewną rolę do spełnienia i prawo zabierania głosu w dyskusjach.

Uważam, że twarze takie jak moja, które kiedyś analizowałem, czy w ogóle mogą być uznane za indiańskie, są twarzami przyszłości tubylczej Ameryki.

Stara rządowa zasada kwantum krwi, opracowana celem stopniowej asymilacji Indian w białym społeczeństwie w miarę rozcieńczania się tubylczej krwi przez kolejne mieszane małżeństwa, ciągle obowiązuje. Jednak Indianie nie mogą pozwolić, by to ona decydowała, jak mamy sami siebie określać.

Jeśli na to pozwolimy, plemiona stopią się w społeczeństwie tak jak chciał tego rząd USA w szczytowym okresie swej antyindiańskiej polityki kilka pokoleń temu. Niedawno usłyszałem, że Indianina czyni ze mnie to, co mam w sercu, a nie to, co ono pompuje.

Dziś dostrzegam swą czoktawską i czirokeską krew w zdjęciach, które wypełniają dom moich rodziców, i w historiach, które słucham o ludziach z tych fotografii. Dostrzegam ciemną karnację, wysoko położone kości policzkowe i wydatne nosy. Czuję milczący zapach, głęboką pasję i silnego ducha.

Wszyscy się różnimy, ale też wszyscy jesteśmy do siebie podobni na wiele sposobów. Dzielimy te same więzy rodzinne jako część naszego indiańskiego dziedzictwa.

— Od najwcześniejszych chwil mego samodzielnego życia były rzeczy, które wiedziałam na pewno — powiedziała mi kuzynka Elizabeth Prince, która wychowywała się w latach 40. i 50. XX wieku. — Znałam swoje imię. Wiedziałam, kim są moi rodzice. Wiedziałam, że jestem dziewczynką. Wiedziałam, że jestem Indianką. Jeśli ktoś mnie prosił, żebym zdefiniowała „Indianina”, najczęściej mawiałam: „Ja jestem Indianką. Mój ojciec jest Indianinem”. Bycie Indianką to jedna z tych rzeczy, które wiedziałam na pewno. I dla mnie było to dobre.

Dziś dochodzę do pełnego uznania dziedzictwa, które powierzył mi ojciec.

Jutro mam nadzieję przekazać je moim dzieciom, aby krąg pozostał nieprzerwany. ♦

tlum. Marek Maciołek

Raport o stanie Indian

przemówienie przewodniczącego
Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich
(NCAI)

Waszyngton, 3 lutego 2005

Zdrowe społeczności:
silna samorządność plemion

Dosha! Dzień dobry. W imieniu Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich i wszystkich narodów indiańskich tej wspaniałej ziemi, witam z okazji ogłoszenia trzeciego dorocznego Raportu o stanie Indian. Pragnę przywitać naszych gości specjalnych i wszystkich zebranych przywódców plemiennych.

Dziś, jako przewodniczący Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich, chcę się podzielić z wami śmiałą wizją... wizją setek silnych plemion indiańskich zarządzających własnymi sprawami i wzbogacających życie swych obywateli. Wizją setek plemion dbających o przyszłość dzieci, rodzin i starszyny. Dzięki wspólnym staraniom i sile naszych indiańskich wartości zdołaliśmy poczynić wielkie kroki na drodze do spełnienia tej wizji.

Wielka Ameryka jest ojczyzną ponad 562 różnych rządów plemiennych, wszystkim przyświeca jednak ten sam cel: wspólna praca jako jeden naród i przedkładanie wspólnych wartości nad dzielące nas różnice. Uczymy dzieci, by ciężko pracowały, by szanowały starszyny, by zawsze najpierw uważnie słuchały, by były skłonne poświęcać się dla innych oraz by dbały o swoją rodzinę. Wierzymy, że praca i współzawodnictwo z zachowaniem dumy i honoru więcej mówią o człowieku niż bogactwo czy nagrody. To te indiańskie wartości przywołujemy dzisiaj i to one poprowadzą nas ku przyszłości.

Sto dwadzieścia lat temu Wódz Józef przypominał nam: „Traktujcie wszystkich ludzi równo. Przyznawajcie im takie same prawa.

Dajcie im równe szanse do życia i rozwoju. Wszyscy ludzie zostali stworzeni przez tego samego Wielkiego Ducha. Wszyscy są braćmi. Ziemia jest matką wszystkich i wszyscy ludzie powinni mieć te same prawa”. To znaczy, że mamy prawo do takiej samej opieki zdrowotnej i zaplecza edukacyjnego oraz do stanowienia o naszej własności powierniczej.

Rok 2004 był rokiem przełomowym dla rządów plemiennych w Stanach Zjednoczonych. Otwarcie Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich Smithsonian Institute było jedyną swego rodzaju okazją, by się zebrać i cieszyć z wyjątkowości naszych kultur i po raz kolejny sprawić, by kwestie indiańskie znalazły się w centrum świadomości amerykańskiej.

Otwarcie Muzeum stanowi odzwierciedlenie ważnego faktu — indiańskie plemiona stały się częścią instytucjonalnej mozaiki Stanów Zjednoczonych. Zachowując własny styl życia i kulturę, wykuwamy sobie przyszłość i budujemy silniejsze rządy plemienne, zaplecze gospodarcze, a także relacje z rządami na szczeblu stanowym i lokalnym. Dbając o potrzeby swych społeczności, plemiona odgrywają istotną rolę w strukturze rządów, która chroni i wspiera każdego Amerykanina.

Rok 2004 wyróżnił się jeszcze z innego powodu. Jak być może Państwu wiadomo, do Indian należy historyczny rekord znikomego udziału w wyborach stanowych i federalnych. Jednakże, w minionym roku kampania NCAI „Tubylczy Głos 2004” zaktywizowała wyborców indiańskich jak nigdy dotąd. W ubiegłym roku obiecywałem rekordowe zaangażowanie w wyborach politycznych i z radością mogę poinformować, że cel ten osiągnęliśmy.

Od Alaski do Oklahomy, od Oregonu po Minnesotę, wyborcy indiańscy pojawili się w lokalach wyborczych w liczbie, jakiej jeszcze nie widziano. W Dakocie Południowej ponad 67% mieszkańców rezerwatów uprawnionych do głosowania wzięło udział w wyborach. W Arizonie Naród Tohono O’odham zanotował tysiąc trzystu nowo zgłoszonych wyborców, a w Nowym Meksyku 10 tysięcy nowych wyborców pomogło osiągnąć rekordowy wynik w rezerwacie Nawaho i wielu pueblach. Pragnę podziękować całemu Krajowi Indian za pomoc w uzyskaniu tego rekor-

dowego wyniku. Chcę też rzucić wyzwanie, by wynik ten jeszcze polepszyć w roku 2006. Jako narody plemienne rośniemy w siłę, coraz lepiej i skuteczniej potrafimy wyrazić swoje zdanie i wykorzystywać tę siłę do kształtowania krajobrazu politycznego w kraju.

Pod wieloma względami rządy plemienne przypominają rządy stanowe i municypalne — ich zadaniem jest zagwarantowanie najważniejszych usług swym obywatelom i pomoc w kształtowaniu systemu wartości danych społeczności. Podobnie jak rządy stanowe, my także borykamy się z problemami, chcąc sprostać zadaniom, czyli zapewnić młodzieży wykształcenie, programy zdrowotne dla osób starszych i programy pomocy dla weteranów. Narody plemienne podzielają wartości bliskie wszystkim Amerykanom — rodzina, społeczność, kraj. Rządy plemienne nie są rządami nowymi, ale raczej najstarszymi suwerennymi rządami w Stanach Zjednoczonych. Stanowimy istotną i integralną część świadomości tego kraju, jego przeszłości i jego przyszłości. Współczesne rządy plemienne nadal będą odgrywać swą rolę, korzystając z suwerenności, aby poprawić warunki życia wszystkich mieszkańców rezerwatów i ich sąsiadów.

Rozwój gospodarczy

Szkola Zarządzania im. Johna F. Kennedy'ego (filia Uniwersytetu Harvarda) opublikowała niedawno własny raport o perspektywach rozwoju gospodarczego Indian amerykańskich, w którym dowodzi, że plemienna samorządność sprawdza się. Z raportu wynika, że w minionej dekadzie warunki ekonomiczne w Kraju Indian znacznie się polepszyły. Na początku lat 90. średni dochód Indian w rezerwach wynosił mniej niż 1/3 średniego dochodu krajowego, bezrobocie było trzy razy wyższe niż w pozostałych częściach kraju, a osiągnięcia w szkolnictwie pozostawały daleko z tyłu za średnią krajową. Krótko mówiąc, warunki w Kraju Indian były niewesołe.

Do roku 2000 dochody wzrosły o 33%, a wskaźnik ubóstwa spadł o 7%. Co najbardziej fascynuje w tych danych to to, że jest niewielka różnica między plemionami, które prowadzą działalność hazardową, a tymi, któ-

re takowej nie prowadzą. Wzrost gospodarczy narodów indiańskich był niemalże trzy razy wyższy niż średnia krajowa.

Jednak raport stwierdza też wyraźnie, że szklanka jest tylko do połowy pełna. Średni dochód Indian żyjących w rezerwach jest wciąż niższy niż połowa średniej krajowej, a bezrobocie wśród Indian jest dwa razy większe niż w całym kraju. Tak więc, choć sytuacja uległa poprawie, wciąż pozostaje wiele do zrobienia.

Jeżeli plemiona mają odnosić sukcesy, musimy mieć dostęp do wszystkich narzędzi, którymi dysponują inne rządy.

Potrzebujemy pomocy Kongresu, aby opracować sprawiedliwe zasady zwolnień z podatku od obligacji, z których finansuje się inwestycje w Kraju Indian. Plemiona muszą mieć takie same możliwości pozyskiwania funduszy jak inne rządy. Plemiona wydają własne obligacje wolne od podatku, tak samo jak rządy stanowe i lokalne, by zdobyć fundusze na szkoły, więzienia, drogi i inne ważne potrzeby infrastrukturalne. Jednakże, zgodnie z obowiązującymi przepisami, plemiona muszą poddać się surowemu testowi „niezbędnych funkcji zarządzania”, któremu nie podlegają żadne inne rządy. Czas rozważyć tę kwestię i opracować akt prawny o sprawiedliwych zasadach, który da plemionom taki sam dostęp do kapitału, jaki mają inne rządy, tak byśmy mogli tworzyć projekty zaspokajające potrzeby naszych najbiedniejszych plemion.

Jednym z podstawowych kluczy do rozwoju gospodarczego w Kraju Indian jest wzrost przedsiębiorczości i partnerstwa.

Bazując na długiej tradycji handlu i wymiany, tubylczy przedsiębiorcy, działający często na bardzo trudnych rynkach, stworzyli możliwości biznesowe do polepszenia sytuacji swych rodzin i społeczności. Raport o indiańskim biznesie opracowany przez Korporację Rozwoju Przedsiębiorczości (CFED) i Fundację Północnego Zachodu wskazuje, że w większości rezerwatów brak dostępu do rynków i usług, co jest bołączką całej Ameryki wiejskiej. Na naszą niekorzyść wpływa też brak kontroli nad ziemią powierniczymi i zasobami naturalnymi. Musimy pracować z rządami i prywatnym biznesem, by promować zarówno nasze interesy, jak i naszych liderów.

Zasadniczą rolę w rozwoju gospodarczym rezerwatów odgrywa telekomunikacja. Niekorzystne położenie geograficzne oraz brak podstawowej infrastruktury telekomunikacyjnej stawia nasze społeczności na gorszej pozycji. Szansa na zmianę pojawiła się sama: Kongres na 109. sesji ma zbadać Ustawę o telekomunikacji z 1996 roku. Jednym z naszych priorytetów będą starania o dostęp do usług telekomunikacyjnych i wyjaśnienie zasad plemiennego nadzoru nad tymi usługami. Celem podkomisji ds. telekomunikacji w NCAI oraz Centrum Tubylczej Polityki Sieciowej jest wprowadzenie takich klauzul do ustawy.

Wyniki badań pokazują, że gdy plemiona rzeczywiście mogą rządzić się same, nasze społeczności się rozwijają. Pozytywne zmiany będą trwałe, o ile plemiona będą mogły podejmować decyzje na korzyść swych obywateli. Silna, zdrowa samorządność plemion jest nie tylko korzystna dla gospodarki narodów plemiennych, ale także dla gospodarki całych Stanów Zjednoczonych.

Bezpieczeństwo wewnętrzne i egzekwowanie prawa

Podczas niedawnych wyborów amerykańska opinia publiczna posłała Kongresowi wymowną wiadomość: bezpieczeństwo wewnętrzne jest dziś najistotniejszym zagadnieniem naszego kraju. Wszyscy Amerykanie — tak tubylczy, jak i nie-tubylczy — zgadzają się, że sprawą zasadniczą jest obrona ojczyzny. Dzień 11 września [2001 roku] jasno wykazał konieczność pilnego wprowadzenia ogólnokrajowej strategii mającej uniemożliwić kolejną tego rodzaju katastrofę.

W dzisiejszym świecie wszystkie rządy muszą pracować wspólnie w kwestiach obrony przed terroryzmem, walki z przestępczością i reagowania w sytuacjach wyjątkowych. Sprawy tego typu nie uznają granic politycznych, ale mogą być kwestią sporną, jeśli odpowiedzialność rządowa przechodzi z jednej instytucji do drugiej. Musimy się ze sobą porozumiewać, a każdy rząd musi wypełnić swą rolę w całej strukturze.

Rządy plemienne odpowiadają za egzekwowanie prawa i reagowanie w sytuacjach

kryzysowych na obszarze ponad 56 milionów akrów ziemi. To jest Kraj Indian, kluczowe 2% terytorium Stanów Zjednoczonych.

Co więcej, ziemie plemienne stykają się z granicą międzypaństwową na przestrzeni ponad 260 mil — o 100 mil więcej niż wynosi granica Kalifornii z Meksykiem. Co roku dziesiątki tysięcy nielegalnych imigrantów przekracza te granice i znika w głębi naszego kraju.

Na ziemiach plemiennych znajduje się rozległa infrastruktura o istotnym znaczeniu dla bezpieczeństwa kraju — zapory wodne i zaplecze hydroelektryczne, rurociągi ropy i gazu oraz korytarze transportowe w postaci linii kolejowych i systemu autostrad.

Ustawa o bezpieczeństwie wewnętrznym zapewnia dziś rządowi stanowym środki na zwiększenie zdolności szybkiego reagowania na zagrożenia. Także plemionom należy się uznanie jako rządowi, ponieważ wypełniamy swoją rolę, strzegąc kraju. Nie możemy sobie pozwolić na słabe ogniwo w łańcuchu bezpieczeństwa wewnętrznego. Policja plemienna musi otrzymać takie środki, by mogła dobrze spełniać swoją rolę. Plemiona oczekują, że Kongres uchwali w tym roku Ustawę o plemiennym bezpieczeństwie wewnętrznym, aby rząd federalny mógł bezpośrednio finansować programy plemiennego bezpieczeństwa wewnętrznego.

Kolejnym obszarem, na którym musi popracować się współpraca sądownicza jest walka z przemocą domową i napaściami o podłożu seksualnym w indiańskich społecznościach. Nasze kobiety stają się ofiarami o wiele częściej niż jakakolwiek inna grupa kobiet w Stanach Zjednoczonych. Jest to niedopuszczalne i skandaliczne.

Departament Sprawiedliwości podaje, że co trzecia kobieta tubylcza ze Stanów i Alaski zostanie zgwałcona — jest to wskaźnik trzy razy większy od reszty kraju. Co więcej, 9 na 10 ofiar gwałtu lub napaści doświadczyło ich ze strony nie-Indian.

Dlaczego wskaźnik ten jest tak wysoki? Słaba infrastruktura komunikacyjna i niewystarczająca władza policji plemiennej.

Raport Komitetu Wykonawczego ds. Przestrzegania Prawa w Kraju Indian przy Departamencie Sprawiedliwości określił, iż jednym z głównych problemów indiańskiej policji jest

słaba koordynacja działań poszczególnych organów, spowodowana podziałem kompetencji.

Kiedy sprawcą jest nie-Indianin, plemię nie ma władzy sądowniczej, a lokalna policja nie może go aresztować i zatrzymać. Aby rozwiązać ten problem, plemiona zaczynają podpisywać umowy o współpracy z lokalnymi organami policji. Nasze kobiety muszą mieć zapewnioną ochronę. Tubylcze kultury zawsze wysoko ceniły kobiety. Jako te, które dają życie, opiekę i wyżywienie, kobiety zawsze stanowiły najważniejszy element zdrowego społeczeństwa i zdrowej rodziny.

Plemiona chcą, aby Kongres uchwalił ustawę dającą im władzę sądowniczą nad nie-indiańskimi sprawcami przestępstw przemocy domowej i musi się to stać teraz, podczas 109. sesji Kongresu. Wynika to z dotkliwego braku środków dla policji w Kraju Indian. Obecne fundusze policji indiańskiej i sił pierwszego reagowania są dużo mniejsze niż ich nieindiańskich odpowiedników, a fundusze na ochronę infrastruktury o znaczeniu strategicznym są dalece nieadekwatne. Programy dotacyjne COPS Departamentu Sprawiedliwości pozwoliły plemionom zatrudnić 1800 funkcjonariuszy od 1999 roku. Środki dla 253 policjantów wyczerpią się w 2005, tymczasem długoterminowe korzyści programu zależą od stałego finansowania i utrzymania tych stanowisk. NCAI nalega, aby Kongres i prezydent dopilnowali, żeby działalność policji plemiennej w rezerwach nie została ograniczona wraz z wyczerpaniem funduszy z programu COPS. Rządy plemienne muszą mieć możliwość przejęcia kontroli nad lokalną policją, by przyspieszyć czas reakcji, podnieść wiarygodność i zaspokajać potrzeby ludności.

Plemienne systemy prawne są podstawowymi i najbardziej odpowiednimi instytucjami do zapewnienia porządku w plemiennych społecznościach, ale są one niedofinansowane i często nie mogą sobie poradzić z niektórymi bardziej złożonymi kwestiami prawnokryminalnymi, a także z nawalem spraw do rozpatrzenia. Choć Ustawa o indiańskim wymiarze sprawiedliwości przewidywała dodatkowo 58,4 miliona dolarów rocznie dla sądów plemiennych, poczynając od 1994, jak dotąd sądy te nie otrzymały jeszcze ani centa.

Od uchwalenia przez Kongres Ustawy o indiańskim wymiarze sprawiedliwości potrzeby systemów sądownictwa plemiennego nie przestały rosnąć, czemu nie odpowiadał wzrost funduszy. W rzeczywistości fundusze Biura do Spraw Indian dla sądów plemiennych znacznie się zmniejszyły od uchwalenia Ustawy w 1993 roku. NCAI i plemiona nalegają, by Departament Sprawiedliwości kontynuował i rozwijał na poziomie krajowym program pomocy sądom plemiennym i zapewnił fundusze na szkolenia dla sądownictwa plemiennego i programy pomocy technicznej.

Infrastruktura społeczna

Przeludnienie domów w Kraju Indian zmniejszyło się w ciągu minionej dekady, jednak indiańskim rodzinom nadal brakuje sprawnych systemów wodno-kanalizacyjnych, linii telefonicznych, elektryczności i podstawowej infrastruktury, z której korzystają inni Amerykanie. Nawet biorąc pod uwagę poprawę, której jesteśmy świadkami, indiańskie rodziny żyją w przeludnionych pomieszczeniach trzy razy częściej niż reszta społeczeństwa. Wiele zyskałoby dzięki przyjętej w 2004 Ustawie o własności domów tubylczych Amerykanów. Jednakże Kongresowe dotacje na indiańskie budownictwo na rok fiskalny 2005 były najniższe od pięciu lat. Potrzebujemy pomocy Kongresu i prezydenta w kwestii budownictwa. Niestety istnieją przesłanki, że budżet, który przedstawi prezydent, jeszcze bardziej obniży środki na tak ważne dla tubylczych Amerykanów programy budownictwa.

Kolejnym ważnym zagadnieniem, które Kongres rozpatrzy w tym roku, jest nowa ustawa o przekazaniu plemionom odpowiedzialności za zarządzanie autostradami i transportem. Wszystkie dziedziny życia naszych społeczności, gospodarka, szkolnictwo, policja i opieka zdrowotna są zagrożone przez zły stan dróg i mostów. Indiańskie plemiona odnotowują najwyższą śmiertelność w wypadkach drogowych, ponad 4 razy wyższy od średniej krajowej. Biuro do Spraw Indian dotuje utrzymanie dróg rezerwatowych w wysokości 500 dolarów na milę, podczas gdy hrabstwa i stany otrzymują po 5000 dolarów.

Potrzebujemy równych funduszy i lepszych programów, by poprawić fatalne warunki transportowe w rezerwach, które spowalniają postęp i rozwój naszych społeczności.

Szkolnictwo

Szkolnictwo to kolejny element w budowie zdrowych społeczności i tu znowu staramy się zrobić możliwie jak najwięcej, dysponując ograniczoną sumą dolarów. Proporcja dorosłych Indian w rezerwach z wykształceniem poniżej dziewiątej klasy znacznie spadła w ciągu ostatnich 10 lat, ale wciąż tylko 50% indiańskich uczniów kończy szkołę średnią. Nasze szkoły robią co mogą, operując ograniczonymi środkami, ale potrzebujemy federalnych instrumentów i funduszy, aby żadne dziecko w Kraju Indian nie było zaniedbane.

Sukcesy w indiańskim szkolnictwie pojawiają się dopiero wtedy, kiedy nasi uczniowie będą zdobywać dobre wykształcenie, które nie tylko pomoże im sprostać wyzwaniom współczesnego społeczeństwa, ale również ugruntuje ich we własnej kulturze, języku i tradycjach. Obok troski o fundusze na bieżące potrzeby i te wynikające z wprowadzania w życie programu „Żadne dziecko nie będzie zaniedbane” (No Child Left Behind), NCAI będzie nadal prowadził konsultacje z Departamentem Edukacji i Kongresem w poszukiwaniu środków na programy służące Indianom. W Kraju Indian borykamy się z trudnościami wdrażania w życie programów — nie istnieje jedno wspólne rozwiązanie. Problemy pojawiają się w takich obszarach, jak zapewnienie wyboru szkoły w odległych terenach, zatrudnianie nauczycieli o wysokich kwalifikacjach i wprowadzanie do programu nauki języków tubylczych metodą zanurzenia. W 2005 roku, podczas gdy wszystkim programom przyznano więcej środków, fundusze Biura Indiańskiego Szkolnictwa, które służy 90% naszych uczniów, pozostały bez zmian.

Biuro do Spraw Indian, które jest odpowiedzialne za 185 szkół, obcina fundusze na rozbudowę o 10%, mimo dobrze udokumentowanych braków w zapleczu edukacyjnym, i nie zapewnia wystarczających funduszy na indiańskie szkoły średnie, mimo że odgrywa-

ją one istotną rolę w długofalowym planie rozwoju naszych społeczności. Wzywamy Kongres, by zapewnił przynajmniej taki sam stopień finansowania indiańskich programów edukacyjnych jak innych.

Zdrowie

Konieczna jest poprawa stanu zdrowia społeczności plemiennych, zanim kolejne pokolenie Indian i tubylców z Alaski straci wysoki standard życia wskutek nieleczonych i wyniszczających problemów zdrowotnych. Długość życia Indian ze Stanów i tubylców z Alaski jest o pięć lat krótsza niż innych narodowości w tym kraju. Cukrzyca pozostaje przekleństwem naszych społeczności. Wskaźnik umieralności związany z cukrzycą jest ponad trzykrotnie większy od średniej krajowej.

Mimo tak nieproporcjonalnych potrzeb w zakresie opieki zdrowotnej, obecnie wydatki na głowę na usługi medyczne dla Indian wynoszą mniej niż jedna trzecia średnich krajowych wydatków na indywidualne ubezpieczenia Medicaid i są nawet mniejsze niż wydatki na pomoc medyczną dla więźniów.

Wzywam dziś Kongres i prezydenta, by zapewnili odpowiednie fundusze, które pozwolą sprostać potrzebom w służbie zdrowia, oraz by wypełnili swój obowiązek powierniczy poprzez przyjęcie zaproponowanej przez plemiona Ustawy o poprawie indiańskiej służby zdrowia w czasie najbliższej sesji Kongresu.

Powiernictwo

Stany Zjednoczone muszą honorować traktaty i zobowiązania wobec narodów indiańskich. Rząd federalny źle zarządzał plemiennymi i indywidualnymi rachunkami powierniczymi i musi przedstawić rozliczenie. To drażliwa kwestia dla Departamentu Spraw Wewnętrznych.

W minionym roku mieliśmy okazję pracować z Kongresem i Departamentem Spraw Wewnętrznych nad poprawkami do Ustawy o konsolidacji ziem indiańskich. Ten nowy akt prawny i oczekiwane środki federalne na scalanie ziem w roku fiskalnym 2006 pomogą zająć się rozdrobnieniem własności, co leży u podstaw problemów powiernictwa. Przed

nami i Departamentem Spraw Wewnętrznych stoi możliwość współpracy nad programem konsolidacji ziem.

W tym samym duchu współpracy plemiona, Kongres i administracja muszą pracować nad przygotowaniem rozwiązań reformy powierniczej — w tym nad spłatą należności i przyszłością systemu powierniczego. Opierając się na zasadach powiernictwa, możemy znaleźć sposób na przeprowadzenie reform, i szanując suwerenność plemion, zwiększyć wpływ doradców plemiennych na decyzje o wykorzystaniu zasobów naturalnych w rezerwach. Plemiona muszą wysłać wyraźny sygnał do Kongresu, że czas znaleźć rozwiązanie problemu powiernictwa.

Energetyka

56 milionów akrów Kraju Indian może zaspokoić do 20% zapotrzebowania energetycznego Stanów Zjednoczonych. Plemiona zaczęły również wykorzystywać odnawialne źródła energii, takie jak wiatr czy energia słoneczna. Kraj Indian pilnie potrzebuje od Kongresu i prezydenta wsparcia i przyjęcia w tym roku Ustawy o indiańskiej energetyce.

Konkluzje

Dziś musimy też podziękować naszym krewnikom, którzy są daleko stąd, naszym wojownikom, którzy walczą z terroryzmem. Chcę też wyrazić uznanie naszym weteranom z Kraju Indian i całej Ameryki za ich patriotyzm, poświęcenie i zaangażowanie w misję wolności.

Amerykanie powinni wiedzieć, że od czasu II wojny światowej Indianie mają najwyższy udział procentowy w amerykańskich siłach zbrojnych spośród wszystkich grup etnicznych.

Kiedy myślę o wojnie w Iraku, przypomina mi się stara prawda, że Stany Zjednoczone nie zaprowadzą dobra na świecie, jeżeli nie zrobią tego najpierw u siebie w domu. Znaczna część potęgi USA wyrasta z przykładu, jaki dają innym. Nie możemy kazać ludziom zaprowadzać demokratycznego porządku, jeśli nie będą przekonani, że wszystkim naszym obywatelom dajemy takie same możliwości i nadzieję. Oznacza to, że obywatele plemion

muszą mieć możliwość uczęszczania do bezpiecznych szkół, picia czystej wody, korzystania z dobrej opieki zdrowotnej, życia i pracy. Innymi słowy, kryzys społeczny jest nie tylko problemem indiańskim — jest to problem światowy. Ameryko, musisz się bardziej postarać u siebie w domu.

Plemiona chcą i muszą się angażować w kwestie polityczne, przed którymi stoi cały kraj. W debacie nad reformą systemu ubezpieczeń społecznych nie można wykluczać tubylczych Amerykanów. Ubezpieczenia są stabilnym źródłem dochodu dla społeczności indiańskich. Oprócz ochrony starszyny, plemiona angażują się również w ochronę środowiska. Na całym kontynencie życie naszych plemion od zawsze zależało od darów ryb, środowiska naturalnego, czystego powietrza, wody, jak i bogactwa lasów i naturalnej wegetacji. Są to czynniki mające wpływ na przetrwanie naszych kultur i gospodarki. Przyszłe pokolenia zasługują na czyste środowisko.

Obecnie Kraj Indian idzie naprzód i w dobrym kierunku. Nasze rządy są coraz silniejsze, lepiej słyszalne i dostrzegalne niż dotąd. Nie unikamy wyzwań. Nie spoczywamy też na laurach. Stawiliśmy czoła najgorszemu i przetrwaliśmy. Sprawimy, że przyszłe rządy plemienne będą jeszcze silniejsze.

Jesteśmy ludźmi działania i nadziei. Mamy zbyt wiele do stracenia, by nie ochraniać naszych społeczności i rodzin. Tubylcze narody przetrwają, podobnie jak nasza ziemia. Ten kraj jest ziemią naszych przodków i naszych dzieci. Nie umiem podać przykładu miejsca, gdzie życie byłoby lepsze. Gwarantuje to piękno naszej ziemi oraz wartość naszych ludzi.

W imieniu plemion członkowskich i tysięcy indywidualnych Indian, którzy współtworzą Krajowy Kongres Indian Amerykańskich, pragnę wam wszystkim podziękować za przybycie. Jestem dumy, będąc przewodniczącym NCAI. Dotrzymaliśmy obietnic i dokonaliśmy zmian w życiu naszych ludów, dla pokoleń, które dopiero przyjdą.

Niech Stwórca błogosławi Krajowemu Kongresowi Indian Amerykańskich, niech Stwórca błogosławi Ameryce. ❖

tłum. Beata Skwarska

Powroty do tradycyjnego jedzenia

korzyści i zagrożenia

Tubylcze ludy często z nostalgią traktują placki *frybread* i fabryczny, żółty ser — dwa produkty spożywcze z indiańskich anegdot. Jak mówi stary rezerwatowy dowcip, „możesz być Indianinem, jeśli sądzisz, że cztery podstawowe grupy żywności to mielonka Spam, żółty ser, *frybread* i Pepsi”.

Jednak historyczna prawda jest taka, że *frybread* to wytwór zaradnych umysłów i pustych żołądków z czasów, gdy bizony wybito, Indianom odebrano broń i konie, a wszystko, co mieszkańcy rezerwatów mieli do jedzenia (i jego przygotowywania) to ogień, patelnia, smalec i pszenna mąka — często podejrzanej jakości. *Frybread* stał się początkiem diety „fabrycznej” — opartej na żywności z rządowych nadwyżek — i wszystkich związanych z nią chorób, od cukrzycy począwszy, które są nadal powszechne w Kraju Indian.

Dziś tubylczy Amerykanie sięgają po tradycyjne diety i odtwarzają dawne systemy uprawy roślin. „Ruch żywnościowy” ma często charakter zbiorowy i jest świadomym wysiłkiem zakończenia epoki fabrycznego sera. Przy okazji tubylcy odkrywają też, że utrzymanie samowystarczального rolnictwa metodą tradycyjną wymaga zmierzania się z szeregiem wyzwań ekologicznych — od projektów budowy kopalń po masę trujących substancji w wiejskiej żywności.

Co więcej, podstawą starej diety niskowęglowodanowej były dziczyzna, ryby i jagody. Można uważać, że odpowiednia ilość białka, mało węglowodanów i dużo włókien to die-

tyczna awangarda, ale nie ma w tym nic nowego. Dieta myśliwych i zbieraczy byłaby w XXI wieku politycznie poprawna.

Ludziom żyjącym bez współczesnej opieki medycznej i dentystycznej myśliwi-zbieracze wydawali się stosunkowo zdrowi. Fundacja Westona A. Price’a odnotowała „niemal całkowity brak zepsutych zębów i deformacji dentystycznych wśród tubylczych Amerykanów żyjących jak ich przodkowie. Mieli szerokie twarze, proste zęby i mocną budowę. Dotyczyło to wędrownych plemion żyjących na najbardziej na północ wysuniętych obszarach Kolumbii Brytyjskiej i Jukonu”. Większość chorób nękających tubylców pojawiła się po kontakcie z Europejczykami.

Problemy z organami wewnętrznymi, takimi jak woreczek żółciowy, nerki, żołądek i wyrostek, prawie nie występują wśród ludów stosujących prostą dietę. Problemy te są jednak powszechne wśród tych samych ludów, jeśli spożywają one produkty fabryczne. Tradycyjne diety tubylcze składały się z tego, co oferowała przyroda w danej okolicy. Większość diet obfitowała w dziczyznę, ryby i jagody, a także w rośliny uprawne: kukurydzę, fasolę, dynię itp. Mięso zwierząt z hodowli przyzagrodowych było często o wiele uboższe w tłuszcz niż współczesne produkty tuczu przemysłowego. *Pemmikan* (którego odmiany sprzedaje się dziś w sklepach) był mieszanką mięsa i jagód, zmieloną i wysuszoną w celu łatwiejszego transportu.

Kri znowu sięgają po dziczyznę

Dieta i styl życia Indian Kri uległy w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat dramatycznej przemianie, głównie z powodu rozwoju energetyki wodnej w ich ojczyźnie. Kri stoją obecnie przed poważnym kryzysem żywieniowym. W rejonie, gdzie cukrzyca była nieznana do roku 1979, dziś choruje na nią ponad 15% dorosłych (Kri mają cukrzycę trzy razy częściej niż inni Kanadyjczycy). 6% dzieci w wieku od 6 do 12 lat ma nadwagę lub otyłość.

— Nigdy nie byliśmy tak brzuchaci, jak teraz — powiedział Eddy Tapiatic, klepiąc się po brzuchu, który stykał się z kierownicą jego pickupa Chevy. — Straciliśmy już figurę.

Na pierwszy rzut oka Chisasibi, licząca 3,5 tysiąca mieszkańców wioska na wschodnim brzegu Zatoki Jamesa, wydaje się stosunkowo dostatnia. Dzięki umowie z 1975 roku (James Bay Northern Quebec Agreement) nie brak w niej nowych ciężarówek, a lokalne szkoły są dobrze wyposażone, podobnie jak nowoczesna hala sportowa. Jednak za tą fasadą prosperity mieszkańcy wciąż cierpią na kulturową dezorientację po wysiedleniu ich w 1980 roku z wyspy Fort George. Przeniesiono ich w głąb łądu po to, by zrobić miejsce pod zapory i elektrownie na rzece La Grande.

Przed rokiem 1979 w Chisasibi nie było cukrzycy. W 2004 roku to już epidemia. Liczba otyłych jest uderzająca. Ich dieta, która kiedyś składała się głównie z ryb, zmieniła się w ostatnim ćwierćwieczu i opiera się na przetworzonej żywności sklepowej. Badania przeprowadzone przez Hydro Quebec wykazały podwyższone — z powodu zapór — stężenie rtęci w rybach i koncern ostrzegł ludzi, by ich nie jedli.

Osiedle Radisson, około 120 km utwardzoną drogą od Chisasibi, miało być początkowo tymczasową siedzibą dla budowniczych zapór z Hydro Quebec. Stało się jednak osiedlem stałym i miejscem dostępu napojów alkoholowych dla objętej zgodnie z prawem prohibicją tubylczej społeczności. Nielegalni dostawcy alkoholu, żądający do 150 dolarów kanadyjskich za skrzynkę 24 piw, sieją strach w sercu każdego mieszkańca Chisasibi, który próbował wejść im w drogę.

Nellie House, 47-letnia Indianka Kri, wychowała się w lesie, jedząc tradycyjne potrawy. Twierdzi, że zmiany w Chisasibi doprowadziły do samobójstw, przemocy w rodzinie i alkoholizmu. „Bo nasze serca i dusze są wciąż na wyspie”.

Tapiatic jechał pickupem po gładkiej szosie z Chisasibi do Radisson. Obok niego siedział 62-letni Bobby Pashagumeskum, ubrany w myśliwską kurtkę i spodnie oraz *eeyish-chin*, czyli mokasyny ze skóry karibu.

— Urodziłem się w lesie, ze sztucerem w jednej ręce i łukiem w drugiej — powiedział Tapiatic, 52-letni dyrektor Stowarzyszenia Traperów Kri. W ten mroźny, lecz słoneczny styczniowy dzień jechali zapolować

na karibu i — po raz pierwszy — oddać mięso do lokalnego szpitala, którego pacjenci tęsknili za smakiem dawnej żywności. Ich polowanie było częścią szerszego planu, dzięki któremu 14 tysięcy Kri z północnego Quebecu zaczęło odżywiać się zdrowiej — mniej fabrycznych, przetworzonych produktów ze sklepu, a więcej dzicyzny, ryb i jagód.

Przy minus 30 stopniach Celsiusza gruba pokrywa soli na drodze, którą jechał Tapiatic, niewiele zmniejszała poślizg czarnego lodu, ale karibu ją uwielbiają.

Tapiatic i Pashagumeskum założyli rakiety śnieżne i ruszyli do lasu za śladami karibu. Zwierzę leżało na boku z 50 metrów dalej, między łopadkami płynęła cienka strużka krwi i wsiąkała w śnieg. Pashagumeskum wyciągnął niewielki scyzoryk. Podciął gardło, a następnie rozplątał zwierzę przez środek. Karibu trzeba szybko wypatroszyć, żeby zapobiec zepsuciu mięsa, wyjaśnił Tapiatic.

Pashagumeskum wyjął wnętrzności, zołądek opróżnił z zawartości, i zapakował je do pomarańczowego worka na śmieci — wszystko w niespełna piętnaście minut. Następnie obaj mężczyźni owinęli grubym sznurem nogi i pysk zwierzęcia, i zaciągnęli je do samochodu. Zwierzę załadowano do bagażnika, tak jak i worek z wnętrznościami. Obaj wsiedli do samochodu. Pashagumeskum pokrytymi zakrzepłą krwią dłońmi otworzył termos z herbatą i rozpakował zawiniątko z jedzeniem. Podczas gdy Tapiatic nastawił radio na transmisję burzliwego spotkania w ratuszu w Chisasibi, poświęconego opiece zdrowotnej, Pashagumeskum zajał swój posiłek składający się z trzech zimnych hot dogów.

Rada ds. zdrowia i pomocy społecznej Kri z Zatoki Jamesa przyznaje, że otyłość może być największym problemem zdrowotnym.

— Młodzi ludzie nie jedzą już tradycyjnej żywności — powiedział Tapiatic. — Wolą produkty ze sklepu, a my próbujemy z tym zerwać. Jak to robimy? Dobre pytanie.

W miarę jak starsi umierają, a młodzi nabierają ochoty na śmieciowe jedzenie, dramatycznie spada liczba myśliwych. Jeszcze dwadzieścia lat temu prawie 75% populacji utrzymywało się z ziemi — myślistwa, rybołówstwa, stawiania pułapek. U progu 2004 ro-

ku, jak ocenia Tapiatic, tylko 30% ludzi żyło z myślistwa.

Umowa z 1975 roku pomiędzy Hydro Quebec, Kri i rządem Quebecu zakładała wypłaty dla Kri, jeśli będą spędzać od 120 do 240 dni w roku w lesie. Jednak Program Ochrony Dochodów Myśliwych i Traperów Kri prowadzony jest społecznie, a jego administrator Allen Neacapo powiedział, że wielu ludzi rejestruje się nie z zamiłowania do polowań, ale dlatego, że nie mają innej pracy.

Żywność z Kraju Inuitów: odrodzenie

Żyjąc na rozległych obszarach Arktyki, które nie nadają się do uprawy czegokolwiek, Inuici odżywiali się różnymi formami białka zwierząt lądowych i morskich, w tym karibu, morsów, pstrąga arktycznego (i innych ryb), ptaków morskich (i ich jajek), królików, niedźwiedzi polarnych i fok. Nazwa liczącego siedem tysięcy mieszkańców Iqaluit (wymawiane *I-aluit*), największego miasta Nunavut i stolicy na poły suwerennego Terytorium Nunavut, oznacza „miejsce połowów” i wskazuje na znaczenie darów morza w codziennej diecie. Pod koniec dwudziestego wieku tradycyjna dieta Inuitów zaczęła ulegać szybkim zmianom wskutek ekspansji uprzemysłowionego społeczeństwa z Południa. Ekspansja ta miała dwie formy: po pierwsze — rozwój gospodarki pieniężnej, po drugie — urbanizację, która wielu Inuitów żyjących niegdyś z ziemi przyciągnęła do miast i pracy w mieście. W Iqaluit jest duży supermarket, którego nie powstydzilyby się większe ośrodki miejskie, gdyby tylko ceny (z dopłatą za transport lotniczy) nie były 3–4 razy wyższe niż w Ottawie czy Omaha. Jeśli kogoś tylko na to stać, może tam nabyć sok z mango i grapefruitów, czy bizonie żeberka (a także wiele innych typowo „południowych” towarów). W wiosce Pangninturg na północ od Iqaluit działa nawet bar sieci Kentucky Fried Chicken.

W książce *Native Nutrition* (Tubylcze odżywianie) Ronald F. Schmid opisał zagrożenie, jakie dla Inuitów stanowi żywność przetworzona: wielu z nich dopiero od pokolenia czy dwu przestało się odżywiać po sta-

remu. Kiedy wprowadzono białą mąkę i cukier, występowanie takich rzadkich dotąd przypadłości, jak cukrzyca, dramatycznie nasiliło się. Powszechne stały się choroby zębów, a ponieważ Inuitom często brak opieki dentystycznej, niektórzy cierpią z tego powodu ogromne bóle. Według Schmid, wprowadzenie cukru do społeczności bez fluorowanej wody i opieki dentystycznej to zabójstwo.

Z tych przyczyn, a także z powodu duchowych związków z myślistwem, inuicy tradycyjnie opracowują sposoby zachowania — choćby częściowo — diety opartej na „żywności lokalnej”, nawet jeżeli ludzie odchodzą od zbieracko-łowieckiego trybu życia na rzecz życia w mieście. W Iqaluit, na Wyspie Baffina, są firmy, które gromadzą i suszą naturalną żywność (arktyczne pstrągi, łosie, foki) z przeznaczeniem na sprzedaż. Wiele Inuitów wykorzystuje czas wolny od miejskich zajęć na tradycyjne polowania. Inukshuk Catering z Ottawy specjalizuje się w dostawach żywności z kraju Inuitów na imprezy kulturalne sponsorowane przez społeczność inuicką z tamtego terenu.

Lokalne produkty znów pojawiają się w diecie Inuitów. Gazeta z Iqaluit, „Nunatsiaq News” opisała bufet z lokalnymi produktami.

To ucza dla starszyny — komentowała Denise Rideout z „Nunatsiaq News” — a kilkanaście starszych osób, które zgromadziły się w Ośrodku Starszyny w Iqaluit, zajało się przysmakami. Starcy dorastali blisko ziemi, więc miejscowe produkty zawsze były podstawą ich diety. Departament Zdrowia Nunavut promuje tradycyjną żywność Inuitów jako ważny element zdrowego sposobu odżywiania się.

5 marca 2002 roku urzędnicy odpowiedzialni za zdrowie Nunavut wydali nowe zalecenia dla osób starszych. Poradnik wylicza składniki odżywcze niezbędne do zachowania siły mięśni, kości i zębów, oraz te, które dają energię i pozwalają zwalczać infekcje. Wzorowany jest na poradniku kanadyjskim, który jako zdrowe produkty promuje mięso, ryby, owoce, warzywa i pieczywo. Nowy poradnik z Nunavut ma jednak interesujące dodatki obejmujące produkty miejscowe, takie jak zu-

pa z rybich głów, chleb *bannock*, *muktuk* (skórę i tłuszcz wieloryba) oraz górski szczaw. Poradnik trafi między innymi do programów nauczania o zdrowiu w szkołach Nunavut.

Minister Zdrowia Nunavut Ed Picco powiedział, że karibu, psrąg arktyczny i inne produkty lokalne dawały Inuitom zdrowie na długo, zanim trafiły do *qallunaat*, kupnej żywności z Południa.

— Starzy Inuici nie uprawiali warzyw, nie mieli bananów, ani jabłek — dodał Picco w dialekcie inuktitut (język inuit). — A jednak Inuici należą do najzdrowszych ludzi.

Departament kierowany przez Picco wykozystał wiedzę starców o tradycyjnych produktach do przygotowania poradnika.

— Bierze on pod uwagę naturalne produkty Nunavut, czego inne poradniki nie robią — wyjaśniła Brenda McIntyre, specjalistka ds. promocji zdrowia. Poradnik obejmuje kombinację produktów naturalnych i kupnych. Na przykład, sugeruje, by w celu zaspokojenia zapotrzebowania na wapń wypić szklankę mleka lub zjeść rybią głowę. — Dostrzegamy coraz więcej problemów zdrowotnych związanych z dietą, jak cukrzyca i wysoki poziom cholesterolu — dodała — a wszystkie przeprowadzane badania pokazują, że tradycyjna dieta inuicka jest bardzo zdrowa.

Według Denise Rideout, babcia Inupik Sagiaktok nie śledzi wyników badań, ale wartość naturalnej żywności zna z własnego doświadczenia. Ta 72-latką urodziła się w obozowisku koło Kimmirut i przeniosła się do Iqaluit, kiedy była młodą dziewczyną.

— Moja rodzina jadła rzeczy tradycyjne, jak niedźwiedzie polarne, karibu i wiele morskich ssaków — mówiła za pośrednictwem tłumacza Sagiaktok. — Dopóki będę mogła, i dopóki będzie to możliwe, nie przestanę jeść naszego jedzenia.

Ponieważ jej ojciec był przewodnikiem Królewskiej Kanadyjskiej Policji Konnej, w młodości próbowała także jedzenia *qallunaat*. Żartuje, że w ówczesnym gronie przyjaciół była jedną z nielicznych Inutek, które znały luksusowy smak cukierków.

— Jadałam produkty i tradycyjne, i nietradycyjne — wspomina.

Chociaż tradycyjne źródła żywności inuic-

kiej odzyskują popularność, to są też zagrożone wskutek postępującego zanieczyszczenia środowiska. Toksyny występują czasami nawet w mleku matek. Także wyższe temperatury i zmienne wiatry (w tym niespodziewane burze śnieżne i odwilże powodujące topnienie pokrywy lodowej) sprawiają, że polowania są coraz bardziej niebezpieczne¹.

Łosoś zatruty przez PCB

Tubylcze ludy Północno-Zachodniego Wybrzeża Pacyfiku walczyły o prawo połowu łososi i innych ryb, swego tradycyjnego pożywienia, by stwierdzić, iż są one skażone PCB (dwufenylami), dioksynami i innymi truciznami. Tubylcy zyskali prawo odłowu ryb powracających w górę tamtejszych rzek dzięki protestom *fish-in* i tzw. Decyzji Boldta (*USA przeciwko stanowi Waszyngton*, 1974)². Dziś jedne z najbardziej toksycznych ryb łowi się w okolicach Przystani Franka (Franks Landing), w stanie Waszyngton, miejscu najgłośniejszych protestów w obronie tubylczych praw rybackich. Dzikie ryby łowione w tamtych okolicach zawierają równie wysokie stężenia PCB, jak ryby hodowlane, karmione skażoną PCB mączką rybną. Najbardziej zatruty jest gatunek *chinook*, który żywi się innymi rybami.

Niektóre autorytety naukowe sugerują, by jeść nie więcej niż jeden posiłek z łososia miesięcznie, tymczasem urzędnicy odpowiedzialni za zdrowie w stanie Waszyngton utrzymują, że korzyści zdrowotne z jedzenia łososia przewyższają ryzyko. Niegdyś łosoś był dla tubylców z Północnego Zachodu podstawowym źródłem białka. David Carpenter z Uniwersytetu Albany, który opracował raport wzywający do ograniczenia konsumpcji łososia skażonego przez PCB, dioksyny i pestycydy, nazwał urzędników stanowych „całkowicie nieodpowiedzialnymi”.

¹ Problem skażenia środowiska naturalnego Inuitów Bruce E. Johansen omówił szeroko w artykule *Inuici w obliczu ekologicznej apokalipsy*, zamieszczonym w „Tawacinie” nr 67 (3/2004), ss. 10–15.

² Zob. „Wojny rybackie” — 30 lat po zwycięstwie, „Tawacina” nr 65 (1/2004), s. 46.

Terry Williams, komisarz ds. rybołówstwa i zasobów naturalnych Indian Tulalip, nazwał raport Carpentera „dosyć alarmującym”. Ukazał się on w okresie, gdy tubylcom sugeruje się zwiększenie wykorzystania łososa jako tradycyjną alternatywę żywności przetworzonej, mogącą pomóc w zwalczaniu cukrzycy i chorób serca.

— Wygląda na to, że doszliśmy do punktu, w którym musimy zająć się tym [zatruciem] na poważnie — powiedział Williams.

Stosowanie związków PCB jest zabronione od lat 70., ale zadomowiły się one na dobre w łańcuchu pokarmowym w Cieśninie Puget, gdzie przenikają z ciał martwych ryb do robaków, a następnie do narybku zjadanego z kolei przez większe ryby. Obszar Duwamish w centrum Seattle znalazł się pod szczególnym nadzorem Agencji Ochrony Środowiska (EPA). Badania zakończone pod koniec lat 90. wykazują, że tubylcy, którzy jedzą dużo łososi złowionych w rzece Kolumbia chorują częściej niż zwykle na raka powodowanego przez PCB, dioksyny i inne trucizny.

Toksyczne mleko matek Mohawk

Toksyczne związki chemiczne zatrują także mleko w piersi Mohawek z Akwesasne. Katsi Cook to „energiczna, żyjąca blisko ziemi położna mohawska”, która naukowymi metodami od lat potwierdza podejrzenia mohawskich matek: toksyczne PCB i inne związki chemiczne z fabryk wokół rezerwatu zamieniły ich mleko w truciznę.

— Nasze własne mleko, święty łącznik z dziećmi, sprawia, że grożą im skoncentrowane dawki trucizny — mówi.

Cook wskazuje, że w miarę jak dzieci rosną i przyswajają więcej PCB, a trucizny akumulują się w drugim i trzecim pokoleniu, skutki stają się coraz poważniejsze. Związki PCB wpływają, jej zdaniem, na system nerwowy. — Jeżeli wyobrazimy sobie mur z cegieł i neurony jako zaprawę, to trucizny w mózgu płodu osłabiają tę zaprawę lub, jak mówią niektórzy, całkowicie ją eliminują.

Począwszy od lat 80., wyniki badań naukowych podnoszą świadomość i troskę związa-

ną z truciznami, ale nie dostarczają jednoznacznych dowodów ich wpływu na zdrowie. W 1987 Cook i inne kobiety rozpoczęły własne badania, kontaktując się z naukowcami, którzy mogliby pomóc kobietom w znalezieniu odpowiedzi na nurtujące je pytania.

Cook zajęła się badaniami nie tylko po to, by potwierdzić występowanie trucizn, ale także po to, by promować wartość mleka matki.

— Nie możemy pozwolić, by wyniki odstraszyły nas od karmienia dzieci piersią. Musimy zawsze pamiętać, że mleko matki ma wiele zalet — także takie, o których jeszcze nie wiemy. Dlatego, dopóki poziom trujących substancji nie jest zbyt wysoki, zalecałabym kobietom, by karmiły piersią swoje dzieci.

— Związki chemiczne, które przemysł utylizuje w Wielkich Jeziorach docierają ostatecznie do nas wszystkich, żyjących w rejonie Wielkich Jezior... Wyobrażacie sobie poziom PCB u Mohawków, gdybyśmy jedli tyle ryb, co Inuici? — pytała Cook.

Mimo to ryby są w diecie Mohawków głównym źródłem białka. Rzeka Św. Wawrzyńca przepływa przez Akwesasne, więc mieszkający tam ludzie jedli wiele ryb. Długi Dom ma ceremonię zwaną „Tańcem Ryby”. Ryby są jednak mocno zatrute, bowiem w łańcuchu pokarmowym znajdują się wysoko.

— Od dziesięciu lat mówi się ludziom z Akwesasne, by nie jedli ryb, ale oni wciąż je jedzą — powiedziała Cook. — Nie stać ich na nic innego.

Odrodzenie tradycji oznacza odbudowę środowiska, które mogłoby ludzi utrzymywać.

— Musimy powstać i wołać, że chcemy przerwać niszczenie naszego ekosystemu — dodała Cook.

Dziki ryż czy górnicze odpady?

Przetrawanie tubylczego rolnictwa wiąże się nieuchronnie z kwestiami ochrony środowiska — tubylcy żyjący z roli muszą więc podjąć walkę z toksycznymi zagrożeniami.

Tysiące lat temu Czipewejowie Sokaogon osiedlili się w okolicach Jeziora Mole w Wisconsin zgodnie z wierzeniami przodków, że znajdują ojczyznę tam, gdzie jedzenie rośnie na

wodzie. Na powierzchni wody, którą później si imigranci z Europy nazwali Jezioro Ryżowym (Rice Lake), znaleźli dziki ryż, który od tamtej pory stał się podstawą ich gospodarki — jako pokarm i jako źródło dochodu. Dziki ryż jest też świętą częścią życia religijnego Czipewejów Sokaogon.

Kopalnia siarczku, planowana w Crandon, dwie mile na wschód od rezerwatu, może zatruić wody, w których rośnie dziki ryż.

— Naszą największą troską jest możliwość zatrucia siedlisk dzikiego ryżu — powiedział Roger McGeshick, przewodniczący Sokaogon. — Bardzo martwią nas niektóre plany spółki Nicolet Minerals. Mówią, że nie będzie żadnych zanieczyszczeń, ale trudno w to uwierzyć. Nikt nie wie, co się stanie za czterdzieści lat.

Te same wody, z których wyrasta dziki ryż, służą do kąpieli, picia i gotowania. Zaopatrują też miejscowych Czipewejów w ryby. Nawet niewielka ilość kwaśnych wycieków z kopalni może zniszczyć siedliska dzikiego ryżu, twierdzi David Anderson, dyrektor ekologicznej firmy konsultingowej Flintsteel Restoration Association. Co więcej, jeśli ziemia lub wody gruntowe zostaną skażone przez górnictwo, Czipewejowie nie będą mogli jeść ryb, pić wody ani spożywać dzikiego ryżu.

Jak mówi Anderson, siedliska dzikiego ryżu są pod ochroną już od 1914 roku. Wtedy to agent do spraw Indian zamknął tamę na rzece Wolf.

— Ryż to życie, a życie to tradycja. Chciałbym, by moje dzieci miały to wszystko, co ja miałem. Uważam, że siedliska zostaną skażone, jeśli ruszy kopalnia — powiedział McGeshick.

Czipewejowie od dawna walczą z okolicznym górnictwem. W latach 70. i 80. koncern Exxon chciał utworzyć kopalnię. Exxon i Nicolet interesowały się tym samym złożem rudy. Exxon proponował kopalnię, która obejmowałaby 350-akrowy zbiornik z odpadami płynnymi, w niektórych miejscach położony zaledwie o 5 metrów od powierzchni wód gruntowych. Powstało zagrożenie, że kwasy siarczkowe i metale ciężkie będą przedostawać się do lokalnych zasobów wodnych.

Konflikt wokół wydobywania siarczków w Wisconsin rozpoczął się w 1975 roku, kiedy to Exxon zlokalizował jedno z największych złóż siarczków cynkowo-miedziowych

w Ameryce Północnej, w pobliżu rezerwatu Mole Lake. Koncern planował wydobyć 50 mln ton rudy w okresie 30 lat. Odpady z takiej produkcji wypełniłyby dziesięciokrotnie wnętrze Wielkiej Piramidy w Egipcie.

Ekologiczny sojusz przeciwko wydobywaniu siarczków w okolicy narodził się w latach 80., kiedy to Kennecott Copper, spółka należąca do Rio Tinto Zinc opracowała plany odkrywkowej kopalni siarczków miedzi, mającej powstać w pobliżu Ladysmith w Wisconsin. W 1993 otwarto tam niewielką kopalnię, a lokalni przeciwnicy obawiali się, że wkrótce pojawi się też większa kopalnia Exxona.

Tubylczy Amerykanie z północnego Wisconsin zjednoczyli się ze swoimi nieindiańskimi sąsiadami, by uniemożliwić Exxonowi otwarcie czegoś, co mogło stać się jedną z największych na świecie kopalń siarczku. Kiedy rozeszły się wieści o możliwych skutkach działania kopalni, grupy rekreacyjne, z których wiele kilka lat wcześniej sprzeciwiało się prawu miejscowych tubylczych Amerykanów do połowu ryb, zjednoczyły się z Indianami, bo teraz zagrożony był także i ich dostęp do nieskażonej, dzikiej przyrody. Do Czipewejów dołączyło także szereg nieindiańskich grup ekologicznych, w tym Partia Zielonych.

Polityczny ruch zrodzony ze sprzeciwu wobec kopalni w tym rejonie, Sojusz Wododziału na rzecz Powstrzymania Ekologicznego Razizmu (WATER), stał się z lobbystami Exxona w parlamencie stanu Wisconsin w walce o moratorium na wydobywanie. Protesty przeciwko wydobywaniu nasiliły się, kiedy mieszkańcy odkryli, co odpady górnicze mogłyby zrobić z ziemią, od której zależą. Metaliczne siarczki, w połączeniu z powietrzem i wodą, mogą tworzyć kwas siarkowy oraz osady wielu toksycznych metali, w tym rtęci, ołowiu i arsenu.

Podobnie jak dziś Nicolet, tak wówczas Exxon twierdził, że nowe technologie ograniczą wyciek produktów ubocznych z odpadów górniczych, ale mało kto w okolicy zgadzał się z argumentami koncernu. Przeciwnicy kopalni, razem z przedstawicielem stanu Spencerem Blackiem, demokratą z Madison, opracowali projekt ustawy zakazującej otwarcia kopalni siarczku w Wisconsin do czasu, aż

podobna kopalnia w innym stanie będzie zamknięta przez dziesięć lat, nie powodując skutków ubocznych dla okolicznych wód gruntowych.

— Miejscowi właściciele ziemscy mogą wydzierżawić ziemię spółce i przenieść się w inne miejsce — powiedział McGeshick. — My nie możemy. Otrzymaliśmy ziemię od rządu federalnego. Nie zamierzamy jej sprzedawać. Traktujemy wejście [Nicolet Minerals Co.] jako próbę usunięcia nas z naszej ojczyzny. Walczyliśmy o to, by tu pozostać — i zostaniemy.

Według Korpusu Inżynieryjnego proponowana kopalnia nie leży w granicach żadnego z rezerwatów, ale w granicach obszaru sedowanego, na którym — zgodnie z traktatem — plemiona mają zagwarantowane szereg praw do połowów, polowań i zbieractwa.

Nicolet Minerals oświadczyła, że uczyni wszystko, by zapewnić ochronę siedlisk dzikiego ryżu, z uwzględnieniem ścisłej kontroli powietrza i wody w pobliżu rezerwatu — oświadczył Dale Alberts, przedstawiciel spółki. Spółka obiecała też, że będzie usuwać z odpadów górniczych pył, metal ulegający korozji w zetknięciu z tlenem i wodą. Wody ze ścieków miałyby być przez system filtrów odprowadzane do specjalnych zbiorników absorpcyjnych, skąd stopniowo powracałyby do wód gruntowych.

„Szczyty żywnościowe”

Znaczenie „ruchu żywnościowego” ludów tubylczych ilustruje liczba niedawnych spotkań związanych z tym tematem, a także grup powołanych do zajmowania się różnymi jego aspektami. Jednym z ważniejszych cykli spotkań o zasięgu kontynentalnym były tzw. szczyty żywnościowe zwoływane przez Instytut Rozwoju Pierwszych Narodów (FNDI) z Fredericksburga w Wirginii. Pierwszy z nich odbył się w Albuquerque w listopadzie 2002 roku. Drugi, Szczyt Tubylczej Żywności 2004, zgromadził we wrześniu 2004 w Milwaukee ekspertów od polityki żywnościowej i rozwoju przedsiębiorstw z całego świata, w tym szefów projektów rozwoju tubylczej

żywności, przedsiębiorców branży spożywczej, farmerów, polityków, działaczy zdrowotnych i ekologicznych i innych.

Szczyt żywnościowy w Albuquerque, który zgromadził 83 organizacje tubylcze, publiczne i prywatne, umocnił sieć zwolenników rolnictwa z rezerwatów i tubylczych społeczności. Z inicjatywy FNDI powstała także grupa dyskusyjna Tubylcze Rolnictwo i Żywność (NAF), utworzona w celu umacniania związków między tubylczymi firmami rolniczymi całego kontynentu.

Uczestnicy pierwszego Szczytu żywnościowego wśród swoich celów wymienili:

- budowę nowego partnerstwa i umacnianie sieci ludzi działających w systemie żywności tubylczej na rzecz wymiany informacji
- zapewnianie informacji i doradztwa w obszarach związanych z systemami żywności
- pomoc w jednoczeniu tubylczego „ruchu żywnościowego”
- stworzenie forum prezentacji skutecznych systemów żywnościowych i modeli dla Kraju Indian
- demonstrowanie potencjału na rzecz rozwoju w tubylczych społecznościach gospodarki związanej z żywnością, ale oferującej też inne korzyści, takie jak odradzanie tradycyjnych produktów i rolnictwa, ożywianie systemów kulturowych oraz poprawa diety i zdrowia. ♦

tłum. Marek Nowocien

BIBLIOGRAFIA

- Katsi Cook, *Using the Berry Plants for Nutrition and Medicine*, www.indians.org.
- Sarah Dewees, *Native Food Summit: November 15-17, Albuquerque, New Mexico. Time for Harvest: Renewing Native Food Systems*. Summit Report. First Nations Development Institute, Fredericksburg, Virginia 2003.
- Sue Montgomery, *Getting Cree Back Into The Bush; Hunting and Fishing Part of Larger Plan to Foster Healthy Diet*, „Montreal Gazette”, January 27, 2004.
- Melinda Naparalla, *Rice Lake is Priceless to the Chippewa*, „Green Bay News-Chronicle”, www.greenbaynews-chron.com
- Native Food Summit 2004: Creating a Recipe for Change*. September 9-11, 2004. Milwaukee, Wisconsin. First Nations Development Institute, www.firstnations.org
- Denise Rideout, *GN Unveils Made-in-Nunavut Food Guide: Good Nutrition, Inuit-style*. „Nunatsiaq News” (Iqaluit), March 8, 2002, www.nunatsiaq.com.

Ślub i miodowy miesiąc na koszt rządu

Jak agent indiański John P. Clum
wykorzystał Apaczów przy
własnym ożenku

8 listopada 1876 roku John P. Clum poślubił Mary Dennison Ware w Delaware, w stanie Ohio. Ceremonia była bardzo skromna w porównaniu z misternym planem, dzięki któremu do niej doszło.

Clum był agentem do spraw Indian w rezerwacie Apaczów San Carlos. Przez siedem miesięcy zabiegał, blefował i podróżował, by w końcu stanąć przed ołtarzem. Clum przemierzył 10 tysięcy mil na wozie, koleją i parowcem, zapoczątkował krótkotrwałą karierę sceniczną 22 najbardziej wpływowych Apaczów z San Carlos, w końcu przechytrzył komisarza do spraw Indian, aby ze środków rządowych sfinansować własny miesiąc miodowy, trwający w rzeczywistości dwa miesiące.

Clum i dwaj towarzysze zainwestowali niemal 5 tysięcy dolarów i uszczuplili skarbiec federalny o 2,5 tysiąca dolarów, aby Clum mógł wrócić do Ohio i poślubić swoją ukochaną.

W owym czasie Clum był prawdopodobnie najbardziej wpływowym agentem do spraw Indian w Stanach Zjednoczonych. W efekcie jego działań większość Apaczów z Arizony nie prowadziła wojen i przebywała w rezerwacie. Jednak mimo swych osiągnięć Clum, zarabiający miesięcznie 133 dolary, nie był w stanie zafundować sobie podróży z San Carlos do Ohio. Przyzwoity miesiąc miodowy tym bardziej nie wchodził w rachubę. Tymczasem Mary stawała się niecierpliwa...

Przez niemal rok Clum próbował przekonać urzędników w Waszyngtonie o konieczności wysłania delegacji apackich przywódców do stolicy na spotkanie z prezydentem.

W drodze powrotnej do San Carlos Clum chciał zboczyć z trasy do miasta Delaware, w stanie Ohio, na krótką ceremonię ślubną. Stąd miał ruszyć w dalszą podróż do San Carlos już tylko w towarzystwie swej wybranki, zaś indiańscy delegaci wracaliby do domu oddzielną trasą. Jednak urzędnikom w Waszyngtonie nie spodobał się ten pomysł i odmówili zgody na wyprawę.

Niezrażony niepowodzeniem Clum opracował zawiły plan pokonania biurokracji jej własną bronią. Pomysł sfinansowania podróży za pieniądze podatników narodził się w maju 1876 roku, gdy młody agent przebywał w Tucson wraz z 54 apackimi policjantami z San Carlos. Miejscowi sprzedawcy, pragnąc przyciągnąć klientów do sklepów, zaproponowali indiańskim policjantom przedstawienie na starym placu wojskowym prawdziwego tańca wojennego Apaczów.

Widowisko zgromadziło 3 tysiące mieszkańców Tucson, to jest niemal dwie trzecie populacji miasta, i było tak realistyczne, że gdy Apacze zaczęli strzelać ślepymi nabojami, większość widzów wpadła w panikę i w popłochu uciekła z placu. Zachwycony reakcją publiczności Clum zaczął wkrótce obmyślać swój chytry plan.

Byliśmy przekonani — pisał — że na Wschodzie są tysiące ludzi, którzy chętnie zapłaciliby niewielką sumę, aby choć przelotnie zobaczyć spektakularny, obrazowy i naturalnie dzięki Zachód zobrazony przez jedynych, oryginalnych i prawdziwych przedstawicieli zawziętych Apaczów, przybyłych prosto ze swych górskich kryjówek w Arizonie.

Tak narodził się pomysł przedstawienia Johna P. Cluma, nazwanego Apache Wild West Show.

Plan 24-letniego agenta zakładał dwie opcje. Gdyby pokaz się udał, mógł porzucić rządową posadę, poślubić Mary i próbować dalej szczęścia w teatrze. W razie niepowodzenia Clum byłby na Wschodzie, blisko Ohio, wraz z dużą delegacją Indian z rezerwatu. Był pewien, że Biuro do Spraw Indian (BIA) nie zostawi delegacji plemienia na pastwę losu wśród liberalnych dziennikarzy i kongresmenów w Waszyngtonie. W każdym przypadku

Apacze odbyliby tournée na Wschodzie, a sprytny agent poślubiłby swoją narzeczoną.

Roztaczając przed swymi dwoma przyjaciółmi wizję tłumów na przedstawieniach i szybkiego zysku, Clum zdobył ich finansowe wsparcie. Wspólnie przeznaczyli 5 tysięcy dolarów na sfinansowanie projektu.

Przewidywaliśmy — pisał Clum — olbrzymie tłumy wypełniające teatry, w których organizowaliśmy występy, oraz szybkie wzbogacenie się i zostanie milionerami — jako rezultat fantastycznych zysków ze sprzedaży biletów. Później automatycznie wyłoniłbyśmy się jako społeczni dobroczyńcy-filantropi, którzy pozwolili Indianom osiągnąć korzyści z występów przed licznie zgromadzonymi bladymi twarzami, sami zadawając się skromnymi wpływami z kas.

Aby uchronić się przed krytyką biurokratów za odbytą bez zezwolenia i niepotrzebną podróż, Clum czym prędzej zwrócił się o zgodę do gubernatora Terytorium Arizony, A.P.K.Safforda.

Ponieważ nie mieliśmy odpowiedniego zezwolenia z Biura Indiańskiego (Indian Bureau), wydawało nam się pożądane, aby — o ile to możliwe — postarać się zdobyć aprobatę gubernatora Arizony, którą moglibyśmy wykorzystać jako rodzaj dowodu tożsamości oraz świadectwa szlachetnych intencji. 15 lipca wysłałem list do gubernatora Safforda, przypominając mu o chęci zabrania niektórych spośród najbardziej wpływowych Apaczów na podróż po stanach, aby dzięki własnym spostrzeżeniom i ujrzeniu kontrastu mogli lepiej pojąć rozmiary naszego kraju, olbrzymią liczebność naszej populacji i osiągnięcia naszej cywilizacji, a jednocześnie dać sposobność wielu mieszkańcom wschodu lepiej zrozumieć charakterystykę Apaczów i, jak mamy nadzieję, wpłynąć na bardziej przyjazny stosunek do nich, i jeżeli nasza podróż dojdzie do skutku, mam nadzieję służyć Indianom, Arizonie i naszemu rządowi. Powiedziałem również gubernatorowi, że środki potrzebne na pokrycie kosztów związanych z podróżą pokryję osobiście wraz z dwoma przyjaciółmi.

Safford był dogłębnie ujęty dobroczynnym poświęceniem agenta i wystawił swoje oficjalne poparcie dla jego przedsięwzięcia.



Diablo z synem, 1876

W połowie lipca Clum zorganizował nabór do swego przedstawienia. Ostatecznie wybrano dwudziestu dwóch Apaczów, w tym dwoje dzieci, kierując się ich pozycją wśród współplemieńców, chęcią współpracy oraz umiejętnościami aktorskimi. W grupie tej znaleźli się Eskiminzin i jego żona, ocalałi z niesławnej masakry w obozie Grant¹, Chiquito i Jim — odznaczeni Medalem Honoru za zasługi w wojnie z Apaczami Tonto w 1872 roku, Taza — syn Cochise'a — sławnego wodza Apaczów, oraz Diablo, cieszący się w owym czasie reputacją najbardziej wpływowego apackiego przywódcy w Arizonie.

Z rządowych pieniędzy opłacani byli także Marijildo Grijalba, tłumacz, oraz dr S.B. Chapin, lekarz z agencji. Grijalba i Chapin mieli występować w przedstawieniu jako aktorzy oraz pełnić rolę opiekunów Apaczów w drodze powrotnej do rezerwatu, podczas gdy

¹ 30 kwietnia 1871 roku zwerbowana przez mieszkańców Tucson grupa Meksykanów i Indian Papago zaatakowała Apaczów Eskiminzina w obozie Grant nad rzeką Arivaipa. Dokładnej liczby zabitych nigdy nie ustalono, wahała się ona od osiemdziesięciu pięciu do stu trzydziestu pięciu. Wśród zabitych było tylko ośmiu mężczyzn.

Clum cieszyłby się swoim miesiącem miodowym.

Kilka miesięcy wcześniej Clum złożył rezygnację na ręce komisarza do spraw Indian. Był to manewr taktyczny, dzięki któremu zostawił sobie wolną rękę w sprawach agencji. Chociaż pierwotnie nie miało to nic wspólnego z planami Cluma o sfinansowaniu swego miesiąca miodowego, rezygnacja posłużyła mu do ukrycia swych prawdziwych zamiarów. Clum jawił się bowiem jako człowiek załatwiający sprawy rządowe, a jednocześnie mógł prowadzić własną działalność komercyjną mającą na celu osiągnięcie zysku. Jego rezygnacja nigdy nie została przyjęta, ale wywołane tym zamieszanie przyniosło mu duże korzyści. Jako agent Apaczów, Clum wydał zezwolenie na korzystanie podczas podróży z rządowego ekwipunku i zapasów — oczywiście dla dobra Indian.

Podróż na ślubny kobierzec rozpoczęła się 29 lipca — na trzech rządowych wozach ciągniętych przez dziesięć rządowych koni i wyladowanych rządową żywnością przeznaczoną do rozdania w rezerwacie. Setki Apaczów zgromadziło się przy agencji, by pożegnać grupę Cluma mającą przed sobą najdłuższy i najtrudniejszy do przebycia odcinek drogi z San Carlos do stacji kolejowej w El Moro, w stanie Colorado.

Droga z rezerwatu prowadziła w górę doliny Gila, do Pueblo Viejo, meksykańskiej wioski położonej nieopodal dzisiejszego Safford. Na miejscu Clum zatrzymał się, aby wysłać telegram do komisarza: „Jestem sześćdziesiąt mil od San Carlos z szesnastoma mężczyznami i czterema kobietami. Apacze Pinal, Arivaip (sic!), Coyotero i Chiricahua podążają do Filadelfii i Waszyngtonu. Są ze mną Eskiminzin, Diablo i Taza”.

Telegram był uprzejmą formą kontaktu. Przez trzy kolejne tygodnie Clum i Apacze przemierzali pustkowia Arizony i Nowego Meksyku. Waszyngton został powiadomiony o podróży, ale poirytowani urzędnicy nie mogli zażądać zawrócenia wyprawy do agencji.

Od Pueblo Viejo grupa podążała już bardziej przejeżdżną drogą do Silver City i Albuquerque, docierając do *peshbetin* — kolei żelaznej w El Moro — w ostatnim tygodniu

sierpnia, niemal miesiąc od momentu opuszczenia San Carlos.

3 września Apache Wild West Show dotarł do St. Louis, a Clum rozpoczął gorączkowe przygotowania do pierwszych występów, które reklamowano w ulotkach jako „ekscytujący i prawdziwy obraz indiańskiego stylu życia i zwyczajów, nigdy dotąd tak wiernie nie pokazanych”. Wyznaczono terminy trzech przedstawień w teatrze Olympic na 8 i 9 września, włącznie z sobotnim spektaklem popołudniowym. W ciągu zaledwie jednego tygodnia powstał scenariusz przedstawienia, rozpisano role i urządzono próby. Na szczęście Apacze wypadali na scenie bardzo naturalnie, mimo że często stosowano aktorskie triki do osiągnięcia lepszego efektu.

Clum osobiście nadzorował próby, rozprawdzał ulotki oraz udzielał wywiadów prasie. Gazety reklamowały spektakl entuzjastycznie. „St. Louis Globe Democrat” donosił rankiem 8 września — w dniu premiery: „Grupa dzikich Apaczów pod kierownictwem pana J.P. Cluma pokaże swoje pierwsze przedstawienie dziś wieczorem w Olympic... Mają dobre przeszkolenie w grze na scenie i są bardziej widowiskowi niż w swych rodzimych zakątkach nad [rzeką] Gila. Nieczęsto można ujrzeć Apacza nad brzegiem Missisipi, więc wszyscy, którzy pragną zobaczyć, jak on wygląda oraz gra, powinni udać się wieczorem do Olympic”.

Show był popisem próżności, podkreślającym sukces rządów Cluma na terenie agencji. Przedstawienie rozpoczynała przemowa Cluma poświęcona prawdziwej naturze Apaczów czy też raczej jego własnym wyobrażeniom na ten temat. Pokaz przedstawiał takie sceny, jak napad białych na obóz niewinnych Indian, naradę wojenną wzburzonych Indian oraz żałobę Indianki oplakującej śmierć męża. Inne sceny pokazywały taniec wojenny, atak Apaczów na obozowisko białych, a następnie torturowanie i zabicie ich przez Indian. Oczywiście znalazła się również scena ukazująca efektywność Cluma i stworzonej przez niego indiańskiej policji w San Carlos. Porządek panujący w rezerwacie, kierowanym przez wyrozumiałą administrację Cluma, miał ilustrować taniec towarzyski Apaczów, zamykający spektakl.



We wrześniu 1876 roku fotograf Biura Etnologii Amerykańskiej w Waszyngtonie utrwalił część uczestników Apache Wild West Show. W pierwszym rzędzie od lewej siedzą: postać niezidentyfikowana, syn Diabla, żona Eskinilaya oraz niezidentyfikowany syn jednego z urzędników. Rząd środkowy: Eskiminzin, Chiquito, John P. Clum, Eskinilay, Skellegunney i Cushashado. W tylnym rzędzie stoją: postać niezidentyfikowana, żona Eskiminzina, dr. S.B. Chapin, Marijildo Grijalba, Diabło, postać niezidentyfikowana oraz Cullah.

Choć gazety donosiły, że pokaz przyciągnął tłumy, Clum oznajmił, iż pierwsze trzy przedstawienia przyniosły stratę, przede wszystkim z powodu reakcji ludzi na klęskę Custera sprzed miesiąca².

Daliśmy dobre przedstawienie, to trzeba przyznać. Udało nam się przygotować realistyczny spektakl z elementami akcji, na tyle przejmujący, że wywołał dreszcz emocji nawet u twardej mieszkanców pogranicza. W każdym przedstawieniu strzelaliśmy do siebie, kaleczyliśmy się i zabijaliśmy (w realistycznej grze scenicznej). Zrobiliśmy to dobrze. Jednak mimo przychylnych opinii widzów i prasy, nasze teatralne przedsięwzięcie nie odniosło finansowego sukcesu. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż sta-

liśmy się niewinnymi ofiarami niechęci [do Indian] wywołanej śmiercią Custera i jego ludzi.

Właściwie jednak osobą, która dała koniec przedstawieniom, był nie pułkownik Custer, tylko J.Q. Smith, komisarz do spraw Indian. Gdy tylko Clum dowiedział się, że komisarz przebywa w St. Louis, niezwłocznie zaaranżował spotkanie.

Clum wspominał swoją wizytę pięćdziesiąt lat później na łamach jednego z czasopism:

Przyjazd Apaczów był szeroko reklamowany przez prasę i kiedy szedłem do hotelu na spotkanie z komisarzem, spodziewałem się, że zostanę oficjalnie skrytykowany za opuszczenie wraz z Indianami rezerwatu bez zezwolenia Biura Indiańskiego. Ku memu zaskoczeniu, komisarz Smith powitał mnie serdecznie, zapytał, jak

²Mowa o bitwie nad Little Bighorn z 25 czerwca 1876 roku.

Apacze znieśli podróż, a następnie dość nieoczekiwanie, ale i z dużą szczerością, powiedział: „Panie Clum, proszę wracać do San Carlos”.

Zważywszy na finansowe trudności trupy po pierwszych trzech występach, był to w istocie *coup de grâce* („cios łaski”). Clum wiedział już, że nie zbije fortuny na swoim spektaklu, a miał pewność, że Biuro Indianie będzie się starało zawrócić wyprawę do rezerwatu, jeśli on zgodzi się pełnić dalej funkcję agenta w San Carlos. Aby jednak wyglądało to odpowiednio dobrze, Clum okazał pewną niechęć, przyjmując tę oferty i wyznał komisarzowi, że pierwotnie zamierzał zająć się jakiś czas show-biznesem. Jednak, jak pisał Clum, niezwłocznie po spotkaniu „porzuciliśmy show-biznes, spakowaliśmy wymyślne stroje z jeleniej skóry, zdobione paciorkami mokasyny i noże bowie, i ruszyliśmy do Waszyngtonu zobaczyć Kapitol i spotkać się z Wielkim Białym Ojcem”.

Gdy delegacja dotarła do Waszyngtonu, Clum niezwłocznie udał się do Departamentu Spraw Wewnętrznych, aby porozmawiać z urzędującym komisarzem. Powiedział mu, iż przedstawienie okazało się finansową kląpą. Były producent i aktor nie wspomniał jednak ani słowem o tym, że podczas rozmowy z komisarzem Smithem w St. Louis zobowiązał się nie angażować więcej w organizację występów. Clum zapamiętał reakcję komisarza: „Jego postawa była pełna sympatii i powiedział, że żałuje, iż widowisko przyniosło straty moim dwóm przyjaciółom i mnie, ale ma też nadzieję, że doświadczenie to zniechęciło mnie do składania rezygnacji i na nowo przyjmę obowiązki agenta w San Carlos”.

Mając na głowie trzech pracowników agencji bez grosza w kieszeni i 22 Indian, urzędnicy w Waszyngtonie zorientowali się, że Clum ich naciąga. Niewiele jednak mogli zrobić w tej sytuacji, poza próbą wzbudzenia poczucia winy w młodym agencie. Urzędnicy mieli rozpatrzyć tę sprawę i powiedzieli, iż w ciągu kilku dni podejmą decyzję o dalszych losach grupy. Podczas, gdy pracownicy Departamentu zastanawiali się, co zrobić, a Mary niecier-

pliwała się w Ohio, Clum i Apacze korzystali z miejscowych atrakcji turystycznych.

Delegacja zwiedziła Kapitol i Białą Dom, zrobiła sobie pamiątkowe zdjęcie w Biurze Etnologii Amerykańskiej, odbyła podróż w dół rzeki Potomac oraz zwiedziła Mount Vernon. Główną atrakcją wycieczki Apaczów do Waszyngtonu był cyrk Barnuma i Baileya zwany „Największym Widowiskiem Świata”. Tu Indianie mieli okazję zobaczyć wystawę dziwadła, obejrzeć woskową figurę śpiącej królowej oraz odwiedzić namiot ze zwierzętami, gdzie mogli ujrzeć wiele egzotycznych gatunków, które musiały zafascynować kochających naturę Apaczów. Zobaczyli też wiele innych ciekawostek, na przykład Kapitana Costentenus, Albańczyka greckiego pochodzenia, którego ciało było w całości pokryte tatuażami — z wyjątkiem uszu, nosa i spodu stóp, Boginię Wolności w pięknym lustrzanym rydwanie, i oczywiście organy parowe kaliope.

Na nieszczęście podczas jednej z wycieczek delegację zaskoczył ulewny deszcz. Wkrótce Taza, młody przywódca Chiricahua, ciężko zachorował na zapalenie płuc i mimo najlepszej opieki medycznej zmarł.

Szczodry rząd wypłacił mu pogrzeb za 65 dolarów, ofiarowując do tego trumnę z drewna orzechowego oraz opłacając przeszkłony karawan, a także organizując pochówek na Cmentarzu Kongresowym³. Pożyczono pięć koni, aby umożliwić jego najbliższemu towarzyszom udział w ceremonii. Na pogrzebie odprawionym w Pierwszym Kościele Kongregacyjalnym obecni byli Clum, komisarz do spraw Indian oraz generał O.O. Howard, który w roku 1872 negocjował z ojcem Tazy warunki traktatu pokojowego.

Mimo prawdziwego nieszczęścia, jakim był ten wypadek, Clum — niepoprawny optymistą — zanotował:

Choroba i śmierć Tahzay nie była pozbawiona korzyści, jakie Indianie odnieśli, towarzysząc nam i mogąc zobaczyć cywilizowane metody i zwyczaje opieki nad chorymi oraz pochówek zmarłych, a także obrzędy i uroczystości pogrzebowe, które w normalnych okolicznościach

³ Obecnie Cmentarz Arlington.

byłyby jedną z ostatnich rzeczy, jakie polecałbym ich szczególnej uwadze.

Dwa dni po pogrzebie pełniący obowiązki komisarza S.A. Gilpin wydał pisemne zezwolenie:

Biorąc pod uwagę powody, jakie kierowały panem, aby sprowadzić do tego miasta delegację pańskich Indian bez wcześniejszego zezwolenia, uznałem za najlepsze przyznać odpowiednie fundusze, aby zapewnić im powrót do rezerwatu. Właściwe i potrzebne wydatki delegacji poniesione w tym mieście, podczas wizyty w Filadelfii oraz podczas podróży powrotnej do agencji, w kwocie nie przekraczającej 2000 dolarów, powinny zostać pokryte przez pana i uwzględnione w pana kwartalnym sprawozdaniu księgowym. Wobec pańskiego oświadczenia, iż skoro pańska rezygnacja została wycofana, był pan zmuszony wrócić na Wschód przed ponownym objęciem obowiązków związanych z pana agencją, i z uwagi na fakt, że na prośbę tego Biura wycofał pan swoją rezygnację, zwrócone zostaną panu wydatki na podróż poniesione na trasie od linii kolejowej do tego miasta i, w takim stopniu w jakim jest to możliwe, w powrotnej drodze do pana rezerwatu.

Zezwolenie miało tak niejasną treść, iż z łatwością pozwoliło Clumowi i jego dwóm przyjaciółom zrefundować koszty wyprawy na Wschód, a co ważniejsze, umożliwiło opłacenie podróży powrotnej do San Carlos — z Mary Dennison Ware—Clum.

8 listopada, gdy Apacze wracali do rezerwatu w towarzystwie Grijalby, John i Mary pobierali się właśnie w Ohio. Pięć kolejnych nocy miłosnych spędzili w luksusowym wagonie sypialnym Pullmana i przez pięć dni zwiedzali San Francisco. Podróż z San Francisco do San Diego odbyli na pokładzie słynnego parowca rzeczno-jezernego Orizba, a następnie przez trzy dni bawili w San Diego — rzecz jasna wszystko w ramach „właściwych i potrzebnych wydatków”.

Z San Diego Clum i jego żona wyjechali dwuosobowym wozem, kupionym specjalnie na tę podróż. Nowożeńcy zdążyli dotrzeć do

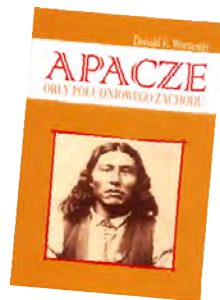
San Carlos, żeby razem z Apaczami bawić się w noc sylwestrową. Clum wspominał później, iż podczas podróży miał kłopoty z prowadzeniem koni, więc przez znaczną część drogi powoziła Mary. Rachunki przedstawione do rozliczenia przez Clumę wykazywały zakup posiłków dla dwóch osób: Cluma i jego żony. ❖

Clum został wydawcą „Tombstone Epitaph”, a później wrócił na rządową posadę, podejmując pracę w Departamencie Łączności.

tłum. Bogdan Danowski

JOHN SHAPARD przez wiele lat pracował w Biurze do Spraw Indian (BIA). Był żonaty z wnuczką wodza Loco, jednego z najsłynniejszych wodzów Apaczów Warm Springs, o którym obecnie pisze książkę. Powyższy artykuł ukazał się w 1979 roku na łamach „The Phoenix Republic. Arizona Magazine”. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autora.

Więcej o polityce Johna P. Cluma jako agenta Apaczów można przeczytać w monografii Donalda E. Worcestera *APACZE. Orły Południowego Zachodu*



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

Tawacin o Apaczach:

- Dan L. Thrapp, *Wyprawa Nany*, nr 3 [27] jesień 1994, ss. 16–18.
Donald E. Worcester, *Apacze w historii Południowego Zachodu*, nr 3 [35] jesień 1996, ss. 6–15.
Edwin R. Sweeney, „Straciłem wszystko”: *Geronimo i masakra Carrasco z 1851 roku*, nr 4 [36] zima 1996, ss. 12–19.
Edwin R. Sweeney, *Cochise i jak doszło do „zajścia z Basco-mem”*, nr 2 [50] lato 2000, ss. 22–30.
William B. Griffen, *Compa: rodzina Apaczów Chiricahua z przełomu XVIII i XIX wieku*, nr 3 [55] jesień 2001, ss. 29–36.
Zofia Kozimor, *Fotografia Cochise'a*, nr 4 [68] zima 2004, ss. 38–42.

- ▶ MAREK NOWOCIEŃ
- ▶ EWA STAŃSKA

Indianie Ameryki Północnej: od mitów do współczesności

wystawa w Muzeum Etnograficznym
w Berlinie

Jeśli nie ma się szczęścia zwiedzić Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich (NMAI) w Waszyngtonie — otwartego niedawno wzoru indiańskiego muzeum XXI wieku — to jeszcze nie tragedia. Co prawda, nawet z połączonych zbiorów polskich muzeów etnograficznych trudno stworzyć przekrojową wystawę o tematyce indiańskiej — zawsze jednak można wybrać się w niezbyt daleką podróż do jednego z co najmniej kilku interesujących muzeów w krajach sąsiednich. Odwiedziliśmy najbliższe z nich, bo znajdujące się w Berlinie.

Cały, obejmujący także Muzeum Etnograficzne, olbrzymi kompleks państwowych muzeów w berlińskiej dzielnicy Dahlem budzi respekt i zazdrość od pierwszego spojrzenia. Nie inaczej — najbardziej interesujący nas dział poświęcony Indianom Ameryki Północnej (poza tym są też wystawy z kamiennymi rzeźbami, ceramiką i złotą biżuterią prekolumbijskich kultur Ameryki Środkowej i Południowej oraz parę innych, nie mniej zapewne wartościowych i atrakcyjnych). Gdy już weszliśmy do „naszego” działu, wszystko inne przestało być ważne — upływający czas, rosnące zmęczenie...

Odkurzona, wzbogacona i zreorganizowana w roku 1999 berlińska ekspozycja otrzymała wyjątkowo dobre recenzje nie tylko znawców przedmiotu, ale i samych Indian. Nazwano ją „Indianie Ameryki Północnej: od mitów do współczesności” i już samo poprowadzenie gości tej — bodaj największej indiańskiej ekspozycji w Europie — tym właśnie tropem

czyni wystawę wyjątkową, przynajmniej w naszej części świata. Ponadto, w przeciwieństwie do NMAI, w wielu miejscach uwzględnia specyfikę naszego, europejskiego spojrzenia na tubylczych Amerykanów.

Standardem w europejskich muzeach etnograficznych jest przedstawianie innych ludów świata poprzez prezentację elementów ich kultury materialnej. Zazwyczaj są to wybrane z głębi archiwów, przywiezione z ekspedycji badawczych, zakupione lub wypożyczone z innych placówek typowe przedmioty stosowane w ich życiu codziennym i obrzędowości, rzadziej — przykłady mitologii, muzyki, sztuki itp. Przyświeca temu idea edukacyjna — zwiędzający ma osiąść część wiedzy zamkniętej w ścianach muzeum i wynieść ją na zewnątrz.

W Berlinie jest podobnie, ale oferują też coś więcej. Tu od samego progu chcą uświadomić zwiedzającemu, że — jeśli nie jest się wyjątkiem — to zapewne od dziecka żyje się w świecie stereotypów, a wizja Indianina z orlim nosem i pióropuszem jest boleśnie nieprawdziwa, krzywdząca, wołająca o skorygowanie. Słowem — jest bajką, mitem, efektem propagandy lub reklamy.

Od mitu do faktu

Przy wejściu do pierwszej z kilku składających się na całą ekspozycję sal stoi monitor, na którym wyświetlane są fragmenty popularnych westernów z udającymi Indian aktorami. Monosylaby lub groźne okrzyki, teatralne gesty lub kaskaderskie popisы złych dzikusów padających od kul dobrych szeryfów i kawalerzystów — to obraz Indianina znany większości z nas. I najlepszy dowód na dramatyczny brak rzetelnej wiedzy na temat Indian u zdecydowanej większości Europejczyków (wszak nawet w Niemczech, gdzie indianistów jest wielokrotnie więcej niż w Polsce, stanowią oni ledwie ułamek procenta społeczeństwa, a i samo bycie indianistą nie musi dowodzić posiadania ponadprzeciętnej wiedzy o Indianach).

Nieopodal wejścia wita nas manekin w dobre znany nam stroju „wodza Indian Prerii”. Pierwsze zdziwienie następuje, gdy okazuje

się, iż jest to dzieło współczesnego niemieckiego indianisty! Z pewnym rozbawieniem przyglądamy się fragmentom wzorów namalowanych na skórze kredką czy flamastrem, by z zaskoczeniem odnaleźć później podobne techniki („*lazy warrior*”?) na autentycznych indiańskich wyrobach. I tak od samego początku zaskoczenie goni tu zaskoczenie, a dobrze dobrane i usystematyzowane przykłady z realnego świata Indian obalają kolejne warstwy wszechobecnych w naszym ich postrzeganiu mitów i uproszczeń.

Prześledzenie mitów — zwłaszcza europejskich — w spojrzeniu na Indian i wyjaśnianie, kto jest Indianinem, a kto niekoniecznie, zajmuje sporą część — niemal jedną trzecią — całej ekspozycji. W tej wprowadzającej części znalazło się też miejsce na obszerne przedstawienie szacowanego na 40–50 tysięcy osób niemieckiego ruchu indianistycznego

— znacze jakieś polskie muzeum, które zrobiłoby to samo?

Historia europejskich mitów na temat tubylczych Amerykanów jest zapewne równie stara, jak historia podboju i poznawania samej Ameryki. Za pierwsze europejskie przedstawienie dzikiego, złego Indianina uznano powstały w 1804 roku obraz Johna Vanderlyna „śmierć Jane McCrea”, ukazujący okrutny incydent wojny z 1777 roku (który stał się też inspiracją *Ostatniego Mohikanina* Coopera). Natomiast pojawienie się szlachetnego Indianina w literaturze europejskiej odnotowano w 1801 — była to wydana w Paryżu romantyczna powieść Chateaubrianda, historia wzajemnej miłości dwojga Indian — Atali i Chactasa.

Berlińscy burzyciele mitów nie zapomnieli też sprawdzić, kiedy zaistniał w sztuce pierwszy indiański pióropusz: pojawił się on na głowie Petaleshara, goszczącego w Waszyng-

Nigdy nie dość miejsca i pieniędzy

wywiad z Peterem Bolzem, doktorem etnologii, współtwórcą (obok Hansa-Ulricha Sannera) wystawy „Indianie Ameryki Północnej: Od mitów do współczesności” w Etnologisches Museum w Berlinie

Jakie są początki indiańskich zbiorów w Berlinie?

Początki naszej kolekcji sięgają Królewskiej Izby Sztuki władców Prus, która powstała w XVII wieku. Najstarsze udokumentowane artefakty tubylczych Amerykanów zgromadził James Cook i jego załoga w Cieśninie Nootka w roku 1778. Zakupiono je na aukcji w Londynie w 1819. Mamy zapewne i starsze eksponaty, ale brak dokumentów potwierdzających ich wiek.

Jaka jest główna idea obecnej wystawy na temat Indian Ameryki Północnej? Chodziło nam o pokazanie najciekawszych eksponatów z naszej północnoamerykańskiej kolekcji, która po II wojnie światowej nie miała stałej wystawy. Chcieliśmy pokazać to co mamy najlepszego z pięciu rejonów kulturowych, które obejmuje nasz zbiór. Poza tym, zwracamy się do europejskiej, a zwłaszcza niemieckiej publiczności i uświadamiamy jej różne stereotypy, jakie ma o Indianach. Chcemy pokazać kontrast między starym i nowym, i życzyłbym sobie, byśmy mieli w zbiorach więcej

nowych eksponatów. Większość naszych obiektów została zgromadzona w XIX wieku, więc postanowiliśmy dodać część poświęconą wyłącznie sztuce współczesnej, która dowodzi, że Indianie nie są relikami przeszłości, ale współczesnymi ludźmi XX (i XXI) wieku.

Które elementy berlińskiej wystawy uważa Pan za najciekawsze?

Najbardziej znane obiekty — także i u nas — pochodzą z Równin, Południowego Zachodu i Wybrzeża Północno-Zachodniego. Ale przedstawiliśmy też obszar Kalifornii, mało znany naszej europejskiej publiczności, z którego mamy piękną, starą kolekcję dość rzadkich eksponatów.

Czy tubylczy Amerykanie odegrali jakąś rolę w przygotowaniu wystawy?

Tubylczy Amerykanie nie byli zaangażowani w planowanie tej wystawy. Jak miałyby się to odbyć? Hans-Ulrich Sanner i ja mieliśmy liczne doświadczenia terenowe z wielu indiańskich rezerwatów i ta szeroka wiedza była warta więcej niż ograniczona i często jednostronna wiedza indiańskiego doradcy. Ale na ceremonię otwarcia zaprosiliśmy tubylczych Amerykanów, którzy mieszkają w Niemczech lub przebywali tu jakiś czas: Blackfeet z Kanady i Montany oraz Indianina Hopi ożenionego z Niemką i ich dzieci. Cała rodzina pokazała małe pow-wow.

tonie wodza Paunisów Skidi, uwiecznionego na obrazie pędzla Charlesa Birda Kinga z 1821 roku. Siła stereotypu okazała się tak wielka, iż do dziś trudno jest uwolnić Indianina od „obowiązkowych” piór we włosach i wciąż nie dość tłumaczenia, iż te paradne ozdoby głowy nosili tylko niektórzy i tylko czasami.

O tym wszystkim dowiadujemy się z obszernych, dwujęzycznych, bogato ilustrowanych rycinami tablic informacyjnych. Także o tym — jakże by można o nim w tym miejscu zapomnieć — że przy pomocy niejakiego Karola Maya w roku 1878 w okolicy Drezna narodził się Winnetou, ulubiony Indianin Niemiec i krajów ościennych — szlachetny Apacz, otoczony zastępami Indian złych, gorszych i najgorszych.

Opisy przypominają, że stereotyp Indianina jako wojownika z prairii utrwalił w Europie

Buffalo Bill ze swą objazdową trupą w roku 1883, przenosząc mity Zachodu do „cywilizowanej” Europy. Wielki plakat reklamuje też inny zespół, Buffalo Ranch Real Wild West, ukazujący w swym programie toczące się walki tipi życia domowe „typowego Indianina”. Podobny stereotyp już w XIX wieku trafił do szkolnych podręczników w postaci obrazu — kolażu opartego na pokazanych w Muzeum w oryginale czterech różnych dziełach Bodmera i Catlina, a przedstawiającego oczywiście wyłącznie Indian prairii i ich domostwa.

I z tym dominującym w powszechnych wyobrażeniach mitem, kształtowanym uporczywie i pracowicie przez cały wiek XIX, ludzkość (w tym zwłaszcza Europejczycy) weszła w wiek XX, dalej bez skrępow — lub bez świadomości faktów — naginając wizerunek Indianina dla własnych wyobrażeń i celów, tworząc mity nowe lub unowocześnione.

Zapraszamy czasem indiańskich artystów lub rzemieślników? Na rok otwarcia (1999) i następny mieliśmy skromny budżet na imprezy specjalne. Zaprosiliśmy wtedy kilka grup i osób (Haída z Masset, tancerz i flecista Kevin Locke), ale od tamtej pory nie mamy już pieniędzy na takie wydarzenia. Możemy zapraszać tylko wtedy, gdy znajdzie się sponsor.

Jak można zapoznać się z częścią zbiorów niedostępną dla publiczności? Większa część naszej kolekcji północnoamerykańskiej znajduje się w magazynie, w tzw. zbiorach badawczych. Naukowcy i inni zainteresowani mogą prowadzić tam badania. Jednak ilość stanowisk roboczych jest ograniczona. Ponadto, dostęp do zbiorów musi odbywać się według ściśle określonych zasad ze względu na konieczność ochrony eksponatów przed rozmaitymi pestycydami.

Istnieją plany rozbudowy lub zmiany obecnej ekspozycji o Indianach? Obecnie nie mamy środków na zmianę wystawy. Najdroższe są hermetyczne szklane gabloty i dlatego przez najbliższe dziesięć lat nie będzie większych zmian. Planujemy jednak otwarcie niewielkiej sali, w której pokazywano by oryginalne filmy i niewielką wystawę XIX-wiecznych portretów Indian (obrazy Catlina, Bodmera i fotografie).

Czy byłby kłopot z wypożyczeniem części kolekcji na przykład do Polski? Jeśli chodzi o wypożyczenia, to najważniejsze jest bezpieczeństwo obiektów podczas ich eksponowania i transportu. Ze względu na problem zanieczyszczeń nasza polityka wypożyczeń jest obecnie dużo surowsza niż kiedyś. Niezbędne jest też ubezpieczenie eksponatów.

Jakie inne kolekcje indiańskie w Niemczech warto zobaczyć? Co Pan sądzi o Radebeul? Piękne zbory z rejonu Równin znajdują się na przykład w Linden-Museum w Stuttgarcie. Sporo dobrych i ciekawych eksponatów — niektóre z Berlina — jest też w Muzeum Karola Maya w Radebeul (koło Drezna), ale są tam też i falsyfikaty.

Nawet najlepsze Muzeum Etnologiczne ma pewnie swoje problemy? Głównym kłopotem wszystkich muzeów z dobrymi zbiorami jest to, że nigdy nie mają dość miejsca i pieniędzy, by zaprezentować swoje skarby w sposób reprezentatywny. Dopóki politycy europejscy będą skupiać się na europejskiej sztuce i kulturze, nic się nie zmieni. Muzea etnologiczne są zawsze ostatnie na drabinie administracyjnej i w kolejce po środki.

rozmawiał Marek Nowociński

Mit ma się dobrze

Zarówno protest na wyspie Alcatraz z lat 1969–71, jak i okupacja Wounded Knee (1973), miały być postrzegane jako krok Indian ku odrodzeniu tożsamości, posłużył Europejczykom jako argument w walce z amerykańskim imperializmem, natomiast wizja Indianina jako nieomal eko–świątego obrońcy Matki Ziemi zdominowała wyobraźnię hipisów i uczestników ruchów ekologicznych z lat 60. i 70. XX wieku. To wtedy pojawiły się obecne w Muzeum plakaty wykorzystujące symbolikę Indian Hopi do promowania idei ekologicznych, to wtedy też zaczęły powstawać pozbawione zwykle głębszej wartości kompilacje indiańskich i pseudoindiańskich „mądrości” czy sięgające zamęt w głowach opracowania typu „Symbole Indian...”.

Dla większości Europejczyków Indianin był — niegdyś — poganinem, wymagającym ucywilizowania dzikim, niewinnym dzieckiem natury, albo diabelskim nasieniem, które napada, gwałci i morduje. Dziś to albo nadal dumny wódz i jeździec, przemierzający w orlim pióropuszu prerie i kolorowe magazyny, albo pasażer, leniuch, alkoholik — żyjący dzięki białym, ich cywilizacji oraz rządowej i pozarządowej pomocy.

Nie da się ukryć, że stereotyp ten żyje i ma się dobrze — osobna gabłota przedstawia jego komercyjną eksploatację, prezentując współczesne produkty wykorzystujące wizerunki Indian i cytując jednocześnie słowa jednego ze współczesnych tubylczych działaczy wyrażających krytyczne stanowisko Indian wobec komercjalizacji indiańskiej kultury i duchowości: „Nie jesteśmy maskotkami, jesteśmy żywymi ludźmi!”. Póki co przykładów z całego świata nie brakuje — na wystawie znalazły się: napój energetyczny „Sitting Bull” z Austrii, proszek do pieczenia „Calumet”, papierozy „Natural Spirit” z Nowego Meksyku, czapka klubu Red Skins z Chicago, piwo „Wild Indian” z Finlandii czy masło z postacią Indianki nadrukowaną na opakowaniu.

Krótką sondą przeprowadzoną w polskim internecie wykazała, że i z rodzimego rynku można by dorzucić kilkanaście podobnych

produktów. Ten uproszczony i bezkrytyczny obraz Indianina skutkuje dominującym typem zabawek dla dzieci (plastikowe pióropusze, bambusowe łuki, gumowe toporki i książeczki–koszmarki *Jak zostać prawdziwym Indianinem*), powodując dewastujący efekt edukacyjny i wychowawczy. Przed zalewem tandety nie umiemy się bronić nawet we własnych — edukacyjnych w deklaracjach — „wioskach indiańskich” i na indianistycznych imprezach aspirujących do krzewienia prawdziwej wiedzy o bogactwie tubylczych kultur i zwalczania stereotypów.

Być Indianinem...

Po uświadomieniu zwiedzającemu błędów w postrzeganiu Indian, przychodzi czas na uporządkowaną prezentację rzetelnej wiedzy. Odbyna się to bez nadmiernych uproszczeń, ale i bez niestrawnej szczegółowości. Także — bez prezentacji naukowych ustaleń jako „jedynie słusznych”. Na przykład w części poświęconej teorii zasiedlania Ameryki przytoczono także indiańskie legendy stworzenia (Kwakiutłów i Krików). Obok przedstawiono współczesne, różne w poszczególnych plemionach, zasady przyznawania statusu Indianina (według pochodzenia lub procentu posiadanej indiańskiej krwi).

W tym miejscu wystawy, niespodzianie, odkryliśmy jej polski akcent — zdjęcie blondynki o niebieskich oczach, pół–krwi Indianki Cherokee. W podpisie czytamy, że Debra L. Merskin, pracownik naukowy Uniwersytetu Oregon, ma ojca Polaka i matkę Indiankę, i sama mówi o sobie: „Dusza, twarz i ciało, słowa i czyny stanowią o naszej tożsamości. Tworzymy się sami i jesteśmy stwarzani przez innych. Nie mam pewności, jak wyglądam, wiem, że nie wyglądam jak Indianka, przynajmniej według definicji kulturowych pojęcia «indiańskość»”. Widać nie tylko u nas, przynajmniej w potocznym przekonaniu, o „indiańskość” decyduje często wygląd pasujący do mniej lub bardziej stereotypowej definicji...

A czy można być białym Indianinem? Historia zna wiele przykładów ludzi rasy białej, chcących żyć jak Indianie — być nimi. Na berlińskiej wystawie o Franku Hamiltonie

Cushingu mówią, że przeżył 4 lata u Zuni (od 1879 roku) i został nawet członkiem stowarzyszenia kapłańskiego, ale tylko „próbował stać się Indianinem”. Czy nie mógł, czy tylko mu się nie udało? Czy my moglibyśmy? Po zapoznaniu się z tą częścią wystawy i ukazaniem tam historycznymi przykładami — każdy może być bliższy znalezienia własnej odpowiedzi na to pytanie.

Etnograficzna z definicji wystawa sporo miejsca poświęca współczesnemu statusowi i sytuacji tubylczych ludów z USA i kanadyjskich Pierwszych Narodów. Przywołuje ustawy i inne akty prawne regulujące relacje między władzami a rządami plemiennymi od roku 1871 po XXI wiek. Wspomina zakazy w zakresie obrzędowości (na przykład potłacz zakazany był do 1951 roku), nakaz akulturacji i przesiedleń, cywilizowanie Indian na siłę w rządowych szkołach z internatem, dobrą i szkodliwą działalność Biura do Spraw Indian (BIA), a także przyznanie Indianom praw obywatelskich w 1924 i wyznaczającą początek epoki tubylczej samorządności Ustawę o reorganizacji Indian (IRA) z 1934 roku.

Wystawa uświadamia, iż dziś ponad połowa Indian w USA to mieszkańcy miast (tzw. Indianie miejscy) poszukujący własnych odpowiedzi na pytania o tożsamość, stosunek do tradycji, miejsce we współczesnym społeczeństwie i sposoby walki z nękającymi także wiele innych mniejszości plagami społecznymi. O problemie alkoholizmu wśród Indian mówi się osobno, jako jedną z dróg wyjścia wskazując pejotyzm — tubylczą religię plemienną z elementami chrześcijaństwa, promującą bezalkoholowy styl życia.

Z szacunkiem dla twórców i ofiarodawców

Przed wejściem do zasadniczej części ekspozycji twórcy wystawy próbują jeszcze wyprostować nasze — często mylne — wyobrażenia o tym, czy istnieje jakiś element wspólny wszystkim indiańskim kulturom Ameryki Północnej. Wskazując na fałszywość przedstawianych na wstępie stereotypów w postaci pióropusza, fajki pokoju czy pała męczarni, zwracają uwagę na — mokasyny. Choć i o faj-

ce mówi się sporo, przedstawiając jej różnorakie formy, wpływ wymiany handlowej na jej kształt, a także wyjaśniając jej rzeczywiste znaczenie w różnych plemionach.

Przy wejściu do głównej części wystawy napotkamy tablicę z nieczęsto spotykaną w tego typu placówkach uwagą jej twórców, którą warto tu zacytować: „Staraliśmy się okazać szacunek w doborze eksponatów (...), niektóre szczególnie święte dla Indian przedmioty nie zostały wystawione. Liczymy, że nasza prezentacja spotka się z uznaniem naszych indiańskich Gości”. I rzeczywiście — jeśli gdzieś dalej spotkamy torbę szamana czy tajemnicze zawiniątko, to towarzyszy im wyjaśnienie, że przedmioty te utraciły już swą świętość, nie są używane w trakcie ceremonii i zostały sprzedane lub ofiarowane Muzeum przez samych Indian.

Obiekty prezentowane w berlińskim Muzeum pochodzą z pruskich zbiorów sztuki, od blisko dwustu lat nabywanych od wielu podróżników, handlarzy, dyplomatów i wędrownych artystów. Tym ciekawym i często mało znanym postaciom, nierzadko wyprzedzającym swoją epokę, berlińskie muzeum poświęca sporo uwagi. Dzięki temu możemy się dowiedzieć, że George Catlin sprzedał królowi pruskiemu kilka swoich obrazów (z 1854 roku — w berlińskim muzeum do obejrzenia w oryginale) i 104 rysunki (zaginione) oraz że w latach 1833–34 ksiądz Maximillian zu Wied wraz ze szwajcarskim malarzem Karlem Bodmerem w czasie podróży wzdłuż rzeki Missouri dotarł do wielu plemion — Mandanów, Hidatsów, Assiniboinów, Dakotów, Sauków i Oto. Zaowocowało to powstaniem znanych z rozlicznych reprodukcji — tu zaś eksponowanych w oryginale — obrazów Bodmera, a także wzbogaceniem kolekcji o cenne eksponaty z ich podróży.

Inny podróżnik, Adrian Jacobsen, peregrynując w latach 1881–83 wzdłuż zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej, przywiózł i sprzedał w Berlinie tysiąc dalszych obiektów kultury indiańskiej z tamtego regionu. Na przełomie XIX i XX wieku systematycznie dokupowano do kolekcji obiekty pochodzące z Równin, Południowego Zachodu i Kalifornii, dzięki czemu do roku 1940 berliński zbiór



Malowane tipi ze skóry
Ethnologisches Museum,
Berlin

North American Collection liczył 30 tysięcy eksponatów. Podczas wojny zaginęło około 6 tysięcy obiektów, z których dwa tysiące później odzyskano. Oczywiście na wystawie prezentuje się tylko niewielką część tego unikalnego w Europie zbioru, a — jak zapewniają autorzy — sto eksponatów ujrzało światło dzienne po raz pierwszy.

Trzy indiańskie światy

Nie sposób opisywać tutaj każdy przedmiot, planszę, przebieg ceremonii czy proces technologiczny — choć i na te tematy można sporo poczytać i podpatrzeć. Każdy odwiedzający z pewnością znajdzie tu teren własnej penetracji, dla siebie najważniejszy. Nie sposób jednak pominąć milczeniem eksponaty szczególne i wyjątkowe — choćby te najstarsze, czy gdzie indziej niespotykane.

Do najcenniejszych należą materialne świadectwa Indian Równin z czasów poprzedzających okres jego gwałtownych przemian i upadku. Przetrwało na przykład skórzane tipi z roku 1820 — ponoć najstarsze, jakie znajduje się w muzeach — małe i niepozorne, nie przeznaczone dla celów mieszkalnych,

lecz — sądząc po malunkach — do obrzędów (być może ceremonii fajki lub szałasów potu). W czasach późniejszych doszyto mu wiatrownice, których poprzednio nie miało, bowiem inne — dziś już bliżej nieznane — były pierwotnie metody stawiania przenośnych skórzanych namiotów na drewnianych szkieletach.

Obok tipi dostrzegamy znane z wielu albumów malowane skóry noszone w czasach obitości bizonów jako narzuty przez wodza Mandanów Mato Tope i wodza Hidatsów Pehriska Ruhpa (Bodmer zdążył odwiedzić Mandanów cztery lata przed epidemią ospy, która wyniszczyła to plemię niemal doszczętnie). Dalej eksponowane są skórzane płaszcze, suknie i koszule Indian Równin i Prerii różnych stylów i krojów, wyszywane techniką *quill* i starymi paciorkami, w tym najstarsza zachowana koszula wodza Indian Blackfeet (zabitego w 1820), która warta była wówczas 30 koni i miała być darem dla papieża.

Obok kołyski Komanczów z 1890 roku, zdobnych talizmanów kryjących niemowlęce pępowiny, pasów wojowników Crow i haftowanych *quille*m rozet członków Stowarzyszenia Psów przechodzimy ku gablocie z koniem naturalnej wielkości, wyposażonym w indiań-

skie siodło i liczne ozdoby kobiece. Ten paradny wierzchowiec to niemal żywy dowód na to, jak wielkie piętno odcisnęła na życiu plemion Równin — a utożsamiana stereotypowo przez większość z nas z większością Indian — krótkotrwała przecież i ograniczona terytorialnie „kultura konia”.

Krótkie choćby przyjrzenie się sąsiednim eksponatom — w tym ołtarzowi tańca słońca Arapahów z bizonią czaszką z 1890 roku, czy pióropuszowi wodza Hidatów z 1830 roku — i wczytanie się w ich opisy pokazują, jak zaskakujący i mało znany jest nawet ten popularny wśród miłośników Indian region. Nie każdy potrafi sobie wyobrazić, jakiej zręczności i siły wymagały niepozorne krótkie łuki, pochodzące z 1860 roku i jaką szczególną ochroną otaczali Indianie Crow swoje tarcze z bizoniej skóry, by z pełnym przekonaniem chronić nimi swe życie przed kulami karabinów i złymi mocami. Codzienne życie dawnych Indian utrwaliły na nasze szczęście choćby akwarele Balduina Mollhausena z połowy XIX wieku (z 33 namalowanych wystawiono 6, które przetrwały II wojnę światową), czy pochodzące z lat 1876–90 fotografie L.A. Huffmana z fortu Keogh, ukazujące Szejenów, Crow i Lakotów u schyłku okresu świetności ich kultury.

Okres, który na przełomie XIX i XX wieku (co pokazują stare zdjęcia z Parady Crow z 1905 roku) zastąpił czasy indiańskich jeźdźców należałoby zapewne nazwać „kulturą pow-wow”. Liczne jej przykłady, także te współczesne, znajdujemy nieopodal. Wyszywane koralikami — zapalniczka, pasek od zegarka, portfel czy czapka bejsbolówka nie odbiegają od gadżetów spotykanych na naszych zlotach. Ale już bogato zdobione suknie kobiece, różnorodność technik wyrobu prezentowanych mokasyń (oraz związanych z nimi gier), czy korona księżniczki, przyznawana nie za urodę, lecz za tradycyjną wiedzę i umiejętności wskazują, iż my, Indianiści, możemy być jedynie naśladowcami wyćinków tubylczych kultur, które w całości nie dadzą się nigdy odtworzyć w książkach, muzeach, ani nawet w domach i obozowiskach europejskich indianistów. Wyraźnie widać to też na współczesnych fotografiach twórcy

i kustosa berlińskiej wystawy, dr Petera Bolza, który fotografował prowadzony przez Franka Fools Crow taniec słońca w Pine Ridge w 1980 roku (osoby przekonane, iż taniec słońca u Lakotów zarezerwowano tylko dla mężczyzn zaskoczyć może widoczna na zdjęciu w szeregu tancerzy kobieta).

Życie pustyni

W kolejnej sali, w części poświęconej Południowemu Zachodowi, poznajemy kultury ludów Hopi, Pueblo, Nawaho, Pima, Papago i znanych wszystkim Apaczów (w tym sylwetkę Geronima). „Córki pustyni” — tak nazywano kobiety tych ludów, a ich roli w plemiennych społecznościach poświęcono odrębny fragment ekspozycji. Najszerzej przedstawiono Indian Pueblo, wywodzących się ze starożytnej kultury Anasazi — tu też zobaczyć możemy parę bardzo starych i cennych wyrobów tej kultury z lat 1100–1300 n.e. Eksponowane pasy i szale z frędzlami podkreślają życiodajną rolę deszczu, a towarzyszące im tablice informacyjne opisują ceremonie i tańce mające sprowadzić opady.

W tym pustynnym, górzystym, trudnym do uprawy rejonie podstawowym składnikiem życia i wierzeń Indian była kukurydza. Zdzisia niepozorny drewniany patyk do sadzenia kukurydzy — jedyne narzędzie rolnicze stosowane przez znające dziesiątki odmian tej rośliny i skomplikowane metody nawadniania tamtejsze ludy. „Ludzie są kukurydzą, którą spożywają” — mawiali Indianie Hopi, którzy nie wyobrażali sobie życia bez tej świętej dla nich rośliny i którzy w większości do dziś żyją z jej uprawy w odseparowanych od świata zewnętrznego, liczących setki lat (a więc najstarszych w USA!) górskich osiedlach.

Pięknie prezentuje się gromadzony w Berlinie od 1898 roku duży zbiór lalek kaczina, pradawnych duchów ludów Pueblo, któremu towarzyszy zarówno szczegółowy opis każdej z nich, jak i obszernie wyjaśnienie dotyczące ich roli w ceremonialnym życiu i kalendarzu tych ludów. O ich wartości artystycznej niech świadczy fakt, iż w 1997 roku dom aukcyjny Sotheby's sprzedał zabytkową figurkę kaczina za rekordową sumę 294 tys. dolarów.



Raymond Naha (Hopi), 1933–1975
Taniec kaczina w pueblo Hopi w Arizonie, 1973,
akryl na kartonie, 51×61 cm
Ethnologisches Museum, Berlin

Wśród wyrobów z tego regionu wyróżnia się też pochodząca z lat 60. XX wieku czarno-czerwona i czarno-czarna ceramika słynnej garncarki z Pueblo San Ildefonso — Marii Martinez (1887–1980). W tej części wystawy sporo dowiemy się na temat oryginalnego budownictwa, garncarstwa i rolnictwa Indian Pueblo — do dziś jednej z najbardziej zamkniętych i tradycyjnych społeczności tubylczych Ameryki Północnej.

Sąsiadujący z nimi Indianie Nawaho zostali przedstawieni jako kochający piękno i harmonię, co znajdowało wyraz w nazywaniu swej drogi życiowej Ścieżką Piękną, szukaniu równowagi między duszą i ciałem, traktowaniu chorób jako zaburzenia tej harmonii, a także w niepowtarzalnym charakterze wytwarzanych przez nich przedmiotów — koców i biżuterii. Z zaskoczeniem czytamy, jak szczególnie drogą przebiegł motyw kwiatu granatu: przejęty przez Hiszpanów od Arabów, wyeksportowany później do Ameryki, zaadoptowany został ostatecznie przez Nawahów i Zuni,

stając się popularnym w ich srebrnej biżuterii motywem kwiatu dyni.

Paradoksem historii — ukazanym też w berlińskim muzeum — jest, iż to właśnie ten miłujący harmonię lud spotkały w latach 30. ubiegłego wieku szczególne prześladowania w postaci internowania, przymusowych przesiedleń i konfiskaty hodowanych z powodzeniem stad owiec. Na szczęście postrzegani jako cechujący się łatwością twórczej adaptacji Nawahowie podźwignęli się z kryzysu i tworzą dziś rozwijającą się pomyślnie i z szacunkiem dla własnych tradycji, największą w USA, ponad 200-tysięczną społeczność tubylczą.

Wśród eksponatów z Południowego Zachodu są tak szczególne, jak magiczne tarcze Indian Pima, wykonane w połowie XIX wieku z ludzkich włosów fartuszek Indian Mojave, przyrządy do polowań na jaszczurki, dwuczęściowy czarno-czerwony strój kobiecy z 1866 roku, symbolizujący kosmiczne pochodzenie życia, czy wzorzysta nawajska narzuta Yeibichai z 1865 roku, na której rozmyślnie zniekształcono skrywany przed osobami postronnymi wizerunek bóstw Yei. O tym, że wielu Indian nadal z dużą ostrożnością podchodzi do uczestnictwa obcych w ich tradycyjnie zamkniętych ceremoniach świadczą między

innymi wyjaśnienia towarzyszące niezwykle rzadkim i pięknym fotografiom apackiej ceremonii wschodu słońca, wykonanym za zgodą Apaczów White Mountain przez Helgę Tiewes w czerwcu 1992 roku koło Tucson.

Koszyki, kanu, kajaki...

W kolejnej sali, poświęconej obszarowi dzisiejszej Kalifornii, poczesne miejsce zajmuje historia wyniszczenia zamieszkujących ją narodów, w tym historia Ishiego, „człowieka dwóch światów”, który wyszedł z leśnej głuszy na początku XX wieku. Znajdujemy też zbiór koszy z tego regionu razem z dokładnym opisem technologii przygotowania posiłku z mączki żółędzi w koszykach tak szczelnie plecionych, że nie przepuszczały wody.

Do niezwykle rzadko spotykanych w muzeach świata eksponatów należą wyroby „sztuki medytacyjnej” kalifornijskich Indian Chumash, w których przenikające się jasne i ciemne fragmenty plecionki tworzą zaskakujące złudzenia optyczne. Trzydzieści takich koszy i wyplatanych mis pochodzących z kolekcji kupca i królewskiego ogrodnika Ferdynanda Deppe’a trafiło do Berlina w roku 1834. Innym cennym eksponatem z tego regionu jest jeden z 12 zaledwie zachowanych pasów, wykonywanych dla dziewcząt i kobiet z Kalifornii z czerwono-zielonych ptasich piór, niszczonych po śmierci właścicieli.

W obszernej sali poświęconej kolejnemu regionowi kulturowemu, Wybrzeżu Północno-Zachodniemu, wrażenie na zwiedzających robi przede wszystkim wielkie kanu — łódź rzeźbiona z jednego pnia żywotnika przez specjalnie do tego celu wynajętego artystę — Simona Dicka. Łódź, której dziób zdobi dwugłowy wąż, totem jego klanu, indiański rzeźbiarz wykonał na zamówienie berlińskiego muzeum w latach 1989–90, a gotowe dzieło przetransportowano z Vancouver Museum do Berlina. Z tego samego regionu pochodzą też najstarsze północnoamerykańskie eksponaty z berlińskiej kolekcji, odziedziczone po Królewskiej Izbie Sztuki Pruskiej, do której trafiły w 1819 roku z kolekcji zgromadzonej przez uczestników wyprawy Jamesa Cooka w rejon Cieśniny Nootka w 1778 roku.



Ceremonialna maska szamańska
Yupik, ok. 1880
Ethnologisches Museum, Berlin

Nie wszystko jednak da się kupić i przebieżać do muzeów. Stąd duża wartość dokumentujących to, co można zobaczyć tylko na miejscu fotografii, obrazów i rysunków — jak choćby zadziwiających precyzją grafik Johna Webbera, malarza towarzyszącego wyprawie Cooka na Pacyfik. Czasami można sobie poradzić inaczej — kiedy w 1881 roku Indianie odmówili sprzedaży bezcennego dla nich fotela wodza plemienia Bella Bella, miejscowy rzeźbiarz Kapitan Carpenter wykonał jego wierną kopię. Dzięki temu ten niecodzienny, bogato zdobiony mebel możemy dziś podziwiać w berlińskim muzeum.

Przed nami jeszcze sala poświęcona tubylczym ludom amerykańskiej Arktyki — licznym grupom Indian Alaski i kanadyjskiej Północy, niedocenianym Inuitom i Aleutom — ale zegarek pokazuje, że zbyt wiele czasu spędziliśmy w poprzednich salach. Ledwie rzucamy więc okiem na inuicki kombinezon wykonany z rybich pęcherzy, szamańskie maski mające zapewnić pomyślne polowania, modele małych myśliwskich kajaków i większych umiaków, dwuczęściowe harpuny do polowań na wieloryby oraz delikatne rzeźby

z kości arktycznych zwierząt i informacje o utworzonym przed paru laty na północy Kanady autonomicznym terytorium Nunavut, obiecując sobie powrót do tej części ekspozycji w przyszłości.

Zachować obraz Indianina

Wędrowkę po wystawie kończy dział malarstwa Indian, prezentujący tak różne w czasie, przestrzeni i rodzaju techniki, jak dawna sztuka naskalna Indian z dzisiejszego stanu Utah, XIX-wieczne ceremonialne malowidła na skórach Indian Równin czy współczesne nawajskie suche malarstwo, tworzone kolorowym piaskiem i niszczone zwykle po zakończeniu ceremonii. Ale istotą tej sekcji jest przybliżenie nowoczesnego malarstwa Indian (zakupy obrazów poczyniono w latach 70. i w roku 1989), zapoznanie nas ze stylami i szkołami tubylczego malarstwa, przybliżenie nazwisk niektórych znanych i cenionych za Oceanem indiańskich twórców.

Obok siebie zestawiono tradycyjną w formie i treści „ludową” twórczość indiańskich artystów ze słynnego Instytutu Sztuk Indian Amerykańskich (IAIA) w Santa Fe, obrazy wykładającego tam w latach 60. niedawno zmarłego współtwórcy nowoczesnej, „rezerwatywowej” szkoły malarstwa tubylczego Fritza Scholdera, dzieła głośnej w połowie lat 70. awangardowej grupy artystycznej „Artist Hopid” (Michael Kabotie, Terrance Talaswaima, Neil David Sr., Milland Lomakema i inni) oraz przykłady twórczości wykorzystującej graficzne motywy z Północnego Zachodu w dziełach malarstwach o jak najbardziej współczesnych treściach, które jej uznany już twórca, Lawrence Paul Yuxweluptun (Coast Salish), sam nazywa „sztuką ocalenia”.

Autorzy wystawy podchodzą do tego zbioru samokrytycznie, uznają go za niepełny i niezbyt wyważony. Jednak biorąc pod uwagę fakt, że jest to jedyny taki zbiór w Europie, trudno go niedoceniać, a tym bardziej zignorować. W tej jednej sali berlińskiego Muzeum spędzić można kilka godzin, podziwiając i analizując poszczególne dzieła, etapy rozwoju i całe szkoły zaskakująco bogatej i różnorodnej współczesnej tubylczej twórczości,

często niesprawiedliwie i lekceważąco traktowanej jako „sztuka ludowa” i stanowczo zbyt mało znanej, zwłaszcza poza Ameryką. Można by, jednak dyskretnie pracownicy Muzeum niedwuznacznie sugerują konieczność jego opuszczenia. Czas do domu.

Jeszcze tylko w hallu wejściowym można zajrzeć do niewielkiej księgarni z publikacjami etnologicznymi, albumami i pocztówkami. W większości są to wydawnictwa niemieckojęzyczne¹, ale władze muzeum myślą o wzbogacaniu oferty książkowej, a także o kolejnych wersjach językowych opisów eksponatów (na razie — polskiej brak). Jeśli ceny książek nie odstraszą, warto nabyć którąś dla utrwalenia pozytywnych wrażeń i pogłębienia wiedzy. Bo jak największą częśćkę świata indiańskich mitów, przeszłości i współczesności, przedstawionego w tak przemyślany i udany w ostatecznym efekcie sposób w Muzeum Etnograficznym w Berlinie, dobrze byłoby zachować w sobie jak najdłużej. ♦

¹ Katalog wystawy w języku angielskim można zamówić m.in. w księgarni amazon.com: Peter Bolz, Hans-Ulrich Sanner, *Native American Art. The Collections of the Ethnological Museum Berlin*, University of Washington Press, Seattle 1999.

Informacje praktyczne

Ethnologisches Museum
Lansstraße 8, D-14195 Berlin (Dahlem)
tel. (+49 30) 8301-438
www.smb.spk-berlin.de

Otwarte: wt.-pt. 10⁰⁰-18⁰⁰, so. i ndz. 11⁰⁰-18⁰⁰
Dojazd: stacja U-bahn — Dahlem-Dorf, autobus X11, X83, 110, 183

W bufecie, w podziemiach Muzeum, można zjeść coś ciepłego i napić się herbaty.

Wszystkie podpisy i informacje dostępne po niemiecku i angielsku. W szatni warto pobrać bezpłatnie diskmana z dodatkowymi objaśnieniami, przykładami indiańskiej muzyki itp.

Ceny biletów: normalny 4 €, ulgowy 2 € (są też jedno i 3-dniowe bilety do wszystkich muzeów państwowych Berlina, ale szanse na ich zwiedzenie za jednym razem są mizerne).

Wstęp bezpłatny: w każdą pierwszą niedzielę miesiąca (grozi tłok), także dla wycieczek szkolnych z przewodnikiem, grup studentów z opiekunem kursu, dziennikarzy itp.

II Międzynarodowa Dekada Ludów Tubylczych Świata

W ubiegłym roku zakończyła się Międzynarodowa Dekada Ludów Tubylczych Świata (1995–2004)¹. Tymczasem 22 grudnia 2004 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło rezolucję A/RES/59/174, w której proklamowało z dniem 1 stycznia roku 2005 nową, Drugą Dekadę Ludów Tubylczych Świata. Jej głównym zadaniem, podobnie jak pierwszej, jest umacnianie międzynarodowej współpracy celem rozwiązywania problemów ludności tubylczej świata w takich obszarach, jak kultura, edukacja, zdrowie, prawa człowieka, środowisko i rozwój społeczno-gospodarczy. Zgodnie z rezolucją cel ten ma zostać osiągnięty za pomocą programów zorientowanych na działania praktyczne, poprzez pomoc techniczną przy wprowadzaniu takich programów oraz przygotowywanie i ustanawianie międzynarodowych norm prawnych dotyczących ludów tubylczych. O czym świadczy wprowadzenie II Dekady? Czy jest to wynik zwycięstwa a może porażki pierwszej? Co udało się zdziałać, a czego nie udało się osiągnąć w minionym dziesięcioleciu? Jakie nadzieje związane są z kolejnym?

Wraz z końcem Dekady przyszedł czas na pierwsze podsumowania i oceny. Taką próbą jest Raport Sekretarza Generalnego ONZ. Powstał on na podstawie wstępnej oceny Dekady przygotowanej przez jej Koordynatora na podstawie sprawozdania z Biura Wysokiego

Komisarza ds. Praw Człowieka, poszczególne agencje ONZ, 7 państw i 6 organizacji tubylczych. Raport zauważa, że mimo ważnych nowych rozwiązań instytucjonalnych, które przygotowano i wprowadzono w życie podczas minionego dziesięciolecia, ludy tubylcze w wielu krajach nadal należą do najbardziej ubogich i najbardziej marginalizowanych i że niezbędne są dalsze wysiłki ze strony społeczności międzynarodowej i poszczególnych państw, aby ludy tubylcze mogły cieszyć się przysługującymi im prawami człowieka, a ich warunki życia uległy poprawie. Raport podkreśla też, że nie uchwalono Deklaracji Praw Ludów Tubylczych, co było jednym z nadrzędnych celów Dekady i co jest niewątpliwie jej dotkliwą porażką.

Co udało się osiągnąć?

- Powstał Tubylczy Program Stypendialny organizowany przez Biuro Wysokiego Komisarza ds. Praw Człowieka, w ramach którego wysłannicy z różnych społeczności tubylczych szkolą się w ONZ z zakresu praw człowieka, zdobywając doświadczenia praktyczne bezpośrednio od pracowników Biura, ekspertów i dyplomatów. Z czasem do programu włączyły się inne ciała ONZ, takie jak Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO), Orga-

Międzynarodowa Dekada Ludów Tubylczych została proklamowana rezolucją 48/163 Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 21 grudnia 1993 roku i rozpoczęła się 10 grudnia 1994 roku. Zatytułowana „Ludy Tubylcze: partnerstwo w działaniu”, miała przyczynić się do polepszenia sytuacji ludności tubylczej świata, która — w liczbie około trzystu milionów — rozszana jest po pięciu kontynentach i zamieszkuje w siedemdziesięciu państwach. Do głównych zadań Dekady, obok umacniania międzynarodowej współpracy, należało przyjęcie Deklaracji Praw Ludów Tubylczych i ustanowienie Stałego Forum do Spraw Tubylczych. W działaniach, obok ONZ i jej wyspecjalizowanych agencji (zwłaszcza Biura Wysokiego Komisarza ds. Praw Człowieka), miały uczestniczyć organizacje regionalne, państwa członkowskie ONZ, organizacje tubylcze, pozarządowe i inne, na przykład placówki oświatowe czy media.

¹ O proklamowaniu Dekady Ludności Tubylczej zob. „Tawacin” nr 29 (1/1995), ss. 30–37.

Deklaracja Praw Ludów Tubylczych

projekt (fragmenty)

Art. 1. Ludy tubylcze mają prawo do pełnego i skutecznego cieszenia się wszystkimi prawami człowieka i podstawowymi wolnościami uznanyymi w Karcie Narodów Zjednoczonych, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i przepisach o prawach człowieka.

Art. 2. Ludy tubylcze i indywidualni tubylcy są wolni i równi w godności i prawach wszystkim innym ludom i osobom, i mają prawo do wolności od wszelkiej dyskryminacji, w szczególności tej opartej na ich tubylczym pochodzeniu lub tożsamości.

Art. 3. Ludy tubylcze mają prawo do samookreślenia. Na mocy tego prawa swobodnie określają swój status polityczny i swobodnie dążą do rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego.

Art. 4. Ludy tubylcze mają prawo do posiadania i umacniania swych szczególnych cech politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych oraz swoich systemów prawnych, zachowując przy tym prawa do pełnego uczestnictwa — jeżeli tak zdecydują — w życiu politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym Państwa.

Art. 5. Każdy osoba tubylcza ma prawo do narodowości.

Art. 6. Ludy tubylcze mają zbiorowe prawa do życia w wolności, pokoju i bezpieczeństwie jako odrębne ludy oraz do pełnych gwarancji przeciwko ludobójstwu i innym aktom gwałtu, w tym odbieraniu tubylczych dzieci ich rodzinom i społecznościom pod jakimkolwiek pretekstem.

Art. 7. Ludy tubylcze mają zbiorowe i indywidualne prawo do niepodlegania etnobójstwu i ludobójstwu kulturowemu, w tym do zapobiegania i naprawiania:

a) każdego działania, które ma na celu lub skutkuje pozbawieniem ich tożsamości jako odrębnych ludów, ich wartości kulturowych lub tożsamości etnicznej,

b) każdego działania, które ma na celu lub skutkuje pozbawieniem ich ziem, terytoriów lub zasobów,

c) każdej formy transferu ludności, która ma na celu lub skutkuje pogwałceniem lub podważeniem któregośkolwiek z ich praw,

d) każdej formy asymilacji lub integracji przez inne kultury lub sposoby życia narzucone im

nizacja Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), Światowa Organizacja Własności Intelektualnej (WIPO), Instytut Narodów Zjednoczonych ds. Szkoleń i Badań (UNITAR) oraz Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), co rozszerzyło zakres szkoleń. ILO przygotowała też program poświęcony Konwencji nr 169 o ludach tubylczych i plemiennych, a UNITAR szkolenia z negocjacji i rozwiązywania konfliktów. Program Stypendialny ma na celu wyszkolenie nowego pokolenia działaczy tubylczych, którzy mogliby skuteczniej pracować na rzecz praw człowieka, występować w imieniu swoich społeczności i szkolić kolejne osoby. Pierwsze edycje programu były anglojęzyczne, z czasem powstał też program w językach hiszpańskim i francuskim. W programie wzięło dotąd udział siedemdziesiąt pięć osób z trzydziestu siedmiu państw.

■ Osiągnięciem Dekady jest powstanie Stałego Forum do Spraw Tubylczych. Powstało ono na mocy rezolucji 2000/22 Rady Gospodarczo-Społecznej (ECOSOC) w 2000 roku a pierwsza sesja odbyła się w maju 2002². Sukces to tym większy, że niewiele państw dostrzegало potrzebę stworzenia agencji zajmującej się kwestiami tubylczymi na tak wysokim szczeblu w strukturze ONZ, a i wielu przedstawicieli tubylczych obawiało się, by powstanie forum nie ograniczyło pola działania istniejącym już agencjom, takim jak Grupa Robocza ds. Ludności Tubylczej (WGIP). Podczas przygotowań do pierwszej sesji Stałego Forum, Wysoki Komisarz Praw Człowieka wystosowała apel o stworzenie bardziej formalnej grupy między-agencyjnej w ramach ONZ, co pomogłoby wzmacnić współpracę między agencjami w kwestiach ludności tubylczej. Nowa Między-Agencyjna Grupa Wsparcia Kwestii Tubylczych ma spotykać się regularnie w różnych agencjach ONZ, by — we współpracy z Forum — koordynować działania na rzecz ludności tubylczej świata.

■ W roku 2001 Komisja Praw Człowieka powołała Specjalnego Sprawozdawcę ds.

² O powstaniu Forum zob. „Tawacin” nr 52 (4/2000), s. 41, o pierwszej sesji — nr 58 (2/2002), s. 44; o drugiej — nr 62 (2/2003), s. 43.

przestrzegania praw człowieka i podstawowych swobód ludów tubylczych. Został nim Rodolfo Stavenhagen z Meksyku. W 2004 przedłużono mu mandat na kolejne 3 lata. Jego zadaniem jest zbieranie informacji o przypadkach pogwałcenia praw ludów tubylczych, opracowywanie metod zapobiegania naruszeniom praw i interwencji w razie ich zaistnienia oraz współpraca z ekspertami i agencjami zajmującymi się sprawami tubylczymi.

- W ciągu ostatnich dziesięciu lat powstało też kilka istotnych badań i opracowań, m.in. o związkach ludów tubylczych z ziemią, o ochronie spuścizny tubylczej czy o traktatach i innych umowach między ludami tubylczymi i państwami. Raporty te posłużyły do prac nad Deklaracją Praw, zawierającą też rekomendacje dla państw członkowskich ONZ i społeczności międzynarodowej³.

- Odbyło się wiele warsztatów, seminariów i szkoleń, które miały służyć edukacji w kwestiach związanych z prawami i życiem ludów tubylczych, m.in. warsztaty dotyczące mediów czy seminarium poświęcone ludności tubylczej w kontekście różnych systemów sprawiedliwości (Madryt 2003), którego wynikiem jest ponad 20 referatów na temat dostępu ludności tubylczej do wymiaru sprawiedliwości, ich praw i praktyk zwyczajowych oraz istniejących przypadków pluralizmu prawnego.

- Przedstawiciele ludów tubylczych zyskali też nowe, dodatkowe źródło finansowania swoich działań — obok istniejącego od 1985 roku Dobrowolnego Funduszu dla Ludności Tubylczej, w 1996 zainicjowano Dobrowolny Fundusz na Międzynarodową Dekadę Ludności Tubylczej. Środki te pozwoliły sfinansować działania społeczności i organizacji tubylczych na arenie lokalnej i regionalnej — do przygotowywania i przeprowadzania własnych programów w zakresie praw człowieka — jak i na arenie międzynarodowej, na pokrycie kosztów podróży i udziału w spotkaniach, warsztatach, seminariach czy szkoleniach.

Mimo tych wszystkich osiągnięć, pozostaje wiele do zrobienia. W kwestii praw człowieka

przez działania ustawodawcze, administracyjne lub inne,

- e) każdej formy propagandy wymierzonej przeciwko nim.

Art. 8. Ludy tubylcze mają zbiorowe i indywidualne prawo do posiadania i rozwijania swoich odrębnych tożsamości i szczególnych cech, w tym prawo do identyfikowania siebie jako tubylczych i bycia uznawanymi za nie.

Art. 9. Ludy tubylcze i indywidualni tubylcy mają prawo przynależności do tubylczej wspólnoty lub narodu, w zgodzie z tradycjami i obyczajami zainteresowanej społeczności lub narodu. Z realizacji takiego prawa nie mogą wynikać żadne niekorzystne konsekwencje.

Art. 10. Ludy tubylcze nie będą przymusowo usuwane ze swoich ziem lub terytoriów. Żadne przesiedlenie nie będzie miało miejsca bez wolnej i świadomej zgody zainteresowanych ludów tubylczych, a jedynie po uzgodnieniu słusznego i sprawiedliwego odszkodowania i — tam gdzie to możliwe — opcji powrotu.

Art. 11. Ludy tubylcze mają prawo do ochrony i bezpieczeństwa w czasie konfliktów zbrojnych. Państwa winny przestrzegać międzynarodowych norm, zwłaszcza Czwartej Konwencji Genewskiej z 1949 roku, w celu ochrony ludności cywilnej w razie sytuacji nadzwyczajnych i konfliktów zbrojnych, i nie będą:

- a) rekrutować indywidualnych tubylców wbrew ich woli do sił zbrojnych oraz — w szczególności — w celu użycia ich przeciwko innym ludom tubylczym,

- b) rekrutować tubylczych dzieci do sił zbrojnych pod żadnym pozorem,

- c) zmuszać indywidualnych tubylców do porzucania swoich ziem, terytoriów lub środków utrzymania, lub przesiedlać ich w celach wojсковych do specjalnych ośrodków,

- d) zmuszać tubylców do pracy w celach wojсковych w warunkach jakiegokolwiek dyskryminacji.

Art. 12. Ludy tubylcze mają prawo do praktykowania i odradzania swoich tradycji kulturowych i obyczajów. Obejmuje to prawo do zachowywania, ochrony i rozwoju dawnych, obecnych i przyszłych przejawów ich kultur, takich jak miejsca archeologiczne i historyczne, artefakty, wzory, obrzędy, techniki, sztuki wizualne, występy artystyczne i literatura, a także prawo do odzyskania własności kulturowej, intelektualnej, religijnej i duchowej odebranej im bez ich wolnej i świadomej zgody lub z naruszeniem ich praw, tradycji i obyczajów.

³ Na temat Studium o traktatach zob. „Tawacin” nr 44 (4/1998), ss. 42–45; na temat praw do ziemi i raportie o związkach ludów tubylczych z ziemią — nr 48 (4/1999), ss. 36–39.

Art. 13. Ludy tubylcze mają prawo do manifestowania, praktykowania i rozwijania swoich tradycji duchowych i religijnych, obyczajów i obzędów; prawo do utrzymywania, ochrony i posiadania intymnego dostępu do swych miejsc religijnych i kulturowych; prawo do używania i kontrolowania przedmiotów obrzędowych oraz prawo do repatriacji szczątków ludzkich. Państwa podejmą skuteczne kroki w celu zapewnienia, by zachowywano, szanowano i chroniono tubylcze święte miejsca, w tym miejsca pochówku.

Art. 14. Ludy tubylcze mają prawo odradzania, używania, rozwijania i przekazywania przyszłym pokoleniom swych historii, języków, tradycji ustnych, filozofii, systemów pisma i literatury, oraz prawo do nadawania i zachowywania własnych nazw społecznościom, miejscom i osobom. Państwa podejmą skuteczne kroki, gdyby jakiegokolwiek prawo ludów tubylczych miało być zagrożone, w celu zapewnienia ochrony tego prawa, a także w celu zapewnienia, by rozumiały one — i były rozumiane — w postępowaniu politycznym, prawnym i administracyjnym, tam gdzie to niezbędne — przez zapewnienie tłumaczenia lub przez inne stosowne środki.

Art. 15. Tubylcze dzieci mają prawo do wszystkich poziomów i form oświaty Państwa. Wszystkie ludy tubylcze także mają to prawo, a także prawo do tworzenia i kontrolowania swoich systemów oświaty i instytucji zapewniających oświatę w ich językach, w sposób właściwy dla ich kulturowych metod nauczania i uczenia się. Tubylcze dzieci żyjące poza swoimi społecznościami mają prawo do dostępu do oświaty w swojej kulturze i języku.

Art. 16. Ludy tubylcze mają prawo do godności i różnorodności swoich kultur, tradycji, historii i aspiracji wyrażanych stosownie we wszystkich formach oświaty i informacji publicznej. Państwa podejmą skuteczne kroki, w porozumieniu z zainteresowanymi ludami tubylczymi, by eliminować uprzedzenia i dyskryminację oraz by wspierać tolerancję, zrozumienie i dobre stosunki pomiędzy ludami tubylczymi i wszystkimi segmentami społeczeństwa.

Art. 17. Ludy tubylcze mają prawo tworzyć własne media we własnych językach. Mają też prawo do równego dostępu do wszystkich form mediów nie-tubylczych. Państwa podejmą skuteczne kroki w celu zapewnienia, by media stanowiły własność Państwa odpowiednio odzwierciedlały tubylczą różnorodność kulturową.

Art. 18. Ludy tubylcze mają prawo cieszyć się w pełni wszystkimi prawami ustanowionymi

Krótką historia Deklaracji Praw Ludów Tubylczych

1985 Grupa Robocza ds. Ludności Tubylczej (WGIP) zaczyna prace nad tekstem Deklaracji. 1993 WGIP uzgadnia ostateczny tekst projektu Deklaracji i przedkłada go Podkomisji Wspierania i Ochrony Praw Człowieka (wówczas Podkomisji Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości).

1994 Podkomisja przyjmuje projekt Deklaracji i przedkłada go Komisji Praw Człowieka.

1995 Komisja Praw Człowieka powołuje Grupę Roboczą ds. Deklaracji, która ma rozważyć tekst i przygotować projekt Deklaracji do przedłożenia Zgromadzeniu Ogólnemu ONZ. Celem było przyjęcie Deklaracji przez Zgromadzenie Ogólne podczas Międzynarodowej Dekady Ludów Tubylczych (1995–2004).

2004 Koniec Dekady — projekt Deklaracji pozostał na poziomie Grupy Roboczej, jak dotąd z 45 artykułów przyjęto tylko dwa.

raport podkreśla dwie sprawy: po pierwsze niski stopień wdrażania standardów praw człowieka na poziomie krajowym; po drugie — nie udało się przyjąć tak oczekiwanej Deklaracji Praw Ludów Tubylczych. Na początku Dekady liczone, iż stosunkowo szybko uda się porozumieć w kwestii praw ludów tubylczych do decydowania o sobie i swojej przyszłości, praw do ziemi i zasobów naturalnych, praw do zachowania tradycji i kultur oraz do pełnego uczestnictwa w życiu społeczno-gospodarczym i politycznym państw, w których żyją. Niestety, nadzieje te okazały się płonne, a impas wstrzymuje kolejne inicjatywy w innych obszarach.

Minioną Dekadę podsumowują też przedstawiciele ludności tubylczej. Podczas ostatniej sesji Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej jeden z punktów programu dotyczył tego właśnie zagadnienia⁴, a oceny wystawione przez zainteresowanych były dalekie od optymizmu. Oceny Dekady sześciu organizacji tubylczych zauważają pozytywne osiągnięcia

⁴ O XXII Sesji Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych patrz „Tawacin” 67 (3/2004), ss. 40–43.

nięcia: rosnącą obecność kwestii tubylczych w prawie międzynarodowym, powołanie Specjalnego Sprawozdawcy ds. tubylczych oraz powstanie Stałego Forum. Jednak równie wielką wagę przywiązują do fiaska w przyjęciu Deklaracji Praw Ludów Tubylczych — na przykład ponad 120-stronicowy raport Wielkiej Rady Kri poświęcony jest w całości temu zagadnieniu: zwraca uwagę na znaczenie jej kluczowych artykułów, krytykuje brak postępów i proponuje sposoby wyjścia z impasu.

Właśnie rozpoczęła się Druga Międzynarodowa Dekada Ludów Tubylczych Świata. Dziesięć lat okazało się zbyt krótkim okresem do znaczącej poprawy warunków życia ludów tubylczych, ich statusu na arenie międzynarodowej czy choćby świadomości społeczności międzynarodowej w zakresie ich praw, a często nawet, niestety, ich istnienia. Jednak czy 10 lat mogło wystarczyć, jeżeli zdamy sobie sprawę, że „nieobecność” tubylców — czemu towarzyszą usilne i często zinstytucjonalizowane próby wymazywania ich obecności ze świadomości społecznej — trwa nie kilka dekad, ale wieków? Z tego punktu widzenia proklamowanie Drugiej Dekady jest sukcesem tych, o których ma nam przypominać — nie zadowolili się skromnymi osiągnięciami Pierwszej Dekady i nie dali się ponownie „wymazać” z międzynarodowej mapy i świadomości społecznej.

Co mogą przynieść lata 2005–2014? Oby przyniosły przyjęcie Deklaracji Praw Ludów Tubylczych, oczekiwane zmiany w takich kwestiach prawnych, jak tubylcze prawa do ziemi i samostanowienia, większa obecność przedstawicieli tubylczych na arenie międzynarodowej, przestrzeganie w poszczególnych krajach praw człowieka również wtedy, gdy chodzi o ludność tubylczą, wzrost wiedzy społeczności tubylczych o przysługujących im prawach i sposobach walki o nie oraz wzrost wiedzy społeczności międzynarodowej o ludach tubylczych, ich prawach i problemach. ❖



w międzynarodowym prawie pracy i krajowym ustawodawstwie na temat pracy. Indywidualni tubylcy mają prawo nie być poddawani żadnym dyskryminującym ich warunkom pracy, zatrudnienia lub wynagrodzenia.

(...)

Art. 37. Państwa podejmą skuteczne i odpowiednie kroki, w porozumieniu z zainteresowanymi ludami tubylczymi, by wdrożyć w pełni zapisy niniejszej Deklaracji. Uznane tu prawa winny być przyjęte i uwzględnione w prawodawstwie krajowym w taki sposób, by ludy tubylcze mogły cieszyć się tymi prawami w praktyce.

Art. 38. Ludy tubylcze mają prawo do posiadania dostępu do stosownej pomocy finansowej i technicznej ze strony Państw i dzięki współpracy międzynarodowej, by dążyć do rozwoju politycznego, gospodarczego, społecznego, kulturalnego i duchowego, i by cieszyć się prawami i wolnościami uznanymi w niniejszej Deklaracji.

Art. 39. Ludy tubylcze mają prawo do posiadania dostępu i szybkiej decyzji przy pomocy wzajemnie akceptowanych i sprawiedliwych procedur rozstrzygania konfliktów i sporów z Państwami, a także do skutecznych środków zaradczych we wszystkich przypadkach naruszenia ich praw indywidualnych i zbiorowych. Taka decyzja winna brać pod uwagę obyczaje, tradycje, zasady i systemy prawne zainteresowanych ludów tubylczych.

Art. 40. Organa i wyspecjalizowane agencje systemu Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz inne organizacje międzyrządowe włączą się w pełną realizację zapisów niniejszej Deklaracji poprzez mobilizację, iter alia [m.in.], współpracy finansowej i pomocy technicznej. Stworzone zostaną środki i sposoby zapewnienia udziału ludów tubylczych w sprawach ich dotyczących.

Art. 41. Organizacja Narodów Zjednoczonych podejmie niezbędne kroki w celu wdrożenia niniejszej Deklaracji, w tym stworzenia ciała na najwyższym szczeblu ze szczególnymi kompetencjami w tej dziedzinie i z bezpośrednim udziałem ludów tubylczych. Wszystkie organa Organizacji Narodów Zjednoczonych będą wspierać szacunek dla zapisów niniejszej Deklaracji i jej pełne wdrożenie.

tłum. Marek Nowocień

Pełen angielski tekst projektu Deklaracji oraz inne dokumenty można znaleźć na stronie Wysokiego Komisarza ONZ ds. Praw Człowieka: www.unhchr.ch/indigenous/main.html



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK



Vine Deloria Jr. podczas wykładu na Uniwersytecie w Suracuse, 2003
<http://thecollage.syr.edu>

Wizjoner
Vine Deloria, Jr.

Niewielu współczesnych Indian znanych jest bardziej niż profesor Vine Deloria, Jr. Nic więc dziwnego, że znana indiańska gazeta, „The Indian Country Today”, uhonorowała „Nagrodą Wizjone-
ra Amerykańskich Indian” tego naukowca i działacza, wybitnego członka plemienia Siuksów ze Standing Rock. Jak napisano w uzasadnieniu, nagrodę przyznano mu za „najwyższą jakość i atrybuty przywództwa okazywane w obronie podstaw wolności Indian amerykańskich”. Uonorowano w ten sposób jego dawną działalność jako dyrektora Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI), cenioną publicystykę zwalczającą stereotypy o Indianach, jego polemiki z utartymi dogmatami Kościoła i nauk społecznych, jak i własne osiągnięcia naukowe Delorii, obejmujące ponad 20 książek o indiańskiej polityce, kulturze, prawie i historii.

Gazeta opublikowała z tej okazji szereg artykułów poświęconych Delorii, a napisanych przez tak znane w Kraju Indian postaci, jak szejenska działaczka Suzan Shown Harjo, była wódz Narodu Czirokezów Wilma Mankiller, czy syn Vine’a, Philip Deloria. Mankiller określiła Delorię jako indiańskiego Martina Luthera Kinga, podkreślając jego rolę w pokojowym rozwiązywaniu sporów etnicznych.

Wręczenie nagrody odbyło się 2 marca w Waszyngtonie.

Pierwszym laureatem Nagrody Wizjонера Amerykańskich Indian był Billy Frank, obrońca praw Indian do połowu ryb z żyjącego na Wybrzeżu Północno-Zachodnim plemienia Nisqually (Deloria był doradcą prawnym i finansowym Indian protestujących w obronie swych praw rybackich).

Urodzony w 1933 roku w rezerwacie Standing Rock Vine Deloria, Jr. jest synem pastora, wnukiem wodza Lakotów i prawnukiem szamana Yanktonów, profesorem prawa i teologii. W swym bogatym życiu był żołnierzem Marines, znanym działaczem na rzecz praw Indian, wykładowcą wielu amerykańskich uniwersytetów, adwokatem i rządowym konsultantem w sprawach indiańskich traktatów (m.in. podczas marszu Szlakiem Złamanych Traktatów w 1972 i po okupacji Wounded Knee w 1973 roku). Od czterech dziesiątków lat pozostaje aktywnym krytykiem społecznym i publicystą, autorem setek — nierzadko głośnych i kontrowersyjnych — artykułów. Jego nagrodzona w 1969 roku Nagroda Pulitzera książka *Custer Died For Your Sins* (Custer umarł za wasze grzechy) stała się przełomową pracą o narodzinach współczesnego ruchu indiańskiego, napisaną przez jego współtwórcę i uczestnika.

W najnowszych książkach *Red Earth, White Lies* (Ziemia Czewonych, kłamstwa Białych) i *Evolution, Creationism, And Other Modern Myths* (Ewolucja, kreacjonizm i inne współczesne mity) Deloria, nazwany kiedyś jednym z dziesięciu najbardziej wpływowych teologów XX wieku, krytykuje efekty działalności misyjnej wśród Indian, europocentryczność darwinizmu i skostniałość świata nauki, niechętnego podważaniu raz ustalonych — przez siebie — prawd i teorii. „Można się rozczarować, że ci ludzie nie mówią prawdy i nie

mieć ochoty na pobłażliwość” — pisze autor, uzasadniając krótko swe znane krytyczne stanowisko wobec wielu „autorytetów”.

Pracujący obecnie m.in. nad teologią swoich przodków Deloria zgromadził już ponad 120 świadectw osiągnięć tubylczych ludzi wiedzy (*medicine men*), które zamierza opublikować za kilka miesięcy. „Wszystkie plemiona twierdzą, że wszechświat jest jedynie wytworem umysłu” — uważa Deloria i w powstającej książce odwołuje się m.in. do najnowszych teorii fizyki kwantowej, które jego zdaniem pasują bardziej do tubylczego sposobu widzenia świata niż do dogmatów oficjalnej nauki. „Indianie wierzą, że wszechświat to umysł, ale badają jego stronę duchową, a nie fizyczną. I dlatego tubylczy ludzie wiedzą potrafią robić tyle wspaniałych rzeczy”.

Cień

Przekłady tekstów i wypowiedzi prof. Vine Delorii, Jra. zamieszczałyśmy w „Tawacinie” nr 20 (3/1992), 28 (4/1994), 37 (1/1997), 61 (1/2003), 66 (2/2004).

Udowodnij, że jesteś Indianinem

Ambrose Teasyatwho, ceniony indiański artysta z miasta Aztec w Nowym Meksyku, będzie musiał udowodnić swoje pochodzenie, jeżeli zamierza wystawiać i sprzedawać własne wyroby na targach sztuki w znanej tubylczej galerii w Phoenix.

Ambrose, z pochodzenia Indianin Hopi i Nawaho, nie jest jednak zarejestrowanym członkiem żadnego z tych plemion i — jak twierdzi — nigdy dotąd nie musiał udowadniać swego pochodzenia. Jednak żeby wziąć udział w dorocznym targach organizowanych przez Heard Museum w Phoenix, będzie musiał okazać stosowny dokument, na przykład tzw. Świadectwo Indiańskiej Krwi (CIB). Wymóg taki postawiły w tym roku wszystkim wystawcom tubylczej sztuki władze Muzeum.

— Sprzedaję lalki *katsina* z brązu w całym kraju od lat — powiedział Teasyatwho — i nikt nigdy nie mówił nic na temat mojej przynależności plemiennej czy mego pochodzenia.

Odąk w 1988 roku wypadek uniemożliwił mu dalszą pracę w kopalni, tworzone przez Ambrose’a — rzeźbiarza samouka — nawaj-

skie duchy Yei i *katsiny* Hopi zyskały rozgłos i nagrody w całym kraju. Jednak organizatorzy targów Heard Market uważają, iż postępują zgodnie z zaleceniami Stowarzyszenia Indiańskiej Sztuki i Rzemiosła (AIACA), które nadzoruje przestrzeganie Ustawy o indiańskiej sztuce i rzemiośle z 1990 roku.

Dokumenty Stowarzyszenia definiują, że Indianinem jest „każdy, kto to udowodni”. Autorem ustawy chodzi o to, by ułatwić artystom tubylczego pochodzenia dostęp do coraz bardziej konkurencyjnego i dochodowego rynku tubylczej sztuki i rzemiosła. Chcą dzięki temu stworzyć podstawy systemu weryfikacji autentyczności wyrobów, które choć określone są jako „tubylcze”, to nie zawsze mają jasne, udokumentowane i legalne pochodzenie.

— Nie podważamy niczego, ale nie mamy certyfikatu od Ambrose’a — oświadczył rzecznik Muzeum. — Tak było u nas zawsze i podobne zasady obowiązują na Santa Fe Indian Market.

Gloria Lomahaftewa — przedstawicielka Heard Museum i członkini plemienia Hopi — powiedziała, że władze Muzeum przyjrzały się wreszcie bliżej dokumentom i starają się stosować zawarte w nich zalecenia.

— Cała ta kwestia przynależności jest dla mnie trochę śmieszna — mówi Teasyatwho. — Nidy nie musiałem pokazywać żadnego dowodu mej indiańskości. Nie byłem w wojsku, nie pytano mnie o to w szkole, nigdy też nie ubiegałem się o pomoc finansową od władz plemiennych. Podczas żadnych innych targów czy wystaw muzealnych nie musiałem wykazywać, że jestem Indianinem. Wszystko to jest dla mnie nowe — skarżył się artysta gazecie, „The Farmington Times”.

Teasyatwho stwierdził, że będzie musiał zbadać pochodzenie swoich przodków z plemienia Hopi. Jego zdaniem może to zająć setki godzin, ale już skontaktował się z paroma krewnymi. Plemię Hopi wymaga, by jego członkowie legitymowali się co najmniej jedną czwartą indiańskiej krwi.

— Formalne członkostwo jest dla nas istotne — mówi Mary Polacca z wydziału do spraw członkostwa plemienia Hopi w Kykotsmowi, w Arizonie. — Aby plemię mogło otrzymać odpowiednią część funduszy fede-

ralnych, musimy przedstawić rządowi liczbe zarejestrowanych członków, bo od tego zależy podział pieniędzy.

Jej zdaniem rejestracja w plemieniu Hopi może być czasochłonnym procesem, w trakcie którego weryfikuje się m.in. świadectwa urodzenia oraz inne dokumenty rodziców i dziadków osoby ubiegającej się o członkostwo.

Jeśli brak dokumentów, niezbędne stają się stosowne oświadczenia zarejestrowanych w plemieniu krewnych. Ostateczną decyzję o uznaniu kogoś za Indianina Hopi podejmuje zawsze Rada Plemienna. Ambrose, jak wiele innych osób w podobnej sytuacji, będzie musiał pogodzić się z tą procedurą, jeśli nadal ma zamiar czerpać korzyści z bycia tubylczym artystą. Bo w świecie indiańskiej sztuki, tak jak w całym świecie biznesu, nie jest już najważniejsze, za kogo się podajesz, ale za kogo jesteś uważany.

Cień

Tubylcy głodują w Genewie

Sześcioro tubylców z Kanady, USA, Meksyku i Gujany wzięło udział w trwającej 4 dni głodówce, która miała miejsce podczas odbywającego się na przełomie listopada i grudnia 2004 roku 10. posiedzenia Międzysesyjnej Grupy Roboczej ds. Projektu Deklaracji Praw Ludów Tubylczych. Nazywana duchowym postem głodówka odbywała się, za zgodą gospodarzy z genewskiej siedziby Organizacji Narodów Zjednoczonych, w sali posiedzeń plenarnych. Jej głównym celem było zwrócenie uwagi opinii światowej na trwające od lat wysiłki niektórych państw w celu spowalniania i utrudniania postępu prac nad projektem Deklaracji Praw Ludów Tubylczych.

Prace nad niezwykle ważnym dla ludów tubylczych projektem Deklaracji, prowadzone w ramach Komisji Praw Człowieka ONZ przez specjalną Grupę Roboczą, miały się zakończyć w 2004 roku, wraz z końcem Pierwszej Międzynarodowej Dekady Ludów Tubylczych (1995–2004). Tymczasem nieustępliwe stanowisko delegatów władz kilku państw — zwłaszcza Wielkiej Brytanii, USA, Kanady, Australii i Rosji — sprawiło, że w ciągu kilku lat uzgodniono tekst zaledwie

dwóch z 45 artykułów projektu, a ostatnio dialog na temat Deklaracji praktycznie ustał.

Protest tubylczych przedstawicieli miał też zwrócić uwagę na niedoskonałości biurokratyzowanego procesu podejmowania decyzji w ramach ONZ i skłonić tak przedstawicieli negocjujących stron, jak i urzędników Organizacji do większej aktywności i skuteczności w pracy nad projektem oczekiwany przez ponad 300 milionów tubylców z ponad 70 krajów świata. Uczestnicy duchowej głodówki skarżyli się na skromne efekty upływającej właśnie Dekady Ludów Tubylczych podkreślając, że podczas gdy dyplomaci odmawiają uznania zbiorowych praw ludów tubylczych, to setkom tych ludów każdego dnia grozi utrata ziemi i jej bogactw, dyskryminacja i rasizm, niszczenie środowiska i choroby społeczne, globalizacja i wiele innych zagrożeń.

Gdy tylko informacja o pełnej determinacji i poświęcenia akcji tubylców dotarła do opinii publicznej, spotkała się z żywą reakcją wielu grup i organizacji tubylczych i pozarządowych. Wyraziły one swoje poparcie zarówno dla celów, jak i pokojowych metod protestujących, przesyłając do siedziby ONZ w Genewie ponad siedemset faksów i e-maili.

Głodówkę tubylcy postanowili zakończyć dopiero w odpowiedzi na apel specjalnego przedstawiciela Wysokiego Komisarza ONZ ds. Praw Człowieka, którym był polski szef jednego z działów Komisji, Dżidek Kędzia. Spotkał się on z protestującymi, wysłuchał ich postulatów i opinii oraz obiecał „konkretne i pozytywne działania” — w tym współpracę z delegatami ludów tubylczych, mającą umożliwić przyjęcie jakiegoś „rozwodnionego” projektu Deklaracji, który odbiegałby od oryginalnego projektu z 1994 roku, jeśli nie zyska on pełnej akceptacji ludów tubylczych.

Uzgodniono przekazanie Wysokiemu Komisarzowi pisemnego raportu podsumowującego troski tubylców oraz przebieg akcji. Zaplanowano też spotkanie protestujących z pracownikami Biura Komisji Praw Człowieka, które ma odbyć się przed kolejnym wiosennym posiedzeniem Komisji i być poświęcone możliwościom zwiększenia roli tubylców w Grupie Roboczej pracującej nad projektem Deklaracji Ludów Tubylczych.

Duchowy post i cały tubylczy protest w Pałacu Narodów zakończyła lakocka ceremonia dziękczynna za pozytywne rezultaty akcji, które zdaniem jej uczestników „znacznie przewyższyły oczekiwania”. W ten tradycyjny sposób podjękowano licznym osobom, grupom i organizacjom, które pomagały w tym niecodziennym proteście (w wielu częściach świata odbyły się m.in. tubylcze demonstracje i głodówki solidarnościowe).

W wydanym na koniec oświadczeniu uczestnicy postu napisali m.in.: „Bracia i Siostry, jesteśmy w tym wielkim domu, lecz nie jest to nasz dom. Jesteśmy w Pałacu, w którym powstają dokumenty dla ludów, ale nie dla naszych ludów tubylczych. Otwierają nam drzwi, ale nie otwierają uszu i serc. Cóż możemy zrobić? Możemy zrobić wiele — nawet strajk głodowy. Ale jednego zrobić nam nie wolno — nie wolno nam nigdy zrezygnować z naszych praw”.

Cień

Nie-czysta Arktyka...

Każdej wiosny, w szczytowym okresie polowań na młode foki, w kanadyjskiej Arktyce myśliwi zabijają około 60 tysięcy młodych fok. Szacuje się, że co roku około 320 tysięcy foczek pada ofiarą wykraczającego daleko poza granice Kanady popytu na ich wartościowy tłuszcz, mięso i futra. Młode zwierzęta, które w większości nie widziały człowieka i w związku z tym pozbawione są instynktu obronnego, pozostają wobec myśliwych całkowicie bezbronne i łatwo padają ich ofiarą.

Organizacje ochrony przyrody i praw zwierząt protestują przeciwko temu trwającemu od lat procederowi, uważając go za nieekologiczny i niehumanitarny. Oskarżają też wielu myśliwych o brutalność i zbędne dręczenie zwierząt, które — zabijane uderzeniami pałek — często męczą się długo przed śmiercią. Tylko niewielka część zabijanych fok to ofiary tubylczych myśliwych z arktycznych społeczności inuickich i indiańskich, którzy — choć nie zawsze znajdują zrozumienie ekologów — coraz częściej dołączają do protestów tych ostatnich przeciwko komercyjnym, nieuzasadnionym ważnymi żywymi powodami, polowaniom i ich zbędnej brutalności.

Przedstawiciele tubylców podkreślają, że ich polowania — organizowane na własne potrzeby — zachowują, w większości wypadków, tradycyjne formy i kulturowe ograniczenia, które z jednej strony zapewniają mieszkańcom tubylczych osiedli niezbędne dla zdrowia składniki odżywcze, a z drugiej strony zachowują niezbędną w dłuższym okresie równowagę arktycznej przyrody. Podobnie jak w przypadku rywalizacji o ograniczone zasoby ryb i dzikich zwierząt w pozostałych częściach kontynentu, na Północy foki stały się obiektem rywalizacji wielkiego przemysłu i osób polujących dla sportu oraz wspieranych przez organizacje ekologiczne lokalnych społeczności Inuitów i Indian.

Tymczasem najnowszy raport Światowego Funduszu na rzecz Ochrony Przyrody (WWF) o chemicznym zanieczyszczeniu Arktyki pokazuje, że stężenie zakazanych pestycydów na uważanej dotąd za czystą i zdrową dalekiej Północy jest wyższe niż w krajach, które trucizny takie produkują. W organizmach zwierząt, a nawet w samym lodzie, rośnie liczba szkodliwych substancji oraz ich stężenie. Kumulujące się w tkance tłuszczowej trucizny nie tylko coraz bardziej szkodzą zdrowiu wszystkich arktycznych zwierząt, ale także grożą poważnymi schorzeniami polującym na nie — i zjadającym je — ludziom.

Istnieją obawy, że społeczność światowa może mieć podobne problemy z uchwaleniem postulowanych przez naukowców, ekologów i tubylców zmian przepisów dotyczących przemysłu chemicznego, tak jak ma to miejsce z rodzącymi się w bólach przepisami o ochronie fok przed nadmiernymi polowaniami. Te ostatnie mogą się wówczas okazać zbędne, bowiem gdy prawda o skażeniu Arktyki stanie się powszechnie znana, większość ludzi może zrezygnować ze skażonego mięsa, tłuszczu i futer. W ten sposób największym zagrożeniem dla arktycznych fok będą już nie myśliwi — wszystko jedno, komercyjni czy tubylczy — ale cisi zabójcy, nadciągający z powietrza i wody. Dla wszystkich mieszkańców Północy — ludzi i zwierząt — smutna to perspektywa.

Cień

MUZYCZNE NAGRODY ROKU

NAMA 2004

Lista nagrodzonych Nagrodami Muzycznymi
Tubylczych Amerykanów za rok 2004

- ▶ Artysta Roku: Litefoot – *Native American Me* (Red Vinyl)
- ▶ Najlepsze Nagranie Blues/Jazz: Cecil Gray & Red Dawn Blues Band – *Indian Harmony* (CG)
- ▶ Najlepsza Składanka: Northern Cree & Friends – *Honoring Singers & Songmakers Vol. 2* (Cyn)
- ▶ Debiut Roku: Jay Nez – *My Family* (D 1)
- ▶ Najlepsza Arystka: Yolanda Martinez – *Native Heartbeat* (Legends Alive)
- ▶ Najlepsze Nagranie Folk/Country: Qua Ti Si – *Through Indian Eyes* (Shadagea)
- ▶ Flecista Roku: Billy WhiteFox – *When the Wind Sings* (Singin Wolf)
- ▶ Nagranie Gospel/Chrześcijańskie: Rezawrecktion – *It's Time* (Lions Den)
- ▶ Duet/Grupa Roku: Blackfire – *Woody Guthrie Singles* (Tacoho)
- ▶ Najlepsze Nagranie Historyczne: Cozad – *California Pow Wow* (Soar)
- ▶ Najlepsze Nagranie Niezależne: Stan Summers – *Walkin' n Fire* (CPR)
- ▶ Najlepsze Nagranie Instrumentalne: Joseph Firecrow & Billings Symphony – *Signature – Parmly's Dream* (P)
- ▶ Artysta Roku: Eli Secody – *Butterfly* (Secody)
- ▶ Najlepsze Nagranie New Age: Douglas Blue Feather – *Star Nations* (Spirit Hawk)
- ▶ Najlepsze Nagranie Pop/Rock: The 9 Feat. Micki Free – *Ruff Masters* (Island)
- ▶ Najlepsze Nagranie Pow Wow: Black Lodge, Star Society, Mocassin Flats – *Blackfoot Pow Wow*
- ▶ Najlepszy Producent: Tom Wasinger & Mary Youngblood – *Feed the Fire* (Swave)
- ▶ Najlepsze Nagranie Rap/Hiphop: Shadowyze – *Red Hawk Woman* (Tomahawk)
- ▶ Płyta Roku: Jim Boyd – *Going To The Stick Games* (Thunderwolf)
- ▶ Piosenka/Singiel Roku: Jimmy Lee Young – *One Voice One Cry* (Crystal Feather)
- ▶ Autor Tekstów Roku: Felipe Rose – *Red Hawk Woman* (Tomahawk)

- ▶ Najlepsze Video: Walela – *Walela Live In Concert* (Rich Heape Films)
- ▶ Najlepsze Nagranie Mówione: Mary Louise Defender Wilson – *The Way We Are* (Makoche)
- ▶ Najlepsze Nagranie Tradycyjne – Randy Wood – *Round Dance Blues* (Canyon)
- ▶ Najlepsze Nagranie World Music: Yarina – *Nawl* (Yari)
- ▶ Tubylcze Serce: Scott August – *Sacred Dreams* (Cedar Mesa)

GRAMMY 2005

Zdominowana przez hołdy dla twórczości zmarłego niedawno Raya Charlesa, 47. ceremonia wręczenia dorocznych nagród amerykańskiego przemysłu muzycznego nie wzbudziła wśród Indian porównywalnych z zeszłorocznymi kontrowersji. Do wręczanej po raz piąty nagrody w kategorii Najlepsze Nagranie Tubylczych Amerykanów nominowano płyty:

- ▶ *Cedar Dream Songs* — Bill Miller
- ▶ *Straight Up Northern* — Black Eagle
- ▶ *Family Traditions* — Black Lodge Singers
- ▶ *Covenant* — Joanne Shenandoah
- ▶ *Feed the Fire* — Mary Youngblood

„Indiańską GRAMMY” otrzymał piosenkarz i kompozytor muzyki folk i rock, tubylczy działacz i artysta-malarz, pochodzący z rezerwatu Stockbridge-Munsee Mohikanin Bill Miller. Dla artysty było to pierwsze takie wyróżnienie. Dla Kraju Indian to dowód na rosnące uznanie innych niż pow-wow, bardziej współczesnych odmian muzyki tubylczej — nagrodzony album to zbiór instrumentalnych utworów na flet.

Ani Bill Miller, ani otwierająca całą ceremonię grupa Black Eagle z pueblu Jemez (ubiegłoroczny zwycięzca w tej kategorii) — nie doczekali się transmisji telewizyjnej.

Wśród występujących na scenie znalazło się meksykańsko-indiańskie trio Los Lonely Boys z Teksasu (Najlepszy Występ Popowy Grupy), zaś w nowej kategorii Najlepszy Album Muzyki Hawajskiej nagrodzono składankę *The Slack Key Guitar Vol. 2* z utworami na gitarę w typowym dla wysp stylu *ki ho'alu*.

Cień
O płycie Billa Millera Red Road pisaliśmy w „Tawacinie” nr 37 (1/1997), s. 46.

Prawa człowieka a sytuacja Indian
w Ameryce Łacińskiej
Łódź, 16 grudnia 2004

W ostatnich dwudziestu latach w krajach Ameryki Łacińskiej nastąpiły korzystne zmiany legislacyjne, które chronią odmienność kulturową ludności tubylczej, gwarantując jej prawa do zachowania własnego języka i tradycji. Z drugiej strony w wielu częściach tego obszaru kulturowego łamane są podstawowe prawa człowieka.

Sytuacja Indian w Ameryce Łacińskiej w kontekście łamania praw człowieka była tematem konferencji zorganizowanej przez Zespół ds. Rdzennej Ludności Ameryki Łacińskiej Amnesty International, Grupę Łódzką AI oraz Studenckie Koło Latinoamerykanistów na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Na konferencji przedstawiono sytuację ludności tubylczej w Chile (głównie Mapuczów), Meksyku, Ekwadorze, Brazylii oraz Peru (Machiguengów nad rzeką Paquiría). Tematem referatów były też prawa konstytucyjne ludów indiańskich Ameryki Łacińskiej oraz problematyka uniwersalizmu praw człowieka.

Magdalena Krysińska-Kałużna

Pueblos indígenas w konstytucjach wybranych
państw latinoamerykańskich

Potomkowie ludności tubylczej na kontynencie latinoamerykańskim, określani mianem *pueblos indígenas*, dążą do potwierdzenia praw ich społeczności w tekstach konstytucji państw, których terytorium zamieszkują. Większość krajów Ameryki Łacińskiej jest stroną Konwencji 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy z 1989 roku regulującej zakres praw ludów indiańskich, jednakże trudno uznać sytuację społeczności indiańskich za bezspornie pozytywną. Różnorodność definiowania ludów indiańskich sprawiła, iż same państwa latinoamerykańskie nie wytworzyły jednolitego systemu uznawania za *pueblos indígenas* (a poprzez to przyznawania

praw i udzielania pomocy). Na przykład w Brazylii i Chile za Indian uznaje się te ludy, których przodkowie zamieszkiwali obecne terytoria tych państw już w okresie konkwisty. W Gwatemali, Peru i Meksyku kwalifikacja tych społeczności następuje po uwzględnieniu ich rasy lub też języka, którym się posługują. W tekście konstytucji Paragwaju (1992) wart zaznaczenia jest art. 62 (zatytułowany „O ludach indiańskich i grupach etnicznych”) stwierdzający, iż paragwajskie ludy indiańskie definiowane są mianem grup, które wytworzyły własną kulturę, a pojawiły się jeszcze przed utworzeniem państwa narodowego. Z kolei Parlament chilijski odrzucił reformę konstytucyjną, której zadaniem było doprowadzenie do zaznaczenia istnienia *pueblos indignas* na terytorium Chile. Co więcej, w świetle prawa cywilnego, utrudniona została znacznie procedura, a nawet sama możliwość dziedziczenia przez Indian. W Chile powstało tzw. Prawo Indian (19.253), które reguluje niektóre z aspektów związanych z sytuacją Indian chilijskich, jednocześnie większość z zawartych tam uregulowań nie została zaznaczona w konstytucji.

Jak widać, prawo kraju zamieszkania przyznaje społecznościom indiańskim pewne uprawnienia, jednak o wiele częściej pozostają one tylko czystą literą prawa bez widocznych efektów w ich codziennym życiu.

Joanna Sosnowska

Sytuacja Indian w Chile na podstawie raportu
ONZ z listopada 2003 roku

W 1993 roku Chile przyjęło Prawo Ludności Tubylczej (Ley Indígena) uznające Indian za potomków grup ludności żyjących na terytorium Chile od czasów prekolumbijskich, posiadających prawo do manifestowania etnicznych i kulturowych korzeni przynależności do danej kultury, wyrażane poprzez prawo do ziemi przez nich zajmowanej. Ludność etniczna w Chile liczy obecnie około 700 tys., stanowiąc 4,6% populacji.

Choć sytuacja w Chile uległa znacznej poprawie, ludność tubylcza nadal nie uczestniczy w życiu publicznym kraju, co jest przejawem

długotrwałego odrzucenia socjo-ekonomicznego i dyskryminacji ze strony społeczeństwa. W ciągu ostatnich 15 lat rząd przedsięwziął pewne inicjatywy mające poprawić sytuację ludności tubylczej, jednak są one niewystarczające. Do pracy włączono wiele organizacji i struktur państwowych, m.in.: Ministerstwo Rozwoju i Planowania MIDEPLAN, specjalnie utworzona Komisja ds. Prawdy Historycznej i Nowego Postępowania (La Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato), utworzona przez obecnego prezydenta Ricardo Lagosa, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Zagranicznych oraz Narodowe Stowarzyszenie Rozwoju Ludności Tubylczej (CONADI).

Przeciętna rodzina indiańska żyje na dużo niższym poziomie niż pozostali członkowie społeczeństwa: tylko 41% gospodarstw domowych posiada kanalizację, 58% ma bieżącą wodę, a 65% nie jest podłączona do sieci energetycznej. Wciąż nie została uregulowana do końca kwestia własności ziemi. Przede wszystkim wielkość obszarów, które posiadają Mapucze, jest niewspółmierna do ich potrzeb. Ponadto ziemie te leżą wewnątrz rozległych terenów leśnych prywatnych właścicieli, które najczęściej są ogrodzone i chronione przez strażników, co utrudnia, a czasem wręcz uniemożliwia dostęp Indian do ich ziem i lasów. Co więcej, ziemie Mapuczów zostały pozbawione w wielu przypadkach ujęć wody (do celów konsumpcyjnych i do nawadniania pól), co powoduje spadek wzrostu flory leśnej lub jej całkowity zanik. Warzywa są jednym z podstawowych elementów diety Indian, wiele z nich jest także używana do celów rytualnych czy medycznych. Odrzucona przez Chilijczyków medycyna tradycyjna powoli wraca do szpitali znajdujących się w regionach zamieszkałych przez ludność tubylczą.

Do rozwiązania powyższych problemów, oprócz rządu chilijskiego, włączyła się także ONZ, która przedstawiła listę zaleceń mogących wpłynąć na poprawę stosunków w kraju. Dotyczy to zarówno kwestii prawodawczych, jak i związanych z edukacją i medycyną. Jednak za najważniejszą kwestię ONZ uznaje uświadomienie istniejącego problemu dyskryminacji ludności tubylczej na terenie państwa.

Agnieszka Kapitańska

O ile Poznań i w ogóle Wielkopolska (taki dowód ma przecież i „Tawacin”) z pewnością dzięży prym w polskiej amerykanistyce, jak to wykazaliśmy poprzednio, to drugie miejsce należy się niewątpliwie Warszawie. Głównie dzięki paniom: Ewie Nowickiej i Izabelli Rusinowej, pracownikom naukowym Uniwersytetu Warszawskiego.

Najpierw zetknąłem się, jako czytelnik, z Ewą Nowicką, która w 1972 roku wydała *Bunt i ucieczkę* (PWN). Jak informuje podtytuł: zderzenie kultur i ruchy społeczne, to naukowe dzieło traktuje o zjawiskach zachodzących w społeczeństwach pierwotnych po zetknięciu z cywilizacją białych. Autorka skupiła się na dwóch obszarach: Melanezji i bardziej nas obchodzącej Ameryce Północnej, skąd do dogłębnej analizy wybrała sobie dwa zjawiska religijno-społeczne: Taniec Ducha i pejotyzm (podobnie jak Mirosława Posern-Zielińska w swoim *Peyotyzmie...*). Dociekliwy czytelnik będzie miał więc okazję do porównania opisów i wniosków obu badaczek.

W 1988 Ewa Nowicka wraz z Izabellą Rusinową wydały (KiW) *Wigwamy, rezerваты, slumsy; z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*. Jest to książka, którą powinien poznać każdy indianista, zwłaszcza początkujący. Zawiera bowiem kompendium wiedzy o losach Indian z omawianego terenu. Dzieli się na 3 części. W pierwszej poznajemy kultury indiańskie przed podbojem, zgodnie z przyjętym w etnografii podziałem na poszczególne obszary kulturowe. W części drugiej, doprowadzonej do końca XIX wieku, śledzimy konflikty indiańsko-amerykańskie i stopniowe wypieranie Indian, aż do osadzenia ich w rezerwach. Część trzecia obrazuje przekształcanie się w ciągu XX wieku różnych plemion indiańskich w coraz bardziej ujednoliconą mniejszość etniczną w ramach społeczeństwa amerykańskiego.

Izabella Rusinowa, już samodzielnie, opublikowała w 1990 popularnonaukową pozycję *Indianie, traperzy i osadnicy w dziejach Ame-*



rykańskiego Zachodu (WSiP). Jest to obszerne potraktowanie relacja z zagospodarowywania przez białych Amerykanów ziem leżących na zachód od Missisipi. Autorka omawia całe grupy społeczne uczestniczące w tym procesie: traperów, górników, farmerów, hodowców bydła; poszczególne sławne postacie i anonimowych bohaterów; opisuje jawiska i instytucje — budowę szlaków komunikacyjnych czy funkcjonowanie szkół. Słowem — daje szeroką panoramę Dzikiego Zachodu w różnych aspektach: gospodarczym, społecznym i kulturowym, a także przedstawia wizję, jaką podbój Amerykańskiego Zachodu przybrał w literaturze i filmie. Obowiązkowa lektura dla miłośników westernów.

W 1991 obie panie, znów razem, wydały *Indian Stanów Zjednoczonych, antologię tekstów źródłowych* (PWN). Książka zawiera zbiór przemówień wielkich wodzów indiańskich, teksty traktatów i innych dokumentów, przedruki ważnych artykułów prasowych, wywiady z uczestnikami ważnych wydarzeń. Znakomita pomoc dla zainteresowanych.

Kontynuując wątek podboju Zachodu, Izabella Rusinowa napisała popularnonaukową biografię sławnego pioniera i twórcy słynnego widowiska, Williama Cody'ego: *Buffalo Bill i Indianie* (1997). Jest to jak dotąd najpełniejsza polskojęzyczna pozycja o tej postaci, jednego z symboli Dzikiego Zachodu, oparta

na autobiografii Cody'ego oraz opracowaniach jego amerykańskich biografów.

W sumie polskie piśmiennictwo naukowe i popularnonaukowe mało zajmowało się Dzikim Zachodem. Długo jedyną popularną pozycją pozostawała *Prawda i legenda o Dzikim Zachodzie* (KiW, 1966) Sławomira Siereckiego. Garść ciekawostek przyniósł *Asfaltowy saloon* Waldemara Łysiaka (Warszawa 1980), zaś w 1983 Mieczysław Dutkiewicz wydał (KAW) *Siedmiu nie zawsze wspianych*, gdzie zajął się głównie postaciami najsłynniejszych rewolwerowców, ale mimochodem naświetlił też problemy społeczne występujące w epoce podboju Dzikiego Zachodu.

Ostatnimi czasy ukazało się kilka wartościowych tytułów, jak przede wszystkim Jarosława Racięskiego i Edwarda Kabiesza *Encyklopedia Dzikiego Zachodu* (Videograf II, Katowice 1996), czy Andrzeja Dawida *Dziki Zachód. Szlakiem Indian i rewolwerowców* (wyd. A. Marszałek, Toruń 1997).

Mariusz Wollny



III Wiosenne Pow wow Uniejów

9 kwietnia 2005

Pow wow to nie tylko tańce i śpiewy, to również okazja do spotkania krewnych, przyjaciół i znajomych oraz nawiązania kontaktów z mieszkańcami odległych części kraju.

Od niedawna te słowa dotyczą również nas — ludzi związanych z Polskim Ruchem Przyjaciół Indian.

III Wiosenne Pow wow odbędzie się 9 kwietnia w Uniejowie, w hali sportowej Gimnazjum im. abp. Jarosława Bogorii Skotnickiego, ul. Kościelnicza 26

Zakwaterowanie z noclegiem od piątku (8 kwietnia) wieczorem do niedzieli (10 kwietnia) rano.

Rozpoczęcie:

GRAND ENTRY I: godz. 14⁰⁰
Przerwa obiadowa: godz. 17⁰⁰
GRAND ENTRY II: godz. 18⁰⁰

Kontakt:

Ranores Zdzisław Wszolek (Uniejów)
tel kom. 605 304 197, (063) 288 95 73
email: ranores@tlen.pl
www.ranores.w.szu.pl/powwow.html
Stały serwis o pow-wow w kraju i w Europie:
www.huuskaluta.com

Sami sobie szkodzimy

Elektryzująca wiadomość: 18 lutego w programie I Polskiego Radia aż trzy godziny programu poświęconego Indianom i ich przyjaciołom w Polsce! Tego dawno nie było, serce rośnie jak na drożdżach! Wszystkie plany w kąt, grunt to wysłuchać audycji.

Siadam zatem w sobotni rano przy odborniku, krótko po 9. wita mnie głos Wojciecha Cejrowskiego. To on będzie prowadził całość — i to jest początek nieszczęść. Cejrowski na medialnej estradzie przebiera się w szatki naukowca tropiącego ostatnich szczęśliwych Indian w Amazonii, opowiada wstrząsające banialuki o spotkaniach z węzami, ucztach ludożerczych i zatruciu kurara.

I tym razem pozostaje w pełni sobą, racząc nas żartobliwą uwagą, że jego *squad* została w wigwamie, aby grzać dla niego skóry reniferów na zimę. Pyszenie! Krótko przed 10 rozmowa z profesorem Ewą Nowicką. On znów nadskakujący, na siłę rozszcherzony, akademicka wyważona, ogólna: Indianie są różni, inni na terenach subarktycznych, inni na półpustyniach. Po kilku chwilach podziękowania za rozmowę, w trakcie których spiker nie omieszczał napomnieć, że był oto uczniem pani profesor. Jak to miło wygrzewać się w ciepłych słońcu!

Po godzinie — wypełniaczem programu są zwietrzałe przeboje z dawnych list przebojów (choć można było oczekiwać choćby kilku, choćby jednej piosenki wykonanej przez tubylczego artystę) i dziwaczne newsy ze światowych agencji oraz oszałamiające monologu Cejrowskiego — zbliża się apogeum. Oto łączenie na żywo z Międzychodem, gdzie kwiat rodzimych przyjaciół Indian przygotował kolejne pow-wow. Przy mikrofonie Dariusz Kachlak. Zaczyna ostrożnie: Polski Ruch Przyjaciół Indian to ponad 1000 osób, pierwszy zlot odbył się 30 lat temu... Cejrowski jednak jest nieustępliwy i ciekawy, zaś wyraźnie chichoczący Darek — umiejętność wystąpień publicznych nie jest sztuką łatwą — płacze się coraz bardziej. Słuchacz dowiaduje

się zatem, że polscy Indianie rzucają toporkami, strzelają z łuku i „gonią zające po lesie” (Darek nie zaprzecza), poznają dzięki PRPI żony i, co najważniejsze, spotykają się latem w lesie. O takiej wizytówce marzy na pewno każda szanująca się organizacja. Acha, ważna jest pokojowa, mówi Darek, atmosfera tych letnich spotkań, Krolak może sobie spokojnie siedzieć obok Lakoty... A komu ze słuchaczy robi to różnicę?

W ostatniej godzinie kolejne telefoniczne połączenie. Tym razem do głosu dopuszczony zostaje szef tucholskiego muzeum Sat-Okha. Wyraźnie zadowolonemu Cejrowskiemu — „pamiętam go z Teleranka!” — opowiada w szybkich detalach heroiczną biografię polskiego Indianina, kończąc rozpaczliwym wezwaniem do polskich filmowców, by wydawali (sic!) więcej powieści przygodowych, bo złańiona tego rodzaju rozrywki młodzież wciąż się o nie dopytuje. Potem już tylko skrót wiadomości i stan wód. U mnie bardzo kiepski, sięgający dna.

Nie zgadzam się! Nie chcę! Odrzucam w całości! Znów o Indianach — naszych rzekomych przyjaciółach, jedynej prawdziwej i ostatecznej instancji funkcjonowania Ruchu, zlotów, pow-wow oraz wszelkich indiańskich wiosek czy muzeów — nie dowiaduję się wiele ponad to, że mieszkali (ale czy nadal mieszkają, pozostaje tajemnicą) w Ameryce, mieli ciemnobrązowy kolor skóry i połowali na bizony. A PRPI to kółko zdzieciniałych pasjonatów, którzy tworzą coś na kształt stowarzyszenia rycerskiego, ze swoimi turniejami i strojami. Bajeczna to wiedza, przynajmniej, godni szacunku jej zbieracze i propagatorzy, którzy do otepienia powtarzają te same banały; jakże cudownym ruchem musi być też PRPI, ta rozbawiona i roztańczona do skretynienia organizacja!

Nie wymagam przecież wiele, ledwie kilka prostych zdań. Powiedzmy, że Indianie żyją nadal, ilu ich jest (to może być odkrywcza wiadomość), czym się zajmują, czego im brakuje. Niekoniecznie pohukując, niekoniecznie odwołując się do filmowego fantasy „Tańczącego z wilkami”.

Byłbym na pewno stronnikiem komentatorem, bez ujawnienia pewnego szczegółu.

Otóż zwracano się do mnie z prośbą o wystąpienie w tym feralnym programie. Kiedy jednak, wypytując dokładnie o jego formułę i nazwisko prowadzącego, uświadomiono mi, że za mikrofonem zasiadzie Cejrowski, rezygnowałem, wykręcając się jakimś banalnym sianem. Współpracę z I Kowbojem uznałem bowiem za naganną i zwyczajnie kompromitującą. Owszem, być może to odbiera mi prawo do krytyki i wylania żółci, bo należało samemu spróbować, samemu korygować błędy i wadzić się z pseudopoznawczą konwencją programu. Można tak myśleć, ja sam biję się z wątpliwościami (wiedząc doskonale, że dobrymi chęciami wybrukowana jest droga do krainy wiecznych łowów).

Mimo wszystko powtórzę: sami sobie szkodziśmy takim wizerunkiem, sami się ośmieszamy i banalizujemy w oczach odbiorców. Ale palicho nasze akcje na społecznej giełdzie! Najgorsze jest to, że krzywdzimy samych Indian. W PRPI winien to być grzech najcięższy. I stąd właśnie ten pośpieszny rachunek sumienia, ta wiwisekcja, która ma boleć i powinna boleć — bo co nas nie zabije, to nas wzmocni. Może.

Waldek Kuligowski

Warto jednak rozmawiać

Najczęściej boimy się albo wyśmiewamy to, czego nie rozumiemy, co jest inne. Rzadko kiedy zadajemy sobie trud (!) zrozumienia i chęci poznania tej inności. Podobnie jest z mediami. Programy większości stacji komercyjnych ograniczają się do poziomu papki filmowej i pseudonaukowych *talk show*. Nic dziwnego zatem, że prowadzący nie zważają nawet na udzielane odpowiedzi, w ogóle nie słuchają, co się do nich mówi. Zadają sztandarowe pytania o „squaw”, „wigwam” i „skalpy”. Bazują wyłącznie na chęci zdobycia coraz większej publiczności, chęci zaskoczenia, zaszokowania widza kolejnym gwałtem, trupem czy jakże modną aferą. W takich programach nie ma miejsca na rzetelne przedstawianie spraw związanych z tubylczymi Amerykanami, a na pewno nie ma już miejsca na sprawy polskich przyjaciół Indian.

Podobnie rzecz się chyba ma z radiem. Ogólnopolska stacja, z dużym prestiżem, pozwoliła sobie niedawno na emisję pseudoaudycji o Indianach prowadzonej przez pseudoznawcę tematu. Pytania na poziomie wiedzy z książek Karola Maya to zdecydowanie za mało jak na poważną stację i zdawałoby się, audycję. Cytuje: „Czy polscy Indianie zdzierają skalpy i wloką swoje squaw za włosy do wigwamu”. Próby zwrócenia rozmowy na inne tematy najczęściej nie wychodzą — scenariusz jest ustalony z góry i często mimo wcześniejszych ustaleń, prowadzący robi i tak to, na co ma ochotę.

Czym interesuje się dzisiejsza młodzież? Mam dość dużo kontaktów z osobami nastoletnimi. Przeraza mnie czasem ich całkowity brak zainteresowań czymkolwiek. O, przepraszam — nie doceniam chyba MTV i gier komputerowych, gdzie właśnie ktoś nas zabił, ale mamy jeszcze dwa życia... Kiedy jednak ktoś choć na chwilę się zatrzyma nad indiańskim zainteresowaniem, słychać komentarze — wy to macie fajne zainteresowania, szkoda że ja takich nie mam... W Ruchu jest miejsce dla każdego. Dzięki temu Ruch jest masowy, a jednocześnie jest wiele osób, które pojawiają się na krótko, znikają, przychodzą następni. Mało komu chce się naprawdę czegoś konkretnego dowiedzieć. Wykształcone kiedyś stereotypy należy jak najbardziej piętnować i starać się im przeciwstawiać. Należy chyba rozmawiać z każdym i jak najbardziej bronić swego zdania.

Czy zatem w ogóle warto podejmować temat Indian i Ruchu w mediach, czy nie lepiej skupić się na własnej działalności, której odbiorcą będą na przykład uczestnicy warsztatów w domu kultury? To na pewno, ale wydaje się, że aby szerzyć wiedzę o Indianach, nie należy unikać kontaktów z mediami, nie należy ograniczać się do kameralnych spotkań. Należy wychodzić do ludzi wszędzie tam, gdzie jest to możliwe — na zlotach, pow-wow, na wszelkich lokalnych spotkaniach. I tylko mieć nadzieję, że przekazywana wiedza będzie możliwie rzetelna, a nasi odbiorcy będą nas słyszeć.

Darek Kachlak

8 Podaję dziś smutną i spóźnioną wiadomość. 11 listopada 2004 roku zmarł Roy Crazy Horse, wódz i organizator spokrewnionych z Lenapami Indian–emigrantów, Powhatan–Renape.

Według ustnych przekazów tubylczych wielu Indian Wirginii i Maryland, z rozbitej w XVII wieku konfederacji Powhatan, wywędrowało na północ szukać lepszych warunków życia. Część z nich związała się z ostatnimi Lenapami, zamieszkującymi środkowo–zachodnie tereny New Jersey w miejscu, w którym rzeczka Rancocus uchodzi do Delaware River. Lata 40. XVIII wieku przyniosły ostateczny exodus na zachód tych tubylców Scheyechbi*, którzy nie przyjęli chrześcijaństwa. W kolonii pozostawali wyłącznie ochrzczeni tubylcy, którym rezerwat Brotherton–Edgepilock miał zapewnić mizerną egzystencję, a także wędrowni handlarze koszyków imiot. Mieszając się z ludnością białą i czarną, i zewnętrznie upodabniając się do reszty „cywilizowanej” społeczności, Indianie przetrwali *incognito* lat 150.

Roy Crazy Horse, znany także jako Roy Johnson lub Nemattanew, urodził się 7 grudnia 1924 w Camden, mieście New Jersey, nad rzeką Delaware, *vis-à-vis* Filadelfii. Gdy wybuchła wojna z Japonią, był za młody, by pójść do wojska, sfalszował więc metrykę i tak podjął służbę. Walczył na południowym Pacyfiku, po czym, w 1945, „zwolniony z honorami”, wrócił do cywila. Podjął studia w Temple University w Filadelfii i w LaSalle College. Wkrótce stał się wkrótce duchowym przywódcą tubylczych emigrantów z Wirginii. Żadny wiedzy, uzupełniał ją prywatnymi studiami, jednocześnie prowadząc wykłady o historii Indian w college’ach i uniwersytetach. Jego marzeniem było odzyskanie dla Indian Powhatan–Renape bodaj kawałka ziemi w New Jersey. Marzenie to urzeczywistniło się w 1974 roku, kiedy władze stanu uznały roszczenia jego ziomków i zatwierdzając Powhatan–Renape jako plemię tubylcze, od-

dały im lasy w Rankokus jako rezerwat. Energetyczny i ambitny Roy Crazy Horse zasiadał w Komitecie Gubernatora New Jersey ds. Etnicznych przez trzy kadencje, będąc jednocześnie członkiem licznych organizacji tubylczych. W 1988 roku, w imieniu tubylców stanu, witał królewską parę Szwecji, Karola XVI Gustawa i jego żonę Sylwii, przybywających dla uczczenia 350. rocznicy powstania kolonii szwedzko–fińskiej w zatoce rzeki Delaware. W 2001 odebrał tytuł doktora *honoris causa*, nadany przez Thomas Edison State College. Jest autorem książek: *Holocaust of the American Indians, North American Genocide* i *Morrisville, A Hidden Native Community*.

Roya Crazy Horse’a było mi dane poznać jesienią 1988 roku, gdy przez przypadek trafiłem z żoną do rezerwatu w Rankokus. W budynku administracyjnym skierowano nas, zaskoczonych i przejętych „odkryciem”, wprost do samego wodza. Usiłując podnieść nieco swą rangę w oczach przystojnego, starszego pana, przedstawiłem się jako dyrektor Towarzystwa Etnograficznego i z głupia frant zapytałem, czy mógłby mi wyjaśnić, w jaki to sposób Powhatanowie znaleźli się w New Jersey? Reakcja wodza była mieszanką dobroduszej ironii z dość surowym sztorcowaniem. Dowiedziałem się tedy, że jestem, jak cała reszta białych etnohistoryków i antropologów ignorantem, o czym świadczy sposób, w jaki zadałem pytanie. Nastąpił wkrótce wykład, który miał jeszcze bardziej uświadomić mi mój dyktantyzm. Wychodziłem więc z gabinetu Crazy Horse’a trochę speszony i zawstydzony, lecz z mocnym postanowieniem nadrobienia braków swej wiedzy. Od tamtego czasu wielokrotnie gościłem u Indian Powhatan–Renape w czasie ich corocznego festiwalu w październiku. Nawiasem mówiąc, kilka moich fotografii z okładek „Tawacinu” zostało wykonanych właśnie w pięknym parku Rankokus.

W mądrym przywódcy, jakim był Roy Crazy Horse–Nemattanew, Indianie Scheyechbi tracą niestrudzonego wojownika o ich prawa, znawcę historii i kultury tubylczej, i wybitnego polityka. Mam nadzieję, że dzieło jego życia kontynuować będą ludzie, którym pokazał on jak pokonywać przeciwności.

Andrzej J.R. Wala

* Scheyechbi (wym. szajakbi) to indiańska nazwa New Jersey, gdzie mieszka autor.



165. Nie jestem fanem kowbojów i blondynek. Lubię czasem podyskutować, lecz nie odpowiadam mi słowna agresja ani naśmiewanie się z rozmówcy, uparte wtrącanie się w pół zdania ani dowodzenie na siłę własnej wyższości, zasłuchanie we własne słowa, prawie nie banałów jako głębokich prawd życiowych i gładzenie o głupotach, tanie grepsy pod publiczke ani łganie w żywe oczy. Słowem — nie jestem fanem większości *talk show*, *small talk* ani żadnego innego tokowania (choć wiem, że i mnie się to zdarza). Denerwują mnie i zasmucają rozmowy, teksty i programy o niczym, gadanie dla gadania, spotkania dla spotkań — bez pomysłu i ambicji, bez celu i pożytku. I wszystko jedno czy chodzi o towarzyskie spotkanie w pubie czy złotowy wieczór przy ognisku, czat w Internecie czy program w TV, informację w gazecie czy artykuł w „Tawacinie”. Dlatego nie w każdej sytuacji jestem dobrym partnerem do rozmowy, gwiazdą mediów, *showmanem* czy duszą towarzystwa.

166. Kowboje czy blondynki nie są moimi idolami. Choć nie dam głowy, czy dla sporej grupy początkujących miłośników Indian nie są to ludzie, których słucha się i ogląda z podziwem i wypiekami na twarzy. Przecież oni mówią o Indianach! Nie da się ukryć, że wszelkiej maści globtroterzy, podróżnicy, zdobywcy i poszukiwacze przygód są idolami sporej części Polaków. Że są słuchani i oglądani. Wielu im zazdrości — podróżny, przygód, przebojowości. Niektórzy pewnie wierzą im bezkrytycznie — niezależnie od tego, czy są to wybitne osobowości, jak Arkady Fiedler lub Marek Kamiński, czy tylko wyszczeni zawodnicy. Dzięki barwnym dykteryjkom, kolorowym fotkom czy ładnym buziom załapali się na swoje okienko w mediach. Przyciągają uwagę, są rozpoznawani. I choć o ich „produkcjach” często nie mam najlepszego zdania, to mimochodem słucham ich anegdot i kartkuję ich książki. Robię to, co wielu wokół mnie. Dlatego uważam, że dla załatwienia własnych spraw warto czasem pokazać się w ich cieniu.

167. Mówienie o sobie: jestem przyjacielem Indian — zobowiązuje. Przyjaciołom winniśmy lojalność i prawdę. Wszyscy winniśmy znać swych przyjaciół i zgłębiać prawdę o nich. Ci, którzy czują się na siłach — mają obowiązek o prawdzie tej mówić. Gdy trzeba — winni konfrontować ją z oszczerstwem, nieprawdą i głupotą. Mówić prawdę, gdy inni milczą. A zwłaszcza, gdy inni mówią nieprawdę. W kraju, w którym nie wszyscy muszą znać się na Indianach, ale wielu chce o nich opowiadać (niektórzy tylko ich wykorzystywać) — nie możemy milczeć, gdy możemy mieć coś do powiedzenia. Nie możemy marnować żadnej okazji. Tym bardziej, gdy nasza wypowiedź może coś wyjaśnić lub sprostować. Gdy możemy część strony lub czasu antenowego odebrać komuś nierzetelnemu, niekompetentnemu, cynicznemu czy nawiedzonemu. Gdy mamy choćby cień szansy, że w bełkocie i szumie informacyjnym inni usłyszą także Głos Indian, poznają nasze prywatne zdanie lub — choćby — uświadomią sobie nasze istnienie.

168. By mówić prawdę, nie trzeba być przyjacielem Indian. Dziennikarze, publicyści i wydawcy, nauczyciele, naukowcy i wychowawcy — ich kodeksy etyczne nakazują mówić prawdę, tępić głupotę, zwalczać ignorancję. Ale nie zawód jest ważny. Wystarczy świadomość wartości prawdy, niechęć dla kłamliwej rzeczywistości, niezgoda na fałsz, głupotę i tandetę. Wystarczy poczucie zawodowego obowiązku, zdrowy rozsądek, uczciwość. Posiadanie rzetelnej wiedzy — zwłaszcza tej popartej naczynym doświadczeniem i/lub dyplomem — to też zobowiązanie. Jaką wartość ma Wiedza, która nie wypiera niewiedzy? Po cóż nam Prawda, która nie staje do walki z kłamstwem? Ile warta jest Mądrość, która nie triumfuje nad głupotą? Mówić o Indianach nie jest łatwo. Ale nie wystarczy przekonywać przekonanych. Wiem, że ludzie mówią różny poziom tolerancji. I prawo wyboru — gdzie i z kim pokazywać się i wypowiadać. Być może czasem nie da się inaczej, jak coś zamilczeć, kogoś zignorować. Ale moja lekcja od Indian mówi mi, że warto walczyć o prawdę i swoje przekonania. Nawet gdy szanse na zwycięstwo z pozoru nie są wielkie.

Marek Nowociński

PRENUMERATA W 2005 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2005 kosztuje 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
BS O. Grodzisk Wlkp.
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata opłacona w kraju
kosztuje 52 zł (wysyłka priorytetowa)
opłacona zagranicą — \$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

nowa książka



*Charles Alexander Eastman
(Ohiyesa)*

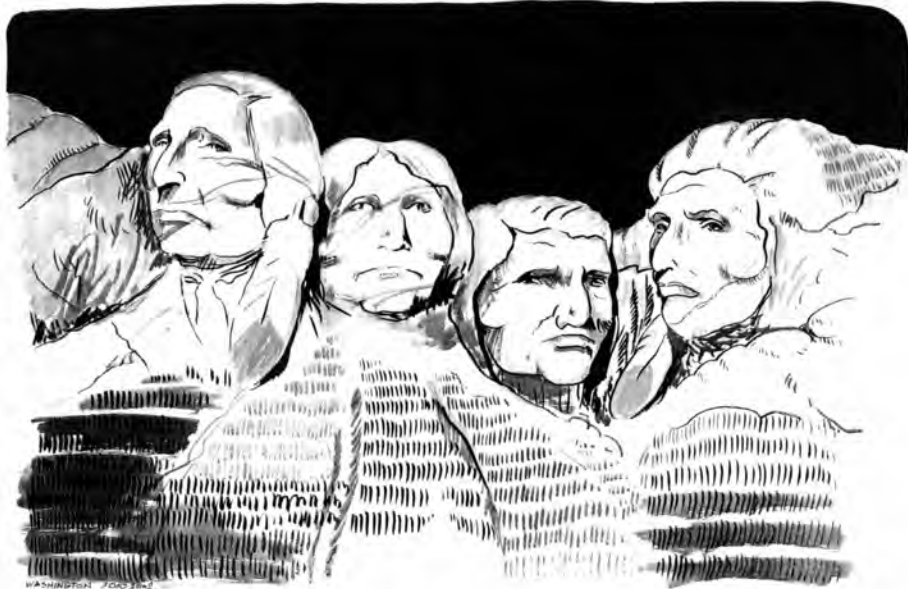
Charles A. Eastman (Ohiyesa)

Z lasu do cywilizacji, przeł. Beata Skwarska

Drugi tom autobiografii dakockiego lekarza i działacza społecznego (1858–1939). Przejmująca opowieść o latach spędzonych w szkole z internatem, o praktyce lekarskiej w rezerwacie Pine Ridge, o dramatycznych wydarzeniach nad Wounded Knee w 1890 roku, wreszcie o wytrwałej pracy na rzecz Indian.

Biblioteka Tawacinu nr 31, stron ok. 112, cena 19 zł

UWAGA: książka ukaże się w połowie maja



52



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

Ewa Nowicka, *Indianie w świecie współczesnym*

Bartosz Hlebowicz, *Potomowie Oneidów i Lenapów — refleksje z badań etnograficznych*

Stanisław Stachniewicz, *Działalność Projektu Yaya — Mama w Andach*

Dariusz Pohl, *Iktomi — stwórca czy chochlik?*

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

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

Jarosław Wojtczak, *Geneza wojen Indian w Wielkich Równinach*

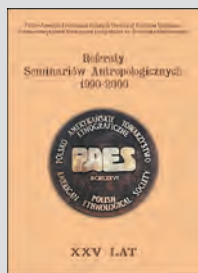
Robert J. Flaherty, *Jak powstał film „Nanook z Północy”*

Hugh A. Dempsey
CROWFOOT

Wódz Czarnych Stóp

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

ss. 224+32 (fot.), cena 15 zł



**REFERATY SEMINARIÓW AN-
TROPOLOGICZNYCH**

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

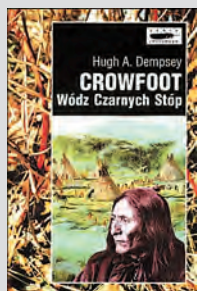
ss. 408, cena 36 zł



ODRĘBNA RZECZYWISTOŚĆ

Referaty z sesji „Indianie i Indianie” poświęconej pamięci Indiankiej Babci, Stefani Antoniewicz pod redakcją Arkadiusza J. Kilanowskiego

BT, nr 30, ss. 200+16 nlb (fotografie), indeks osób, cena 19 zł



Donald E. Worcester

APACZE

Orły Południowego Zachodu

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

Marek Hyjek

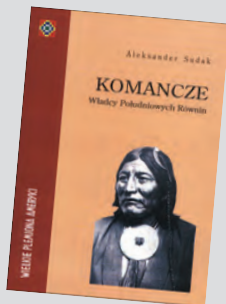
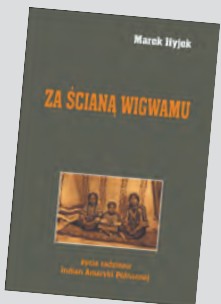
ZA CIANĄ WIGWAMU

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

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



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

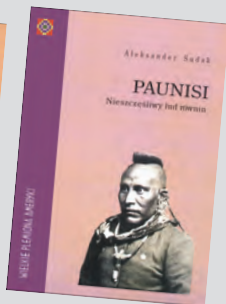


Aleksander Sudak

KOMANCZE

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

BT, nr 25, ss. 80, cena 9 zł



Aleksander Sudak

PAUNISI

Budzili szacunek i lęk wśród wszystkich plemion. Tych dośrodkowych ludzi, o krągłych, księżycowych twarzach, cechowały żywotności 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 poczet lub listonoszowi przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy 5 zł za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.



7 Darren Dowdy i jego żona Sandy. Założyciele szkoły Faithkeepers' School w Steamburg, w rezerwacie Seneków, na zachodzie stanu Nowy Jork. Darren Dowdy jest strażnikiem wiary (*faithkeeper*) i mówcą (*speaker*) w Długim Domu Seneków. W szkole Dowdy'ego kładzie się nacisk na naukę irokeskich tradycji i języka seneca. Darren narzeka, że nawet przywódcy plemienia nie mówią w ojczystym języku.

8 Bibliotekarka (na zdjęciu z synem) w Ignacio, małej miejscinie w rezerwacie Ute Południowych, w stanie Kolorado. — Przyjechałam tu tylko na kilka miesięcy, by zaopiekować się chorym ojcem — powiedziała. — Mieszkam w Albuquerque i zamierzam tam wrócić. Nie chcę, by mój syn tu dorastał. Za dużo przemocy i pijaństwa.



2004
zdjęcia
bartosz
hlebowski



1 Kiowa z Oklahomy. Od lewej: John Preciado, jego ojciec Blais Preciado i Lyle Vaughn. To zdjęcie zrobiłem koło Saddle Mountains, w drodze powrotnej z Fort Sill, gdzie odwiedziliśmy cmentarz Apaczów i grób Geronima.



2 W sierpniu Pekoci Mashantucket z Foxwoods, w stanie Connecticut, organizują Shemitzun — Pow-wow Zielonej Kukurydzy. Zabawny melanz wspomnienia (tylko w nazwie) o ceremonii dziękczynienia za plony, charakterystycznej dla osiadłych plemion na Wschodzie, ze współczesnym panindiańskim wydarzeniem zabawowo-folklorystycznym.

twarze tubylczej ameryki



3 Helen Romero z wnuczką Samarią Highcrane. Taos w Nowym Meksyku. Helen jest siostrą Martina i Geronima Romerów. W głębi, po prawej, widać piec chlebowy. Romerowie pieką w nim chleb i ciastka, które Geronimo (to na cześć św. Hieronima, a nie wodza Apaczów) sprzedaje na targu w Taos, Espanioli i Santa Fe.



4 Seminole przyłapali mnie na fotografowaniu kościoła w Wewoka w Oklahomie. W domu pastora Dana Factora i jego żony spędziłem dwie noce. Uczestniczyłem w nabożeństwie, pokazali mi okolicę, ruiny pierwszej seminolskiej szkoły, budynek zamkniętego przez FBI kasyna (mafia i pranie brudnych pieniędzy) oraz liczne kościoły baptystów Seminoli i Mikosuki.

5 Bratanek Martina i Geronima Romerów, Jamal Lewis. Zdaje się, że wołają na niego Mowgli. Trzyma w rękach kurczaka. Oba zdjęcia [3 i 5] zrobiłem na podwórku u Romerów, w Taos.

TAWACIN GALERIA

6 Johnny Tucker, Delaware, w siedzibie swego biura w Bartlesville, w Oklahomie. Kieruje Departamentem do Spraw Budownictwa. U Delawarów ze wschodniej Oklahomy spędziłem prawie cały sierpień. Tam spotkałem najczystszych spośród amerykańskich Indian.

