



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

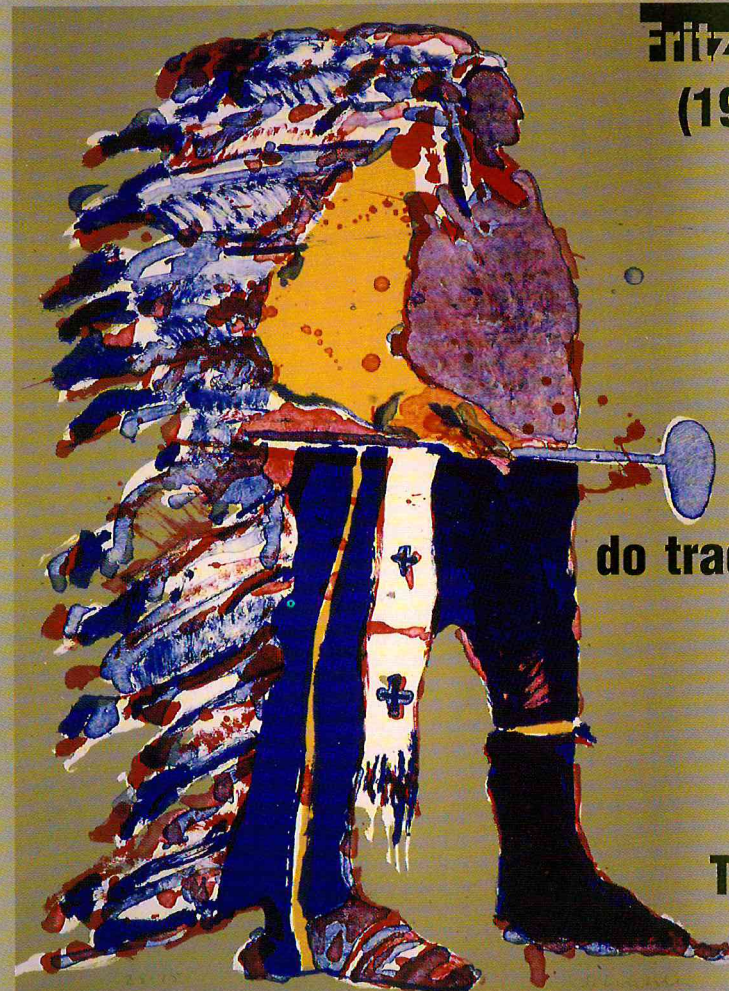
cena 7,50 zł
 (w tym 7% VAT)

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

Z Indianami Ameryki Północnej stała się rzecz zadziwiająca. Żyją wśród nas, ludzie kultury Zachodu, borykają się z kłopotami codzienności, cierpią od kaprysów pogody, narażeni są na międzynarodowy terroryzm, często trudno im związać koniec z końcem. Słowem — niczym się od nas nie różnią...

A mimo to w mniemaniu wielu z nas nie należą do naszego świata. Ciągłe chcemy ich widzieć wędrujących po smaganych wiatrem preriach XIX wieku. Próbuje wejść w ich stary świat, jakby on nadal istniał! Dla wielu z nas oni ciągle jeszcze polują na bizona, ciągle malują swe ciała i prowadzą nierówną walkę z białymi.

Żebyśmy się dobrze zrozumieli: nie chodzi mi o odrzucenie historii, kultury czy stylu życia dawnych Indian. To jest fascynujący przedmiot zainteresowań, wymagający dokładnego poznania i zrozumienia, co naprawdę zaszło podczas kolonizacji Ameryki. Sytuacja tych ludzi nigdy nie była taka sama na przestrzeni dziejów. Trzeba pamiętać, że podbój Nowego Świata nie odbył się w ciągu jednego roku czy nawet 10 lat. Proces ten trwał co najmniej 4 stulecia!

Wiedząc o tym, dajmy szansę współczesnym potomkom wojowników z prerii być sobą. Oni nadal są Indianami! Nie zmuszajmy ich do zakładania strojów, w których podobają nam się najbardziej. Chcemy podkreślać dzisiaj to, co udało im się ocalić z bogatego dziedzictwa. Ci ludzie żyją tu i teraz, w XXI wieku. Chodź, zobacz!

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się: na wiosnę, lato, jesień i zimą. **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciolek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień. **Współpraca:** Roman Bala, Mirosław Dunin-Sulgostowski, 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 Jak to z nami jest – czyli 20 lat „Tawacinu”: opinie i refleksje
- 10 Nie będę przepraszał, że urodziłem się Indianinem – Ewa Czekalewska opowiada o budowaniu tożsamości przez dzisiejszych Indian z Quebecu
- 19 Umarli za życia: powrót tubylczej banicji – Bruce E. Johansen analizuje przykłady funkcjonowania tradycyjnej indiańskiej kary we współczesnych społecznościach
- 26 Błękitne Niebo – pełne emocji i namiętności opowiadanie Charlesa A. Eastmana (Ohiyesy) z życia Siuksów na wolności
- 31 Naród Czirokezów: zwierciadło republiki czy nieudany eksperyment? – dokończenie eseju Mary E. Young o sukcesach i porażkach Indian „cywilizowanych”
- 42 Blisko korzeni, otwarci na świat – Beata Skwarska relacjonuje XXIII sesję Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych ONZ
- 50 Indianie Kri w Polsce – o spotkaniach z tancerzami grupy Smaliboy, uczestnikami Festiwalu Folkloru Ziemi Górskich w Zakopanem, pisze Marek Ptasieński

Stale działają: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian, obysmy nie zapomnieli, z zakurzonej półki**

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

Galeria Tawacinu

– **TSA-LA-GI, Czirokezi z Oklahomy**, fot. Bartosz Hlebowicz — dzięki dofinansowaniu przez Fundację Kościuszkowską

Okładka: Robert Lewis, aktor czirokeski i przewodnik w wiosce Tsa-la-gi, w Tahlequah (Oklahoma), demonstruje dmuchawę do polowań, fot. Bartosz Hlebowicz

Opracowanie graficzne okładki i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

JAK TO Z NAMI JEST

czyli 20 lat „Tawacinu” 1985–2005

Niedawno przysłuchiwałem się dyskusji w internetowym radiu na temat 20-lecia „Tawacinu”. Opinie słuchaczy–czytelników były na ogół pozytywne, co — powiem szczerze — trochę mnie zdziwiło. Nie spodziewałem się, że nasze przedsięwzięcie jest tak wysoko oceniane. W drugiej części audycji prowadzący zadał słuchaczom pytanie, jak w takim razie „Tawacin” wpłynął na ich sposób myślenia o Indianach, co zmienił w ich podejściu do amerykańskich tubylców? I tu nastąpiła długa cisza.... Tak to z nami jest.

Nie przypuszczałem, że stereotyp Indianina okaże się tak trwały. Co gorsza — tak dobrze ukorzeniony w nas samych, indianistach z Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Sam fakt, że deklarujemy się przyjaciółmi tubylczych mieszkańców Ameryki, że chcemy potwierdzać wartość tubylczych kultur we współczesnym świecie, nie daje nam automatycznie patentu na pisanie jedynie słusznej prawdy o Indianach. Przez dwadzieścia lat „Tawacin” zmienia się nieustannie, rozwija się, powiedziałbym wręcz, że dorasta, dojrzewa. Ewolucja naszego kwartalnika, zakres poruszanych tematów, styl pisania w dużej mierze odzwierciedla krystalizowanie się zainteresowań samych redaktorów. Uczymy się i pogłębialmy rozumienie zjawisk razem z „Tawacinem”.

Zawsze chciałem, aby „Tawacin” inspirował, pobudzał do myślenia, ukazywał co rusz to nowe horyzonty, słowem — żeby otwierał. Po przeciwnej stronie jest banał, pisanie o sprawach znanych i lubianych, nie wzbudzających kontrowersji, usypiających, co nieuchronnie grozi wyjałowieniem każdego czasopisma.

Owo otwarcie się oznacza dla mnie zgodę na nieustanną rewizję własnych poglądów, na ciągle uwzględnianie nowych okoliczności, które pojawiają się z każdym nowym tekstem.

Ja nie dopasowuję poszczególnych kawałków układanki pod tytułem „Indianie”, z góry wiedząc, jaki obraz chcę otrzymać. Zestawiam je raczej obok siebie i dziwię się, ciągle jeszcze się dziwię, że wychodzi mi znowu co innego.

W „Tawacinie” nie piszemy już więc o „Indianach”. Piszemy o Pekotach, Czirokezach, Apaczach, Matsigenka czy Panare. Oba kontynenty amerykańskie zamieszkiwane są przez wiele ludów o bardzo zróżnicowanych kulturach. Wrzucanie „Indian” do jednego worka jest wygodnym uproszczeniem, bo w ten sposób można udowodnić wszystko, jak i wszystkiemu zaprzeczyć, bez ponoszenia odpowiedzialności. Oczywiście istnieje jakiś wspólny mianownik w kulturach indiańskich. Na pewnym poziomie każdy naród jest postrzegany stereotypowo. W miarę bliższego poznania okazuje się jednak, że owe stereotypy mają się nijak tak do zamierzchłej przeszłości, jak i do dnia dzisiejszego.

Od „miłości” do Indian nie doszedłem do „nienawiści”, ale mocno zweryfikowałem swe poglądy. To są przede wszystkim ludzie, ze wszystkimi wadami i zaletami, ani lepsi od nas, ani też gorsi. Niekiedy tylko inni, gdy sprawę sprowadzić do absolutnych podstaw.

Już od 20 lat nieposiadający stałego budżetu „Tawacin” ukazuje się jedynie dzięki wspaniałości autorów i redaktorów, którzy za swą pracę wynagradzani są tylko (lub aż!) uznaniem czytelników, poczczeniem uczestniczenia w czymś wartościowym, przeświadczeniem, że oto oddają sprawiedliwość ludziom ciężko doświadczanym przez historię. W tym miejscu chcę im wszystkim za to podziękować. Bez Was, autorów, redaktorów i ...czytelników, „Tawacinu” po prostu by nie było. ♦

Marek Maciołek

Dobrze obrany szlak

Niezmiernie zaskoczyła mnie informacja, że już minęło 20 lat od ukazania się pierwszego numeru mojego ulubionego pisma „Tawacin”. Wprawdzie nie jestem jego czytelnikiem od tak długiego czasu, ale śledzę zawartość tego pisma co najmniej od połowy lat 90. Mimo że nie jestem w jakikolwiek sposób związany z ruchem przyjaciół Indian, w kręgu którego pismo to przede wszystkim się rozchodzi, to z dużą przyjemnością biorę je zawsze do ręki, bowiem jako antropolog, amerykanista i badacz Indian znajduję w nim zawsze coś interesującego i wartościowego.

Muszę przyznać, że w ostatnich latach stałem się regularnym czytelnikiem „Tawacinu”, gdyż znajduję w tym piśmie, nota bene bardzo dobrze redagowanym, świetnie ilustrowanym i starannie edytowanym, dużo materiałów niezwykle cennych, przybliżających polskiemu czytelnikowi, w tym także specjalście, dawne dzieje indiańskich walk z białymi zaborcami, obrazy tradycyjnej kultury tubylczych mieszkańców Nowego Świata, ale coraz częściej również materiały rzucające światło na bieżący los ludności indiańskiej, na ich problemy dnia codziennego, na ich miejsce w społeczeństwie amerykańskim. Trzeba w tym miejscu mocno podkreślić, iż jest to w istocie jedyne takie pismo w Polsce i jako takie zyskało sobie grupę wiernych czytelników rekrutujących się, jak sądzę z treści listów do redakcji, z bardzo różnych pod względem generacyjnym grup — od młodzieży szkolnej poczynając, przez studentów, a na pokoleniu wiekiem starszym kończąc.

Patrząc z perspektywy dwóch dziesięcioleci na „Tawacin”, można bez wahania stwierdzić, iż kwartalnik ten przeszedł dość znaczącą ewolucję. Z pisma początkowo bardzo mocno osadzonego w kolportowaniu dość stereotypowych obrazów Indian odwołujących się przede wszystkim do ich bohaterskiej walki o wolność w okresie przedrezewtatowym oraz ukazujących w dużej mierze tzw. tradycyjny kształt ich kultury, sięgający wieku

XIX i głównie obszaru Wielkich Równin, pozwoli, krok po kroku, stawiało się forum coraz częściej informującym czytelników o dzisiejszych realiach kultury i życia Indian w USA i Kanadzie. Jednocześnie coraz częściej na łamach zaczęły pojawiać się doniesienia bardziej osobiste, mianowicie tych Polaków, którzy na swych szlakach wędrówek po Ameryce Północnej zetknęli się z Indianami, odwiedzili ich rezerwy czy uczestniczyli w różnego rodzaju zgromadzeniach, ceremoniach i rytuałach organizowanych przez Pierwszych Amerykanów. W ślad za tego rodzaju spostrzeżeniami zaczęły ukazywać się w „Tawacinie” także reportaże na temat spotkań polsko-indiańskich, ale mających miejsce w naszym kraju, do którego coraz częściej zaczęli docierać różnego rodzaju działacze indiańscy, dzielący się swymi doświadczeniami i opowiadający o losie swego ludu zainteresowanym tymi sprawami Europejczykom.

Warto także podkreślić i drugi element ewolucji „Tawacinu”, polegający na powolnym „odkrywaniu” Indian z innych rejonów Nowego Świata aniżeli Stany Zjednoczone. W ten sposób czytelnicy zainteresowani głównie światem „najbardziej typowych” Indian mają szansę na to, by dowiedzieć się nieco więcej o życiu, losie i walce Indian z Ameryki Łacińskiej. Jest to bardzo ważne zadanie, jeśli zważyć, iż liczba rdzennych mieszkańców tego kontynentu, zamieszkających w krajach na południe od Rio Grande del Norte, jest wielokrotnie większa, aniżeli Indian amerykańskich i kanadyjskich razem wziętych.

Tak się złożyło, że piszę te refleksje osnute wokół 20 rocznicy ukazania się pierwszego numeru „Tawacinu” niemal z równika, a mianowicie z Ekwadoru. Jest to jeden z tych krajów Ameryki Południowej, który w ostatnich dziesięcioleciach wyróżnił się przede wszystkim niezwykle dużym aktywizmem politycznym zamieszkających tam Indian, a jest ich jak się ocenia około 30% wszystkich mieszkańców. Żyją oni przede wszystkim w regionach wysokogórskich, uprawiając tam ziemię, hodując owce i bydło, zajmując się handlem, działalnością rzemieślniczą, ale co-

raz częściej można ich także spotkać w zawodach dawniej zarezerwowanych dla Metysów. Druga grupa ekwadorskich Indian zamieszkuje leśne tereny Amazonii. Jest ich znacznie mniej, żyją w dużym rozproszeniu, ale podobnie jak ich górscy bracia są bardzo dobrze zorganizowani i skutecznie przeciwstawiają się wszystkim planom, projektom i przedsięwzięciom gospodarczym, których efekty mogą zaszkodzić interesom ludności tubylczej.

Mimo że piszę te uwagi z Ekwadoru, to jednak na każdym kroku natykam się na pewne symbole indiańskości żywcem wzięte z dalekiej Ameryki Północnej. Okazuje się, że stereotyp Indianina nie tylko bardzo dobrze funkcjonuje w świadomości Europejczyków dzięki dziecięcym lekturom powieści Karola Maya, Jamesa Fenimore Coopera i Arkadego Fiedlera, ale umocnił się również wśród samych ekwadorskich Indian. W poszukiwaniu swej tożsamości kulturowej często odwołują się oni do panindiańskich symboli, tym bardziej, iż mają one dzisiaj ogromną siłę oddziaływania, bowiem współgrają z naszymi stereotypami. Nic więc dziwnego, iż na indiańskich targach w Ekwadorze sprzedaje się „łapacze snów” wykonywane na miejscu i często dodatkowo przyozdabiane malunkami przedstawiającymi twarze wodzów indiańskich z obszaru Prerii. Obok można nabyć swetry, poncho i koce pokryte motywami zdobniczymi zapożyczonymi również z Ameryki Północnej. Czasami można także spotkać zespoły muzyczne, które udając się do Europy, na czas występów przywdziewają skórzane stroje stylizowane na modłę ubrań noszonych w XIX wieku na Wielkich Równinach. Niewątpliwie z jednej strony mamy tu do czynienia ze zjawiskiem komercjalizacji tradycji tubylczej, która dla celów zwiększenia efektywności sprzedaży odwołuje się do symboliki najpowszechniej rozumianej i akceptowanej, z drugiej strony jest to zjawisko poszukiwania przez Indian południowoamerykańskich znaków swej nowej tożsamości. Nie szkodzi, iż są one odległe i w istocie nie mają nic wspólnego z ich lokalnym dziedzictwem, istotne dla nich jest to, że są to symbole indiańskości

i jako takie mogą dzisiaj być używane przez wszystkich Indian, gdziekolwiek by oni żyli, także i w Ekwadorze.

Wracając do „Tawacinu”, pragnę zauważyć, iż w moim przekonaniu nie jest to pismo, które kokietuje czytelników, dostarczając im łatwo przyswajalną, ale i powierzchowną informację. Stara się ono popularyzować wiedzę o przeszłości i współczesności, o kulturze i sytuacji społecznej Indian w sposób rzetelny. Wydaje mi się, że w tym względzie wypełnia ono bardzo ważną misję, kształtując wiedzę tych czytelników, których orientacja w kwestiach indiańskich oparta jest przede wszystkim na stereotypach. W ten sposób, wraz z systematyczną lekturą „Tawacinu”, przechodzą oni — jak sądzę — znamiennej ewolucję od romantycznej wizji wyidealizowanych i dzielnych wojowników indiańskich do pogłębionej refleksji na temat współczesnego losu tubylczych mieszkańców całej Ameryki, od południa Argentyny poczynając, a na północnych prowincjach Kanady kończąc.

Refleksje te piszę w przeddzień wyjazdu z Ekwadoru do Peru, a więc do kraju osnutego aurą inkaskich tradycji, walk z konkwistadorami i serii indiańskich rebelii przeciwko Hiszpanom, a potem kreolsko-metyskim kręgom władzy. W kraju tym do dnia dzisiejszego niezwykle mocno podkreśla się znaczenie Inków jako budowniczych prototypu dzisiejszego państwa peruwiańskiego. Jednocześnie jednak w tym samym kraju, o znacznym procencie ludności tubylczej (ok. 40%) robi się wszystko, aby potomków tubylczej ludności jak najszybciej włączyć do peruwiańskiego narodu i to w taki sposób, aby na zawsze zatrzeć ich indiańskie korzenie. Ta polityka forsownej integracji przynosi szybkie rezultaty, których efektem jest m.in. głęboka zmiana świadomości ludzi z rejonów wiejskich, a więc tradycyjnie indiańskich. Dzisiaj w zdecydowanej większości identyfikują się przede wszystkim jako peruwiańscy chłopcy i nie chcą być postrzegani jako Indianie, bowiem termin ten kojarzony jest tu z zacofaniem, z niską pozycją społeczną i z prymitywizmem cywilizacyjnym. Jeśli mówi się tu o Indianach, to

przede wszystkim o tych, którzy żyją w Amazonii i nadal zajmują dość marginalną pozycję w społeczeństwie peruwiańskim. Wśród tych rozproszonych grup leśnych Indian są i takie, które do niedawna były niemal izolowane od reszty świata. Właśnie tymi grupami zajmują się intensywnie od lat kilku antropologowie poznańscy, wykonując pożyteczne prace na rzecz obrony ich zagrożonych interesów. O niektórych rezultatach takich działań naukowo-aplikacyjnych „Tawacin” już kilka razy donosił swym czytelnikom. A przecież to tylko część polskich badań na terenie Peru, które bardzo dobrze rozwijają się w obszarze poszukiwań archeologicznych, penetracji geograficznych, analiz antropologicznych i studiów etnohistorycznych.

Życzę zatem „Tawacinowi”, aby w następnym 20-leciu podążył wytrwale zaznaczonymi wyżej dwoma dobrze obranymi szlakami: drogą popularyzacji rzetelnej wiedzy o ludności tubylczej obu Ameryk oraz drogą umożliwiającą czytelnikom śledzenie na bieżąco dokonań polskich badaczy specjalizujących się w problematyce indiańskiej. Zadanie to — jak wierzę — „Tawacin” będzie zapewne skutecznie realizował ku satysfakcji swoich wiernych, oby coraz liczniejszych, czytelników.

Aleksander Posern-Zieliński
Quito, wrzesień 2005

Jednak laurka

Sytuacja była taka: przypadkowo spotkany w jednej z księgarni znajomy, ewidentnie widząc we mnie osobę w sprawie kompetentną, poprosił o pomoc w decyzji zakupu lub nie książki Larry’ego J. Zimmermana *Indianie Ameryki Północnej*. Dla mnie taka prośba redukowałą się do szybkiego rozeznania co do kompetencji przekładu — i takie szybkie rozeznanie zakończyło się tym, że zadowolony zainteresowany opuścił księgarnię z książką, o którą był zaindagował. Zapytany z kolei, na czym oparłem swoją tak szybko podjętą opinię, odparłem, iż przede wszystkim na informacji redakcyjnej o tym, że „konsultantem

merytorycznym” polskojęzycznego wydania był redaktor naczelny — właśnie „Tawacinu”, w kilku zdaniach objaśniając, co to jest. Dla mnie ten fakt był decydujący.

„Tawacin” tymczasem — dla mnie naturalnie niepostrzeżenie — doczekał się dwudziestoletnich urodzin.

Indianistą nie jestem w zakresie jakimkolwiek. Jestem językoznawcą i orientalistą ze znacznymi — i wedle opinii globalnego rynku naukowego znaczącymi — odchyleniami w kierunku tzw. antropologii kulturalnej, autorem dość sporej ilości publikacji akademickich w przewadze w Polsce nieznanych, dla licznych wtajemniczonych twórcą i właścicielem dużej profesjonalnej biblioteki (ze słynną niegdyś w świecie nieistniejącą już „ścianą słowników”), w której setki publikacji źródłowych dotyczących Indian i szczególnie ich języków (słowników, gramatyk, podręczników, tekstów itp.) mogłyby jednak zaskoczyć niejednego indianistę — nie tylko amatora. „Tawacin” na jednej z półek tej biblioteki, gromadzącej dość rygorystycznie specjalistycznie swoje zbiory, jest.

Jest prawie w komplecie, stąd samym swoim stanem unaocznia drogę, jaką pismo przeszło od najpierwszych numerów po stan dzisiejszy. A „Tawacin” jaki dzisiaj jest, każdy widzi — i wrażenie z tego oglądu wynikające pozytywne być musi, tym bardziej jeśli ma się świadomość uwarunkowań, w jakich powstaje, jest redagowany, rozpowszechniany: toż to modelowy wręcz przykład pozytywistycznej pracy do jak najszerzego naśladowania, bez względu na to, jak się oceniać by miało numer po numerze, materiał po materiale, stojące za nimi spolaryzowane poglądy i idee, spory, dorosłość i naiwność uczestników tego przedsięwzięcia — kruche go (tytuł nie imponuje formatem, objętością, nakładem itd.), ale — zważywszy te dwadzieścia lat — zaskakująco uporczywie (by rzecz: po indiańsku) trwającego.

Kiedy pierwszy raz zobaczyłem (w księgarskim kiosku hallu Collegium Historicum UAM) kilka numerów pisemka, nosiło jeszcze nadtytułową deklarację bycia „pismem

przyjaciół Indian”. O tych „przyjaciółach Indian”, konkretniej zaś o ich czapie zaetykietowanej „Polski Ruch Przyjaciół Indian”, jej źródłach, wzlotach i upadkach, dniu dzisiejszym i perspektywach przeczytać można w trzydziestym (też okrągła liczba!) tomie „Biblioteki Tawacinu” (bo to daleko nie tylko pismo, ale i oficyna wydawnicza z też niezłym dorobkiem). Tam [A. J. Kilanowski (red.) 2004. *Odrębna rzeczowość — referaty z sesji „Indianie i indianiści”...*, ss. 9–48] o wspomnianych uwarunkowaniach Tawacinu można nie mało przeczytać i *expressis verbis*, i między wierszami.

Mnie wymieniony nadtytuł do zainteresowania się pismem nie skłonił, a najprawdopodobniej zaskutkował — wprost przeciwnie. Trochę trwało, zanim tym kilku leżącym numerom poświęcić zechciałem (tak bym swoje ówczesne zachowanie zinterpretował) część czasu oczekiwania na umówioną osobę. Pozytywne zdziwienie i zaskoczenie sprawiły, że na to przejrzenie poszło znacznie więcej czasu, niż miałem, dostępne numery oczywiście kupiłem, a niedługo potem zacząłem szukać kontaktu i możliwości skompletowania tytułu. Skończyło się na tym, że niewielkim artykułikiem z dalekich obrzeży indianoznawstwa wpisałem się nawet na listę autorów „Tawacinu”. W moim środowisku akademickim określa się to, często mocno hipokrytycznie, wyrażeniami z terminem „wrobienie” w centrum, ale ja się oczywiście nie czułem „wrobiony”, raczej zobowiązany za pomoc w skutecznym douzupełnieniu zbioru i z posiadania niemal wszystkich numerów pisma zadowolony. Niejednej wykazującej „zainteresowanie Indianami” osobie (np. spośród kandydatów na... studia orientalistyczne) na tytuł zwróciłem uwagę, niejednej zapoznanie się z konkretnym materiałem poleciłem.

Jubilatowi przystoi laurka — i ten tekst premedytacyjnie taki charakter ma. Ale tak może być jedynie dlatego, że moje o „Tawacinie” i o tych, co go tworzą, zdanie jest niekłamane pozytywne.

„Tawacinu” nie czytuję, naturalnie, od deski do deski, równie naturalne jest to, że nie

czekam z niecierpliwością na kolejny numer i — co winno już być najoczywistsze — nie traktuję zawartego w nim materiału źródłowo (choć i to się zmienić może: wartościowy oryginalny materiał na przykład z własnych doświadczeń terenowych autorów też już się w coraz szerszym zakresie pojawia). Przypominam, że indianistą nie jestem — i nigdy takim nie będę, zaś niezbywalna w intelektualnym się kształtowaniu chłopięca fascynacja Indianami, choć jakiś wpływ na moją późniejszą działalność, zainteresowania i twórczość mieć musiała, należy do przeszłości zbyt zamierzchlej, aby mogła być czynnikiem moje obecne poczynania motywującym. Ale każdy nowy numer, który do mnie dociera, zanim na półkę trafi, jest przynajmniej dokładnie przejrany, bo — warto: wielokrotnie już znalazłem informacje przydatne, kierujące uwagę na źródła istotne, na rzeczy, zjawiska i procesy ważne, relacje i przemyślenia inspirujące. Kiedy w otoczeniu widzę kogoś po Maya, Coopera czy — dajmy na to Szklarskiego lub Szczepańską sięgającego, nie zniechęcam, pytam o wrażenia i zdarza się, że (znowu: bo warto) podsumam też właśnie „Tawacin”. Cóż, coraz mniej młodych ludzi po słowo drukowane w ogóle sięga.

Nie wszystko w piśmie jest równie dobre, nie wszystko kompetentne, choć nie tego przecież od pisma oczekuję. Poza tym, nie wszystko co zaszufladkowałbym jako nie do końca wybitne czy kompetentne, musi zaraz być zdecydowanie niekompetentne. I tak z „Tawacinem” jest. Z pewnością jego twórcom ujmę nie przynosi i ciemnoty nie wiska ani szerzy. Publikacje spod polskiego pióra na tematy indiańskie, które przewyższyłyby rzetelnością to, co oferuje „Tawacin” na stronach siedemdziesięciu (trzecia okrągła liczba — to dobry omen!) już numerów, nawet jeśli porównywalne są, należą raczej do wyjątków. No i gdyby nie moje bliskie spotkania z pismem, podjęcie decyzji w kwestii doradzenia, czy kupić polski przekład książki Zimmermana musiałoby zająć więcej czasu, przy czym nie jest jasne, czy decyzja byłaby taka sama.

Alfred F. Majewicz

Trochę sentymentalizmu nie zaszkodzi

Na początek gratulacje. To ewenement, że garstka pasjonatów z Markiem Maciołkiem na czele doprowadziła „Tawacin” do chlubnego jubileuszu dwudziestolecia. Skromne piśmisko polskich indianistów ewoluowało do postaci znaczącego czasopisma cieszącego się zasłużonym uznaniem m.in. w kręgach uniwersyteckich. Na przestrzeni minionych lat znikwały z rynku wydawniczego głośne i poczytne tytuły, zaś „Tawacin” nie tylko przetrwał, ale i umocnił swoją pozycję.

Moja wizja Indian zmieniała się wraz z kolejnymi numerami „Tawacinu”. Bez przesady mogę stwierdzić, że właśnie owo czasopismo było motorem napędowym zwracającym mnie ku bardziej dojrzałemu spojrzeniu na tubylczych Amerykanów. Od fascynacji sentymentalnym „wodzem” w pióropuszu do ujrzenia człowieka z krwi i kości, z jego zaletami i wadami. Będąc czytelnikiem „Tawacinu”, nie można z uporem tkwić w barwnych stereotypach.

Dzisiejszy „Tawacin” jest profesjonalnym, można by rzec naukowym piśmem pełnym fachowych pojęć, niepodważalnych faktów. Tylko, czy ta naukowa poprawność nie zubaża wizerunku tubylczych Amerykanów? Czy „mędrca szkiełko i oko” nie przesłania innej sfery poznawczej? Ulotnił się gdzieś duch romantyzmu. Nie optuję za powrotem do muzealnych eksponatów, nie tęsknię za pseudoszamańskimi teoriami i praktykami, nie zamierzam robić łapacza snów. Ale niech pomiędzy poważnymi artykułami znajdzie się miejsce chociażby dla indiańskiej poezji, dla tubylczego humoru, dla codzienności widzianej oczyma dawnych Indian.

Rozumiem, że przesłaniem „Tawacinu” jest wspieranie czytelników w rzetelnym poznawaniu tubylczych Amerykanów. Należy jednak pamiętać o wszechstronnym ukazaniu ich świata. I nawet gdyby czasem trzeba byłoby odrzec się o sentymentalizm, to na pewno nie zaszkodziłoby to wizerunkowi tak dobrego czasopisma.

Marek Hyjek

Obecność

„Tawacinowi” od początku towarzyszyły kontrowersje — a to, że nie reprezentuje szeroko rozumianej społeczności uczestników PRPI, a to, że jest hermetyczny, a to, że unika niewygodnych tematów...

Dzisiaj kwartalnik ten z wydawanego na ksero piśmiska stał się solidnym, starannie wydawanym, łatwo dostępnym periodykiem środowiskowym, w którym spotkać można nawet publikacje wybitnych naukowców. Pewnie tu i ówdzie linia programowa „Tawacinu” nadal będzie budziła spory i krytykę, ale niezmiennie pozostaje on najlepszym i jakże potrzebnym piśmem adresowanym do polskich indianistów. Duża w tym zasługa — kto wie, czy nie największa — Marka Maciołka, który od początku istnienia pisma zdołał skupić wokół siebie grono wybitnych znawców tematyki indiańskiej, nie tylko tych z naukowymi tytułami, dba o wysoki poziom edytorski, regularną obecność na rynku czytelniczym.

W imieniu „Stowarzyszenia Żółwi” (również świętujemy własny skromny jubileusz, bowiem minęło nam 25 lat działalności!) i zespołu redakcyjnego „Kayas ochi” — mam przyjemność życzyć redakcji „Tawacinu” wielu następnych lat pięknej i bogatej obecności wśród polskich przyjaciół Indian. Ho!

Leszek Michalik

Tak jak kiedyś

Ponad 20 lat temu czytaliście tłumaczenia z „Akwasasne Notes” pisane na maszynie przez 15 kalek, przepisywane ręcznie artykuły (stopień czytelności tekstu zależał od charakteru pisma przepisyującego) i podpisywaliście przekazywane z rąk do rąk petycje w sprawie Peltiera. Teraz możemy kupować książki wydawane zagranicą, jeździmy do Indian, a Indianie przyjeżdżają do nas. Przez ostatnie 20 lat czytamy też „Tawacin”, który jest nie tylko źródłem profesjonalnie napisanych tekstów, ale też odgrywa rolę łącznika pomiędzy ludźmi, którzy spotykają się raz na rok, a czasem raz na kilka lat. Tak jak kiedyś z niecierpliwością cze-

kaliśmy na listy od znajomych ze strzępami informacji spod piętnastej kalki o tym, co dzieje się „u Indian” i co słyhać „w Ruchu”, tak teraz, aby dowiedzieć się, co słyhać w indiańskim świecie, zaglądamy do „Tawacinu”.

Tym, czego mi brakuje w piśmie — z którym mam przyjemność czasami współpracować — jest rubryka z informacjami, jak można działać na rzecz Indian (adresy, kontakty itp.). Myślę że byłaby ona dużym ułatwieniem dla części sympatyków Indian, którzy starają się wspierać tubylcze działania i idee.

Magdalena Krysińska-Kałużna

Wielka różnorodność

Oto opinia bardzo... niewiernego czytelnika — piszę „niewiernego”, jako iż nie czytam „Tawacinu” regularnie, od deski do deski...

Interesują mnie pewne zagadnienia, z innymi sprawami mniej albo wcale nie identyfikuję się. Nigdy na przykład nie przebrałbym się w indiański strój, gdyż po prostu źle bym się w tym czuł. Oczywiście nie krytykuję osób, które to robią i w ten sposób, nazwijmy, rozwijają swoje zainteresowania, przeżywają wspaniałe chwile, próbują wyrazić szacunek do pewnego sposobu życia i wartości — po prostu podkreślam, że można mieć różne podejście do tego tematu. Każdy ma prawo do swojej własnej „indiańskiej ścieżki”.

W „Tawacinie” podoba mi się wielka różnorodność. Tworzy go wiele osób, w różny sposób zaangażowanych w „sprawę Indian”, a co za tym idzie, piszących o różnych sprawach, niekiedy przyjmujących różne punkty widzenia. Dzięki temu „Tawacin” potrafi być swego rodzaju forum wypowiedzi ludzi interesujących się życiem, kulturą, historią Rdzennych Amerykanów. Obok „tematycznych” artykułów napotykam tu na reportaż, poezję, newsy i informacje o różnych wydarzeniach, recenzje książek czy filmów... To sprawia, że zawsze znajduję tu coś dla siebie. A że pismo tworzone jest profesjonalnie i z wielkim zaangażowaniem, dobrze się je czyta.

Bogdan Danowski

Nasze pismo

Dwadzieścia lat temu, późną jesienią, narodził się „Tawacin”. Towarzyszy mi więc przez prawie pół życia. Początkowo jako okno na świat Indian, ale i jako źródło informacji o nas samych, o Polskim Ruchu Przyjaciół Indian. Pierwsze numery miały przecież podtytuł „Przegląd PRPI”.

Choć pismo nie jest już przeglądem Ruchu, to mimo wszystko udało się wygospodarować miejsce na „Dwie strony PRPI” i „Zwierzenia Cienia”. Od nich zawsze zaczynam lekturę, boć przecież stara to prawda, że koszula ciała najbliższa. Dlatego też cały czas będę nazywać „Tawacin” „naszym pismem”.

W dzisiejszym „Tawacinie” brakuje mi poezji. Raz po raz znajdę jakieś współczesne opowiadanie z przesłaniem, ale mi mało. Gdy spojrzę na starsze egzemplarze, znajduję tam więcej czegoś, co nazwałabym nauczaniem duchowym. Teraz boimy się dryfu w kierunku New Age? Niezaprzeczalnie, kwartalnik dostarcza nam cennych informacji na tematy współczesne (unormowania prawne, statystyki, kierunki polityki w stosunku do mniejszości tubylczych itp.). Komu chciałoby się tego szukać samemu... Ale, Redaktorzy, proszę Was, poza Umysłem nakarmcie też i czasami czytelniczego Ducha...

Z przyjemnością odnajduję i uczę się nieznanym mi faktów z historii Indian i chwała autorom za ich wysiłek. Nie trawię natomiast rozważań etnologicznych pisanych hermetycznym, naukowym językiem, co powoduje, że zastanawiam się, do kogo Pismo jest kierowane? Trudno mi też przebrnąć przez pewne artykuły ze względu na ich rozwlekłość.

„Tawacin” okazał się jak dotychczas najtrwalszym dzieckiem PRPI, mimo że dziś nie jest już jego Przeglądem, a tylko Pismem Przyjaciół Indian. Dziękuję Redakcji za długodystansowość i wytrwałość i za realizowanie „marzenia nas wszystkich o prawdziwym, wartościowym i atrakcyjnym piśmie o sprawach tubylczych Amerykanów” (ze wstępu do pierwszego numeru z 1985).

Ewa Stańska

Nie będę przepraszał, że urodziłem się Indianinem

Na ostatnim roku studiów poznaję Scotta. Siedzi vis-à-vis mnie na pierwszych warsztatach socjologii zdrowia i choroby. Jest szczupły, wysoki i dobrze zbudowany, o śniadej cerze i kruczoczarnych, krótko ostrzyżonych włosach. Jestem przekonana, że jest Arabem, i choć staram się nie mieć uprzedzeń rasowych, wiem, że ideologicznie byśmy do siebie w żadnym stopniu nie pasowali. Mimo to jest między nami coś magnetycznego, co sprawia, że ciągle na siebie ukradkiem zerkamy. Po zajęciach zagaduje mnie w drodze do biblioteki i pyta o numer telefonu. Mówię mu, że z założenia nie dam telefonu facetom, których dopiero co poznałam, ale w końcu zgadzam się na spotkanie. Za tydzień, po następnych warsztatach. Nie chcę się do tego przyznać przed sobą, ale niecierpliwie czekam końca tygodnia i to bynajmniej nie z wielkiego zamilowania do socjologii.

Spotykamy się w kawiarence, gawędzimy i poznajemy trochę bliżej. Z ogromną ulgą dowiaduję się, że Scott nie ma jednak arabskiego pochodzenia. Jest Indianinem Mikmak [Micmac, Mi'cmaq] z północnego Quebecu. Właściwie pół-Indianinem pół-Irlanńczykiem. Urodził się w Stanach Zjednoczonych, w New Jersey, gdzie jego matka, Mary, pełnej krwi Indianka Micmac mieszkała i pracowała od 15 roku życia jako niania do dzieci, a później jako kelnerka w niewielkiej, ale dobrej restauracji. W wieku lat 23 wyszła za mąż za policjanta pochodzenia irlandzkiego

i urodziła dwóch synów, Scotta, i jego starszego o rok brata Seana. Niestety małżeństwo od początku nie było udane i kiedy Scott miał zaledwie dwa lata, rozpadło się na dobre. Mary, nigdy się niezałamująca i zawsze pełna optymizmu, spakowała siebie i dzieci, i wróciła do Kanady, do rodzinnego rezerwatu Listuguj¹, żeby zacząć wszystko od nowa.

Fascynują mnie sprawy Indian, więc choć zaledwie się poznaliśmy, wypytuję Scotta o szczegóły życia w rezerwacie. Okazują się one raczej smutne. Lata sześćdziesiąte, czyli okres, który Scott spędził w Listuguj były ubogie. Na obiad, szczególnie pod koniec miesiąca, kiedy kończyły się pieniądze z zapomogi rządowej, często jedli placki z maki i smalcu i popijali wodą ze studni, bo nie było pieniędzy na nic więcej. Bezrobocie, jak w wielu rezerwach, sięgało 80% i bieda była prawie powszechna. Listuguj był w o tyle dobrej sytuacji, że położony nad samą rzeką Restigouche ma dostęp do jednego z najbogatszych w świecie tarlisk atlantyckich łososi. Tysiące ryb wracają co roku w to miejsce, aby złożyć ikrę w głębokich, lodowato zimnych wodach magicznie pięknej i stosunkowo nie skażonej jeszcze dobrami cywilizacji rzeki. Jest to również czas połowów, kiedy cały rezerwat ożywa zapowiedzią dobrego jedzenia i zastrzyku pieniędzy ze sprzedaży (nie zawsze legalnej) nadwyżki złowionych ryb. Wielu mężczyzn ma również okazję do zarobku w charakterze przewodników bogatych amerykańskich turystów-wędkarzy, przybywających regularnie w te okolice od XIX wieku. W czasach, kiedy rzeka obdarzała ich hojnie swymi darami, były zarówno mięso łososia, jak i pieniądze. Przy pieniądzach jednak zaraz pojawiał się i alkohol, który otumaniał większość mieszkańców rezerwatu, czasami na kilka dni z rzędu. Dochodziło wtedy do awantur i krwawych bijatyk. W jednej z nich wuj Scotta stracił nogę, kiedy został postrzelony ze sztucera do polowań na łosie.

Gdy Mary wróciła do rezerwatu, władze lokalne przyznały jej dom. Składał się on z je-

¹ Gdy Scott był dzieckiem, rezerwat nazywał się Restigouche. Około 15 lat temu Rada Plemienna zmieniła nazwę na Listuguj. W literaturze spotyka się jeszcze Listugij i Restigui.

dnego niewielkiego pomieszczenia służącego równocześnie za kuchnię, sypialnię i pokój gościnny. Okna z jakiegoś powodu nie miały szyb, były natomiast obite grubą folią cieplarnianą. Dom nie miał też kanalizacji, a do ogrzewania służyła koza — piecyk, w którym paliło się drzewem z lasu. Domek—szopa sklecony był z desek i kawałków sklejki. Nie posiadał żadnego uszczelnienia, więc zimą, kiedy w tej części kraju temperatura potrafiła spaść do minus 30°C, było szczególnie dokuczliwie. Mary spała wtedy z dziećmi tuż przy rozpalonym piecu, unikając w ten sposób przymarznięcia przez noc włosów do ściany.

Życie w rezerwacie ma jednak i swoje dobre strony. Dzieciaki całe dni spędzają, kąpiąc się w rzece lub hasając w *bushu*, jak potocznie Indianie nazywają las. Powietrze jest czyste, a środowisko nieskażone cywilizacją. Wszyscy wszystkich znają i każdy dom stoi dla gości otworem, nawet — a właściwie przede wszystkim — tych kilkuletnich. Indianie bardzo kochają dzieci i na wiele im pozwalają. Często są rozbrykane i głośnie, praktycznie jednak nigdy się ich nie karci. Dla chłopców szczególnie mile są wizyty u babci, matki Mary, która piecze dla nich ciastka i karmi pieczoną fasolą w sosie pomidorowym lub zupą kukurydzianą z łosia.

Dla Mary jest to okres ponownego zżycia się z rodziną, z którą musiała się rozstać w tak młodym wieku. Choć jest szczęśliwa w otoczeniu braci, sióstr i matki, których nie widziała od ponad dziesięciu lat, ciężko jest jednak przestawić się z trybu życia tętniącej metropolii na senny tryb życia rezerwatu zaszytego w lesie. Wkrótce, po osiągnięciu przez chłopców wieku szkolnego, Mary pakuje skromny dobytek składający się z walizki odzieży i kilku garnków, i wraz z dziećmi opuszcza rezerwat szukać szczęścia gdzie indziej.

Na zewnątrz zaczyna robić się mroczno. Kończymy którąś już z kolei turę ciastek i kawy. Rozmawiamy jeszcze trochę o teraźniejszości, co kto studiuje i dlaczego. Scott właśnie skończył 4-letni program: tubylczy rozwój ekonomiczny (Native Economic Development), ale postanowił wrócić jeszcze na rok i skończyć socjologię. Mówi, że chce w jakiś spo-

sób pomóc swoim ludziom, głównie młodzieży odizolowanej od świata w rezerwach i niemającej żadnych perspektyw na przyszłość oprócz alkoholizmu i cukrzycy gnębiących ludy tubylcze na skalę epidemii. Moje plany podyplomowego studium terapii zajęciowej wydają się nagle trochę blade i nieciekawe na tym tle, ale Scotta to interesuje. Wychodzimy z kawiarni i ociągając się, wsiadamy do samochodów. Mamy się spotkać dwa dni później w bibliotece. Tym razem Scott odjeżdża z moim numerem telefonu.

„Indianie” z polskiej wsi

Bardzo szybko staje się jasne, że będzie nas łączyło coś więcej niż jedynie przelotna znajomość. W trakcie długich przechadzek po okolicznych lasach i wypadów nad rzekę poznajemy swoje poglądy na świat, filozofie życiowe, pasje i plany na przyszłość. Choć wydawałoby się, że pochodzimy z jak najbardziej odrębnych od siebie światów, ku obojmu zdumieniu, odkrywamy zaskakujące wręcz podobieństwa doświadczeń.

Barwne opisy życia w rezerwacie przypominają mi własne doświadczenia z Bożęcina. Podwarszawska wieś, w której spędziłam sporą część swego wczesnego życia, borykała się z wieloma problemami Listuguj. Alkoholizm był jednym z nich. Alkohol gościł wszędzie i łączył się z niemal każdą wizytą sąsiadów, rodziny czy znajomych, a już szczególnie w przypadku wizyt wieczornych czy niedzielnych. Większe imprezy jak chrzciny, wesela czy nawet przyjęcia urodzinowe były oczywiście okazją do wzmózonej konsumpcji i często kończyły się awanturami, a niekiedy krwawymi bijatykami. Wyplaty były regularnie przepi-jane przez co niektórych rolników małorolnych pracujących w mieście lub w lokalnym PGR, aby „dorobić”. Chleb ze smalcem i woda ze studni stanowiły później główny posiłek dla ich rodzin przez cały miesiąc, do następnej wypłaty, jeśli i ta nie została zostawiona w lokalnym barze czy sklepie monopolowym.

Choć mojej rodzinie powodziło się na wsi nieźle, wielu moich towarzyszy dziecięcych lat żyło w nędzy. Jajko podebrane z sąsiedzkiego

kurnika i wypite na miejscu ze skorupki stanowiąło rarytas. Nawet te „bogatsze” domy nie miały kanalizacji lub choćby szamba i wychodki były na porządku dziennym. W wielu domostwach wodę czerpało się ze studni.

Nawet coroczne odpusty, w samym sercu lata, ze swoimi straganami kiczowatych błyskotek i dewocji porozkładanymi przy drodze między kościołem a cmentarzem, okazują się pod wieloma względami zaskakująco zbliżone do pow–wow. Podobnie dają mieszkańcom okolicznych wsi okazję do spędzenia czasu przy wspólnym świętowaniu, plotkowaniu i oderwaniu się od codziennej, często ciężkiej rzeczywistości. Tradycyjne występy zastąpiła nieco mniej barwna msza, jednak i bez występów jest to okazja do przywdziania czegoś nowego i odświeżonego, w czym można się pokazać rodzinie, sąsiadom i znajomym.

Opowiadania Scotta o życiu w rezerwacie nie stanowiły dla mnie objawienia. Ze wszystkim spotkałam się, dorastając na polskiej, podwarszawskiej wsi. Niczego nie miałam też potrzeby potępiać czy oceniać, jako że są to zagadnienia, pośród których się wychowałam. Dla mnie są to zwyczajnie realia niepodlegające głębszej analizie. Tak po prostu jest. Jedyną niespodzianką jest być może smutne uświadomienie sobie, że problemy polskiej wsi nie są odosobnione. Nie zostały zagrzebane gdzieś w historii Europy Wschodniej².

— Na ironię zakrawa w tym wszystkim to — komentuje Scott moją reakcję czy może

raczej jej brak — że typowy Kanadyjczyk nie może zrozumieć realiów życia w rezerwacie. Przypuszczasz się, że jesteś Indianinem, to automatycznie musisz być leniem i alkoholikiem i nikt nie chce z tobą rozmawiać. Zasłużyłeś sobie na biedę, bo jesteś nie niewiedzącym dzikusem czekającym jedynie na czek z zapomogi, żeby go przepić pierwszego wieczoru w barze.

Jego słowa są pełne żalu i rozgoryczenia, choć nie wyczuwam w nich poczucia beznadziejności.

— Obiecałem sobie kiedyś — ciągnie Scott — że nie będę nikogo przepraszał za to, że urodziłem się Indianinem.

Powoli zaczynają się z jego historii wyłaniać elementy, których się nie spodziewałam. Są to kwestie przynależności, tradycji, rodziny i języka. Choć jego ojciec jest Irlandczykiem, Scott zupełnie nie identyfikuje się z irlandzką kulturą. Uważa się za Indianina, za Mikmaka. Wiem, że wiele tubylczych języków jest na wyginięciu; pytam więc, czy on posługuje się językiem micmac.

— Nie, i bardzo tego żałuję — odpowiada. — Matka nie chciała nas uczyć, twierdziła, że lepiej, jak nie będziemy mówić „po indiańsku”. Urodzenie się Indianinem było wystarczającym piętnem według niej. Przynajmniej wtedy. Teraz trochę zmieniła poglądy, jak zresztą wielu Indian. Już nie taki wstyd być tubylcem.

Opowiada, jak to dorastając, po wyjeździe z rezerwatu i zaczęciu się w jakimś mia-

² Podczas sowieckiej dominacji w Europie Wschodniej państwo tolerowało ubóstwo i brak perspektyw na przyszłość, co rodziło szereg samodestrukcyjnych zjawisk, w tym alkoholizm. Ingerencja państwa w życie jednostek widoczna była również wśród kanadyjskich tubylców i przyniosła podobne rezultaty. Podobnie jak „za komuny” w Europie Wschodniej, tubylcze ludy Kanady doświadczały izolacji, braku przedsiębiorczości, ograniczonej własności i utrudnień w podejmowaniu działalności gospodarczej. Najprościej było się upić, żeby utopić smutki.

pojawiły się też podobne mechanizmy przetrwania i radzenia sobie. Ludzie nie dysponowali kapitałem i trudno było się odbić. Dobrosąsiedztwo było jedną z form przetrwania, np. czarny rynek w Polsce często opierał się na wymianie dóbr i usług, bez udziału pieniędzy. Podobna podziemna gospodarka istnieje w indiańskich rezerwach (handel dziczyzną i rybami, przemysł papierosów itp.). Wielu ludzi na Zachodzie nie potrafi zrozumieć, dlaczego bie-

dne rodziny w Europie Wschodniej wydawały swe skromne dochody na libacje, zamiast oszczędzać i inwestować celem poprawy poziomu życia. Podobnie nie potrafiały też zrozumieć, dlaczego tylu tubylców robi to nadal w rezerwach. Z trudem dociera do nich, że jest to forma „strategii przetrwania”: w razie potrzeby zawsze można powołać się na wspólne picie i zawarte w tym czasie znajomości. W ten sposób, gdy komuś zabraknie pieniędzy albo jedzenia, talonów do stołówki itp., zawsze może liczyć, że ktoś go poratuje. Z tej perspektywy wydawanie pieniędzy na organizację libacji można postrzegać jako dobrą inwestycję.

Gdy mieszkałam w Polsce, jak również przez szereg lat po wyemigrowaniu, myślałam, że taki styl życia jest zjawiskiem charakterystycznym, jeśli nie wyłącznie dla Polski, to na pewno dla krajów komunistycznych. Ze zdumieniem odkryłam, że Indianie w rezerwach, całkiem niezależnie, choć w dość podobnych okolicznościach, wypracowali podobny styl życia i doświadczały podobnych skutków ubocznych.

steczku, musieli nie raz uciekać z Seanem do domu po lekcjach, aby uniknąć pobicia przez białych chłopców ze szkoły.

— Bo byliśmy nowi, i byliśmy „Indiancami”. Bycie Indianinem było wtedy dozwolone tylko i wyłącznie, jeśli było się białym i tylko podczas zabawy w Indian. Każdy chciał być wtedy Indianinem, a nikt szeryfem czy kowbojem. I paradoksalnie, nikt nie chciał siedzieć obok prawdziwego Indianina podczas lunchu w kafeerii.

Petroglify

Któregoś słonecznego, październikowego weekendu wybieramy się ze Scottem, na wycieczkę do Parku Petroglifów (Petroglyphs Provincial Park) położonego 50 km na północny wschód od Peterborough, w kanadyjskiej prowincji Ontario. Jesteśmy na czwartym roku studiów i jedziemy oderwać się trochę od książek i obejrzeć petroglify, tubylcze rysunki wykute w białej, marmurowej skale około tysiąca lat temu przez indiańskich szamanów i duchowych przywódców. Jest to indiańskie święte miejsce — w którym — według tradycyjnych wierzeń — czuje się silną więź ze światem duchów i do dnia dzisiejszego odwiedzane jest przez najrozmaitsze grupy Indian w celu odprawienia tradycyjnych obrzędów religijnych. Scott należy do nowego pokolenia Indian, pracujących nad odzyskaniem kultury przodków, wyniszczonej przez lata kolonizacji i nieprzyjaznej Indianom polityki kanadyjskiego rządu.

Park udostępniony zwiedzającym w 1976 roku rozciąga się na przestrzeni 1643 hektarów starych, dziewiczych lasów. Przecinają go szlaki różnego stopnia trudności, przygotowane dla setek turystów odwiedzających corocznie tę okolicę. Wybieramy ze Scottem ledwo dostrzegalną ścieżkę, kilkukilometrowy szlak „dla zaawansowanych”, ginący raz po raz wśród gęstwiny. Guinness, pies Scotta, 4-letni mieszaniec labradora z owczarkiem niemieckim, wiedzie z nosem przy ziemi i kiwającym się radośnie ogonem.

Otacza nas cisza przerywana jedynie podskocytanym parszaniem psa, wołującym

niem ptaków i szelestem liści na przemian uderzających i ocierających się o nasze ubrania. Nad czubkami drzew, wysokich i majestatycznych, rozciąga się niebo, nieskazitelnie niebieskie, rozjaśnione promieniami jesiennego słońca. Szlak okazuje się ambitny i po niespełna godzinie wspinania się po skalistych pagórkach, ostrożnym manewrowaniu po spadzistych, kamiennych ścieżkach i przeskakiwaniu zwalonych, omszałych drzew oboje jesteśmy złani potem, głodni i spragnieni. Znajdujemy niewielką polanę przeciętą wąskim, wartko płynącym strumykiem łączącym się dalej z jednym z dwóch okolicznych jezior. Lunch, główną zawartość plecaków, rozkładamy na grubym, obalonym przez wichurę pniu, po czym sami siadamy wygodnie na wygrzanej słońcem, przyjemnie szorstkiej korze. Jajka na twardo, kielbasa, bułki, sok i jabłka znikają w błyskawicznym tempie przy apetytach zaostzonych świeżym powietrzem i gimnastyką. Guinnessowi udaje się wyżebrać kawałek kielbasy, którą szczęśliwy połyka w locie z soczystym młasnieniem. Znika później w dole strumienia, z którego łapczywie chłepce wodę, po czym z głośnym parszaniem oddala się głębiej w las.

Przez kilkanaście minut siedzimy w milczeniu, wsłuchując się w mowę lasu. Szum drzew i cichy szelest wody działa kojąco i niemal usypiająco. Przemykam oczy i próbuję sobie wyobrazić, jak to miejsce mogło wyglądać kilkaset lat temu, za czasów, kiedy grupy Algonkinów, Cree, Odawa i Odżibuejów przybywały tu w lekkich i zwrotnych kanu rozmawiać z duchami przodków, pytać o przewodnictwo i odprawiać święte obrzędy. Polana i otaczający nas las mają w sobie coś magicznego, ponadczasowego, jakiś nadprzyrodzony związek z przeszłością i obrzeżem tego, co nieznanne. Światem duchów? Być może. W tym miejscu i chwili zawieszona w czasie jestem skłonna uwierzyć we wszystko.

Z sennych rozmyślań wyrывa mnie niemal bezszelestny ruch, który uchwyciłam kątem oka w oddalonym o kilkanaście kroków zagajniku. Otwieram szerzej oczy, aby bliżej przyjrzeć się źródłu ruchu, ale nie jestem w stanie nic zobaczyć w zaciemnionej gęstwini. Po kilku chwilach jałowego wyteżania

wzroku dochodzę do wniosku, że musiało mi się coś przewidzieć. Odwracam głowę do Scotta i już otwieram usta, aby zapytać go, czy jest gotów ruszyć dalej, gdy głos zamiera mi w gardle. Zdaję sobie sprawę, że ruch uchwycony kątem oka nie był przywidzeniem. W zagajniku ktoś lub coś się czai. Widzę, jak Scott powoli, niemal niedostrzegalnie prostuje się, aby mieć lepszy widok na zagajnik. Szepcze, abym się gwałtownie nie ruszała i głową wskazuje miejsce, w które wcześniej, choć bez rezultatu, sama się wpa-trywałam. Tym razem faktycznie dostrzegam coś w gęstwinie poplątanej zieleni. Coś dużego, wysokiego jak człowiek. Przez myśl przewijają mi się błyskawicznie, jedna po drugiej, wizje dawnych obrządków i twarze dawnych Indian, z oczami oskarżająco zwróconymi na intruza. Czuję się tym właśnie intruzem, wkraczającym na teren świętej ziemi bez niczyjego pozwolenia. Z zagajnika dochodzi mnie odgłos łamanej gałęzi w momencie, kiedy zagadkowy kształt nabiera ruchu. Gęsia skorka wyskakuje mi od krzyża do czubka głowy, a ręce i nogi miękną, robiąc się nieużyteczne. Choćbym chciała, nie byłabym w stanie w tym momencie uciec przed niebezpieczeństwem. Z gęstwy wyłania się jednak nie duch czy nadprzyrodzona istota, a jeleń. Brązowozłoty, o czarnych, pytających oczach i niewielkim porożu. Patrzy na nas kilka chwil, po czym upewniony, że nie tworzymy poważnego zagrożenia, odwraca się i znika z powrotem w gęstwinie, tym razem odchodząc głęboko w las. Wypuszczam z piersi oddech, który — nie zdając sobie nawet z tego sprawy — trzymałam dłużej niż powinnam. Z niedowierzaniem odwracam głowę do Scotta. Jego twarz, podobnie jak moja, jest rozpromieniona nieoczekiwaną niespodzianką.

Zanim którekolwiek z nas jest w stanie skomentować to, czego właśnie byliśmy świadkami, naszą uwagę odwraca odgłos łamanych gałęzi i sapania dochodzący tym razem od strony strumyka. Podekscytowany Guinness wyłania się z gęstwy i kieruje prosto do zagajnika.

— Guinness, zostań! — krzyczy Scott, ale pies jest zbyt zafascynowany zapachem dzikiego zwierzęcia, aby słuchać. Wpada w za-



EWA CZERKALEWSKA

Scott z Guinessem nad jeziorem Charleston,
w Charleston Lake Provincial Park, Ontario

gajnik i skrupulatnie, kichając i parszkając raz po raz, obwąchuje miejsce, w którym kilka chwil wcześniej stał jeleń. Zanim ma okazję ruszyć świeżym tropem i zniknąć na dobre, Scott dopada go i przypina karabińczyk do obroży. Zbieramy resztę jedzenia i puste opakowania po lunchu do plecaków i ruszamy w dalszą drogę.

Po kilkunastu minutach tą samą wąską ścieżką docieramy do jeziora. Wybrzeże jest kamieniste i dzikie, woda przejrzysta. Kilkadziesiąt metrów wгłęb plaży, przy zwałonym pniu stoi dwóch wędkarzy. Przy nich, na kamieniach, białe plastikowe wiaderko z żywą przynętą i niebieski *cooler* z białą pokrywką. Poza tym jest pusto. Po zerknięciu na mapę parku i zlokalizowaniu oznakowań ruszamy dalej. Decydujemy się na zmianę szlaku, żeby wcześniej dotrzeć do petroglifów, i wkrótce dochodzą nas głosy turystów. Jest to większa grupa ludzi, białych turystów, prowadzona przez przewodnika odzianego w obowiązujący pracowników parku mundur piaskowego koloru. Zdaniem Scotta, trzydziestokilkuletni mężczyzna wygląda na Odzibueja. Ma ciemną skórę i długie, splecione z tyłu w gruby, czarny warkocz włosy. Uśmiecha się do nas przyjaźnie, kiwając w pozdrowieniu ręką.

Wychodzimy z lasu na otwartą przestrzeń prostego, szerokiego szlaku dla tych mniej ambitnych. Wokoło kręci się sporo ludzi, białych i Indian. Jedni siedzą na drewnianych ławkach, odpoczywając w ciepłych promieniach jesiennego słońca, inni przechadzają się

leniwie wśród zieleni. Bez trudu dostrzegamy oznakowanie drogi do petroglifów. Po kilku minutach szybkiego marszu na otwartej przestrzeni znowu znajdujemy się w lesie, z którego po chwili wyłania się wysoki na dwa, może trzy piętra, szklany budynek wkomponowany w otaczającą go naturę. Jest to miejsce skały petroglifowej, która w 1985 roku została osłonięta stałą konstrukcją, aby uchronić ją przed skutkami warunków atmosferycznych, głównie kwaśnym deszczem. Starszyzna indiańska nadała budowli nazwę Learning Place, czyli Miejsce Zdobywania Wiedzy.

W tym samym roku, w którym budynek został oddany do użytku, Ministerstwo Parków i Rekreacji prowincji Ontario nawiązało współpracę z okoliczną grupą Indian, Odżibuejami znad jeziora Curve Lake. Oprócz prac konserwatorskich związanych z petroglifami, Odżibuejowie odpowiadają również tradycyjne ceremonie, oprowadzają po parku turystów i przybliżają zainteresowanym historię i znaczenie petroglifów oraz ich wykonawców.

Przywiązujemy Guinessa do drzewa i udajemy się do środka. Aby uchronić petroglify od dalszej erozji budynek posiada pełną klimatyzację. Wnętrze jest przestronne i jasne, z wieloma elementami architektonicznymi z drewna, kamieni i naturalnego światła. Skała przedstawiająca petroglify otoczona jest dokoła przejściem dla odwiedzających i barierką, umożliwiającą w ten sposób bliski kontakt wzrokowy z wykutymi w niej rysunkami, a jednocześnie chroniąc kamień przed nadmiernym kontaktem fizycznym. Naturalne światło wpada przez szklane ściany, nadając iluzję otwartej przestrzeni i naturalnego otoczenia widocznego po drugiej stronie szkła. Indianie uważają kamień i wykute w nim wizerunki za żywą istotę posiadającą ducha. W ich języku skała nosi imię Kinomagewakong, czyli Uczące Kamienie (*teaching rocks*), i ma dar słuchu, czucia i pamięci. Posiada również, według tradycyjnych wierzeń, prastarą wiedzę, w formie przekazów wykutych w kamieniu przez kolejne pokolenia indiańskich przodków.

Patrząc na wyryte w jasnym, gładkim kamieniu wizerunki ptaków, żółwi, węży, czółen i postaci ludzkich, czuję się jakby zawieszona

w czasie. Świat mityczny, pełen mniej i bardziej realistycznych postaci jakby sięga z kamienia i świata tradycyjnych wierzeń w teraźniejszość. Gitchi Manitou, Wielki Duch, mieszkający w dającym życie słońcu, stworzył świat. Żółw, symbol cierpliwości, długiego życia i płodności zaoferował swoją skorupę jako podstawę na stworzenie świata ludzi, zwierząt i roślin. Mityczny Ptak Grzmotu jest duchem ochraniającym. Machnięcie jego skrzydeł i błysk oczu zsyła na ziemię pioruny i błyskawice. Nanabush, duch-psotnik potrafi obierać różne formy, ale jego ulubionymi są królik i rosomak. Nanabush jest również nauczycielem, który pokazał ludziom, jak z natury czerpać żywność. Ponad 900 petroglifów wykutych w skałe przez szamanów i przywódców duchowych niemal tysiąc lat temu przekazuje wiedzę pokoleniom, które nastąpiły po nich. Znaczenie tej wiedzy w dużej mierze zostało już niestety przez setki lat zagubione.

Z głównej sali budynku, mieszczącej skałę petroglifową, przechodzimy do innych sekcji, w których znajdują się wystawy różnych form dzieł sztuki indiańskiej. Podziwiamy rysunki, malarstwo, rzeźbę i rękodzielo wielu współczesnych artystów indiańskich, jak również zbiory historyczne. W jednej z sal natykamy się na kolekcję piktografów różniących się od petroglifów tym, że wizerunki są na kamieniu namalowane, a nie wyryte.

Choć petroglify robią na mnie ogromne wrażenie emocjonalne, moje zainteresowanie



Skała petroglifowa w Parku Petroglifów (Petroglyphs Provincial Park), 50 km na północny wschód od Peterborough, w prowincji Ontario

wzbudzają też rysunki i malarstwo współczesnych indiańskich artystów. Geometryczne niemal wizerunki o tematyce przyrodniczej i religijnej, a także sceny z życia codziennego, z użyciem czystych linii i podstawowych kolorów, odbiegają bardzo od technik stosowanych przez europejskich artystów, tak klasycznych, jak i współczesnych.

Kiedy w końcu wychodzimy z budynku, Guinness śpi w cieniu drzewa, wygodnie wyciągnięty na miękkiej trawie. Podnosi się leniwie, przeciągając i głośno ziewając na nasz widok, oznajmiając machaniem ogona, że zadowolony jest z końca odpoczynku. Scott odwiązuje go od drzewa i ruszamy w drogę powrotną. Pod wieloma względami jest to udany dzień. Nasza wędrówka po lesie, przystop z jeleniem, świeże powietrze i psychiczny odpoczynek od podręczników pokrywających małymi stosami powierzchnię naszych biurów, same w sobie dają powód do zadowolenia z dobrze spędzonego weekendu.

Jednak nasz wypad pozwolił nam doświadczyć o wiele więcej. Po niemal 12-letnim wtędy pobycie w Kanadzie moja wiedza na temat ludów tubylczych jest większa niż przeciętnego Kanadyjczyka. Mimo to o Indianach wiem niewiele, wystarczając jednak, aby zdawać sobie sprawę, że nie dzieje się dobrze. Czy w rezerwach, czy poza nimi, Indianie jako jednostki i jako grupa, cierpią biedę, mają skłonność do alkoholu i w ogóle wiedzie im się raczej kiepsko. A przecież może być inaczej. Odzibuejowie znad Curve Lake są chyba na dobrej drodze. Czerpią zyski z turystyki, a jednocześnie branża ta daje im możliwość pracy nad zachowaniem przeszłości, kultury i tradycyjnej wiedzy. Nawet przy moim minimalnym wtajemniczeniu w to, co indiańskie, zdaję sobie od razu sprawę, że miałam okazję zaobserwować coś znaczącego. Napelnia to mnie, jak i Scotta, entuzjazmem na przyszłość, otwierając w wyobraźni możliwości rozkwitu indiańskiej kultury i społeczności. W ciągu kilku następnych lat entuzjazm ten zacznie jednak przygasać, skonfrontowany z prawdziwym obrazem i rozmiarem problemów nękających Indian poza Curve Lake. Będzie to dla nas długi i bolesny proces.

Szukanie korzeni

Kilka następnych tygodni spędzamy na nauce i przygotowaniach do testów, egzaminów i pisaniu referatów. Ciepłe i słoneczne dni, które zdarzają się coraz rzadziej, staramy się wykorzystywać, wypadając choć na krótko do pobliskiego parku. W szarym, płóciennym skrawku materiału Scott ma zawsze przy sobie małe zawiniątko tytoniu.

— Na ofiary dla przodków — tłumaczy, nieco zmieszany, kiedy pytam. Oczywiście chcę wiedzieć, na czym polega składanie ofiary, czy tego obrzędu nauczył się w rezerwacie od starszyny i od jak dawna go praktykuje.

— Moja matka nie bardzo chciała, żebyśmy wyznawali stare tradycje, więc większość tego, co wiem o indiańskich tradycjach, nauczyłem się dopiero po wyjściu z wojska. Pojechałem do rezerwatu po kartę indiańską³, bo moja matka nawet tego nie chciała dla nas załatwić, gdy byliśmy dziećmi. W rezerwacie zacząłem rozmawiać ze starszyną. Nauczyli mnie indiańskiego *savoir-vivre*, jak zadawać pytania, jak odnosić się do starszych w naszej kulturze, jak pytać o wiedzę, jak zachowywać się podczas obrzędów.

Przechadzamy się wydeptaną w trawie wąską ścieżką wiodącą poprzez półdiki park niedaleko stacji Scotta. Guinness biegnie kilka kroków przed nami, przystając co i raz, aby obwąchać to i owo i naznaczyć miejsce podniesieniem w górę nogi. Kolory jesieni są tu wyjątkowo piękne, przystrajając drzewa i krzewy całą gamą ciepłych barw żółci, brązów i czerwieni. Błękitne, czyste niebo, rozjaśnione promieniami słońca nadaje jesieniemu dniu niemal letnią atmosferę.

— Rok po powrocie z Iraku i wyjściu z wojska, zdecydowałem się na studia i przeprowadzkę z Ottawy do Peterborough — Scott kontynuuje opowieść. — Nie potrafię tego do końca wytłumaczyć, ale zdecydowałem, że muszę poznać, skąd tak naprawdę po-

³ Karta indiańska (*band card*) — rodzaj dokumentu tożsamości stwierdzający przynależność do grupy tubylczej uznawanej przez rząd kanadyjski.

chodzę. Nie chciałem traktować swojej przeszłości jak czegoś, co trzeba ukrywać przed obcymi albo czego trzeba się wstydzić. Tuż przed zaciągnięciem się do amerykańskiego wojska, jeszcze w Ottawie, i później w wojsku poznałem kilku Indian. Podał mi się ich sposób bycia, ich poczucie humoru. To był mój sposób bycia i moje poczucie humoru. Opowiadali mi dużo o życiu w rezerwach, biedzie, rasizmie, braku zrozumienia w „białym” świecie. Zacząłem chodzić na pow-wow i odwiedzać rezerwy. Tak jak w Listuguj, kiedy byłem dzieckiem, tak prawie w każdym innym rezerwacie, który miałem okazję odwiedzić, widziałem biedę. Czasami nędzę. Najbardziej było mi szkoda młodzieży. Zamiast skończyć szkołę, chwytała się kiepsko płatnych robót sezonowych przy wycince drzew, albo zwyczajnie zaczęli pić. Nie widzieli sensu w dążeniu do czegośkolwiek, bo nikt w ich otoczeniu niczego osiągnąć nie był w stanie. Koncept zdobycia dobrego wykształcenia, wyjechania z rezerwatu i otrzymania dobrze płatnej pracy, był im zupełnie obcy i wydawał się kompletnie nierealny. Wtedy właśnie przyszedł mi do głowy pomysł, że powinienem sam najpierw iść na studia, a później pomóc jakimś moim ludziom, przetrzeć dla nich szlak, i pokazać, że można żyć inaczej.

Scott złożył podanie do Uniwersytetu Trent w Peterborough (Ontario) znanego z wybitnego i najstarszego w Ameryce Północnej Wydziału Studiów Tubylczych (Native Studies)⁴. Po kilku tygodniach nerwowego wyczekiwania został poproszony na rozmowę i przyjęty na kierunek zarządzania i rozwoju ekonomicznego ludów tubylczych. Po przeprowadzce do Peterborough rzucił się w wir wszystkiego co tubylcze, od wykładów po konferencje, ale przede wszystkim nawiązywał kontakt z In-



Inuksuk, inuicki drogowy znak, przy wejściu do Uniwersytetu Trent, postawiony w 1998 roku przez studentów z Wydziału Studiów Tubylczych

dianami. Wielu z jego nowych znajomych nie było nawet związanych z uniwersytetem, kilku należało do lokalnego „marginesu”.

— Każdy coś sobą przedstawia — mówi Scott, kiedy pytam go o znajomość z Dawidem, czterdziestokilkuletnim obdartym, długowłosym Indianinem, którego często widzę wleającego się chwiejnie w okolicach centrum Peterborough. Nie bardzo umiem zrozumieć, jak może znaleźć z nim czy innymi ludźmi z tej samej grupy wspólny język. Ich jedynym celem dnia wydaje się skonsumowanie wystarczającej dawki alkoholu, by wpędzić się w kompletne zamroczenie.

— To mogłem być ja — odpowiada Scott — całe życie balansując na skraju katastrofy, wpadając w nałóg, jeśli nie alkoholowy, to narkotykowy. Byłbym kompletnym hipokrytą, gdybym teraz odwrócił się od ludzi, takich jak Dawid, i udawał, że z jakiegoś powodu jestem od nich lepszy. Przed wojskiem miałem w Ottawie kumpli takich jak on. Po powrocie z Iraku wpadłem na jednego na ulicy, w Ottawie. Był tak naćpany, że mnie nie poznał. Od innych dowiedziałem się, że kwas wypala mu mózg i że złapał HIV-a, pewnie przez zakażoną igłę.

Tradycyjna duchowość stanowi jakby most między przeszłością Scotta a teraźniejszością i nadaje sens niewytłumaczalnym kolejom losu. Składanie tytoniu w ofierze zaczęło się jako forma dziękczynienia za omięcie kolejnych katastrof, czekających na każdym zakręcie na indiańskiego chłopca z rozbitej rodziny. Dziękczynienie za osiągnięcia.

⁴ Studia tubylcze na Uniwersytecie Trent zainicjowano w 1969 roku od Programu Studiów Indiańsko-Eskimoskich. Trzy lata później utworzono Wydział Studiów Tubylczych. Jego zadaniem było kształcenie studentów w zakresie współczesnego życia ludów tubylczych w Kanadzie, jak i poza jej granicami. Powstała w ten sposób kadra liderów miała podjąć się pracy nad stworzeniem nowych warunków rozwoju tubylczych społeczności w Kanadzie.

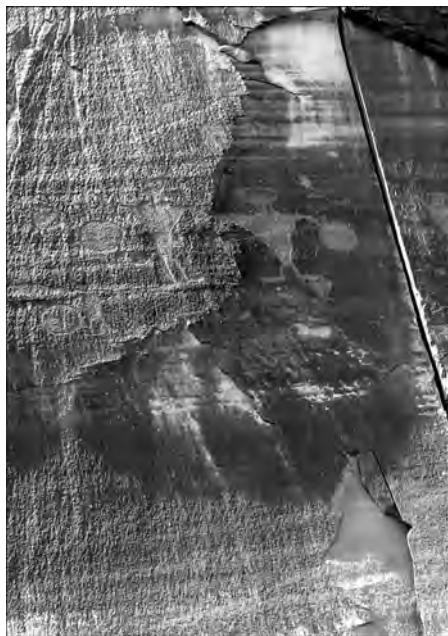
nięcie wieku męskiego, za wizję przyszłości, i osiągnięcie tego, o czym wielu indiańskich chłopców nie wie nawet, że można marzyć. W skupieniu kładzie szczyptę tytoniu na polodowcowym glazie, leżącym w głębi niewielkiej polany, i dziękuje Duchom Przodków za ich dar opatrności. Duchy Przodków, tłumaczy mi później, żyją w naturze, w polodowcowych glazach, starych drzewach, skałach i innych miejscach. Istnieją obok nas i dają nam znać o swojej obecności, kiedy jesteśmy otwarci na ich istnienie i gotowi na przyjęcie tradycyjnej wiedzy.

Po powrocie z Listuguj, gdzie nastąpiło jego wprowadzenie w tradycyjną wiedzę, nauczycielami Scotta w Peterborough stają się kulturowi i duchowi przywódcy indiańscy zapraszani co roku na organizowaną przez Uniwersytet konferencję Elder's Conference. Scott aktywnie uczestniczy w organizacji tej imprezy, oprowadzając uczestników w grupkach i pojedynczo po labiryncie pawilonów, w których odbywają się wykłady i występy. Poznałem w ten sposób wielu znanych przywódców

i osobistości współczesnej indiańskiej kultury. Uczy się wielu rzeczy, o których nie miał pojęcia. Odkrywa swoją „indiańskość”.

Wracamy odświeżeni i zrelaksowani. Podobą mi się przystępność tradycyjnej duchowości, kontakt z wiarą w otwartej przestrzeni, wśród natury. Wrażenie, że duchy przodków istnieją, aby kierować, a nie sądzić i oceniać. Choć nigdy nie odczuwałam potrzeby uczestnictwa w zorganizowanych formach religii, czuję, że tę formę duchowości mogę przynajmniej zrozumieć. Ma w sobie pewną logikę, harmonię i zrozumienie, którego brak zawsze odczuwałam w katolicyzmie. Nadal nie czuję potrzeby uczestnictwa, ale mam pewnego rodzaju komfort duchowy, wiedząc, że tego typu alternatywa istnieje. I że pozwala innym na znalezienie wewnętrznej siły i nadanie sensu tak zewnętrznemu, jak i wewnętrznemu światu. ✧

EWA CZEKALEWSKA mieszka w Ajax, w prowincji Ontario (Kanada), i pracuje w urzędzie do spraw osiedleńców.



Petroglify

czyli rysunki, a właściwie dłubanki w skałach, to rzecz fascynująca...

Pierwsze z nich widzieliśmy koło Moabu w stanie Utah: zjechaliśmy w piękny kanion rzeki Kolorado, z czerwonymi ścianami po obu stronach, do tego zielone krzakodrzewa i jaskrawoniebieskie niebo, niektóre bloki i ściany pokryte są ciemną, naturalną patyną. Po lewej stronie drogi były tablice „Indian Writing”, ale trudno było cokolwiek dostrzec, jeśli człowiek nie wie nawet dokładnie, czego szuka. Po drugiej stronie wędrowały dwie pannie, wyglądające na współczesne zielarki, więc zapytałam — a one pokazały nam najpierw niedźwiedzia, a potem wiele innych figurek, między innymi *kokopelli*, czyli flecistów.

Dwa dni później, w Petrified Forest National Park w Arizonie, mieliśmy możliwość obejrzenia jeszcze drugiego stanowiska — Newspaper Rock, z dużo większą ilością petroglifów zgromadzonych w jednym miejscu.

Katarzyna Stephanides

UMARLI ZA ŻYCIA

powrót tubylczej banicji

Dawniej większość tubylczych społeczności w Ameryce nie więziło ludzi, którzy naruszyli normy społeczne. Miały one wiele innych metod kontroli społecznej, wyśmiewania, rekompensowania i wykluczania z grupy. Wyśmiewanie mogło mieć formę delikatnych żartów z dziecka zachowującego się w sposób nieakceptowany społecznie lub intensywnego naśmiewania się z dorosłego, który popełnił poważniejsze wykroczenie. Przepięstwa ciężkie, takie jak morderstwo, karane były banicją. Przetrawianie na północy Wielkich Równin bez wsparcia grupy było trudne. Banicja mogła oznaczać wyrok śmierci.

Banicja obejmuje utratę więzi społecznych i rodzinnych, a we współczesnych społeczeństwach także — świadczeń zdrowotnych, mieszkaniowych i oświatowych, tubylczych praw do połowów i polowań, uprawnień do pochówku i wypłat gotówkowych dla członków niektórych plemion, które osiągają wysokie dochody z kasyn. Niektórzy Indianie twierdzą, że banicja — choć wydaje się karą ciężką — powinna być rozpatrywana przez pryzmat tradycji: zapewnienia uniknięcia rozlewu krwi i odzwierciedlenia plemienne wartości społeczne.

— To desperacja — mówi Doug George-Kanentiio, dziennikarz ogólnokrajowego dwutygodnika „News From Indian Country” i członek Haudenosaunee (Konfederacji Irokezów), z których część stosowała banicję. — Można wspierać dyscyplinę na sposób przodków albo iść amerykańską drogą, która wykazała swą nieskuteczność¹.

Niegdyś banicja przekształcała niechcianych członków tubylczoamerykańskich nacji w kastę „umarłych za życia”. Rosnąca liczba tubylczych ludów Ameryki Północnej, borykająca się ze wzrostem przestępczości związanej z narkotykami i alkoholem, hazardem, ubóstwem i przemocą, powróciła w ostatniej dekadzie do różnych form banicji.

Historyczne precedensy

W tradycji tubylczych Amerykanów sprawiedliwość oznaczała zwykle bardziej odškodowanie niż zemstę. Zemsta, czasem w znaczeniu czysto osobistym, zdarzała się w przypadku najcięższych przestępstw, takich jak morderstwo. Osoba szczególnie aspołeczna mogła zostać wygnana ze wspólnoty i skazana na niemal pewną śmierć. Banicję uważano często za karę gorszą od egzekucji, ponieważ osoba pozbawiona wsparcia społeczności przestawała istnieć jako jednostka. W większości wypadków członkowie rodzin dążyli do ustalenia obustronnie akceptowanej rekompensaty, by przywrócić w grupie równowagę stosunków społecznych.

Wśród Szejenów banicji towarzyszyła także ceremonia oczyszczenia, mająca usunąć zakłócenie harmonii między ludźmi. Szejenowie oczyszczali się podczas rytuału, który antropolog E. Adamson Hoebel nazwał Odrodzeniem Lecznicy Strzał. Uczestniczyli w nim wszyscy mieszkańcy wioski, z wyjątkiem oskarżonego (zazwyczaj o morderstwo). Stowarzyszenia militarne wymuszały uczestnictwo. W trakcie wielogodzinnego zgromadzenia panowała absolutna cisza, podczas gdy w świętym leczniczym zawiniątku Szejenów zmieniano pióra (które, jak mówiono, splamiła krwią zbrodnia).

Skazany na wygnanie Szejen mógł prosić o ponowne przyjęcie go do grupy przez Radę Czterdziestu Czterech, jeśli udało mi się przeżyć samodzielnie albo w grupie zaprzyjaź-

¹ Sarah Kershaw, Monica Davey, *Plagued by Drugs, Tribes Revive Ancient Penalty*. „New York Times”, 18 stycznia 2004, [www.nytimes.com], wszystkie cytaty w tym rozdziale pochodzą z powyższego źródła.

nionych Arapahów czy Siuksów. Apelację musiała zatwierdzić rodzina ofiary. Nawet po przywróceniu większości praw obywatelskich, przez resztę życia przypomniano mordercy o jego zbrodni, bowiem inni Szejenowie zabrali mu palenia wspólnej fajki czy jedzenia ze wspólnych naczyń.

Odrodzenie banicji

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku przynajmniej raz zastosowano banicję jako eksperymentalny rodzaj kary. W miejscowości Everett, w stanie Waszyngton, sędzia James Allendoerfer skazał dwóch nastolatków Tlinget, Simona Roberta i Adriana Guthrie, na 18-miesięczne wygnanie na wyspy, u południowo-wschodnich wybrzeży Alaski, po tym, gdy uznano ich winnymi ciężkiego pobicia dostawcy pizzy. Jednak przed ukończeniem kary sędzia Allendoerfer skierował obu chłopców do zakładu poprawczego przy więzieniu w Sheldon, w stanie Waszyngton. Guthrie został skazany na 31 miesięcy, a Roberts na 55 miesięcy poprawczaka.

Historię obu młodzieńców Tlinget ukazał film dokumentalny *Eagle and Raven* (Orzeł i kruk). Po roku więzienia nastolatki wrócili do domu, do Klawock, na Alasce, gdzie stanęli przed sądem plemiennym. Na mocy bezprecedensowego wyroku, który zwrócił uwagę międzynarodowych mediów, młodzi zostali skazani na 12–18 miesięcy wygnania na oddzielnych wyspach. Filmowcy utrwaliли pierwsze spotkanie wygnanych nastolatków z osobami z zewnątrz, do którego doszło podczas odbywania kary, a także kolejne wizyty. Film jest rzadkim świadectwem zmagania i procesu uzdrawiania obu młodzieńców, ukazuje także niezwykle i nieopowiedziane dotąd dzieje tubylców tej części Alaski, widziane oczyma wielu tamtejszych starców.

Co najmniej siedem z jedenastu grup Indian z Minnesoty wdrożyło do 2004 roku karę o charakterze banicji. Jednym z powodów, z których plemiona powracają do banicji jest to, że prawo federalne nie zezwala sądom plemiennym na orzekanie wyroków wyższych niż rok więzienia i 5 tysięcy dolarów grzy-

wny. W większości wypadków osoby stojące przed sądami plemiennymi mają prawo do obrony oraz do składania wniosków o przywrócenie odebranych im praw.

Grupa Odżibuejów z Mille Lacs uciekła się do banicji po raz pierwszy od około 75 lat, skazując dwóch młodych członków za podpalenia i powodowanie innych kłopotów w rezerwacie. Niektórzy przywódcy indiańscy uważają, że banicja odsuwa jedynie problemy plemienia gdzie indziej. Inni obawiają się, że taka kara może posłużyć do uciszenia przeciwników politycznych; z tego powodu grupa Odżibuejów z Leech Lake w Minnesocie nie zdecydowała się na przywrócenie kary banicji pod koniec lat 90. Natomiast grupa Odżibuejów z Bois Forte w Minnesocie jesienią 2003 roku skazała na banicję nie-Indianina oskarżonego o sprowadzanie do rezerwatu narkotyków. Plemienny prokurator stwierdził, że był to drugi przypadek w jego 13-letniej karierze, gdy grupa skazała kogoś na wygnanie.

Banicja za niebezpieczne zachowanie

Sąd Najwyższy Alaski podtrzymał prawo tamtejszego plemienia do skazania na banicję niebezpiecznego mieszkańca wioski i uzyskania postanowienia sądu stanowego o wykonaniu banicji. W skrócie: sędzia Peter Michalski odmówił cofnięcia postanowienia, które wydał w 2001 roku na wniosek mieszkańców Tubylczej Wioski Perryville, niewielkiej społeczności Alutiiq, żyjącej około 200 mil na południowy wschód od King Salmon na alaskańskim wybrzeżu Pacyfiku.

Według raportu „The Daily News” z Anchorage, „postanowienie zatwierdziło decyzję sądu plemiennego, skazującą na banicję Johna Tague, miejscowego mężczyznę z długą historią stymulowanych alkoholem aktów przemocy popełnianych wobec innych mieszkańców wioski. Wyrok głosi, że Tague nie może wrócić do Perryville bez wcześniejszej zgody lokalnej rady lub Sądu Najwyższego”².

² Sheila Toomey, *Judge Upholds Tribal Court's Banishment of Dangerous Villager; Michalski Refuses State Demand to*

Władze stanowe uznały banicję i postanowienie Michalskiego za nielegalne i nakazały ich cofnięcie. List od zastępcy stanowego prokuratora generalnego Deana Guanelli posunął się nawet do groźby ignorowania wszelkich postanowień sądu w tej sprawie. Sędzia Michalski stwierdził wówczas, że obiekcje stanu są oparte na „nieprawdziwych informacjach” i „niepełnym zrozumieniu faktów”. „Prawo zezwala plemionom na «regulowanie wewnętrznych spraw swoich członków»” — napisał Michalski, cytując wyrok stanowego Sądu Najwyższego w sprawie *John przeciwko Baker* z 1999 roku, uznający suwerenność sądów plemiennych. Ponadto, jak stwierdził sędzia, stan nie jest stroną w sprawie i nie może żądać cofnięcia postanowienia.

— Jesteśmy bardzo zadowoleni z decyzji — powiedział prawnik z Anchorage, Sam Frontier, który reprezentuje Perryville.

Był on szczególnie zadowolony ze stwierdzenia Michalskiego, iż banicja była dla rady Perryville bardzo trudną decyzją. Reprezentujący stan Guanelli oświadczył z kolei, że nie ma jeszcze pisemnego uzasadnienia wyroku i nie wie, czy prokurator generalny będzie odwoływał się do Sądu Najwyższego Alaski.

Chociaż postanowienie sędziego oznaczało zwycięstwo zwolenników większych uprawnień sądów plemiennych, to jest jednak mało prawdopodobne, by wpłynęło znacząco na debatę o ogólnych uprawnieniach plemiennych, która przetacza się przez sądy stanowe i federalne. Fortier zgodził się, że decyzja Michalskiego ma głównie znaczenie proceduralne i uznał, że stan powstrzyma się od apelacji. 36-letni Tague wychował się w Perryville i został skazany na banicję za gwałtowne zachowanie w 1997 roku, a w roku 1998 zezwolono mu na powrót. W 1999 roku dokonał szeregu napaści, które ponownie zaprowadziły go do więzienia. Tym razem wioskowa rada, działająca jako sąd plemienny, wysłuchała zeznań ofiar i skazała go na formalną banicję. By mieć pewność, że policja stanowa wykona plemienny wyrok, rada Perryville skierowała

Fortiera do sądu w Anchorage, by uzyskać wspierające ją postanowienie. Sędzia Michalski wydał je w marcu 2001 roku.

Banicja za oszustwa w Onondaga

W demokratycznym procesie starszym od amerykańskiej Konstytucji, Rada Wodzów Narodu Onondagów skazała trzy osoby na banicję za poważne łamanie indiańskich praw i utrudnianie roboczych stosunków narodu z przedstawicielami hrabstwa i stanu Nowy Jork. Trzej buntowniczy przedsiębiorcy, Kenneth Papineu, Veronica Beckman (właściciele firmy Smoke Signals) i Oliver Hill, Jr (szef OR's Fuel) zostali formalnie pozbawieni członkostwa (lub obywatelstwa) Narodu Onondagów. Ich prawa, własność i ochrona odwiecznego Prawa Haudenosaunee (Irokezów) na terytorium Onondagów przepadły na zawsze. Na zawsze zostali odcięci od swojej społeczności i rodzin. Wcześniej jednak zgromadzili miliony dolarów w ukrytych funduszach, z których nie rozliczali się przed narodem ani odpowiednimi władzami. Czwarta osoba, Donald Rockwell (szef firmy Drive In Cigarettes), nie został odnaleziony i proces jego banicji trwa.

Przez ostatnie sześć lat — głosi oświadczenie Onondagów — cała czwórka oszukiwała Radę i Naród Onondagów, zakładając na indiańskiej ziemi firmy zwolnione z przepisów federalnych i podatków stanu Nowy Jork. Dążyli oni do obejścia przepisów i podatków pod osłoną suwerenności Onondagów. Kiedy Rada zainicjowała długi proces narzucenia tym błądzącym obywatelom dyscypliny prawnej, cała czwórka odpowiedziała gwałtem wobec Rady Wodzów i Matek Klanowych, niszczeniem tubylczej własności, odrzuceniem plemiennych obyczajów i władz oraz rozmaitymi działaniami prawnymi — wszystko to w celu obalenia tradycyjnego systemu władzy Onondagów³.

³ Onondaga Nation, Nedrow, N.Y., *Onondaga Nation Banishes Three Law Violators; Council of Chiefs Offers Cooperation to State Officials*, konferencja prasowa, 2 lipca 1994, [<http://nativenet.uthcsa.edu/>], wszystkie cytaty w tym rozdziale pochodzą z powyższego źródła.

Vacate Injunction, „The Anchorage Daily News”, 20 listopada 2003, [www.tribal-institute.org/], wszystkie cytaty w tym rozdziale pochodzą z powyższego źródła.

Prawo Onondagów do funkcjonowania jako naród wypływa z Konstytucji Haudenosaunee, zwanej *Gaiannenh sa go:nah*, Wielkim Prawem Pokoju i przyjętej około roku 1000 n.e. Stany Zjednoczone uznały niepodległy status państwowy Haudenosaunee w Traktacie z Canandaigua z 11 listopada 1794 roku, podpisanym przez prezydenta Jerzego Waszyngtona z Onondagami i pięcioma sąsiednimi narodami, tworzącymi słynną Irokeską Konfederację Sześciu Narodów. Artykuł 7 traktatu opisuje sposób postępowania w takich wypadkach. Konfederacja, jej obyczaje i prawa były stawiane za przykład wyrafinowanych metod sprawowania władzy przez Beniamina Franklina⁴ podczas wczesnych debat amerykańskiego Kongresu Kontynentalnego⁵. Ważność traktatu potwierdzały federalne i stanowe sądy oraz ustawodawstwo przez blisko dwa stulecia.

Liczące wieki praktyki Onondagów wymagały szerokich i bezpośrednich konsultacji, narad, negocjacji, otwartych dyskusji, odpowiednich powiadomień, ofert pojednania i końcowej zgody całej społeczności przed zastosowaniem tak skrajnego środka, jak banicja. Według Onondagów „nawet rodzice i członkowie rodzin winowajców wspierali Radę Wodzów w ostatecznym akcie usunięcia spośród siebie tych, którzy naruszają prawo”.

Przepisy federalne i stanowe już dawno uznały wyjęcie indiańskiego terytorium spod opodatkowania i potwierdziły tę praktykę jako sposób ekonomicznej zachęty do rozwoju prywatnej przedsiębiorczości na ziemiach tubylczych Amerykanów. Przedsiębiorstwa takie muszą działać zgodnie z indiańskimi obyczajami i przepisami, zaś dochody z nich mają być dzielone z całą indiańską społecznością — jest to praktyka zgodna z kulturą tubylczych Amerykanów.

W ostatnich latach — jak piszą Onondagowie — możliwość uzyskiwania niezwykle wysokich do-

chodów z wolnego od podatków handlu pańerosami, paliwami i innymi towarami, oraz z kasyn gry, spowodowała otwartą rebelię niektórych chciwych Indian, który dla zysku gotowi są wyrzec się swoich rodzin i kultury. Dla Onondagów i ich towarzyszy w ramach Konfederacji decyzja o zajęciu się takimi przedsięwzięciami ma charakter demokratycznej decyzji, podjętej na podstawie jednomyślnego głosowania całej indiańskiej społeczności. Niestety, politycy bez skrupułów i „biznesmeni” o podejrzanym zamiarze, czując nowe dochody, biorą się do roboty i próbują dogadywać się z Indianami gotowymi wyrzec się swojego ludu. Onondagowie obserwowali to z rozczarowaniem, bowiem władze stanowe wywierają wielki nacisk, by zdławić indiańską suwerenność za pomocą tzw. compacts, specjalnych porozumień w sprawie hazardu. Niektóre grupy tubylcze, wraz z wprowadzeniem kasyn gry, doprowadziły do zniszczenia swojej kultury i struktury społecznej.

Bez ochrony suwerenności Onondagów — głosi dalej oświadczenie Narodu — Papineau, Beckman i Hill trafiają w ręce badających działalność kryminalną śledczych z poziomu hrabstwa, stanowego i federalnego, przed którymi będą się tłumaczyć z licznych naruszeń przepisów handlowych, o ochronie środowiska, kryminalnych i podatkowych.

Banicja nie-Indian za agresywne zachowania

Urzędnicy puebla Taos skazali ostatnio na banicję Tito Naranjo, 66-letniego profesora studiów tubylczoamerykańskich z Uniwersytetu Nowego Meksyku w Taos po tym, gdy wyraził ponoć „nienaprawialne szkody” świętym tradycjom plemienia, publikując ich opis w gazetowym konkursie na esej. Jak napisała „Native American Times”, Naranjo

był świadkiem Tańca Jelenia w pueblu Taos i twierdzi, że był tak poruszony ceremonią, że musiał podzielić się tym doświadczeniem z innymi. Naranjo wiedział, że publikacja artykułu może wywołać negatywną reakcję urzędników puebla Taos. Jednak zrezygnował z wystąpienia o zgodę na publikację eseju, który zdobył po-

⁴ Benjamin Franklin (1706–90), amerykański polityk, przyrodnik, filozof, współautor Deklaracji Niepodległości.

⁵ Kongres Kontynentalny, 1774–89, ciało ustawodawcze 13 kolonii brytyjskich, od 1776 — Stanów Zjednoczonych Ameryki, w trakcie i po wojnie o ich niepodległość.

tem pierwsze miejsce w swojej kategorii i otrzymał nagrodę wysokości 100 dolarów.

— Przypuszczałem, że Pueblo Taos może być niezadowolone. Ale czy mam być tchórzem, czy jednak pisać? — powiedział Naranjo⁶.

Liderzy Pueblo Taos oskarżyli Naranjo o wykorzystywanie religijnej aktywności plemienia [czyli Tańca Jelenia] „do autopromocji poprzez napisanie przeznaczonego do publikacji eseju na ten delikatny temat”⁷.

Nakaz banicji został podpisany przez byłego gubernatora Taos, Allena Martineza. Stwierdził on, że Naranjo, żonaty z kobietą z pueblo Taos, może zostać aresztowany, jeśli znajdzie się na terenie pueblo Taos. Leżące w pobliżu miasta Taos, 110 mil od Albuquerque w Nowym Meksyku, pueblo zamieszkuje 1200 członków plemienia. Broniąc się, Naranjo argumentował, że jedynym sposobem na zachowanie ustnych tradycji plemienia jest spisanie ich oraz zarejestrowanie samego tańca.

— Młodzi członkowie plemienia oglądają telewizję, zamiast włączać się w życie społeczności — mówił. — CD-ROM zarejestruje cały język starszyzny i zachowa precyzyjnie intonację i autentyczność języka dla przyszłych pokoleń.

Urzędnicy Taos kontrargumentowali, że pisemne przekazy mogą prowokować eksploatację ich świętych ceremonii.

Banicja w walce z narkotykami

Kiedy przywódcy grupy Odzibuejów z Red Lake podpisali umowę z rządem federalnym, ustanawiającą w 1899 roku rezerwat Indian Red Lake, przeciwstawili się skutecznie dążeniu władz federalnych do „przydzielenia” ziemi poszczególnym Indianom (unikając w ten sposób utraty plemiennych ziem na rzecz nieindiańskich spekulantów gruntami). Zakazali także na trwałe sprzedaż i konsumpcji

alkoholu w granicach rezerwatu. Pomimo tego zakazu, nadużywanie alkoholu pozostaje problemem w tej liczącej około 6 tysięcy mieszkańców społeczności z Minnesoty. Podobnie jak w innych rezerwach, które zakazały używania alkoholu (zwłaszcza Pine Ridge w Dakocie Południowej), graniczne miasteczka dostarczają go Indianom z niemałym zyskiem. W ostatnich latach także narkotyki, zwłaszcza kokaina i amfetamina, nasiliły falę przestępczości w rezerwacie.

W lutym 2002 roku bezdomna narkomanka włamała się do domu 68-letniego Indianina George’a Stately. Kobieta pobiła mężczyznę młotkiem, poderżnęła mu gardło i podpaliła dom — wszystko to dla wartej 50 dolarów porcji *cracku*. Jim White, członek Rady Plemiennej Red Lake, uważa, że temu morderstwu można było zapobiec, gdyby funkcjonariusze policji zwalczali rezerwatowych *dealerów* narkotyków szybciej i skuteczniej. Spory o jurysdykcję uniemożliwiły się. Najcięższe przestępstwa w Red Lake podlegają urzędowi prokuratora federalnego, w którym sprawy ciągną się niezadko latami. Z kolei sądy plemienne w Red Lake mają ograniczone uprawnienia, a najwyższy wymiar orzekanej przez nie kary wynosi zaledwie rok w rezerwatowym areszcie.

W grudniu 2003 roku Rada Plemienna Red Lake zmieniła w swoim Kodeksie Karnym przepisy dotyczące zakazanych narkotyków, upoważniając sędziów plemiennych do stosowania kary banicji wobec osób naruszających te przepisy. Upoważniono sędziów do skazywania członków plemienia na banicję za naruszanie przepisów antynarkotykowych. Choć zmianę przepisów uchwalono jednogłośnie, to jej krytycy obawiają się, że mogą być one stosowane niesprawiedliwie. Plemienni urzędnicy w Red Lake i w innych miejscach od lat wydawali nakazy banicji z rezerwatu osób niebędących członkami plemienia — i skargi są częste.

Przypisy o banicji stosowane też były z innych powodów niż używanie narkotyków. Clara NiiSka, nieindiańska pisarka, mieszkająca z mężem w Red Lake przez niemal dwa dziesięciolecia, została skazana na banicję na polecenie byłego przewodniczącego rady plemiennej w związku ze sporem o nieruchomości pozostawioną w spadku przez jej męża. Dla

⁶ Candice Adson, *Taos Pueblo Essay Leads to Banishment, Ancient Punishment Meted Out*, „Native American Times”, 10 lutego 2004.

⁷ *Sacred Dance Essay Prompts Tribal Banishment*, Associated Press na kanale CNN, 6 lutego 2004, [www.cnn.com].

NiiSka banicja była „niczym kara śmierci publicznej”, od której nie było odwołania. NiiSka obawia się, że rozszerzenie tej kary na członków plemienia może grozić naruszaniem praw obywatelskich.

— To zdunek ostrzegawczy — zauważa NiiSka. Jej zdaniem kara banicji może być łatwo nadużywana: — Mogą ją stosować handlarze narkotyków, którzy mają koneksje polityczne z członkami rady plemiennej, do eliminowania konkurencji⁸.

Lummi: śmierć punktem zwrotnym

Używanie narkotyków wpłynęło także na postawę wobec kary banicji w rezerwacie Lummi, w stanie Waszyngton, gdzie rodzina Noland zmaga się od lat z nadużywaniem alkoholu, środków przeciwbólowych i — ostatnio — *cracku*. Siedmiu członków rodziny aresztowano, część za handel narkotykami w rezerwacie Lummi i poza jego granicami. Ich doświadczenie powtarza się setki razy w biednym rezerwacie zamieszkanym przez 2000 Lummi, gdzie — według raportu „New York Times” — „uzależnienie i przestępczość są wszechobecne”⁹. W walce z narkotykami, Lummi uciekli się do banicji jako ostatniej deski ratunku. Zezwolili na wydalanie mieszkańców gospodarstw, w których kogoś oskarżono o przestępstwa powiązane z narkotykami. Plemię skazało na banicję pięciu młodych mężczyzn z rodziny Noland przebywających w areszcie i innego, który został wcześniej zwolniony. 48-letnia Yvonne Noland, seniorka klanu, została także usunięta z domu w rezerwacie, gdyż jej syn, skazany *dealer* narkotyków, znalazł się na czarnej liście.

Choć w czasie popełnienia przestępstwa nie stosowano kary banicji, pani Noland uznała, że taka kara mogłaby ich powstrzymać. Jednak, jak stwierdziła, kara ta jest zbyt surowa.

— Z duchowego punktu widzenia, to jakby wywrócić komsuś wnętrzości — powiedziała.

— Musimy wrócić na stare drogi — powiedział Darrell Hillaire, przewodnicząca Rady Plemiennej Lummi, na krótko przed poranną naradą w rezerwacie, poświęconą nowej kampanii antynarkotkowej plemienia. — Musielśmy powiedzieć: dość! Nie wszyscy Lummi podzielają poparcie dla polityki wypędzania.

— Czy zgodzilibyśmy się na odebranie komuś jedzenia albo wody? — pyta Perry Adams, wiceprzewodniczący Rady Plemiennej. — To prawo człowieka, dlatego uważam, że karając przez zabór mieszkania, zabrnęliśmy za daleko. Mieliśmy dobre intencje, ale czy plemię ma prawo odebrać członkostwo?

W czasie, gdy przywódcy Lummi uciekli się do banicji jako kary za narkotyki, co najmniej 500 mieszkańców rezerwatu (czyli 25% populacji) było uzależnionych od środków przeciwbólowych lub heroiny; wielu innych było alkoholikami. W wielu rejonach rezerwatu nagminna była przemoc z użyciem broni. Niektóre dzieci rodziły się z wrodzonym uzależnieniem od narkotyków. 15-miesięczna wnuczka pani Noland zmarła w 2002 roku w wyniku zatrucia, po połknięciu znalezionej na ziemi pigułki OxyContinu. Zdaniem niektórych przywódców śmierć tego dziecka była punktem zwrotnym. Rosnąca liczba ofiar wypadków spowodowanych przez narkotyki i alkohol zapeliła cmentarz Lummi. Położony jest on przy drodze wzdłuż Zatoki Beltingham, usłanej kwiatami w miejscach, w których zginęli w wypadkach pijani kierowcy.

Kiedys, kilkadziesiąt lat temu, Zatoka Beltingham i sąsiadujące z nią akweny obfitowały w łososie, kryjąc bogactwa, które uczyniły z Lummi — znanych jako „Ludzie Morza” — jedno z najbogatszych rybackich plemion wybrzeża. Wraz z kurczeniem się populacji łososia i gwałtownym wzrostem bezrobocia w rezerwacie wielu byłych rybaków zajęło się handlem narkotykami, w tym wszechobecnym środkiem przeciwbólowym wypisywanym na receptę, OxyContinem. Plemienni przywódcy szacowali w 2004 roku, że roczna wartość handlu narkotykami w rezerwacie przekracza 2 miliony dolarów i wynosi więcej, niż Lummi zarabiają na rybołówstwie.

⁸ Mike Mosedale, *The Longest Goodbye: Red Lake Tribal Leaders Fight Drugs with Banishment*, „City Beat” (Minneapolis/St. Paul), 7 stycznia 2004, [www.citypages.com].

⁹ S. Kershaw, M. Davey, *Plagued by Drugs...*, dz. cyt., dalsze cytaty w tym rozdziale pochodzą z powyższego źródła.

Kay Commodore, Indiankę Lummi, pozbawiono członkostwa w plemienu i wygnano na banicję z rezerwatu po tym, gdy w 1992 roku skazano ją za handel narkotykami. 67-letnia wówczas Commodore odsiedziała trzy lata w więzieniu, ale za cięższą karę uznała banicję. Mogła jedynie zaglądać od czasu do czasu na działkę, którą posiada w rezerwacie. Zakazano jej odwiedzin u członków rodziny.

— Odbierają mi kawałek tego, kim jestem — powiedziała Commodore. — Mogę wejść na swoją ziemię, ale nie mogę się tam zatrzymać, ani z nikim spotykać — i to boli mnie najbardziej¹⁰.

Grand Portage: w obronie spokoju

Nawet w takich miejscach, jak Grand Portage, gdzie przemoc i narkotyki są stosunkowo rzadkie, przywódcy Czipewejów uciekli się do banicji. Ziemię plemienne patrolowane są przez funkcjonariuszy okręgowych, ale gdy latem 2003 roku tłum wymknął się spod kontroli, mieszkańcy rezerwatu zaczęli się domagać czegoś więcej niż tylko możliwości aresztowania przez szeryfa i czegoś więcej niż oskarżenia przez prokuratora okręgowego.

Około 350 Czipewejów Grand Portage mieszka nad brzegami Jeziora Górnego w przyczepach kempingowych i bliźniakach wzdłuż rzadko uczęszczanych dróg, poza nielicznymi turystami zmierzającymi do miejscowego kasyna i kierowcami ciężarówek wiozącymi ładunki do Duluth. Życie płynie tu spokojnie. Większość drzwi nie zamyka się na noc, a kluczyki często pozostają w stacyjkach samochodów. Jednak pewnej sobotniej nocy, w lipcu 2003 roku, do pobliskiego Mount Maude zjechała się grupa ludzi, rozmawiając, pijąc i awanturując się. Niektórzy sięgnęli po noże, niszcząc samochody i rzucając śmiertelne groźby. Parę dni później inny tłum zapełnił zebranie rady plemiennej, domagając się zmian.

Rada jednomyślnie przegłosowała wydalenie matki, jej dwóch dorosłych synów i przyja-

ciela rodziny, zamieszanych w awanturę. Rozpoczęła też pisanie długiej rezolucji dodającej „wykluczenie” do zasad postępowania grupy. Zgodnie z nowymi zasadami, na banicję można skazać za przynależność do gangu, sprzedaż narkotyków, niszczenie obiektów kultury, zakłócanie ceremonii religijnych, polowanie lub łowienie ryb bez zezwolenia, wreszcie za skazanie na banicję w innym rezerwacie.

John Morrin, członek Rady Plemiennej Grand Portage, przyznał, że osobiście zmagał się z ideą banicji. Zawsze opowiadał się za doradzaniem i pojednaniem, a nie odrzucaniem.

— Ciężko zrobić coś takiego, jeśli dba się o ludzi — wyjaśniał Morrin, który ostatecznie zagłosował za wydaleniem kobiety i jej rodziny, chociaż sam był z nią spokrewniony. Skazana na banicję kobieta, Jacquelyn Jackson, mieszkała, gdzie się dało. Czasami spała na polowym łóżku w nędznym mieszkaniu swojej starszej przyjaciółki w centrum Duluth, kiedy indziej — na stercie koców w namiocie lub w ciemnej piwnicy przyjaciółki syna. Była pierwszą od 75 lat osobą skazaną przez grupę Mille Lacs na banicję.

43-letnia Jackson przyznała, że tej letniej nocy zachowywała się nieobyczajnie, pijąc i rozrabiając. Uznała jednak, że ukarano ją zbyt surowo. Jackson straciła dofinansowywany bliźniak w rezerwacie oraz przyjaciół w spokojnym miejscu.

— To także moja ziemia — powiedziała Jackson. — Przez całe życie nigdy nie byłam bezdomna. Nie jestem bezdomna. Ale teraz chyba jestem. Co noc płaczę, bo chcę wrócić do domu. Bardzo mi go brakuje.

Norman W. Deschampe, przewodniczący Rady Plemiennej z Grand Portage powiedział, że banicja to „proces, który możemy wykonać” w postępowaniu z pewnymi przestępcami. Krajowy Ośrodek Informacyjny Plemiennego Wymiaru Sprawiedliwości nie ma informacji, ile plemion przyjęło ostatnio lub przywróciło karę banicji. W Minnesocie co najmniej siedem z jedenastu tamtejszych grup Indian uchwaliło lub zastosowało przepisy o różnych formach banicji. Wydaje się, że liczba takich przypadków rośnie. ♣

¹⁰ *Some Indian Tribes Bring Back an Old Punishment: Banishment.* CNN News, 2 stycznia 2004, [www.cnn.com].

BŁĘKITNE NIEBO

córka wodza Siuksów

Dawno, dawno temu duża grupa Siuksów obozowała w środku lata w dolinie Rzeki Szeje-nów. W tym czasie, ilekroć Indianie znajdowali się na spornym terytorium, pętali konie na noc w kręgu tipi, gdyż była to wyśmienita okazja do ich kradzieży przez wrogów. O zmierzchu do obozu wracała codziennie długa procesja chłopców i dziewcząt z wielkimi kłębami świeżej trawy zawieszonymi u siodła.

„Parady zielonej trawy” należały już do obyczaju i dziewczyny ubierały najlepsze stroje, żeby wykazać dobrą okazję do zalotów.

Błękitne Niebo, śliczna córka wodza Siuksów, założyła najlepszą suknię ze skóry udekorowaną zębami jelenia, osiodłała ulubionego konia w cętki pledem zdobionym koralikami i w towarzystwie jednej z koleżanek udała się po trawę. Niebawem dziewczyny dogoniło dwóch młodych wojowników; zbliżając się zaciągnęli narzuty na głowy, tak że było im widać tylko część twarzy pokrytej malunkiem i pojedyncze pióro orła, postawione na sztorc. Jeden miał łuk i kołczan pełen strzał, drugi maczugę przewieszoną przez prawe ramię.

— Ach, hay, hun, hay! — przywitał się jeden z chłopców, ale skromne dziewczyny nie odezwały się ani słowem. Nie reagowały na tego typu zaczepki, jedynie ich swawolne pstrokate konie skwitowały to parsknięciem i żartobliwie rzucały łbami, chcąc uszczypnąć konie wojowników.

— O, co za śmiałe zaproszenie dają nam wasze konie — nie ustawał młodzieniec, podczas gdy dziewczyny wymieniły się porozumiewawczym spojrzaniem.

Matoska ponaglił swego konia, żeby zrównać się z Błękitnym Niebem.

— Pewnie jestem szalony, że tak szybko mówię o miłości — mruknął jej do ucha. — Wiem dobrze, że może mnie spotkać reprimenda, jeśli nie słowem, to może spojrzaniem lub gestem.

Zawiesił głos, żeby zobaczyć, jakie wrażenie zrobi jego przemowa, ale niestety surowy obyczaj zalotów u tubylców pozwalał dziewczynom zachować stosowne i pełne godności milczenie tak długo, jak chcą, czasami niemiłosiernie długo.

— Nie rozmawiałem dotąd z żadną dziewczyną — podjął na nowo — bo najpierw chciałem zdobyć pióropusz wojenny. Lecz ty zmusiłaś mnie do tego okrzyku.

Znowu zamilkł, jakby obawiał się, że będzie wyglądał na takiego, któremu bardzo się spieszy, ale choć przemowa i zachowanie były pełne taktu i rezerwy, to zdradziły go oczy. Lśniły z pożądania i niecierpliwości.

— Czasami wyobrażałem sobie, że jestem sam z tobą na świecie, przemierzając prerię życia albo siedząc w naszym samotnym białym tipi, jak ptak kacyk u boku swej towarzyski przed rozkołysanym gniazdem. I wydawało mi się, że już nigdy nie będę samotny, bo ty tam byłaś!

Przestał mówić i z udawanym spokojem czekał na odpowiedź.

Dziewczyna zapamiętała każde jego słowo, ale jeszcze się zastanawiała. Przyszło jej na myśl, że ten mężczyzna jest jak wiatr z północy, przyjemny i pożyteczny tylko w środku lata! Obawiała się, że przyjdzie czas, kiedy ona sama będzie musiała zapewnić opał do podtrzymywania ognia ich miłości, dlatego też zachowała spokój.

Matoska odczekał kilka minut, a potem wycofał się w milczeniu, z godnością unosząc swe rozczarowanie.

Tymczasem w obozie panowała wrzawa, bo młodzi wrócili z pękami trawy na bokach koni, śpiewali płaczliwe serenady wokół tipi, zanim noc przegoniła wszystkich na spoczynek.

Noc była jasna i cicha, wieczorne ogniska płonęły w tipi, zamieniając je w gigantyczne chińskie lampiony. Płomienny krąg sięgał

dwóch mili w obwodzie, z jednej strony przylegając do rzeki, porośniętej w dole drzewami, z drugiej wychodząc na bezkresną prerię. W oddali majaczyły się Góry Czarne, zaś z katarakt dzikiej Rzeki Szejenów wiatr przynosił co chwilę inną melodię. Ludzie spożywali wieczorny posiłek, a w przerwach ich rozmów i śmiechów dało się słyszeć konie pałaszujące soczystą trawę tuż za ścianą tipi.

Nagle salwa okrzyków rozbiła okrutnie spokój panujący w wiosce, po czym nastąpił brawurowy najazd wojowników z plemienia Wron. Siuksowie stanęli do walki równie dzielnie i szybko. W czystym białym świetle księżyca walczyli ciemnoskórzy wojownicy, tu i ówdzie rozlegały się strzały z broni palnej, za to w powietrzu śmigała gęsto milcząca broń niczym wałki o zmierzchu.

Matki, żony i siostry wojowników wydawały okrzyki wojenne, zagrzewając do walki swych mężczyzn i pokazując wrogom, że u Siuksów nawet kobiet nie da się zastraszyć!

Gdy poranne słońce puściło swe złociste snopy między tipi, wszyscy spoglądali na nie przez łyż — łyż szczęścia, ponieważ polegli wojownicy spotkali chwalebłą śmierć na polu walki, co było ich marzeniem. Wśród poległych tej nocy był Śmiały Jastrząb, ukochany brat Błękitnego Nieba.

Po paru dniach obóz przeniesiono w górę Rzeki Szejenów, pomiędzy wzgórza, zostawiając mary żałobne, na których spoczęli zmarli. Postawiono wielkie tipi rady, w którym zebrali się ludzie, chcąc nagrodzić zasłużonych na polu walki, żeby odtąd mogli nosić orle pióra.

— Pierwszy zaszczyt należy do Śmiełego Jastrzębia, który poległ w walce — oświadczył prowadzący. — To on zmusił Wrony do odwrotu, gdy śmiało zaatakował ich i zwał z konia wodza Wron, ich wojennego wodza.

— Ho, tak było! — zawołali chórem zebrani wojownicy.

— Drugi zaszczyt — odezwał się znowu — należy się Matoska, Białemu Niedźwiedziowi.

— Hun, hun, hay! — wtrącił się jeden z zebranych — to ja, Czerwona Sowa, dotknąłem wodza Wron jako drugi, zaraz po Śmiełym Jastrzębiu.

Wyzwanie zostało rzucone.

— Wojownicy, którzy byli świadkami tego wydarzenia, przyznają dotknięcie Matoska, przyjacielu — upierał się prowadzący.

Czerwona Sowa był młodym wojownikiem i rywalem Matoska, zarówno o zaszczyty wojenne, jak i rękę najpiękniejszej dziewczyny w plemieniu. Miał nadzieję, że zostanie uznany za tego, który walczył w obronie ich domostw, u boku Śmiełego Jastrzębia, myślał, że przypodoba się Błękitnemu Niebu, ale zaszczyt został przyznany jego rywalowi!

Na jego pochmurnej twarzy pojawił się grymas tłumionej irytacji, gdy demonstracyjnie opuścił zebranych i udał się do swego namiotu — czyn ten spotkał się z dezaprobatą członków rady. Matoska w ogóle nie zabrał głosu, dzięki czemu zdobył przewagę nad Czerwoną Sową. Najgorsze ze wszystkiego było to, że Błękitne Niebo stała w kręgu z „sierocym rumakiem” — jak mawiano — czyli wojennym koniem jej zmarłego brata, i widziała i słyszała wszystko! Tanagila, czyli Koliber, przepiękny wierzchowiec, udekorowany zgodnie ze zwyczajem zaszczytami zdobytymi przez jego właściciela, został wyprowadzony przez dziewczynę pośród okrzyków wojennych.

Nie mogąc się uspokoić, Czerwona Sowa poszedł w góry na głodówkę i modlitwę. Na drugi dzień o zmierzchu wracał do wioski i za kolejnym wzniesieniem natknął się na Matoska w towarzystwie dziewczyny. Młodzi spotkali się po raz pierwszy od „parady zielonej trawy”, a i teraz był to czysty przypadek, gdyż siostra Śmiełego Jastrzębia pograżyła się w głębokiej żałobie. Mimo to młodzieniec skwapliwie skorzystał z okazji, zaś dziewczyna powiedziała, że chce przemysleć całą sprawę. Nie padło ani słowo więcej.

Tej nocy rozległo się trzykrotne uderzenie bębna, czemu towarzyszyło zawołanie wojowników. Każdy wiedział, co to znaczy. Było to zaproszenie młodych mężczyzn na wyprawę wojenną przeciwko Wronom!

Błękitne Niebo podświadomie poczuła niepokój, słysząc ten nieoczekiwany komunikat. Po raz pierwszy w życiu poczuła lęk, którego nie umiała wyjaśnić. Prawda była taka, że kochała, choć sama nie była jeszcze tego w peł-

ni świadoma. Pomimo świeżej żaloby, była dziwnie szczęśliwa od ostatniego spotkania z Matoska, gdyż ujrzała w nim to, co jest tak piękne, tak nieodparte w mężczyźnie w oczach kobiety, która kocha. On także żywił teraz nadzieję i czuł, że musi rzucić się w wir najbardziej zacieklej walki, by pomścić brata swej ukochanej.

W ciągu kilku dni wyprawa wojenna dotarła do Rzeki Wielkorożca i wysłano zwiadowców, którzy przynieśli wiadomość o dużym obozowisku Wron. Setki ich koni pasły się na równinie, jak wielkie stado bizonów. Natychmiast podjęto decyzję, że zaatakują o świcie. Na umówiony sygnał Siuksowie wtargnęli do olbrzymiego obozu. Kilku wojowników spłoszyło i uprowadziło wiele koni, ale główne siły wdarły się między Wrony.

Jednak wrogów nie dało się tak łatwo zaskoczyć. Znali dobrze taktykę Siuksów i rozgorzała rozpaczliwa walka o przewagę. Jedna wojenna maczuga przeciwko drugiej, strzały z pieśnią śmierci cięły powietrze. Tym razem Siuksowie zostali zmuszeni do odwrotu, ścigani przez zawzięte Wrony, podążających jak wilki za swym łupem.

Czerwona Sowa i Matoska znajdowali się na czele walczących, teraz zatem pełnili rolę tylnej straży, dzielnie zabezpieczając odwrot ich małej armii, budząc podziw u wroga. W końcu jeden z Wron natarł z włócznią na Matoska, który błyskawicznie zrzucił go z konia jednym uderzeniem swego dębowego łuku. Niestety od ciosu pękła cięciwa i Matoska został bez broni. W tej samej chwili rozległ się przeciągły kwik jego konia, który upadł na przednie nogi i zrzucił jeźdźcę przez głowę.

W pobliżu znajdował się tylko Czerwona Sowa, który zaciął piętami swego wierzchowca i dołączył do uciekających Siuksów, zostawiając Matoska z tyłu. Ten akurat powstał z upadku, odrzucił łolczan i wyszedł naprzeciw nadciągającej pgoni Wron!

Siuksowie widzieli jak spada z konia. Po chwili został otoczony przez wroga i już go więcej nie zobaczyli.

Gdy pościg dobiegł końca, wojownicy zatrzymali się na wzgórzu, by zebrać swe siły. Czerwona Sowa przyjechał jako ostatni i wszyscy widzieli, że był jakiś nieswój.

— Powiedz nam, jakie były ostatnie słowa Matoska?

On jednak w milczeniu zsiadł z konia, wyjął łuk i ku zdziwieniu wszystkich zastrzelił swego wiernego wierzchowca. Potem wyciągnął nóż i wbił sobie w serce.

— Ach — zawołali wojownicy — nie umiał pogodzić się z przegraną.

Wyprawa wróciła pokonana i przygnębiona nieoczekiwanym zakończeniem, utratą kilku najdzielniejszych i najlepszych ludzi. W całym obozie natychmiast rozległy się lamentacje. Wielu ludzi pograżyło się w żalobie, ale nikt nie rozpacział tak, jak dziewczyna o imieniu Błękitne Niebo, córka wodza.

Została w tipi i płakała w ukryciu, gdyż nikt nie wiedział, że ma prawo do oplakiwania. A jednak była przekonana, że jej ukochanego spotkało nieszczęście, ale nie śmierć. Choć jego imię znalazło się wśród tych wojowników, którzy polegli na polu walki, jej serce zapewniało, że wcale tak nie jest.

„Muszę pójść po niego — powiedziała sama do siebie. — Muszę się przekonać, czy jest jeszcze pośród żyjących”.

Wieczorem następnego dnia, gdy w wiosce panowało ciągle poruszenie z powodu zmartwienia i smutku, Błękitne Niebo wyjechała na swym ulubionym koniu, kierując się w stronę wodopoju, jak co dzień. Nikt jednak nie zauważył jej powrotu! Pospieszyła do miejsca, gdzie ukryła dwie torby z zapasem jedzenia, parę mokasynów i przybory do szycia. Nie miała broni, tylko nóż i małą siekierkę. Znała kraj między Górąmi Czarnymi a Rzeką Wielkorożca i widziała, że czyha tam wiele niebezpieczeństw na mężczyznę, a jeszcze więcej na kobietę. Miała jednak nadzieję, że uniknie tych zagrożeń, podróżując tylko nocą i kryjąc się za dniami. Podążała więc odważnie szlakiem, którym wracali wojownicy.

Dziewczynie towarzyszył jej pies Wapayna, była wdzięczna za jego wierność. Ostrzegła go, żeby nie warczał, ani nie atakował dzikich zwierząt, chyba że one zaatakują pierwsze. Wydawało się, że pies rozumie obowiązek trzymania straży, gdy jego pani śpi.

Dziewczyna dotarła bezpiecznie do kraju Rzeki Prochowej i tam niejeden raz musiała

poruszać się między bizonami. Zwierzęta jakby wyczuwały, że jest tylko kobietą i nie ma broni, i z trudem trzymały się od niej z daleka. Dziewczyna natrafiła się także na szlaki jeźdźców, niektóre bardzo świeże, ale miała tyle szczęścia, że z nikim się nie spotkała.

W końcu znalazła się w rozwidleniu rzek Język i Wielkorożca. Serce biło jej mocno i nagle sens jej dziwnej misji prawie ją obezwładnił. Przypomniła sobie, że tylko raz w jej życiu Siuksowie znaleźli się nad tą rzeką, w dolinie poczuła się trochę różnie — dzięki wspomnieniu z dzieciństwa!

Zaczynał się nowy dzień, zaszedł księżyc i na moment ciemność zatrumfowała nad ziemią, ale oczy dziewczyny już przywykły do półmroku. Wiedziała, że zaraz będzie dzień i z pierwszymi promieniami słońca znajdowała się w bezpiecznej kryjówce w jednym z licznych zakoli wyżłobionych dawno temu przez rzekę zmieniającą swe koryto, będącym teraz trawiastym zagłębieniem chronionym przez strome brzegi i zasłoniętym przez rząd drzew. Uwiązała konia i udała się na spoczynek. Zbudziła się dopiero wtedy, gdy drzewa rzucały długie popołudniowe cienie i z determinacją wyszła szukać pola bitwy i obozowiska Wron.

Niebawem natknęła się na zwłoki padniętych koni i ludzi. Leżał tam biały wierzchowiec Matoska z szyją przebitą strzałą Siuksów. Domyśliła się zdrady Czerwonej Sowy! Ale on już nie żył, własną śmiercią zapłacił za tę zbrodnię. Nigdzie nie mogła jednak znaleźć ciała swego ukochanego, z drugiej strony pomyślała, jakim cudem Wrony zdołaliby wziąć do niewoli najdzielniejszego z Siuksów?

„Nawet gdyby miał tylko jedną strzałę, stanąłby do walki! — powtarzała sobie. — A skoro cięciwa jego łuku była pęknięta, wyszedł na spotkanie śmierci z silnym sercem”.

Nadchodził zmierzch, a na horyzoncie widać było wioskę Wron. Błękitne Niebo poprawiła włosy i ubranie, aby możliwie najlepiej upodobnić się do kobiet Wron. Na ręce nosła pakunek przypominający niemowlę zawinięte w kilka skór. W wiosce nadal świętowano niedawne zwycięstwo nad Siuksami, słychać

było pieśni i tańce. W ciemności zbliżyła się do wioski, niezauważona przez nikogo, śpiąc w półgłosie wronia kołysankę. Chodziła między domami, wypatrując gorączkowo jakiegokolwiek znaku jego obecności.

W końcu dotarła do tipi rady. Tam ujrzała jego twarz niczym zjawę w półmroku i świetle ogniska! Siedział w środku, ubrany w odświętny strój Wron.

„On żyje, żyje! — zawołała w myślach dzielna dziewczyna. — Co tu teraz zrobić?”.

Nieświadomie podchodziła coraz bliżej, aż czujne oko jednego z wojowników wykryło nieznaczną różnicę w jej zachowaniu i ubiorze, i od razu wszczął alarm.

— Wah, wah, Epsaraka! Epsaraka! To Siuks!

W jednej chwili mieszkańcy wioski otoczyli dziewczynę, która choć stała wśród nich jak zakładniczka, nie czuła strachu, gdyż ujrzała swego ukochanego, a duchy jej przodków powstały razem z nią.

Sprowadzono tłumacza, mężczyznę, który był pół-Wroną, pół-Siuksem.

— Młoda i piękna córko wodza Siuksów — zawołał wódz — powiedz, jak się znalazłaś między nami, że nikt cię nie zauważył, i po co?

— Wasi dzielni wojownicy zabili mi jedynego brata — odparła Błękitne Niebo — i pojмали mego ukochanego, który jest teraz waszym więźniem. To dla niego ryzykowałam życiem i cnotą!

— Ho, ho! Jesteś najdzielniejszą kobietą, jaką kiedykolwiek widziałem. Twój ukochany wpadł w nasze ręce, bo zdradził go jeden z waszych ludzi, który za plecami zastrzelił mu konia. Stanął przed nami bez lęku, ale to nie odwaga ocaliła mu życie. Przypomina mi syna, który niedawno zginął w walce i zgodnie z obyczajem adoptowałem go!

W ten oto sposób dzielna dziewczyna zdobyła serca przebiegłych Wron i w końcu pozwolono jej wrócić do domu z ukochanym, wioząc wiele cennych prezentów. Jej imię pamiętają oba plemiona, gdyż swoim wyczynem doprowadziła do zawarcia pokoju między Wronami i Siuksami, który przetrwał aż do następnego pokolenia. ♣

tłum. Marek Maciołek

z tomu Old Indian Days (1907)

Czirokezi z Oklahomy

Cherokee Nation liczy obecnie 230 tysięcy członków¹, 90 tysięcy z nich mieszka na terytorium Czirokezów we wschodniej Oklahomie. Niezależnie od uznania przez władze plemienia i rząd federalny, w 2000 roku przynależność do narodu Czirokezów deklarowało 281 tysięcy osób, a kolejne 450 tysięcy wskazało członkostwo jako jedną z kilku przynależności etnicznych. Za to językiem cherokee posługuje się około 14 tysięcy osób.

Główna siedziba Czirokezów znajduje się w Tahlequah, w hrabstwie Cherokee. Nazwa stolicy znaczy tyle, co „dwóch wystarcza” i odnosi się do zdarzenia tuż po osiedleniu w Oklahomie, kiedy trzech przywódców miało ustalić, gdzie dokładnie plemię zamieszka. Gdy jeden z nich nie przybył o wyznaczonej porze, pozostali dwaj, zniecierpliwieni, sami wybrali miejsce — Ta’ligwu (Tahlequah).

Trzy mile na południe od Tahlequah znajduje się muzeum Czirokezów. W budynku mieści się również biblioteka, archiwa oraz niewielka księgarenka.

Obok zaaranżowano czirokeską wioskę — Tsa-la-gi z czasów przed przybyciem Europejczyków, po której oprowadza Robert Lewis, aktor czirokeski. Jest dowcipnym i miłym człowiekiem, który łatwo nawiązuje kontakt z turystami, każąc im tańczyć, strzelać z wielkiej dmuchawy i słuchać opowieści o czirokeskich rodach, zajęciach i grach. Muzeum i wioska należą do Cherokee Heritage Center. Trzecią częścią ośrodka jest zrekonstruowane miasteczko Adams Corner Rural Village z lat 1875–90. W Ośrodku Dziedzictwa Czirokeskiego odbywają się lekcje tradycyjnych sztuk, na przykład wyszywania czy gry na flecie.

Od czerwca do początku września Czirokezi organizują też przedstawienie pod gołym niebem „Trail of Tears”, w którym aktorzy wcielają się w rolę przywódców i członków plemienia z pierwszej połowy XIX wieku

i opowiadają historie narodu sprzed i po przesiedleniu na Terytorium Indiańskie.

Od niedawna Czirokezi z Oklahomy nawiązali kontakty z krewnymi z Karoliny Północnej — tymi, którzy uniknęli przesiedlenia w XIX wieku. Pierwsze spotkanie nastąpiło w 1984 roku — po raz pierwszy od 150 lat! Od tego czasu przedstawiciele obu grup spotykają się regularnie co dwa lata. Z kolei ze swoimi sąsiadami i również krewnymi — United Keetoowah Band of Cherokees — pozostają w niezgodzie (ostatnio wygrali batalię w sądzie o odszkodowanie za straty wynikłe ze zniszczeń koryta rzeki Arkansas, płynącej przez ich terytorium. United Keetoowah domagała się — bezskutecznie — części sumy). Stosunki z kolejnym sąsiadem, z Delawarami (główna siedziba: Bartlesville), są jak najgorsze. Chodzi o konflikt związany z ziemią, podziałem funduszy federalnych i obywatelstwem: na mocy traktatu z 1867 roku Delawarowie, zmuszeni do opuszczenia Kansas, osiedlili się wśród Czirokezów, stając się oficjalnie członkami ich narodu.

Do dziś obydwaj plemiona toczą bój o faktyczne znaczenie podpisanej umowy, a kilka miesięcy temu sąd w Tulisie przychylił się do interpretacji Czirokezów i oficjalnie ogłosił, że plemię Delawarów we wschodniej Oklahomie nie istnieje. Wynika z niego, że Delawarowie oficjalnie są członkami Cherokee Nation, a zatem, że wszelka kontrola ich finansów należy do Czirokezów. Tak samo rzecz się ma z sądownictwem. Jeden z przywódców Delawarów mówi dziś:

— Czirokezi nadal chcą nami rządzić, zniszczyć nas i sprawić, byśmy się stali ich własnością. Chcą pełnej kontroli nad nami.

Niekiedy Czirokezi rezygnują z polityki zwiększania liczby członków plemienia, wykorzystując sądy amerykańskie. Czirokescy Murzyny, czyli potomkowie dziewiętnastowiecznych niewolników, których właścicielami byli Czirokezi, według postanowień traktatu, jaki Czirokezi zostali zmuszeni podpisać po wojnie secesyjnej (walczyli w niej po stronie Konfederatów), teoretycznie są członkami plemienia. Faktycznie jednak do dziś walczą o pełne uznanie.

Bartosz Hlebowicz

¹ Istnieją jeszcze dwa oficjalnie uznawane przez rząd odłamy: Eastern Band of Cherokee Indians w Karolinie Północnej — 12 tysięcy oraz Keetoowah Band of Cherokee Indians w Oklahomie — 16 tysięcy.

NARÓD CZIROKEZÓW

zwierciadło republiki
czy nieudany eksperyment?

cz. 2

Prawodawstwo Narodu Czirokezów obrażało powstawanie politycznego konfliktu i kompromisu. Zdolność elity mieszanej krwi do występowania w stosunkach ze Stanami Zjednoczonymi dawała jej przewagę i jej błyskotliwi przedstawiciele potrafili to taktycznie wykorzystywać, będąc w większości żarliwymi rzecznikami Narodu Czirokezów, który pragnęli zjednoczyć.

W pierwszej dekadzie XIX wieku Charles Renatus Hicks¹, wykształcony wyznawca religii braci morawskich, był doradcą starego wodza Ścieżki Wojownika (Pathkiller). Ścieżka Wojownika jawił się wtedy jako rzecznik całego ludu, podczas gdy jego rywale ograniczyli się w działalności do Arkansas. Przeniesienie siedziby do Arkansasu. Przeniesienie Dwóch Główn (Doublehead)² podczas zawierania traktatu z 1806 roku, tradycyjna już metoda przekupywania negocjatorów i spory wokół dzierżawienia promów, tartaków i podziału corocznie przyznawanych plemienu dotacji przyczyniły się do utworzenia w 1809 roku komitetu złożonego głównie z Metysów. Komitet zajął się tymi dotacjami, żądając wypłacania ich w gotówce. Hicks został skarbnikiem. Wkrótce po założeniu komitetu Metysi zdołali namówić do współpracy kilku bardziej tradycyjnych przywódców.

¹ Charles Renatus Hicks (1767–1827), był wodzem Czirokezów w latach 1806–7, w 1813 przyjął chrzest.

² Wódz Dwie Głowy sprzedał w 1806 roku rozległe ziemie między rzekami Duck i Tennessee, za co miał otrzymać ziemię u zbiegu rzek Clinch i Hiwassee. Czirokezi wydali nań wyrok śmierci, a wykonał go rok później Major Ridge.

Powodzenie, z jakim Andrew Jackson przeprowadził traktat z 1816 roku oraz entuzjazm Departamentu Wojny wobec planowanego wysiedlenia całego plemienia pobudziło je do zredagowania pierwszej spisanej konstytucji. Kilka wybitnych kobiet, które powstrzymały się od bezpośrednich rozmów z białymi (gdyż biali dżentelmeni nie przyprowadzali ze sobą swych żon), w kwietniu 1817 roku wystąpiło w Amohoe z przemówieniem do Rady w imieniu pięćdziesięciu czterech wiosek. Dla dobra dzieci i wnuków Rada musi zaprzestać dalszej sprzedaży ziemi. Ziemia — wyjaśniały kobiety — należy do wszystkich, „którzy pracują u boku matki”. Rada w odpowiedzi wydała dokument, który składał na komitet wyłączną odpowiedzialność za przeprowadzanie traktatów, zaś Radzie Narodu Czirokezów przyznawał prawo weta wobec jego decyzji. Poprzez formalne powierzenie obowiązków władzy centralnej wioski rozprawiły się z ulubioną taktyką Stanów Zjednoczonych polegającą na pomijaniu opornych wodzów i obdzielaniu suwerenną decyzją sprzedaży wodzów im powolnych.

Komitet i Rada działały również jako ciała ustawodawcze. Ponieważ ustanawiane przez nie prawa wskazywały na wzrastający wpływ misjonarzy, tradycyjni przywódcy zaczęli wykazywać niepokój. Ścieżka Wojownika i Charles Renatus Hicks zmarli w tym samym 1827 roku, w związku z czym pojawił się problem mianowania ich następców. Niedawno usunięty z Rady Biała Ścieżka (White Path) próbował wzniecić bunt przeciw uchwaleniu nowej konstytucji, która miała sformalizować metody wybierania Rady i naczelnych wodzów. Zdaniem białych obserwatorów do Białej Ścieżki przystało po kilku wybitnych przedstawicieli każdego ugrupowania. W każdym razie konstytucjoniści spotkali się z dysydentami, aby wyjaśnić wszelkie nieporozumienia. Biała Ścieżka ponownie zwyciężył w wyborach do Rady, w której Czirokezi pełnej krwi przez szereg lat mieli liczną reprezentację.

Kompromisowi i przystosowywaniu się, cechującym polityczne decyzje plemienia, towarzyszyły różnorodność i odpowiednia tolerancja jego kulturalnego i gospodarczego

rozwoju. Do roku 1830 prezbiterianie ochrzczili, udzielili ślubu i nauczali ponad dwustu z blisko 18 tysięcy Czirokezów wschodnich, chociaż — tak jak w sąsiednich stanach — parafianie przewyższali liczbą członków Kościoła. Bracia morawscy również pozakładali niewielkie parafie. Bardziej pobłażliwi i demokratyczni metodyści — tak w Narodzie Czirokezów, jak i gdzie indziej — prześcignęli prezbiterian, pozyskując sobie blisko 800 wiernych. Baptysi w Narodzie ze Wschodu skupili swe wysiłki na Czirokezach z Karoliny Północnej, którym nieśli Słowo oraz literaturę w ich własnym języku, nauczali zawodu, nakłaniali do abstynencji i tak skutecznie pomagali w kwestiach politycznych, że generał John E. Wool³, któremu powierzono nadzór nad Czirokezami udającymi się za Missisipi, wypędził z Karoliny Północnej wielbego Evana Jonesa⁴. Później Departament Wojny próbował bezskutecznie wywalić go z Narodu Czirokezów na Zachodzie. W latach pięćdziesiątych Evan Jones i jego syn John⁵ aktywnie pracowali na rzecz tradycjonalistycznego ugrupowania wśród Czirokezów, zwanego Keetowah⁶.

³ John Ellis Wool (1784–1869), generał armii amerykańskiej, walczył w wojnie Stanów Zjednoczonych z Wielką Brytanią 1812 roku, w wojnie USA z Meksykiem 1846–48 oraz wojnie secesyjnej. W 1836 przygotowywał przesiedlenie Czirokezów na zachód od Missisipi.

⁴ Evan Jones (1788–1872), Walijczyk z pochodzenia, misjonarz wśród Czirokezów, baptysta. W 1821 roku rozpoczął pracę w szkole misyjnej. Miał ogromny wpływ na wychowanie tubylczej młodzieży, dzięki niemu wielu młodych Czirokezów zostało kapłanami, m.in. Jesse Bushyhead i Lewis Downing. W 1838 roku udał się razem z Czirokezami na terytorium Indianiśkie.

⁵ John Buttrick Jones (1824–76), syn Evana Jonesa, misjonarz wśród Czirokezów. Podczas wojny secesyjnej był kapłanem Trzeciego Regimentu Obrony Cywilnej, złożonego z Czirokezów walczących po stronie Unii. Przetłumaczył Biblię na język Czirokezów, wspierał duchowo związek Keetowah.

⁶ Keetowah (nazwa jednej z głównych wiosek Czirokezów w Karolinie Północnej, odpowiedzialnej za obronę ziem plemienia od północy) — związek powstały w 1859 roku na Terytorium Indianiśkim, skupiający czirokeskich tradycjonalistów pragnących zachować pierwotną kulturę w nowej ojczyźnie. Związek opowiadał się przeciwko tzw. Ustawie Dawesa o podziale indiańskich ziem. Związek Keetowah przetrwał do czasów obecnych i dalej pielęgnuje tradycje Czirokezów.

Świeckie kazania metodystów i baptystów, ich uczuciowość i pieśni wpływały na chrześcijaństwo Czirokezów zapewne w równym stopniu, co ich stosunkowo doktrynalna elastyczność. Prezbiterianie uważali, że chrzest dokonywany przez baptystów poprzez całkowite zanurzenie w wodzie nie różni się od leczniczych ceremonii indiańskich „zaklinaczy” i że metodyści traktują zaklinanie jako gałąź medycyny, a nie rodzaj bałwochwalstwa. Nie wszyscy zresztą prezbiterianie upierali się przy potępieniu zaklinania przez Kościół.

Chociaż prezbiteriańscy misjonarze z Zarządu Amerykańskiego słusznie uważali, że przestrzegają bardziej rygorystyczne doktrynalne wartości, to nawet oni potrafili pojąć swojego ducha czirokeskiej społeczności. Kiedy John Huss wygłaszał swe pierwsze kazanie, sięgnął po Ewangelię świętego Mateusza: „Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która wiedzie do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która wiedzie do życia, a mało jest takich, co ją znajdują!”. Nastroj kazania, a szczególnie jego końcowych zdań, dokładnie mówi o doświadczeniach prezbiterian wśród Czirokezów. Lecząc w objaśnieniu swego kazania Huss wykazał zło picia, o którym milczy Mateusz, i znaczenie unikania kłótni. Mateusz rzeczywiście błogosławi rozjemcę i mówi poza tym: „Nie przynoszę wam pokoju, ale miecz”. Huss wziął od Mateusza kazanie o harmonijnej etyce, a swoje grzechy — jako temat — z czirokeskiego doświadczenia, a nie z Ewangeli.ii.

Kiedy jakiś Kościół atakował tradycyjne zwyczaje — grę w piłkę, zaklinanie czy też ożywione i długotrwałe ceremonialne tańce — starał się przenieść pewne obrzędy w inne miejsce i poniżyć je w oczach należących do klasy „poważanych”. Stowarzyszenie Prezbiterianek usuwało ze swego grona kobiety przychodzące oglądać grę w piłkę. Ci jednak, co woleli dawne obyczaje, pozostali im wierni i politycy zabiegający o wyborców, patronowali grze w piłkę i tańcom. Dopiero w latach pięćdziesiątych doszło do trwałego podziału plemienia na polityczne ugrupowania według kryterium kulturowego. W latach

dwudziestych i trzydziestych chrześcijanie i poganie żyli po sąsiedzku i z powodzeniem załatwiali spory między sobą.

Zachodnia wędrówka kilku tysięcy Czirokezów między rokiem 1790 a generalnym przesiedleniem lat 1838–39 z całą pewnością przyczyniła się do geograficznego oddzielenia elementów tradycyjnych od postępowych. Wielu z tych, którzy pierwsi ruszyli na Zachód, dobrowolnie odrzucili przystosowanie, jakie przywódcy plemienia deklarowali rządowym dyplomatom, inni zaś uczynili to, by porzucić kraj Biblii i czirokeskiej policji, zwanej Lekką Kawalerią. Kusili łowy na bizony i Osedzów, a za myśliwymi szli w ślad handlarze futer. Misjonarze i policja pojawili się za to w latach dwudziestych w Arkansas. Handel futrami zachodnich Czirokezów przyciągał kupców, zaś rozległe tereny nadrzeczne — plantatorów posiadających niewolników. W latach dwudziestych w Arkansas, podobnie jak w czirokeskiej części Karoliny Północnej, istniały wioski Indian pełnej krwi, w których dominował angielski, a także osiedla dwujęzyczne. Misjonarze i towarzystwa wstrzemięźliwości spotykały się z większym oporem na Zachodzie niż w Narodzie ze Wschodu. Prawa były tu nie tak liczne, a łowy lepsze, lecz wirus zmiany kulturowej zagnieździł się w Arkansas w równym stopniu co w Georgii. Po wywędrowaniu w 1838 roku ludzie starali się mieć za sąsiadów ludzi bliskich im kulturowo, choć nie istniało całkowite oddzielenie członków Kościoła od niewierzących.

Kulturowe zróżnicowania wśród Czirokezów lat trzydziestych odzwierciedlają dokonane wybory i o ile większość Metysów wzbogaciła się bardziej od Indian czystej krwi, to kulturowy konserwyzm niekoniecznie zachodził zgodnie z kryterium rasowym, ani też nie oznaczał biedy dla przestrzegających dawnych zwyczajów. Prawo czirokeskie nałożyło nowe i ostrzejsze kary za kradzież i za przestępstwa niewolników, ale pod wieloma innymi względami eksperyment w „cywilizowaniu” rozszerzył, a nie zawęził możliwości wyboru stylu życia.

W roku 1830 niektórzy Czirokezi nosili surduty, pantalone, sztywne kołnierzyki i cy-lindry. Inni do pantalonów zakładali koc, tur-

ban i kolczyki w uszy. Starcy wciąż ubierali się w myśliwskie koszule z jeleniej skóry, leginy i mokasyny.

Kiedy w 1838 roku do Georgii i Karoliny Północnej wkroczyło wojsko, przywiązani do starych obyczajów zwolennicy wodza Johna Rossa ponieśli ciężkie straty materialne. Wielu nie chciało dochodzić swych żądań inaczej jak w obecności rzeczników Rossa. Ci sporządzili obszerną listę utraconych dóbr, ruchomych i nieruchomych. George Beamer znalazł dom z okrągłymi kolumnami i czterema oknami, z „gładkim” dachem, strychem i dwójgim drzwi; prawie wykończony, nigdy nie zamieszkiwany, również mający czternaście stóp kwadratowych kolisty dom z okrągłymi kolumnami; „ziemiaczany albo gorący dom” (cieplarnia) o takiej samej powierzchni, bardzo starannie wykończony; nowy dom, piętnaście na trzysta stóp, „wykończony w środku i gotowy do przejęcia”; dwadzieścia akrów pola w górach, osiem innych akrów oczyszczonej ziemi, z czego trzy czwarte żyznej gleby naniesionej; osiem akrów ogrodzonej i jeszcze nie oczyszczonej ziemi, trzysta akrów drzew brzoskwiniowych i jedną jabłoń. Tahlatusee z Wioski Chutoogatah w Georgii zostawił między innymi zadaszoną wytwórnię cukru o powierzchni dwunastu stóp kwadratowych oraz sto niecek. Stojący Wilk (Standing Wolf) z Cheohee w Karolinie Północnej zostawił domy podobne do domów George’a Beamera, trzy ogrodzone chlewy, każdy o powierzchni dziesięciu stóp kwadratowych, owczarnię, pięć starannie ogrodzonych pól o łącznej powierzchni dwudziestu dwóch akrów, dwadzieścia drzewek brzoskwiniowych i dziesięć jabłonek. Pozostawił również sieć na ryby o wymiarach dziewięć na piętnaście stóp i „1 kanu, bardzo mocne, 30 stóp długie i na 2 stopy szerokie”. Will, uboższy sąsiad Stojącego Wilka, zostawił tylko tartak, siedem jabłoni i półtora akrowe pole. Jeleń (Buck) z Wioski Stekoa w Karolinie Północnej wśród innych należących doń budynków zostawił kolistą tkalnię z okrągłymi kolumnami i czterema oknami, czternaście stóp kwadratowych; Cullasawee, jego sąsiad, musiał porzucić kuźnię.

SZEŚĆ ŚWIĄT CZIROKESKICH

Przed przymusową przeprowadzką z Georgii na Terytorium Indianiśkie Czirokezi obchodzili sześć głównych świąt: święta wiosny, święta zielonej kukurydzy, święta dojrzalej kukurydzy, święto jesieni, święta pojednania i [zawierania] przyjaźni oraz święta wyniesienia ziół. Uroczystości odbywały się w starej stolicy państwa Czirokezów Chota lub Wielka Echota, położonej nad rzeką Little Tennessee, niedaleko dopływu Citico Creek, w stanie Tennessee. Nowa Echota w północnozachodniej Georgii pełniła rolę stolicy w latach poprzedzających wysiedlenie.

We wszystkich świątach uczestniczył Uku, czyli kapłan, siedmiu głównych doradców, a także przedstawiciele siedmiu rodów czirokeskich. Oprócz tych świąt, obchodzonych w stolicy, odbywały się także różne uroczystości lokalne. Były to obrzędy odprowadzane na przykład co siódmy dzień, co trzy miesiące, podczas nowiu księżyca, w czasie kłęski lub epidemii. Raz na siedem lat odbywał się Taniec Uku.

Święta wiosny

przypadały w marcu podczas nowiu, gdy drzewa zaczynały puszczać liście. Te święta rozpoczynały sezon uprawy ziemi i trwało 7 dni. Przygotowania obejmowały spotkanie siedmiu głównych doradców, którzy ustalali, kiedy księżyc znajdzie się w nowiu. Wiadomość o zbliżających się świątach rozgłaszał posłaniec. Później wyznaczano myśliwych, którzy mieli upolować zwierzynę i przygotować skóry i strój jelenia na święto. Skóry jelenie ofiarowywano kapłanowi prowadzącemu obrzędy.

Pierwszego dnia wieczorem odbywał się taniec przyjaźni wykonywany przez wybrane kobiety. Nazajutrz miał miejsce rytuał oczyszczenia (poprzez zanurzenie w rzece lub jeziorze). Trzeciego dnia obowiązywał post. W kolejne dni odbywały się tańce przyjaźni. Podczas świąt w każdym domostwie wygaszono stare ogniska i zapalano je nowy ogniem.

Święta zielonej kukurydzy

przypadały w sierpniu, kiedy kukurydza nadawała się już do jedzenia. Aż do tych świąt nie

Podobni im „dzicy” zostawili wieprze, rozplodowe maciory, kury, kaczkę, gęsi i perliczki; miednice, rondle, filiżanki i sosjerki, łyżeczki do herbaty, cynowe naczynia, pługi, uprząż, łańcuchy, siekiery, karty do gry, dłuta, strugi, krosna i wrzeciona, tomahawki, trzcinowe sита, jarzmo na woły, zgrzebla, motyki, oskardy, męski pled, parasol, wielkie lustro ściennie, nożyce, przybory do kominka, zamki od drzwi, koldry, pierzyny, skóry jelenie, strzelby, patelnie, siodła, chomąta, „ceramikę holenderską wartą 6 dolarów”, piękne futrzane kapelusze, srebrne opaski, łuki i strzały, wnyki na bobry, dmuchawki, „2 perkalowe surduty”, łańcuchy do kłód, haczyki na ryby i „4 puste beczki”.

Żądania odszkodowań za tego rodzaju utracony dobytek wysuwano z okręgów, które federalni rzeczoznawcy uważali za stosunkowo niezamożne, gdzie kilka kolistych domów z okrągłaków o glinianych kominach, parnik i kilkanaście akrów ziemi z paroma drzewami owocowymi stawiało właściciela w szeregach klasy średniej, gdzie kilkoro starszych kobiet i mężczyzn wciąż miało prawo do kilku akrów na wiejskich polach i gdzie najbardziej imponujące zabudowania posiadała leżąca w Dolinie [rzeki Hiwassee] „posiadłość” misjonarza baptystów Evana Jonesa.

Zamieszkująca na południe i wschód od górskich Czirokezów wykształcona już klasa średniorolnych posiadaczy ziemskich budowała domy z gładzonego drewna, z drzwiami na zawiasach i żaluzjami w oknach, z kamiennymi kominami, kuchnie z okrągłaków, spichrz i stajnie; uprawiała też więcej ziemi i na ogół obywała się bez ciepłami.

Dwudziestu ludzi znajdujących się na szczycie społecznej drabiny Narodu Czirokezów zażądało odszkodowania za utracone nieruchomości, których ustalona wartość przekraczała dziesięć tysięcy dolarów. Do tych najzamożniejszych zaliczali się „Bogacz Joe Vann”, którego majątek wart był blisko 30 tysięcy dolarów, Lewis Ross, Major Ridge, John Ridge, John Ross, John Martin, Michael Hildebrand, Alexander McCoy, Joseph Crutchfield, Edward Gunter, John Gunter Junior, Joseph Lynch oraz spadkobiercy Johna Walkera Juniora. Wszyscy oni odgrywali w swoim

czasie aktywną rolę w życiu politycznym Czirokezów. Żaden nie utrzymywał się wyłącznie z uprawy ziemi, choć tylko jeden nie posiadał wielkiej plantacji. Posiadane sklepy, gospody, młyny i promy najbardziej pomnożyły ich fortuny. Ich tryb życia nie różnił się od tego, który prowadzili bogaci plantatorzy z wyżynnego Południa. Ich drewniane, ceglane bądź z glazowanych okraglaków, domy, malowane i „na wskroś wykończone” posiadały wiele okien, werandy, czasami portyk. Otaczały je liczne zabudowania, a wśród nich wielkie kuchnie z wieloma paleniskami z cegły, obszerne stajnie i stodoły, chaty dla niewolników, sady, czasami ozdobne drzewa i ogrody oraz rozległe pola, liczące setki akrów.

Major Ridge, Czirokez pełnej krwi, z którego gościnności często korzystano podczas posiedzeń Stronnictwa Traktatowego, był jedynym członkiem elity, który posiadał cieplarnię. Jej właściciel mógł ogrzać się tam zimą, przechowywać ziemniaki lub w kłębach pary poddać się rytualnemu oczyszczeniu. Major Ridge posiadał mnóstwo palenisk i spiżarni. W 1832 roku przyjął chrzest z rąk prezbiterian, ale jako Mówca Rady Narodu nie stronił od urządzania u siebie Świąt Zielonej Kukurydzy, dostosowując się do gustu swoich gości.

Zbieżność interesów elit politycznych i gospodarczych, na jaką wskazuje powyższa lista, nie wydaje się przypadkowa. Rada Narodu kontrolowała promy, handlarzy, sprzedaż wódki oraz przyjmowanie młynarzy i innych rzemieślników na członków Narodu. Ustawodawstwo mogło utorować drogę do bogactwa, a politycy mieli prawo liczyć na odwzajemnienie. Ten aspekt działalności elity Czirokezów również przypomina (choć może w wyolbrzymionej postaci, gdyż ich społeczeństwo było stosunkowo nieliczne) styl, w jakim działała arystokracja białych plantatorów Georgii.

Jakiś sceptyk mógł postrzegać patriotyzm tej elity i jej pracę nad tworzeniem narodu za wyraz skrywanej żądzy wzbogacenia się. Tak myślał Andrew Jackson. Kiedy elita podzieliła się na stronnictwa pro- i antytraktatowe, ich członkowie zaczęli wzajemnie obwiniać się o chęć zysku. Mężczyźni i kobiety, którzy musieli zostawić swoje kanu, dmuchawki, ceramikę, cynowe naczynia i sieci uważali je-

było wolno jeść młodej kukurydzy. Wybrani posłańcy udawali się do wszystkich osiedli, żeby powiadomić o terminie świąt. Po drodze zbierali siedem kaczanów kukurydzy, po jednym z pól każdego rodzaju. Po powrocie posłańców wódz i jego siedmiu doradców odbywało 6-dniowy post. Podczas tych sześciu dni postu myśliwi przebywali na polowaniu. Siódmego dnia zaczynały się święta.

Uczestnicy tańców przynosili kaczany młodej kukurydzy, a myśliwi upolowaną zwierzyinę. Siódmego dnia kukurydzą składano w ofierze kapłanowi, rozpalano nowy ogień z kory siedmiu drzew, do którego wrzucano tytoń i starte na proszek ziarna z siedmiu kaczanów kukurydzy. Ponownie wygaszano wszystkie ogniska w domach i zapalano nowy ogień.

Po zakończeniu świąt kapłan i siedmiu doradców wodza pościli przez kolejne siedem dni, innych mieszkańców obowiązywał post jednodniowy.

Święta dojrzałej kukurydzy

odbywały się pod koniec września, 40–50 dni po święcie zielonej kukurydzy. Świętowano dojrzewanie zbiorów kukurydzy, uroczystości odbywały się na kwadratowym placu. Pośrodku stawiano drzewo liściaste. Święta trwały 4 dni i również towarzyszył im post. Podczas obrzędu drugi pod względem rangi wódz wykonywał w samo południe taniec, trzymając w ręce zieloną gałąź. Inni mężczyźni również tańczyli z zielonymi gałązkami. W tym czasie kobietom nie wolno było przebywać na placu.

Święto jesieni

obchodzono w październiku, podczas nowiu. Jak głoszą opowieści Czirokezów, jesienią powstał świat, toteż od tego święta zaczynał się nowy rok. Każda rodzina przynosiła plody ze swoich pól, żeby podzielić się z innymi. Siedem szanowanych kobiet przygotowywało wspólny posiłek.

Wieczorem, w przeddzień święta, kobiety wykonywały taniec religijny. Nazajutrz odprawiano rytuał oczyszczenia poprzez zanurzenie w rzece, składano ofiary w ogniu, a kapłan odmawiał modlitwy. Wspólna uczta kończyła to jednodniowe święto.

Święta pojednania i zawierania przyjaźni

odbywały się 7–10 dni po święcie jesieni. Celem świąt było pogodzenie zwaśnionych stron, gdyż z kłótni mogły powstawać choroby; była to też okazja do zawarcia nowych przyjaźni. Nad przebiegiem świąt czuwali wyznaczeni ludzie: siedem kobiet pełniło rolę prowadzących taniec, towarzyszyło im siedmiu muzyków. Siedem kolejnych osób oczyszczało siedmio-kątny dom rady, na polowanie wyruszało siedmiu myśliwych, siedmiu następnych uczestników święta przygotowywało siedem przedmiotów, które miały być poświęcone. Do rozpalenia nowego ognia wybierano strażnika i sześciu pomocników.

Pierwszego i czwartego dnia świąt obowiązywał post. Podczas świąt zapominano o dzielących ludzi różnicach czy konfliktach, wyrzucano stare ubrania i inne rzeczy; ludzie zaczynali życie od nowa.

W dawnych czasach dochodziło również do zawierania przyjaźni między mężczyznami oraz mężczyznami i kobietami z różnych rodów. Związki te oznaczały więzi „wiecznej przyjaźni, w której każda ze stron ślubowała traktować drugiego jak siebie samego, aż śmierć ich nie rozłączy”. Był to obrzęd ślubowania powszechnej, braterskiej lub ojcowskiej miłości. Symbolizowała jedność ludu ze Stwórcą oraz oczyszczenie ciała i umysłu.

Święta wyniesienia ziół

Święta kończące cykl uroczystości Czirokezów. Obchodzono je zimą, po świątach pojednania. Uczestnicy przynosili ze sobą tytoń i gałązki sosny lub świerku, które ostatniego, czwartego dnia uroczystości palono w ogniu. Towarzyszył temu marsz par męskich i żeńskich oraz taniec. Święta kończyły się wspólną ucztą.

oprac. MM

Na podstawie Arlene Hirschfelder, Paulette Molin, *Encyclopedia of Native American Religions. An Introduction*. Checkmark Books, Nowy Jork 2000.

dnak inaczej. Andrew Jackson twierdził, że prosty Indianin został po prostu zwiedziony, ale chyba poważnie się tu pomylił.

Dzięki suwerenności Czirokezi mogli nadzorować drogi, promy, gospody, plantacje i rzemieślników. Prawodawcy Narodu nieustannie zabiegali o zwiększenie zakresu tego nadzoru. Ograniczali prawo jednostek do zatrudniania białych pracowników, nadawali prawa do dróg i mostów politykom mieszaney krwi, obywatelom się bez białych współników, których potrzebowali starzy wodzowie i narzucali wyższe podatki na handlarzy niebędących czirokeskimi obywatelami, choć rząd Stanów Zjednoczonych unieważnił to postanowienie. Takie działania doprowadzały do pasji obywateli Georgii. Skarżyli się, że nie są intruzami w kraju Czirokezów w przeciwieństwie do tych białych, którzy pojawiają się tam, nie pytając Indian o zgodę. Kiedy Georgia podzieliła ziemię Narodu Czirokezów na hrabstwa i powołała Gwardię Stanową, jednym z jej pierwszych posunięć było rozebranie bramy wjazdowej przy promie Johna Martina.

Naród Czirokezów na Zachodzie ofiarowywał natomiast rozległe pola, które mogli obrabiać czarni niewolnicy, oraz korzyści płynące z handlu, opłat drogowych i promowych, a nawet z solanek. Stany Zjednoczone ze swej strony przyrzekły w 1828 roku wypłacić pełne odszkodowanie za wszelkie mienie, jakie trzeba było zostawić na Wschodzie. Wielu bogatych ludzi skorzystało z tej możliwości pomiędzy rokiem 1828 a 1838.

Wbrew powiedzeniu, że „książęta nie emigrują”, w latach 1828–38 emigrowali głównie „książęta”. „Biedniejsi” Czirokezi pozostawali zwykle na miejscu. Kiedy groziło im wypędzenie, uchodzili w góry Karoliny. Upór Johna Rossa, z jakim domagał się godziwej ceny za utracone kopalnie złota dowodził, że równie dobrze znał się na gospodarce co gubernator Georgii Wilson Lumpkin. Ale John Ross jako plantator i kupiec mógł wystarczająco wzbogacić się na Zachodzie, czego rzeczywiście dokonał w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. Może „po prostu” śnił o władzy, co bez końca wypominali mu przeciwnicy, ale misjonarz Daniel S. Butrick⁷,

⁷ Daniel Sabin Butrick (1789–1851), misjonarz prezbiteriański wśród Czirokezów. Na misję udał się tuż po święceniu w 1817 roku. Choć najważniejsza dla niego była posługa duszpasterska, to w latach 1834–39 otwarcie kry-

który przemierzył więcej mil w Narodzie Czirokezów niż jakikolwiek inny ówczesny biały, uważa Rossa niemal za „zakładnika” swoich wyborców. Jeśli śnił o władzy, to sen swój mógł zicić tylko starając się zachować dla swego ludu to co najcenniejsze — ojczyznę. Kilkuset tych „oszukanych” ludzi narażało się na głód i śmierć z wyczerpania, aby ująć żołnierzom, którzy przybyli zabrać ich z rodzinnych gór. Generał John E. Wool, któremu powierzono do czasu wysiedlenia okupację Narodu, wydzielił potrzebującym koce i żywność. „Tamci w górach Karoliny Północnej ubiegłego lata — donosił w lutym 1837 roku — woleli jeść korzenie i spijać sok z drzew niż brać coś z łaski Stanów Zjednoczonych i wiem, że tysiące z nich nie jadły nic innego całymi tygodniami. Mówią, że wolą umrzeć niż opuścić ojczyznę”.

Latem 1838 roku tysiące spośród nich, pod bagnetami wojska, opuściło swe domy, skąd nieczym bydlę stłoczono ich w przejściowych obozach i na pokładach parowców i skąd jeszcze potrafili setkami uchodzić. Darzyli szacunkiem Johna Rossa i popierali jego rząd nie dlatego, że ich „zwiódł,” ale za to, że robił co w jego mocy, aby zachować dla nich ojczyznę.

Jeśli po latach patrzymy na Johna Rossa jak na patriotę, który robił co mógł, by zachować dla Czirokezów ich ojczyznę, to czy tacy jak John Ridge, Major Ridge i Elias Boudinot, którzy podpisali traktat w New Echota, byli zdrajcami? W świetle prawa czirokeskiego dopuścili się zdrady. Określało ono, że sprzedaż ziemi bez zgody Rady Narodu stanowi zbrodnię główną i że sprawca ma być przesłuchiwany w sądzie. Jeżeli nie pojawi się na rozprawie, podlega banicji i każdy może go zabić. W roku 1835 żaden jednak czirokeski sąd nie mógł działać w Georgii, gdzie mieszkali przywódcy Stronnictwa Traktatowego. Georgia, usiłująca wyrugować czirokeskie sądownictwo na rzecz prawa stanowego, uznała pełnienie urzędu w myśl konstytucji

plemienia za przestępstwo karane więzieniem. Władze stanowe uniemożliwiły aresztowanie sygnatariuszy traktatu u siebie, zaś Gwardia Stanowa i wojska federalne okupowały kraj Czirokezów. Ci, którzy podpisali traktat, nie mogli stanąć przed sądem. Ponadto dla Johna Rossa — fanatyka praworządności — porozumienie w New Echota nie było żadnym traktatem. Nie było traktatu — nie było zbrodni.

Zdradę Stronnictwa Traktatowego potraktowano natomiast zgodnie ze starą tradycją zemsty klanowej. Jeśli wierzyć świadectwu misjonarzy członkowie klanów, do których należeli John Ridge, Major Ridge i Elias Boudinot, postanowili zabić tych przywódców i zamiar ten wykonali w Narodzie Czirokezów na Zachodzie w czerwcu 1839 roku. W owym czasie stronnictwo przeciwne traktatowi — świeżo przybyli emigranci — nie uznawało żadnej oficjalnej władzy obowiązującej w Narodzie na Zachodzie. Przeciwni traktatowi krewni jego sygnatariuszy oparli się na „niepisanym prawie” (co prawo spisane jawnie głosiło) i na starszej tradycji zemsty klanowej. Zgodnie z nim członkowie danego klanu mogli pozwolić na zabicie krewniaka, aby inni krewni nie musieli cierpieć za jego winy. Gdyby wszyscy uznali ten stary zwyczaj, zamordowanie Ridge’ów i Boudinota przez członków ich własnego klanu mogłoby zakończyć konflikt, bowiem nikt by się nie mścił na nich za zabicie własnych krewnych. Jednak w 1839 roku tradycyjne definicje związków klanowych występowały na równi z anglo-amerykańskim systemem prawnym i rodzinnym, nie mówiąc już o różnych normach traktowania morderstwa i zemsty, zatem krwawa waśń nie mogła się zakończyć w sposób równie prosty. W Narodzie Czirokezów na Zachodzie właśnie te mnożyły się i przybierały na sile. Motyw zemsty utrzymywał się w przeciwieństwie do obyczajów i założeń, które miały go ograniczyć.

Tak czy inaczej prawo nie wchodziło w grę, stronnictwo Ridge’ów i Boudinota sprzedało swój kraj, nie licząc się ze zdaniem władz plemiennych, i pewni jego członkowie wzbogacili się na tej transakcji. Władze Georgii przyznały ochronę im i ich posiadłościom,

tykował plany przesiedlenia Czirokezów na Terytorium Indiańskie. Gdy to stało się faktem, powódrował z nimi do nowej ojczyzny, gdzie pozostał aż do śmierci. Butrick pozostawił szereg rękopisów, w których opisał życie Czirokezów przed przesiedleniem, m.in. sześć głównych świąt.

co spotkało się z całkowitą aprobatą rządu federalnego. Czy sprzedali dla zysku?

Każdy, kto chciał się wzbogacić na sprzedaży ziemi bez narażania się na śmierć, mógł to uczynić po sierpniu 1831 roku. Wystarczyło, by zwrócił się do kierującego emigracją rzeczownika rządu Benjamina Franklina Curreya o oszacowanie swego majątku i zapisanie się w podróż na koszt Stanów Zjednoczonych. Starania Curreya o pozyskanie dla tej idei wybitnych Czirokezów sprawiły, że wielu planatorów, którzy przewidywali kłopoty, jakie czekają ze strony polityków Georgii, skorzystało z możliwości pierwokupu ziemi pod przyszłe plantacje w Oklahomie.

Ridge'owie i Boudinot, którzy czekali z tym do chwili podpisania traktatu, mieli się za ludzi lepiej pojmujących sytuację Czirokezów niż John Ross. Wiele powodów utwierdzało ich w tym przekonaniu. John i Elias, kiedy wchodzili w wiek dojrzały, uczęszczali do misyjnej szkoły w Cornwall w Connecticut. Poślubili tam córki białych pracowników tejże szkoły. Jej dyrekcja potępiła te związki, krewnie młodych kobiet zarzuciły im, że dla rozpusty narażają na szwank dobre imię misji, zaś pobożni obywatele Cornwall uderzyli w dzwon, kiedy wylegli na rynek miejski palić wizerunki Eliasa Boudinota i jego żony Harriet Gould. Choć w obronie obu studentów stanął Komitet Nadzorczy Rady Amerykańskich Komisarzy dla Misji Zagranicznych⁹ oraz działający wśród Czirokezów misjonarze, to Ridge i Boudinot przekonali się na własnej skórze, co to jest rasizm, a czego nie był w stanie pojąć jasnoskóry Lewis Ross, który pojął za żonę białą krewniaczkę agenta do spraw Czirokezów Returna J. Meigsa, albo jasnoskóry John Ross, członek loży masonskiej w Jasper, w Tennessee.

⁹ Rada Amerykańskich Komisarzy dla Misji Zagranicznych (American Board of Commissioners for Foreign Missions), towarzystwo założone w Massachusetts przez kongregacjonalistów w 1810 roku w celu wsparcia wysiłków chrześcijańskich misjonarzy wśród ludów tubylczych. W 1816 roku Cyrus Kingsbury założył pierwszą misję wśród amerykańskich Indian, u Czirokezów, niedaleko Chattanooga, w stanie Tennessee. Rok później otwarto szkołę dla Indian w Brainerd Station.

Podczas gdy John Ross posyłał swe dzieci do gimnazjum w pensylwańskim Lawrenceville, a zimy spędzał w Waszyngtonie, ciemnoskórzy członkowie Stronnictwa Traktatowego pędzili swe dni głównie wśród mieszkańców Georgii. Przez cały czas John Ridge starał się przekonać Johna Rossa, że sytuacja Czirokezów staje się nie do zniesienia. Stało się jasne, że w 1832 roku John Ridge i Elias Boudinot uznali, iż przeniesienie jest nieuniknione i że zwłoka nieuchronnie przyczyni się do zniszczenia zamożności i — co gorsza — moralnej struktury narodu. W listopadzie 1834 roku ich stronnictwo doszło do wniosku, że przy „tak bezlitosnym uprzedzeniu wobec naszego języka i koloru skóry, musimy pogodzić się z tym, że jakkolwiek zamysł połączenia się z naszymi gnębiicielami nie nadaje się do poważnego rozważenia... Bez prawa w Stanach nie mamy więcej do powiedzenia niż biedny Afrykanin...”.

Mieli nadzieję skłonić Rossa do zawarcia traktatu, spodziewali się, że uczyni to w 1833, a potem w 1835 roku. Jednak ten utrzymał władzę nad prasą i Radą, odmówił rozmów na ten temat, rozważał nawet przyjęcie obywatelstwa stanowego aniżeli opuszczenie złóż złota i traktował Ridge'a i Boudinota jako zdrajców, zanim się tej zdrady dopuścili. Zimą 1835 roku, po tym jak Ross zgodził się współpracować ze Stronnictwem Traktatowym i wyjechał do Waszyngtonu, Elias Boudinot, nie radząc się jedynego człowieka upoważnionego do rozmów ze Stanami Zjednoczonymi, podpisał traktat w nadziei, że ocali to jego naród od najazdu obywateli Georgii. Jego misyjni nauczyciele nie pochwaliли tego kroku, choć uznawali jego słuszność. Ludzie światli i energiczni mieli obowiązek robić to, co uważali za dobre dla swego ludu, nawet gdy zdawało się, że ów lud nie rozumie, co jest dla niego dobre.

Kiedy John Ross i jego towarzysze w Waszyngtonie odmówili uznania traktatu z New Echota i nie zawarli żadnego innego, John Ridge również złożył na nim swój podpis. Obywatele Georgii zagrozili, że jeśli nikt nie podpisze traktatu, oni zrobią wszystko, by w ciągu roku zagarnąć Czirokezom wszystko, co posiadają w tym stanie. Ross miał oczywi-

ście całkowitą słuszość, mówiąc, że jeśli Czirokezi nie zapewnią sobie poszanowania swych praw w Georgii, to nie zapewnią sobie tego nigdzie. Niemniej przy „wszechwładnej korupcji” — jak twierdził Ross — panującej w Stanach Zjednoczonych, przy naśladowaniu łamania składanych przysięczeń, można było zyskać na czasie i przejściowo znaleźć bezpieczeństwo. Tak uczyniło Stronnictwo Traktatowe. Przyczyniło się też do trwałego rozbicia na frakcje, które przetrwało dłużej niż Naród Czirokezów na Zachodzie jako jednostka terytorialna. Zdaje się, że John Ross w równym stopniu co Andrew Jackson nie doceniał znaczenia lojalnej opozycji. Kierując Naród na Szlak Łez Jackson, Ridge i Boudinot również byli pewni, że inni Czirokezi nie będą sobie tym zaprzęcać głowy.

W latach pięćdziesiątych sprawa niewolnictwa podzieliła Naród Czirokezów i tutaj Indianie pełnej krwi utożsamiali się z przynależnością do Stronnictwa, a nie z rasą. Jednak podział na stronnictwa, który rozbił Naród, oraz walka, której zaciekleść kazała zapomnieć o jakimkolwiek kompromisie, nie narodziły się ze zmiany kulturowej ani z przyziemnych ambicji chciwych czirokeskich polityków. Stworzyły je zewnętrzny nacisk polityczny — wyęzione i skoordynowane działania Stanów Zjednoczonych i suwerennego stanu Georgia w celu zniszczenia najpierw jednostki, a potem egzystencji Narodu Czirokezów ze Wschodu.

Jednak uważny wgląd w działania czirokeskich polityków przed amerykańską wojną domową rzuca inne światło na to, jak postępowanie rządu federalnego wpłynęło na jednostkę plemienną i na ponowne połączenie Narodu. Model rządu konstytucyjnego, o który tak zabiegali Meigs i sprzymierzeni z nim misjonarze, sprzyjał nie tylko politycznemu wyniesieniu ukierunkowanej na wartości białych elity, ale i dostarczał sposobów ustanowienia na nowo i utrzymania jakiegoś politycznego ładu w coraz bardziej różnicującym się i rozwarstwiający społeczeństwie, bardziej podzielonym względem społecznych i duchowych wartości aniżeli „tradycyjne społeczeństwo,” o którym opowiadano Johnowi Howardowi Payne i Jamesowi Mooneyowi

i odtworzonemu przez dwudziestowiecznych naukowców, takich jak Fred Gearing i John Philip Reid.

Jak na ironię wszechobecność wspólnych wrogów — komisarzy zawierających traktaty, agentów emigracyjnych, Andrew Jacksona i wysłanników Departamentu Wojny — przyczyniła się w dużym stopniu do utrzymania tej politycznej jedności i społecznej harmonii, jakimi Czirokezi cieszyli się w latach 1810–40. Bez względu na znaczenie przypisywane wybuchom niezadowolenia wobec misjonarzy czy nieudanemu „buntowi” Białej Ścieżki z 1827 roku, wydaje się oczywiste, że wewnętrzne spory między Czirokezami wokół takiego, a nie innego kulturowego wyboru rozgorzały dopiero na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, kiedy zelżał strach przed powtarzającą się groźbą odebrania im ziemi przez Amerykanów.

Sława Narodu Czirokezów jako modelowej chrześcijańskiej republiki indiańskiej jest w pełni zasłużona. Jego mężczyźni, kobiety i dzieci przyswoili sobie sztukę czytania i pisanie, rzemiosło oraz metody rządzenia, których nauczyli się od swoich agentów i misjonarzy. Stopniowo wielu Czirokezów przyjęło chrześcijaństwo, a raczej wykorzystało je, podobnie jak inne cechy modelu, do własnych potrzeb. Niemniej w Narodzie Czirokezów, jak w zwierciadle, odbiły się nie tylko ideały, jakie ich nauczyciele starali się im zaszczepić, ale także współzawodnictwo, spory i wyzysk, z którymi zapoznali ich równie skutecznie, choć nie w pełni świadomie. ♦

tłum. Aleksander Sudak

MARY E. YOUNG jest emerytowanym profesorem historii na Uniwersytecie Rochester w Rochester, w stanie Nowy Jork. Jest znawcą kultury i historii Indian z Południowego Wschodu Stanów Zjednoczonych. Jej najważniejszą publikacją jest *Redskins, Ruffleshirts, and Rednecks: Indian Allotments in Alabama and Mississippi, 1830–1860*. Pani Young działa w Native American Rights Fund, fundacji nawiązującej do ideałów Johna Rossa i zachęcającej do dochodzenia sprawiedliwości na drodze sądowej, oraz w Council for a Livable World, organizacji działającej na rzecz rozbrojenia. Esej *The Cherokee Nation: Mirror of the Republic*, „American Quarterly” nr 33, zima 1981. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autorki.

Blisko korzeni, otwarcia na świat

XXIII Sesja Grupy Roboczej
ds. Ludów Tubylczych

Genewa, 18–22 lipca 2005

Tematem tegorocznej sesji Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych ONZ (WGIP) były *Ludy tubylcze a międzynarodowa i wewnętrzna ochrona wiedzy tradycyjnej*. Spotkanie odbywało się w Pałacu Narodów w Genewie, a oprócz członków Grupy uczestniczyli w nim liczni przedstawiciele ludów tubylczych z całego świata, delegacje rządowe i wysłannicy różnych organizacji pozarządowych. Trwająca pięć dni sesja plenarna podzielona była na mniejsze bloki tematyczne, w tym dwa wynikające bezpośrednio z mandatu tejże Grupy, to jest przegląd sytuacji w kontekście poszanowania praw człowieka ludów tubylczych oraz tworzenie nowych standardów w zakresie ochrony praw tej części ludzkości. W programie tegorocznego spotkania znalazła się też (Druga) Międzynarodowa Dekada Ludów Tubylczych Świata oraz panel ekspertów poświęcony współpracy różnych agend i organizacji ONZ w sferze spraw ludów tubylczych.

Jak co roku w trakcie sesji WGIP obchodzono Międzynarodowy Dzień Ludów Tubylczych Świata. Prezentacje kulturalne przygotowali tegoroczni uczestnicy Tubylczego Programu Stypendialnego, organizowanego przez Biuro Wysokiego Komisarza NZ ds. Praw Człowieka; podczas uroczystości w parku Ariana przed Pałacem Narodów nie zabrakło tańca, śpiewu, przemówień, a nawet pokazu mody tubylczej. Obok uczestników obrad i samych członków Grupy Roboczej w uroczystości wzięli udział zaproszeni

goście specjalni, m.in. Rodolfo Stavenhagen, od roku 2001 Specjalny Sprawozdawca Komisji Praw Człowieka ds. sytuacji praw człowieka i fundamentalnych wolności ludów tubylczych. Nie zabrakło też polskiego akcentu — w imieniu Komisarza NZ ds. Praw Człowieka Louise Arbour do zgromadzonych przemawiał prof. Zdzisław Kędzia, szef Działu Badań i Prawa do Rozwoju (Research and Right to Development Branch) Biura Wysokiego Komisarza NZ w Genewie.

Codziennie, podczas przerwy w sesji plenarnej, odbywały się liczne imprezy towarzyszące. Niektóre zorganizowały agencje ONZ, na przykład spotkania na temat sektora prywatnego i ludów tubylczych, dobrowolnego funduszu dla ludów tubylczych oraz Dekady zorganizowało Biuro Wysokiego Komisarza NZ ds. Praw Człowieka, a spotkania dla przywódców tubylczych — Bank Światowy. Większość spotkań przygotowały jednak różne organizacje pozarządowe, na przykład Society for Threatened Peoples zorganizowało spotkanie „Nowy kod leśny, eksploatacja ropy i gazu i prywatyzacja w Rosji — wpływ na populację tubylczą”; Netherlands Center for Indigenous Peoples i Incomindios przygotowały spotkania o portalach internetowych; Tebtebba i International Forum on Globalization — prezentację publikacji o ludach tubylczych i globalizacji; Center for Organization Research and Education — warsztat na temat sytuacji dzieci tubylczych, wreszcie Indigenous Women Biodiversity Network poprowadziła spotkanie „Kobiety tubylcze i wiedza tradycyjna”. Dodatkowo zorganizowano pokazy i festiwal filmów dokumentalnych, na przykład dzięki Innu Council of Nitassinan można było obejrzeć dwa filmy o Innu z Kanady. Każdego dnia po obradach odbywało się tzw. posiedzenie (Indigenous Caucus), podczas którego tubylczy delegaci wypracowywali wspólne strategie działań.

Dyskusja na temat przewodni tegorocznej sesji WGIP — tzw. interwencje (Interventions), czyli wystąpienia podczas sesji plenarnych — podzielona była na dwie części; pierwsza odbyła się w ramach przeglądu sytuacji obecnej, a druga w ramach opracowywania standardów. W części poświęconej



Victoria Tauli Corpuz (Filipiny), konsultantka Stałego Forum ds. Ludów Tubylczych (PFI)



Miguel Alfonso Martinez (Kuba), Przewodniczący Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych (WGIP)

przeglądowi sytuacji delegaci tubylczy opisywali na forum ogólnym sytuację w swych społecznościach czy też konkretne przypadki nadużyć w sferze wiedzy tradycyjnej. Za tło tej dyskusji można przyjąć dwa następujące fragmenty wystąpień. Pierwszy pochodzi z dokumentu przygotowanego przez Sekretariat Stałego Forum do Spraw Tubylczych:

Wiedza tradycyjna wyrasta z doświadczenia nabywanego przez wieki, przystosowana jest do miejscowej kultury i środowiska i przekazywana ustnie z pokolenia na pokolenie. Zazwyczaj jest w posiadaniu wspólnoty i przybiera postać opowieści, pieśni, innych form ekspresji artystycznej, przysłów, uroczystości, wierzeń, rytuałów, praw rządzących daną społecznością, języków, praktyk rolnych, w tym rozwój gatunków roślin i zwierząt hodowlanych, tradycyjnej wiedzy związanej z architekturą, wyrobem tekstyliów i rzemiosła, rybołówstwem i zarządzaniem zasobami leśnymi. Wiedza tradycyjna nie tylko zapewnia ludom tubylczym szeroki wachlarz możliwości działania w życiu codziennym oraz

zrównoważony (sustainable) i zbiorowy rozwój, ale również odzwierciedla ona holistyczne wizje świata ludów tubylczych, które uważane są za ważne źródło światowej różnorodności kulturowej i biologicznej. W kontekście globalizacji ludy tubylcze obawiają się, że obecne podejście do wiedzy tradycyjnej różnych agencji oenztowskich nie odpowiada poglądom tubylczym i że obecny system ochrony patentów i praw autorskich w niewystarczający sposób gwarantuje zbiorowe prawa do wiedzy tradycyjnej.

Drugi fragment jest częścią wspólnego wystąpienia Indigenous World Association i Indigenous Media Network na temat wiedzy tradycyjnej i nowoczesnego społeczeństwa informatycznego:

Dzielenie się jest częścią naszych kultur. Chętnie dzielimy się wiedzą dla dobra ludzkości i postępu. Jednakże dzielenie się wiedzą tradycyjną musi odbywać się na naszych warunkach i nie może stanowić dla nas zagrożenia utraty naszych kultur i tożsamości.

Ochrona wiedzy tradycyjnej w Kanadzie

Wiedza tradycyjna ludów tubylczych manifestuje się na wiele sposobów: chodzi o nasz język, wizję świata, przywiązanie do ziemi, nasze pieśni, tradycyjne prawa, leki, umiejętności itd.

Dla nas, ludu Innu, przekazanie młodym tradycyjnej wiedzy jest sprawą zasadniczą — musimy nauczyć ich kochać swą kulturę, pozostać blisko korzeni przy jednoczesnym otwarciu się na świat, poznać i troszczyć się o swoją ziemię.

Ochrona wiedzy tradycyjnej może odbywać się w wieloraki sposób: mam na myśli przede wszystkim przekazywanie jej w rodzinie, tak by nasze dzieci, wnuki i dzieci ich dzieci potrafiły opowiadać o swojej kulturze w ojczystym języku. W tym aspekcie chodzi o nasze zobowiązania jako ludów tubylczych.

Jeżeli chodzi o zobowiązania państw, potrzebne jest zapewnienie, że tam, gdzie żyją ludy tubylcze, nie będą one pozbawiane prawa do własnego życia kulturowego, do wyznawania i praktykowania własnej religii, do używania swego języka i do tego, co stanowi Art. 30 Konwencji Praw Dziecka*.

Należy też zapewnić tubylczym dzieciom kształcenie, by potrafiły czytać i pisać w swym języku oraz jednocześnie podjąć odpowiednie kroki, aby dzieci miały możliwość osiągnięcia płynności w języku narodowym lub jednym z języków oficjalnych państwa, w którym żyją.

* W tych państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe bądź osoby pochodzenia tubylczego, dziecku należącemu do takiej mniejszości lub dziecku pochodzenia tubylczego nie można odmówić prawa do posiadania i korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania swojej religii lub do używania własnego języka, łącznie z innymi członkami jego grupy.

Jak przewiduje Art. 28 Konwencji nr 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy**, nawołujemy Kanadę i inne państwa do podjęcia kroków wraz z ludami tubylczymi w celu ochrony języków tubylczych i promowania ich zachowania.

Cieszymy się z rozpoczęcia dialogu z Kanadą na temat mechanizmów, które można uruchomić celem ochrony tradycyjnej wiedzy tubylczej. Czas najwyższy, aby Kanada podjęła współpracę z tubylcami w zakresie ochrony wiedzy tradycyjnej poprzez nowe ustawodawstwo lub poprawki istniejącego prawa, tak by z jednej strony zaprzestać niewłaściwego wykorzystywania tej wiedzy, a z drugiej — w razie potrzeby jej wykorzystania — by konieczne było uzyskanie zgody odpowiedniego ludu tubylczego.

W Kanadzie i wśród Innu można znaleźć wiele przykładów nadużywania lub używania komercyjnego tradycyjnej wiedzy tubylczej. Nadszedł czas na ochronę tubylczej własności intelektualnej, praw autorskich naszych twórców, jak i praw wynikających z ich dzieł, tak by mogli oni odnosić korzyści moralne i ekonomiczne.

Mamy nadzieję, iż dialog rozpoczął z Kanadą uleczy obecną sytuację.

Armand Mackenzie
Innu Council of Nitassinan
Genewa, 19 lipca 2005

** (1) Dzieci należące do ludów tubylczych, gdzie to wykonalne, będą uczone czytać i pisać w swym własnym języku tubylczym lub w języku najpowszechniej używanym przez grupę, do której należą. Jeżeli jest to niewykonalne, kompetentne władze podejmą konsultacje z tymi ludami by cel ten osiągnąć. (2) Podjęte zostaną odpowiednie kroki w celu zapewnienia by ludy te miały możliwość osiągnięcia płynności w języku narodowym lub w jednym z języków oficjalnych państwa. (3) Podjęte zostaną odpowiednie kroki w celu zachowania i promowania rozwoju i praktykowania języków tubylczych.

Wypracowaniu odpowiednich warunków ochrony spuścizny ludów tubylczych poświęcona była właśnie druga część sesji. Za punkt odniesienia dyskusji posłużyła analiza przygotowana wspólnie przez pana Yozo Yokota z Grupy Roboczej i Radę Saami, zawierająca propozycje odpowiednich zasad i wskazówek.

Zgodnie z dokumentem, zasady te muszą spełniać odpowiednie kryteria, m.in. Uznać,

iż ochrona spuścizny kulturowej ludów tubylczych przyczynia się do zachowania różnorodności kulturowej i jest korzystna dla całej ludzkości, że tylko same ludy tubylcze są w stanie odpowiednio ją ochraniać, że jest ona nierozzerwalnie związana z ich tradycyjnymi terytoriami i w zasadniczej swej części wspólna (kolektywna). Wśród kryteriów znalazł się też zapis stwierdzający, iż tzw. kon-



Prezentacje kulturalne podczas otwarcia XXIII Sesji Grupy Roboczej ds. Ludów Tubyliczych, Genewa, 18 lipca 2005

cepcja „dobra wspólnego” (*public domain*) jest nie do przyjęcia i że większość elementów własności ludów tubyliczych, które uważane są w świetle zwyczajowego prawa własności intelektualnej za przynależne do tejże znalazły się tam bez zgody zainteresowanych. Analiza określa też materię, której dotyczy, uznając za „tubylczą spuściznę kulturową” zarówno namacalne, jak i nienamacalne wytwory kultur tubyliczych, składające się z elementów dla nich charakterystycznych, o ile odzwierciedlają one tradycyjne — literackie, artystyczne i naukowe — oczekiwania danego ludu. Elementy tej spuścizny mogą być wykorzystywane, przekazywane, pokazywane i zarządzane przez inne podmioty tylko i wyłącznie po uzyskaniu zgody zainteresowanych i określonych ludów czy jednostek tubyliczych. Wykorzystujący elementy tubyliczej spuścizny kulturowej poza ich tradycyjnym kontekstem powinni określić źródło ich pochodzenia i zwrócić je prawowitym właścicielom; należy natomiast dokła-

dnie rozważyć przypadki, kiedy elementy takie nabyte zostały w dobrej wierze lub kiedy są one w użyciu na sprawiedliwych zasadach i z poszanowaniem praw i interesów tych, od których pochodzą. Jeżeli mają charakter obraźliwy lub uwłaczający, nawet jeżeli są w powszechnym użyciu, należy zaprzestać ich wykorzystywania; w tej kwestii państwa powinny zwrócić szczególną uwagę na przemysł turystyczny i uniemożliwiać wykorzystywanie elementów dających fałszywe wrażenie tubyliczego pochodzenia. Ochrona elementów tubyliczej spuścizny kulturowej powinna trwać tak długo, jak dany element pozostaje związany z danym ludem i uważany jest przez niego za integralny składnik kolektywnej tożsamości kulturowej. ❖

Beata Skwarska

Autorka brała udział w obradach XXIII sesji WGIP jako obserwator–delegat z Arbeitskreis Indianer Heute/Working Circle Indians Today — Germany.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Po „Katrinnie”: Indianie pomagają Indianom

Tubylcze plemiona, organizacje i poszczególni Indianie z całych Stanów Zjednoczonych spieszą z pomocą poszkodowanym przez huragan „Katrina” Indianom i nie-Indianom. Krajowy Kongres Indian Amerykańskich (NCAI) utworzył specjalny fundusz gromadzący środki na pomoc poszkodowanym. Trafi ona nie tylko do sześciu uznawanych przez władze federalne plemion ze stanów Missisipi, Luizjana i Alabama, ale także do lokalnych grup tubylczych o statusie stanowym. Koordynacją rządowej pomocy dla Indian zajmuje się oddział Biura do Spraw Indian (BIA) w Nashville, w stanie Tennessee. Osobistą pomoc deklarują też setki pracowników Biura.

Według BIA huragan w różnym stopniu dotknął plemię Krików Poarch z Alabamy, plemiona Chitimacha, Coushatta, Czoktawów Jena i Tunica-Biloxi z Luizjany oraz Czoktawów Missisipi w stanie Missisipi. Zdevastował też tubylcze społeczności z okolic Houma nad Zatoką Meksykańską.

Jednym z pierwszych plemion, które udzieliło pomocy poszkodowanym przez „Katrinę” Indianom Czoktaw z Missisipi byli Seminole z Florydy, którzy wysłali na miejsce katastrofy zespół ratowniczy, karetkę oraz grupę policjantów i strażaków. Czoktawowie utworzyli trzy ośrodki dla uchodźców z własnego plemienia, jak i dla innych poszkodowanych przez huragan i rozlaną szeroko Missisipi. Ponad pięćset ofiar „Katriny” schroniło się w centrum konferencyjnym Indian Tunica-Biloxi w Luizjanie. Co najmniej pięćdziesiąt rodzin przyjechało też grupa Krików Poarch z Alabamy – sama też poszkodowana przez huragan.

W ośmiu osiedlach zamieszkanych przez 9700 Czoktawów od razu przystąpiono do zwalczania skutków głęsi żywiołowej, wzna-

wiając dostawy prądu i żywności, odblokowując zniszczone drogi i przywracając zerwaną łączność. Jedną z pierwszych grup, które tuż po północy, 30 sierpnia, dotarły do zalanych osiedli Czoktawów był wóz dowodzenia i grupa reagowania kryzysowego z policyjnych sił Biura do Spraw Indian. Przystąpiła ona do natychmiastowych działań ratunkowych i zabezpieczających, a także do oceny rozmiarów tragedii.

Czoktawowie z Missisipi prowadzili szeroką działalność produkcyjną, usługową, handlową i turystyczną w południowych stanach USA. Plemię zapewniało ponad 8 tysięcy miejsc pracy i, wypłacając ponad 120 mln dolarów pensji rocznie, było jednym z dziesięciu największych pracodawców w stanie Missisipi. Znaczne szkody wyrządzone przez huragan i powódź będą z pewnością odczuwalne przez wiele miesięcy.

Gros Ventre i Assiniboine z rezerwatu Fort Belknap w Montanie postanowili przeznaczyć dla indiańskich uchodźców mięso z 10 bizonów pochodzących z własnej hodowli. Mają jednak kłopot z przetransportowaniem blisko 2,5 tony bizoniego mięsa w rejon katastrofy. W rezerwacie zbiera się także odzież, spiwoiry, pomoce szkolne, podręczniki i pieniądze dla poszkodowanych. Podobne działania planują też Czipewejowie i Kri z pobliskiego rezerwatu Rocky Boy. Z kolei Czarne Stopy skierowali do Nowego Orleanu najpierw 12, a potem kolejnych 30 strażaków-ochothników.

Pomoc dla potrzebujących płynie z dużych i małych społeczności tubylczych z całego kraju. Dwóch indiańskich lekarzy przyjechało do Nowego Orleanu z plemienia Klamath w odległym Oregonie. Niewielki Naród Yavapai z Fort McDowell w Arizonie skierował do Missisipi, w porozumieniu z BIA, dwóch policjantów, którzy wspierać będą działania ratunkowe oraz dbać o bezpieczeństwo po-

szkodowanych i ich mienia. Rada Plemienna Yavapai zaapelowała do trzystu pracowników plemienia o zbiórkę pieniędzy dla ofiar „Katriny” i obiecała powiększyć dwukrotnie z własnych funduszy każdą zebraną kwotę.

O podobną zbiórkę zaapelował też przewodniczący wielokrotnie liczniejszego Narodu Nawahów Joe Shirley, Jr. Żeby zobrazować rozmiary katastrofy swoim rodakom powiedział, że objęła ona obszar 3–krotnie większy od ich rezerwatu, a Czerwony Krzyż szacuje potrzeby na co najmniej 1 miliard dolarów.

— Nasze nauki mówią o ludziach, którzy przeżyli przez poprzednie światy i powódzie, żeby dotrzeć do tego Błyszczącego Świata — dodał. — Przyszliśmy tu, uciekając przed wysoką wodą. Przyszliśmy wiele, by móc przetrwać, wzrastać i rozwijać się. Nasze nauki, modlitwy, pieśni i ceremonie podtrzymywały nas. Dziś podobnej pomocy i wsparcia potrzebują nasi bracia i siostry.

Rada Plemienna Odżibuejów z Mille Lacs w Minnesocie wyłożyła brakujące 9 tysięcy dolarów na przewiezienie 75 ton ubrań zebranych przez władze i mieszkańców okręgu w rejon Nowego Orleanu.

— Wiemy, co to znaczy żyć bez podstawowych rzeczy, takich jak prąd i bieżąca woda — oświadczyła rzeczniczka Rady. — Dlatego gdy możemy podzielić się tym co mamy, chcemy to uczynić.

Brygada strażaków z ciężarówkami wysłana przez plemię Iowa pomaga ewakuowanym w Baton Rouge, w Luizjanie zaś Naród Czirokezów skierował personel medyczny i pierwszą pomoc do Camp Gruber w Oklahomie.

Milion dolarów przeznaczyno na potrzeby Czerwonego Krzyża Pueblo Sandia z Nowego Meksyku, szczycące się długą historią rozmaitych działań charytatywnych.

— Mamy nadzieję, że pieniądze te pomogą odbudować życie pokrzywdzonych, wykształcić ich dzieci i rozpocząć proces uzdrawiania tych, którzy utracili tak wiele. Jestem poruszony szczodrością rady plemiennej, członków społeczności i jej pracowników — oświadczył gubernator Puebla Stwart Paisano. Leżące na północ od Albuquerque Pueblo Sandia prowadzi szereg dochodowych przedsięwzięć, w tym ekskluzywne pole golfowe i hotel.

Plemiona poszkodowane przez „Katrinę”

1) uznawane przez władze federalne:

Alabama: Poarch Band of Creek Indians (Kri-kowie Poarch, 1027/98* – Atmore)

Luizjana: Chitimacha (997/475 – Charenton, St. Mary Parish), Coushatta (750/300 – Elton, Port Allen Parish), Jena Band of Choctaw Indians (Czoktawowie Jena, (241/35 – Jena, LaSalle Parish), Tunica-Biloxi (927/100 – Marksville, Avoyelles Parish)

Missisipi: Mississippi Band of Choctaw Indians (Czoktawowie z Missisipi, 7892/4087 – Philadelphia)

2) uznawane tylko przez władze Luizjany:

United Houma Nation (17000/12750 – Terrebonne i LaFourche Parish), Caddo-Adais (980/450 – Natchitoches Parish), Choctaw-Apache Community of Ebarb (3200/800 – Sabine Parish), Clifton Choctaw (400/200 – Rapides Parish), Four Winds Cherokee (?? – Vernon Parish), Talimali Band of Apalachie (300/300 – Rapides Parish [zabiega o uznanie przez stan])

* w nawiasach podano: spolszczoną nazwę grupy (o ile istnieje), liczbę zarejestrowanych członków plemienia i liczbę Indian żyjących w rezerwacie (społeczności), siedzibę władz, parafię (obwód)

Niewielki Naród Osage z Oklahomy wysygnował natychmiast pomoc o wartości 50 tysięcy dolarów.

Dwa duże indiańskie kasyna z Connecticut — Mohegan Sun i Foxwoods — zaoferowały pracę Indianom, którzy utracili swoje domy i miejsca pracy w wyniku ataku „Katriny”. Ocenia się, że huragan zniszczył co najmniej 13 kasyn, a pracę w nich straciło 14 tysięcy osób. Pochodzące z zysków z własnego kasyna 50 tysięcy dolarów wpłaciła na konto Czerwonego Krzyża Grupa Sycuan Indian Kumeyaay z Kalifornii. Co najmniej 30 tysięcy dolarów z analogicznej działalności przeznaczył na pomoc ofiarom „Katriny” Naród Czirokezów. Różne inne plemiona planują zorganizowanie m.in. specjalnych turniejów w kasynach, lokalnych powow i innych imprez, z których dochód będzie przeznaczony dla ofiar huraganu.

na podstawie internetu oprac. Marek Nowocień

Nielegalne nagranie ceremonii

Kalifornijski sędzia zatwierdził pozasądową ugodę zakazującą lokalnemu tubylczemu artyście rozpowszechniania nagrań plemiennych ceremonii Indian Me–Wuk (Miwok) z grupy Tuolumne oraz sprzedawania płyt CD, kaset i nagrań wideo z tą ceremonią. Artysta — Lorenzo Baca, Indianin, którego przodkowie pochodzili z puebla Isleta i plemienia Apaczów Mescalero — musi zwrócić nagrania plemiennym prawnikom w celu ich zniszczenia.

Plemię wystąpiło przeciwko artyście, gdy dowiedziało się, że sprzedaje on kopie nagrań ceremonii w muzealnych sklepikach, parkach stanowych i na pow–wow. Nagrania powstały na początku lat 90., a ich autor twierdzi, że uzyskał zgodę na sfilmowanie ceremonii od nieżyjącego już lidera Me–Wuk, Browna Tadda. Film przedstawia Tadda uczącego pieśni i plemiennych tradycji czterech młodzieńców zgodnie ze starymi zwyczajami plemienia. Badania nad kulturą Me–Wuk były częścią pracy magisterskiej Lorenzo Baca na Uniwersytecie Kalifornijskim.

Tadd zmarł w 1992 roku, krótko po dokonaniu nagrań. Dziesięć lat później Baca zaczął je rozpowszechniać. Według adwokatów Indian sprzedał do tej pory ponad 400 płyt CD oraz pewną ilość kaset audio i wideo. Ich zdaniem narusza to kalifornijskie przepisy zakazujące sprzedaży nagrań z dziećmi bez uzyskania uprzedniej zgody ich rodziców na publikację ich wizerunków. Ponadto, nagrane pieśni, obrzędy, ubrania i rytuały objęte są zwyczajowymi prawami autorskimi i choć w prawie USA nie ma precedensów w zakresie ochrony zwyczajowych praw autorskich (ustawy chronią jedynie prawa poszczególnych autorów za ich życia) to istnieją podstawy do roziągnięcia tych praw na rodzinę po śmierci właściciela.

Zdaniem indiańskich prawników nie ma dowodów na to, by Tadd życzył sobie udokumentowania i rozpowszechniania wiedzy o kulturze Me–Wuk w taki sposób, a zwyczajowe prawa autorskie do stanowiących w tubylczej tradycji własność zbiorową dóbr kultury trwają tak długo, jak długo zachowana jest ciągłość danej kultury.

Choć ta konkretna sprawa została zamknięta, może mieć ona istotne konsekwencje dla rozmaitych nagrań ceremonii plemiennych w całej Ameryce Północnej w sytuacjach, w których istnieje wątpliwość, czy nagrania zostały dokonane za zgodą odpowiednich przywódców religijnych i/lub władz plemiennych. Przedstawiciele wielu plemion kontaktowali się już w tej sprawie z adwokatami Me–Wuk i prawdopodobnie prędzej czy później jedna z kolejnych spraw tego typu zostanie rozstrzygnięta przez sąd i stanie się obowiązującym w sądownictwie USA precedensem. Taki wyrok nie będzie miał jednak zastosowania wobec indywidualnych artystów i rzemieślników, mających prawo do sprzedaży własnych dzieł.



Cmentarz św. Jana Chrzciciela w San Juan,
Nowy Meksyk 2004

Ohkay Owingeh, czyli miejsce silnych ludzi

Być może tak nazywać się będzie w przyszłości puebla San Juan. Joe Garcia, przywódca rady puebla, chce zrealizować pomysł przed upływem kadencji w 2006 roku.

— To kwestia suwerenności, samookreślenia i naszego sposobu życia. Cóż ma nazwa „San Juan Pueblo” wspólnego z tym, kim jesteśmy? Ohkay Owingeh odzwierciedla naszą prawdziwą tożsamość.

Nazwę Ohkay Owingeh nosi już m.in. szkoła plemienna i program stypendiów dla studentów college’ów.

Obecna nazwa pochodzi z 1598 roku, kiedy Don Juan de Oñate w imieniu króla Hiszpanii „obejmował w posiadanie” i chrystianizował ziemie obecnego Nowego Meksyku. Pueblo

Indian Tewa zostało nazwane San Juan de los Caballeros — na cześć św. Jana Chrzciciela.

To z San Juan wywodził się przywódca religijny Pope, który w wyniku krwawego powstania wypędził Hiszpanów z Nowego Meksyku w 1680 roku. Po tym zwycięstwie Pope zniszczył katolickie świątynie i zakazał m.in. używania hiszpańskich imion (pomnik Pope, autorstwa Clifforda Fragua z puebla Jemez, został właśnie odsłonięty w National Statuary Hall w waszyngtońskim Kapitolu). Ciekawe, czy dzisiaj, wraz z odrzuceniem nazwy, mieszkańcy puebla odwrócą się od katolickiej religii i zmieniają swoje hiszpańskie nazwiska, począwszy od swego przywódcy, Joe Garcii?

BH

za: Associated Press i Free New Mexican

Nowe więzienie dla Peltiera

Uwięziony od trzydziestu lat działacz Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) Leonard Peltier został ostatnio dwukrotnie przeniesiony do innego więzienia. W związku z reorganizacją zakładu w Leavenworth przeniesiono go 1 lipca bez powiadomienia obrońców i rodziny do zakładu o podwyższonym rygorze w Terra Haute w Indianie i osadzono w izolacji. W wyniku protestów adwokatów, działaczy Komitetu Obrony Leonarda Peltiera (LPDC) i jego sympatyków z wielu krajów, 15 sierpnia Peltier trafił do łżejszej placówki w Lewisburgu, w Pensylwanii. Tam, po kampanii listów i telefonów do władz więziennych, odzyskał przysługujące mu wcześniej w więzieniu prawa.

Najnowsza akcja wspierająca Peltiera polegała na zbieraniu przez internet życzeń z okazji jego 61. urodzin. 12 września organizator akcji, grupa KOLA, przekazała Peltierowi 90 stron z wydrukami listów z całego świata. Przeważały w nich życzenia zdrowia i wolności, którą Peltier może uzyskać w drodze rewizji procesu, prezydenckiego aktu łaski lub skrócenia kary podwójnego dożywocia. Na taką karę skazano go po kontrowersyjnym procesie z oskarżenia o zastrzelenie dwóch agentów FBI podczas feralnego „incydentu w Oglala” w Pine Ridge w czerwcu 1975 roku.

W związku z przeniesieniem Peltiera zmianie uległ adres korespondencyjny siedziby jego Komitetu Obrony: The Leonard Peltier Defense Committee, Inc., 2626 North Mesa # 132, El Paso, TX 79902, USA; tel. (+001) 915 533 6655. Osobiste listy i kartki można też kierować bezpośrednio: Leonard Peltier #89637-132, USP Lewisburg, P.O. Box 1000, Lewisburg, PA 17837, USA.

Więcej informacji: www.leonardpeltier.org,
po polsku: www.indianie.eco.pl/lpsg.htm

Cień



OBYŚMY NIE ZAPOMNIELI

STEVEN ROBIDEAU (lat 60), Siuks urodzony w Red Lake, w Minnesocie, od wielu lat zamieszkały w Oregonie, wieloletni działacz i jeden z przywódców lokalnego oddziału Ruchu Indian Amerykańskich (Northwest AIM). Od początku lat 70. inicjator i współorganizator licznych akcji protestacyjnych AIM, w 1972 roku lider jednej z tubylczych karawan Szlaku Złamanych Traktatów, przybył w ramach ogólnokrajowej akcji protestacyjnej Indian do stolicy USA. Obrońca praw Indian do Czarnych Gór i do tradycyjnych połowów ryb na Wybrzeżu Północno-Zachodnim. Kuzyn, przyjaciel i obrońca Leonarda Peltiera, w 1976 roku pierwszy szef kanadyjskiego Komitetu Obrony Leonarda Peltiera (LPDC), założyciel wydawanego przez LPDC biuletynu „In the Spirit of Crazy Horse” (W Duchu Szalonego Konia). Częsty uczestnik spotkań weteranów okupacji w Wounded Knee w 1973 roku, a zarazem wciąż aktywny działacz na rzecz praw tubylczych Amerykanów, m.in. w ramach Dakota Youth Project, zmarł na raka 1 września 2005 roku.

MARY DANN (+80), jedna ze znanych w świecie siostr z plemienia Szoszonów, które od ćwierć wieku walczą z władzami USA o odzyskanie prawa do milionów akrów plemiennych ziem w Nevadzie i trzech innych stanach. Wraz z siostrą Carrie utrzymywała, że zajęcie ziem Szoszonów Zachodnich przez rząd USA na mocy Traktatu z Ruby Valley

z 1864 roku było nielegalne, bowiem wodzowie jej plemienia nigdy go nie podpisali. Sprzeciwiała się przyjmowaniu oferowanych Indianom odszkodowań za utracone tereny (pod koniec lat 70. Komisja Roszczeń Indian skłała przyznała Szoszonom 26 mln dolarów odszkodowania, które — dotąd nie przyjęte przez Indian — warte jest dziś ponad 140 mln dolarów) i płaceniu za wypas bydła i koni na terenach federalnych wokół swego rancza. Zignorowała wyrok Sądu Najwyższego USA z 1985 roku, który po 11 latach procesów uznał, że już samo przyznanie Szoszonom odszkodowania oznaczało wygaśnięcie ich praw do spornych terenów. Wielokrotnie występowała w mediach i przed sądami oraz podróżowała po całych Stanach Zjednoczonych i za granicę, broniąc wytrwale swoich praw do ziem przodków i występując przeciw prowadzonym na nich przez wojsko testom jądrowym.

— To było życiowe dzieło Mary — powiedziała po jej śmierci siostra Carrie. — Przez wszystkie te lata walczyłyśmy, a sądy nie robiły nic. My jednak będziemy żyć w zgodzie z naszymi wierzeniami duchowymi i nic tego nie zmieni. Mary wierzyła w to i żyła w ten sposób, i ja też będę.

Mary Dann zmarła na rodzinnym ranczu w Crescent Valley w wyniku wypadku samochodu terenowego, który sama prowadziła.

HAROLD CARDINAL (lat 60), wybitny przywódca Kri z Kanady, który zyskał rozgłos w 1969 roku, gdy oskarżył premiera P. Trudeau i ministra do spraw Indian J. Chretien'a o próbę „eksterminacji” Pierwszych Narodów przez zmiany w kanadyjskiej Ustawie o Indianach. Cardinal uważał, że forsowane przez rząd federalny ograniczenie praw tubylców doprowadzi do ich kulturowego ludobójstwa. „Historia Indian Kanady jest wstydliwą kroniką braku troski i deptania przez białego człowieka praw tubylców — napisał w swej głośniejszej wówczas książce *Unjust Society* (Niesprawiedliwe społeczeństwo). — Pokolenia Indian wzrastały za skórzaną kurtyną braku zainteresowania, ignorancji i — zbyt często — zwykłych uprzedzeń”.

Słowa Cardinala stały się hasłem dla całego pokolenia tubylczych działaczy, a jego inteli-

gencja i dalekowzroczność przez lata nadawały mu kierunek i przewodnictwo.

— Został naszym rzecznikiem. Sprawił, że zyskał dumę — wspomina dziś Phill Fontaine, Krajowy Wódz Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), największej tubylczej organizacji w Kanadzie, wówczas — młody indiański student zafascynowany Cardinalem.

Jego bezprecedensowy atak na dwulicową politykę rządu federalnego nastąpił zaledwie w dziesięć lat po przyznaniu kanadyjskim Indianom prawa głosu. Nic dziwnego, że został wkrótce najmłodszym pochodzącym z wyboru szefem Indiańskiego Stowarzyszenia Alberty (IAA). Funkcję przewodniczącego sprawował przez dziewięć kadencji, reprezentując także Pierwsze Narody Prerii na konferencjach konstytucyjnych. Harold Cardinal był wykładowcą Uniwersytetu Saskatchewan, gdzie sam wcześniej studiował prawo. Ukończył też wydział prawa na Harvardzie, a na dzień przed śmiercią otrzymał tytuł doktora prawa Uniwersytetu Kolumbii Brytyjskiej. Zdaniem wielu tubylczych działaczy z Kanady opisana przez niego „skórzana kurtyna” — choć osłabiona zębem czasu i staraniami kanadyjskich Pierwszych Narodów — wciąż istnieje.

— Przyznano się do rasizmu i dyskryminacji, ale nadal spotykamy się z tym na co dzień — powiedziała Beverley Jones, przewodnicząca Stowarzyszenia Tubylczych Kobiet Kanady.

Wszystkie sześcioro dzieci Cardinala, który nie ustawał w podkreślaniu roli edukacji dla przyszłości tubylców, ukończyło studia, a jego żona doktoryzowała się z dziedziny oświaty.

Sprostowanie

W notce o zmarłym w kwietniu tego roku Nedzie Heicie, archeologu ze stanu Delaware i znawcy grup indiańskich z tego regionu, która ukazała się w ostatnim „Tawacinie”, pojawiły się pomyłki. Śpieszę je wytknąć redaktorowi Markowi Maciołkowi (tak, tak, niech nazwisko winowajcy zostanie upublicznione).

Nanticoke–Lenni Lenape mieszkają w Bridgeton, na południu stanu New Jersey; „Lenapowie” z Cheswold, dawniej znani jako „Delaware Moors”, żyją w północnej części stanu Delaware, Nanticokowie żyją zaś w okolicach miasteczka Millsboro na południu stanu Delaware. A zatem jedna grupa w New Jersey i dwie w stanie Delaware.

Ned Heite najmocniej związany był z grupą z Cheswold, sam zresztą w tej okolicy mieszkał — w miasteczku Camden.

Bartosz Hlebowski

Wódz Słońca i inni

Naczelnym „Tawacinu”, przy okazji omawiania autobiografii Geronima w jednym z poprzednich odcinków tej rubryki, zasugerował mi sięgnięcie po klasykę gatunku, czyli głośną pozycję z równie znanej serii „ceramowskiej” PIW-u. Cóż zrobić — pan każe, sługa musi... Nie kwapiłem się specjalnie do tej roboty, gdyż dzieło, o którym mowa, czytałem jeszcze jako nastolatek, pożerający każde drukowane słowo o Indianach. Jednak tą książką niemal się udławiałem, choć jakoś dobrnąłem do końca, bo też nie jest to rzecz dla małych lat, którzy dopiero co wyrosli z krótkich spodenek i Karola Maya.

Z szacunkiem należnym tak dostojnemu dziełu wyciągam zatem książkę z półki i czytam tytuł: *Wódz Słońca. Autobiografia D.C. Talayesvy, Indianina z plemienia Hopi* (PIW, Warszawa 1964). Dziś już nie budzi we mnie lęku, bo choć pozostała dziełem czysto naukowym, to jestem już przygotowany do takiej lektury, poza tym przyjęta metoda badawcza czyni książkę przyswajalną także dla średnio wyrobionego czytelnika.

Na początku XX wieku etnologzy (czy też antropologzy kulturowi) zaczęli odchodzić od dominującego dotąd w badaniach kierunku zwanego ewolucjonizmem. Wśród prekursorów nowych metod w badaniach kultur pierwotnych znalazł się także nasz rodak, Bronisław Malinowski (współtwórca tzw. funkcjonalizmu), ale przede wszystkim etnologzy amerykańscy, poruszający się na pograniczu antropologii kulturowej, socjologii i psychologii społecznej. Badali oni m.in. wpływ grupy (określonej kultury) na zachowanie i osobowość jednostki, w tym celu nakłaniając członków społeczności pierwotnych do sporządzania autobiografii. Taką autobiografię Dona Talayesvy, wodza Klanu Słońca plemienia Hopi, spisał w 1942 roku naukowiec z Yale, Leo W. Simmons.

Don Talayesva urodził się w 1890 roku w prastarym pueblo Hopi, Oraibi, znajdują-

cym się w Arizonie, 100 mil na wschód od Wielkiego Kanionu. Jego rodzinna miejscowość uchodzi za najstarszą, nieprzerwanie zamieszkiwaną (od co najmniej 800 lat) miejscowość w USA. Ojczyzna Hopi to kraj surowy i trudno w nim utrzymać się rolnikom uprawiającym głównie kukurydzę, dynie i fasolę, dlatego tak wielką rolę odgrywają w życiu Hopi obrzędy związane z zapewnieniem urodzaju. Dzięki relacji Talayesvy możemy lepiej poznać tę kulturę, tak bardzo dla nas egzotyczną choćby z tego względu, że system pokrewieństwa u Hopi oparty jest na matrylinearnym klanie (na które dzieli się plemię), zatem wuj jest ważniejszy od ojca. Talayesva nie był typowym Hopi, bowiem uczył się w szkole amerykańskiej i pracował poza rezerwatem (dlatego pod kierunkiem Simmonsa mógł spisać swoją relację, co zajęło około 3 lata), ale z własnej woli wybrał życie wśród ziomków i dlatego jego opis kultury własnego narodu zasługuje na pełne zaufanie, jest przy tym żywy i plastyczny, gdyż zawiera niekiedy bardzo osobiste, a nawet intymne, wątki.

Nobliwy Państwowy Instytut Wydawniczy w swej sztandarowej „ceramowskiej” serii wydał jeszcze kilka innych cennych pozycji poświęconych Indianom. W 1960 roku ukazało się słynne dzieło (zasługujące na odrębną wzmiankę w tej rubryce) Claude’a Levi-Straussa *Smutek tropików* traktujące o tubylcach brazylijskich; w 1961 (w „małej” serii) — *Zmierzc Azteków. Kronika Zwyciężonych — indiańskie relacje o podboju*; w 1964 (też w „małej” serii) — *Król tańczył na targowisku* Frances Gilmor; w 1969 — znakomity, choć miejscami już tracący myśzką (z naukowego punktu widzenia) *Podbój Peru* Williama H. Prescott; w 1972 — *Indianie z Meksyku* Fernando Beniteza; w 1977 — *Pierwszy Amerykanin. Zagadka studiów prekolumbijskich* samego mistrza C.W. Cerama; wreszcie, po długiej przerwie, w 1996 — *Aztekowie* Ingi Clendinnen.

Książki PIW-u, zwłaszcza te z „ceramowskiej” serii, nie wymagają rekomendacji. Serwują rzetelną wiedzę w przystępnej formie. Niektóre wymagają jednak pewnego przygotowania, co wszakże z pewnością nie odstraszy wyrobionych czytelników „Tawacinu”. ❖

Mariusz Wollny

Indianie Kri w Polsce

W sierpniu 2005 roku gościł w Polsce zespół The Smallboy Cree Indians Group z Alberta. Grupę tworzą młodzi, lecz utalentowani tancerze i tancerki z założonej przez wodza Roberta Smallboya społeczności Indian Kri, która w 1968 roku opuściła rezerwat Hobbema i osiedliła się u podnóża Gór Skalistych z zamiarem zerwania z niekorzystnymi wpływami współczesnej „białej” cywilizacji i kultywowania w izolowanej od świata samowystarczalnej społeczności dawnych plemiennych tradycji. Zespół uświetnił dwoma pokazami tańców w stylu pow-wow (22 i 24 sierpnia) XXXVII Festiwal Folkloru Ziem Górskich w Zakopanem. Wcześniej, 19 września, członkowie grupy zjechali do Kopalni Soli w Wieliczce, gdzie w leżącej 109 metrów pod ziemią hali „Drozdowice” dali charytatywny występ na rzecz Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego w Krakowie-Prokocimiu. Swoim tańcem i śpiewem oddali też hołd indiańskim i polskim weteranom II wojny światowej, a towarzysząca występowi zbiórka pieniędzy na potrzeby małych pacjentów szpitala ma być — dzięki panu Jerzemu Maślance, inicjatorowi przyjazdu Indian Kri do Polski — kontynuowana wśród kanadyjskiej Polonii. Indianie odwiedzili także szpital w Prokocimiu, gdzie zaimprovizowali krótki występ i wymienili się z dziećmi symbolicznymi podarunkami. Wzięli też udział w gminnych dożynkach w Rajczy oraz w ekumenicznej mszy dla uczestników zakopiańskiego Festiwalu.

Cień

ZAKOPANE 2005

Siedzę w pracy. Dzwoni telefon, to Gośka, moja dobra znajoma. Mieszka teraz w Tatrach z mężem. Wiem, że interesuje się Indianami, cokolwiek to dla niej znaczy.

— Jedziesz do Zakopanego? Mają tam być Indianie, może się spotkamy?

— Chciałem, ale od tygodnia dzwonimy do organizatorów i nie mogą mam powiedzieć, kiedy wystąpią i w ogóle jaki to program, więc

siedzieć przez 10 dni festiwalu na Krupówkach to średnia przyjemność ...a wiesz coś?

— Tak, mają występować dzisiaj około 21 w namiocie festiwalowym, podam ci na maila namiary na człowieka, który ich sprowadza. Dowiesz się więcej od niego samego. On szukał kontaktów z indianistami, ale jak twierdzi wszyscy go olali i czuje się zniesmaczony. Podobno szukał po internecie, po wioskach indiańskich, ale nikt mu nie odpisał.

Dzwonię. Dowiaduję się, że zamiast niego będą dwie dziewczyny, które „opiekują się” gośćmi. Że Smallboys to tradycjonałisci i tańczą tylko tradycyjne tance.

Szybka organizacja i jedziemy. Na miejscu jesteśmy przed 21⁰⁰, wchodzimy do namiotu, wybieramy dobre miejsce do filmowania i fotografowania. Czekamy. Opóźnienia i w końcu około 23³⁰ rodzimi górale zapowiadają kolejną grupę. Pozwalają sobie na żarty, myląc Karola Maya z Marksem. Po chwili robi się poważnie. Publiczność dowiaduje się, że Indianie najpierw uświęcą miejsce areny, odymiając je, a potem będzie *flag song* i *honor song* i gdy tylko wejdą na scenę, prosi się wstać, bo to dla nich modlitwa i nie wolno robić zdjęć ani filmować. A potem ma być taniec orła, czyli legenda o stworzeniu świata. Ich świata — jak dodała prowadząca.

Na początek wchodzi grupa pieśniarzy, wnosząc bęben — cała publiczność wstaje i stoi tak przez najbliższe 10 min. Pieśniarze ustawiają bęben, stolki i mikrofon i zaczynają grać. Wchodzą tancerze. Następuje przejście wokół sceny niczym grand entry i znikają za kulisami. Przy dźwiękach następnego utworu wychodzi najmłodsza uczestniczka, około 6 lat, i tańczy *single dance*. Stoję trochę skołowany, bo nic z zapowiedzi nie ma! Zaczynam robić fotki. Podbiega do mnie jeden z organizatorów i mówi, że bym nie robił zdjęć! Bo to dla nich modlitwa i nie wolno! Oczy zrobiły mi się jak stonce po oprysku i zatkało mnie. Nie chcąc stracić występu, po kiwałem tylko głową. Odczekałem do końca numeru, dziewczynka zesła i ironicznie pytam, czy mogę już pstrykać? Już mogę — usłyszałem. Ludzie nie wiedzą, co robić — część siadła, część stoi. A na arenie dalsze kategorie pow-wow. *Jingle, fancy* i tradycyjny



kobiet. Potem *chicken*, *grass* i tradycyjny. Grassa zatańczył jeden z pieśniarzy, zakładając szybko *roach*. Na tym koniec, machanie łapkami ze sceny i klaskanie od strony publiczności. Owacje spore, tancerze zadowoleni, a sam występ świadczy, że to nietuzinkowi tancerze i jest co podziwiać! Zabrakło jednak tancerza *Fancy man*...

Pognaliśmy za kulisy, aby z nimi pogadać. Okazało się, że ich garderoba to malutkie tipi, wysokie na 2 metry, sto metrów od namiotu. Otoczone sznurkiem stanowiło ich przebiegalnię... Cóż, jest około 24⁰⁰, nie najcieplej, a nasi goście przebierają się ze strojów pod gołym niebem. Krepująca sytuacja... Od „opiekunek” dowiadujemy się, że mają maksymalnie 15 minut czasu, bo idą na autobus... i że nie można im robić zdjęć samym — ktoś musi jeszcze być na fotce... jacyś inni, obcy ludzie. Dziwne, ale nie czas na zastanawianie się. Szkoda czasu, trzeba pogadać i może umówić się. Podchodzimy do lidera pieśniarzy, najstarszego z grupy. Przedstawiamy się, mówimy

o Ruchu, a na dowód leżą zdjęcia. Jest ciemno, niewiele widać, wyteżają wzrok. Przykuwają jednak uwagę dwie fotografie: jedno ze złotu, na którym Leszek Michalik wnosi *staff*. Słyszemy uwagi o pióropuszu, pytają kto to? I drugie ze spotkania w Biskupinie z Czarnymi Stopami. Opowiadamy o owocnym spotkaniu, ale pozostaje to bez komentarza. Nie tracąc czasu, pytam dlaczego pominięto *fancy* męski.

— Za mało nas jest i nie zabraliśmy wszystkich strojów, nawet do *Grassa* przebiera się pieśniarz.

— A dlaczego nie było tańca orla, jak zapowiadano wszędzie, ani *flag songu*?

— Nie znamy polskiego, nie wiemy, co zapowiadają... — pada odpowiedź.

Robi się zamieszanie, cześć grupy jest już przebrana i idzie na przystanek. Szybko pytamy o kolejne występy, godziny i plany, i żegnamy się. Oni w swoją stronę, my w swoją.

Jest około 0²⁰, czas wracać. Niedosyt straszny, tyle pytań niezadanych. Wsiadamy do auta, analizujemy, co zaszło. Przed nami 160

km drogi, a jutro do pracy. Mgła straszna. W domu jestem przed 4⁰⁰

Od 8⁰⁰ na nogach. Zapałki na oczach i siedzę w pracy. Ciągłe analizuję. Dochodzę do wniosku, że nie można dopuścić do tego, by przylatywali do nas tacy goście, a my mając ich pod nosem, siedzimy w domu. Krótka piłka — trzeba jechać! Dzwonię i umawiam się na dzień następny. Organizuję grupę, kamerę i planujemy wyjazd nazajutrz o 7⁰⁰ rano, żeby pobyć z nimi jak najdłużej. Tego dnia po pracy padłem jak koń po westernie.

Jesteśmy na miejscu. Dzwonię do opiekunki:

— Indianie ucą się teraz tańca góralskiego. Jesteśmy w białym namiocie.

Idziemy. Patrzymy, jak nasi goście stawiają pierwsze kroki. Jest zabawnie, sami też świetnie się bawią, choć są troszkę zagubieni. Nikt nie tłumaczy, co mówi prowadząca naukę. Czasem podbiegnie opiekunka i szepnie słówko. Zmiana. Teraz kobiety. Sytuacja podobna. Przyglądamy się i pstrykamy fotki.

Skończyli, wracają do ławki. Podchodzimy. Poznają nas, witamy się i zaczynamy rozmowę. Jest jasno i teraz można w spokoju pooglądać fotki. Nad zdjęciami skupili się wszyscy faceci, kobiety powoli zbierają się i wychodzą. Robi się tłum, kłębówisko, nie każdy widzi. Każde zdjęcie budzi sporo emocji, okrzyków zachwytu typu: ŁAA!! Wybuchy euforii towarzyszą prawie każdemu zdjęciu. W międzyczasie rozmawiam z tancerzem chicken, gratuluję mu występu, stroju i grzecznościowo dziękuję za przyjazd, za występ. Wtrącam, że ja i moi przyjaciele też tańczą. Dostępujemy do oglądających. Kolejna oglądana fotka to zdjęcie z wyprawiania skór. Da się wyczuć odgłosy powagi sprawy i wyrozumiałego kiwania głowami. Następuje seria fotografii z Biskupina... Zwiększa się zainteresowanie, nie ma okrzyków. Badawczo oglądają zdjęcia. Aby przerwać ciszę opowiadam o gościach z Montany, komentuję fotki. Kiwają głowami. Po skończeniu lider od razu wstaje i kieruje się w stronę wyjścia. Wszyscy idą za nim. Dołączamy do grupy i idziemy razem. Zagaduję tancerza tradycyjnego, pyta, czy gramy też na bębnie. Mówię, że tak, próbujemy, ale mamy problem z *off beatem*. Ogólny śmiech! Ale, że mamy w Polsce dob-

łą grupę Maka Sapa i że CD z ich materiałem dałem ich ojcu, że to pieśni Lakota pow-wow. Zagaduję o polskie pow-wow. Od razu sypie zaproszeniami i obiecuje pozycję *host drum*. Proponuję też spotkanie z indianistami. Rozmówca jest podekscytowany, biegnie na czoło grupki do ojca i nawija o propozycji. Wraca ze smutną miną i mówi, że nie mogą. Mają zaplanowany występ na jakichś festynach. Odwraca się ojciec i mówi, że w piątek już jadą. A nie można przełożyć wyjazdu? Nie, to już zaplanowane. No szkoda. Zmierzamy pod tipi. Żartuję, widząc to malutkie tipi:

— Czy wszystkie tipi u was są takie małe?

Młodzi w lot łapią żart, wygłupiają się i stają w parodiowych pozach przed tipi. Lecą foty. Dostakuję do nich i robimy wspólne zdjęcie. Mówią, że takie zabrali, ale u siebie mają normalne. Zaczynam zadawać pytania. Kobiety rozkładają na prowizorycznym stole swoje wyroby z koralików: kolczyki, spinaki, wisiorki etc. Pytam, czy sami robią stroje i te wyroby. Nie, kobiety to robią, my nie szyjemy i nie wyszywamy. Gdy tylko zaczęła się rozmowa, pozostał tylko lider grupy. Dlaczego nazwaliście się Smallboy? I dlaczego nie ma, nie spotkałem nazwy grupy pieśniarzy w ich ojcystym języku? Smallboy to nasz przodek, mój dziadek i na jego cześć przyjęliśmy taką nazwę. Dalej lecą pytania, skąd dokładnie są, z jakiej części Kanady.

Opowiadamy o Sat Okhu, nic nie słyszeli. Pokazałem znowu fotografię, a nazwa Szewanezi nic im nie mówi. Może zła wymowa, nieważne. Zaczynam wypytywać o pow-wow. Czy organizują, jak często, ilu jest tancerzy, ilu uczestników, czy jeżdżą na inne, czy grają na nich itp. Pokazuje mi koszulkę z wypisanymi pow-wow z 2004. Wracam do tematu pow-wow w Gliźnie. Namawiam na przyjazd. Nie, nie możemy, a poza tym ...tańczcie sobie z Czarnymi Stopami.

Stoimy przymurowani! Wylewamy potoki słów, że my nie jesteśmy Blackfeet, że oni skorzystali z zaproszenia, że chętnie dzielili się wiedzą, że są otwarci, a my bardzo zainteresowani wszelkimi kontaktami, by poszerzać zainteresowania. Dlatego też przyjechalismy do Zakopanego. Chcemy też od Cree dowiedzieć się czegoś...

— Może Czarne Stopy wam powiedzą... — słyszymy w odpowiedzi.

Nasza riposta to Tod, Lakota. Ale i tym razem spaliło na panewce. Dowiadujemy się, że Lakoci to również ich wrogowie i nie chcą podejmować tematu. Tłumaczy, że sąsiedzi z którymi trzymają, to jedynie ci z północy. Robi się bardzo niefajna atmosfera. Cóż, leciemy po bandzie. Czy akceptują to, co robimy, nasze zainteresowanie itp.? Po ciężkiej 15-sekundowej przerwie pada:

— *I'm not sure!*

Milczenie.

Po chwili dodaje, że biali kradną im kulturę i niekoniecznie chcą mieć kontakt.

— Nie widzisz, że między nami jest dystans?

Najbliższe 15 min. to monolog z naszej strony, że pokazując im zdjęcia Blackfeet, nie mieliśmy nic złego na myśli, a tym bardziej nie chcieliśmy urazić. Żeby nie zrozumiał nas źle. Dalej mowa o szacunku, o pełnej powadze w temacie kultury Native Americans, że to nie jest zabawa. Że wiemy, co nam wolno robić, a do czego nie mamy najmniejszego prawa. I właśnie część wiedzy przekazali nam Blackfeet, ale jeśli uraziliśmy ich, to przepraszamy.

— To brzmi lepiej — skomentował.

Zmieniamy temat. Między sobą mamy pretensje, że zacząłem ten temat. Kolega Apacz wypytuje o petycje sprzed 3 lat, ale nasz rozmówca nic nie wie na ten temat. Pytamy, czy czują dyskryminację od strony rządu kanadyjskiego.

— Tak, nawet zwróciliśmy się do rządu o pomoc przy wyjeździe do Polski, ale nie chcieli pomóc. Wszystko załatwialiśmy sami.

Lecą kolejne fotki. Proponuję, że wyślę im na maila, podaję wizytówki z namiarami na mnie i moją stronę. Nagle rzucają się wszyscy. Każdy dostaje jedną. Teraz ja proszę o kontakt, ale słyszę:

— Wejdz na naszą stronę, tam jest namiar.

Pada znowu dużo pytań o pow-wow, odpowiedzi są albo wymijające, albo bardzo oczywiste. Proponuję wymianę: ja wysyłam im materiały o naszych pow-wow i zlotach, a oni kasetę wideo z ich rezerwatu.

— Jeśli chcesz materiały o pow-wow, to poszukaj, jest pełno stron na ten temat. Wpisz tylko pow-wow trial.

Kolejny święty temat. Słaba akcja! Postanawiam podjąć temat występu. Gadam o dezinformacji prowadzących, że to nie dobrze, bo publiczność nie ma pojęcia, że przedstawiane jest co innego i na *jinglu*, gdy tańczy dziecko, myślą, że to modlitwa. Widzę kiwanie głową, w oczach przemyslenia, poczułem się, jakbym prawił mu zarzuty. Rozmowa trwała około godziny. W końcu rozstaliśmy się. Oni poszli na obiad i chcieli zobaczyć Zakopane, a my rozpoczęliśmy tułaczkę po Krupówkach. Była około 13, więc czekając na wieczorny występ w namiocie, musieliśmy gdzieś zgubić około 9 godzin.

Wydolność finansowa nie pozwalała korzystać z komercyjno-turystycznych rozrywek. Błąkaliśmy się. Dołączyła do nas kolejna grupka z Limanowej. Czas mija szybciej i już siedzimy na ławkach, w namiocie festiwalowym. Oglądamy popisy tańców i przedstawień z różnych stron świata: Indie, Węgry, Dagestan. Naprawdę robią wrażenie! Z duszą na ramieniu siedzimy i zadajemy sobie pytanie: jak w tak doborowym towarzystwie wypadną „nasi” Indianie? Pomimo niesmaku i innych oczekiwań z naszej strony, ciagle trzymamy kciuki, czekamy. Wychodzi prowadząca. I ta sama gadka. Pomija tylko świętości areny i odywanie.

Czekamy. Wychodzą najpierw pieśniarze, montują się i jazda! Tancerze wychodzą i pojawia się *flag song!* Kanadyjska flaga na przodzie! Dalej scenariusz ten sam, czyli bez zapowiadanego tańca orla i *fancy* męskiego.

Owacje, aplauz, bardzo dobre przyjęcie. To doskonali tancerze! Superpieśniarze! Siedzieliśmy w pierwszym rzędzie oparci łokciami o scenę, machaliśmy im, pokazywaliśmy kciuki. Zareagował tylko *chicken dancer*. Pędzimy więc od strony kulis, by łapać ich przy wyjściu.

Deszcz pada niemiłosiernie, zmoczeni czekamy przed ogrodzeniem. Trwa to 5, może 10 min, ale na szczęście przestaje padać. Widać, jak się przebiegają. Podchodzi do nas opiekunka i pokazuje mi palcem pana Maślankę.

— Dałam mu twoją wizytówkę. Po chwili wychodzi z kamerą przed namiot, jeszcze kręci ujęcia i jest nagle proszony do ogrodzenia. To wołają jakieś dwie panny. Z rozmowy wy-

nika, że to Kanadyjki i że są zdziwione, że ci Indianie są z Kanady i co oni tutaj robią? Doszukują się wspólnych geograficznych korzeni z panem Maślanką, słowo Calgary budzi na całej trójce rozmówców szeroki uśmiech i zachynają gadkować o kulturze. Panny nie kompletnie nie wiedzą, czarują. My zaś wkurzeni na maksa nie wiemy, jak dyskretnie im przerwać. W końcu przyjechali do Polski i chcemy pogadać. One mają to pod nosem, a zabierają nam czas. Rozmowa toczy się w serdecznej atmosferze. Wszystko słyszymy, większość rozumiemy. Staramy się grzecznie przerwać, zwrócić na siebie uwagę, bezskutecznie. W końcu skończyli rozmowę. Startujemy.

Przedstawiam się, nawijam o szukaniu kontaktu, ale nie ma już euforii na twarzy. Zaczynamy gadać o indianistach. Z punktu słyszymy krytykę. Oskarżenia o występy, zarzuty o zarabianiu na tym pieniądzy. Tłumaczymy, gadamy o zbieranych zabawkach, o zbieranej odzieży, o kontaktach o aktualnym poziomie wiedzy i szacunku. Nic nie dociera! Chcemy wywołać tancerzy.

— Już rozmawialiście z nimi, sami mi mówili, że pokazywaliście im zdjęcia. Nie więcęć wam nie powiedzą. Oni są hermetyczni na białych. Powiedzą tylko tyle, ile mogą.

Dalej dowiadujemy się, że nie ma możliwości, aby biali uczestniczyli w pow-wow. Że to po prostu niemożliwe. Nie wierzy, że tańczyliśmy z Indianami na jednej arenie w Biskupinie.

— Gdybyście poprzebieżeli się i chcieli z nimi zatańczyć — odeszliby na bok! Smallboy to bardzo tradycyjna i wyjątkowa rodzina.

Słyszmy o papieżu, o dziadku Smallboy. Pytamy, jak ich poznał, jak do nich dotarł, dlaczego w końcu jemu, białemu się udało.

— Pracowałem na to 1,5 roku — odparł.

Padają ogólne pytania o sytuację Indian, o ich stanowisko w wielu sprawach (terroryzm, Irak, kultywowanie tradycji etc.). Zdawkowe odpowiedzi lub tłumaczenie prostych spraw.

— Przepraszam, muszę już iść, oni są po występie, zmęczeni.

Poszedł. Nie wyszli tędy. Wychodzili przez scenę, przez publiczność. Pojechaliśmy do domu. W domu byłam o 4³⁰ rano. ❖

Marek Ptasieński

Nie tylko wojownicy wystawa

Od 15 lipca do 15 września 2005 roku w Muzeum Etnograficznym w Krakowie można było zwiedzać (bezpłatnie) wystawę *Nie tylko wojownicy. Indianie amerykańscy*. Autorem fotografii, z których głównie składała się wystawa, opisu do nich oraz scenariusza całości jest Bartosz Hlebowicz.

Bartosz Hlebowicz, stały współpracownik naszego kwartalnika, jest doskonale znany czytelnikom „Tawacinu” ze swych pomieszczanych na tych łamach tekstów. Etnograf, którego najczęściej można zastać w Białymstoku lub Florencji, prowadził badania wśród grup tubylczych Wschodniego Wybrzeża USA. Zaowocowały one pracą dokorską obronioną na UJ, zaś zgromadzony do niej bogaty materiał ilustracyjny został częściowo wykorzystany przy niniejszej wystawie.

Jej tytuł niewątpliwie nawiązuje do poprzedniej, dużej ekspozycji czasowej w tymże muzeum — *Wojownicy*, na której zaprezentowano przedstawicieli rozmaitych wojowniczych ludów z różnych stron świata. Autorowi *Nie tylko wojowników* chodziło o uzupełnienie wizerunku Indian o drugą, współczesną i pokojową stronę, jak to napisał we wprowadzeniu do wystawy: „Chciałem przedstawić Indian takich, jakimi ich widziałem, czasem odświeżonych, przebiegających się za Indian dla własnej przyjemności i dla białych turystów — zgodnie z wyobrażeniami wyniesionymi z westernów i obrazów romantycznych XIX-wiecznych artystów poszukujących «szlachetnego dzikusa» lub ostatnich (w ich mniemaniu) przedstawicieli «znikającej rasy»». (...) Najczęściej jednak pokazuję Indian zupełnie zwyczajnych: biznesmenów, nauczycieli, farmerów, noszących na co dzień dzinsy lub garnitury. Bo tacy Indianie w Stanach Zjednoczonych po prostu są”.

Spośród 55 dużych, barwnych fotografii składających się na tę wystawę, kilka pierwszych, wprowadzających nas w tematykę, przywołuje historię. Są to fotokopie obrazów starych mistrzów opiewających Daleki Zachód — Karla Bodmera i George’a Catlina. A potem



już tylko Indianie współcześni, uchwyceni w sytuacjach odświętnych, podczas rozmaitych pow-wow czy innych imprez folklorystycznych albo w najwykleszych, na przykład podczas wypiekania chleba metodami niezmiennymi od 800 lat. Są wodzowie znanych plemion oraz przywódcy nowo powstałych grup, których indiańskie pochodzenie jest mocno wątpliwe i podważane. Jest 15-letni narkoman i wykształcona nauczycielka. Są chorobliwie spalone grubasy i smukłe uczestniczki konkursów piękności — „indiańskie księżniczki”. Są groby historycznych przegranych przywódców, jak Geronima, oraz symbole dzisiejszego tryumfu i sukcesu finansowego Indian — kasyna w rezerwach.

Wystawa daje niejaki wyobrażenie o indiańskiej współczesności, tradycji i nowoczesności, aktualnych problemach, radościach i smutkach, nurtujących tę warstwę amerykańskiego społeczeństwa. A pośród tego jedna zabawna pomyłka — zdjęcie nr 16, mające przedstawiać „małą Apaczkę polującą na cukierki rozsypywane przez uczestników parady”, w rzeczywistości przedstawia wiekową babunię, bodajże w bujanym fotelu.

Ekspozycja budzi zainteresowanie — podczas mojego prawie godzinnego tam pobytu, odwiedziło ją kilka osób. Uzupełnieniem wystawy są należące do Muzeum eksponaty — dwa przykłady Ikaah, czyli świętych obrazów na piasku Indian Nawaho z lat siedemdziesiątych XX wieku (w wersji dla turystów — na deskach wysmarowanych klejem) oraz strój wodza Siuksów (na manekinie), wykonany w 1940 roku, a także dwa wielkie, archiwalne fotosty czarno-białe.

Na koniec warto wspomnieć, że wystawa została sfinansowana przez PATE, czyli Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne z Atlantic City, w New Jersey (reprezentowane przez dobrze znanego czytelnikom „Tawacinu” Andrzeja Walę) oraz Wydawnictwo TIPI z Wielichowa. Nie były to zmarnowane pieniądze, o czym zapewnia Was naoczny świadek

Mariusz Wollny

Od redakcji: część fotografii z krakowskiej wystawy Bartosza Hlebowicza można zobaczyć w naszej Galerii, zarówno w tym, jak i poprzednich numerach „Tawacinu”, np. nr 2[66], lato 2004 i nr 1[69], wiosna 2005.

9 Evan T. Pritchard, Mikmak, profesor historii Indian na Marist College w Poughkeepsie, w stanie Nowy Jork, wydał w 2002 roku książkę *Native New Yorkers*¹. Rozprawę tę polecił mi etnograf Krzysztof Kopczyński, były dyrektor naukowy PAES/PATE, który dla Towarzystwa opracował raport o Indianach Nowego Jorku jako część programu dotyczącego historii i antropologii tubylców Wschodniego Wybrzeża². Opierał się na kolonialnych źródłach i opracowaniach późniejszych historyków amerykańskich, toteż kiedy polecił mi rzecz będącą znacznym poszerzeniem tematu skwapliwie ją zakupiłem. I nie żałuję.

O ile historycy amerykańscy nie mają pewnością co do pochodzenia pierwotnych mieszkańców Manhattanu, Brooklynu, Bronksu, Queensu i Long Island, z wyjątkiem przekonania, że w większości należeli oni do algonkińskiej rodziny językowej, to prof. Pritchard bez wahania nazywa ich Lenapami. Stąd obecny Głos z Scheyechbi poświęcam Indianom Shinnecock z Long Island, jako tym z mohikańsko-lenapskiej rodziny, którzy przetrwali wieki presji kolonizacyjnej i obecnie stanowią, z Indianami Poospatuck, dwie ocalałe i zorganizowane grupy z 13 oryginalnych plemion Długiej Wypły.

Historycznie Shinnecock byli jedną z najmniejszych grup wśród plemion Long Island. W XVII wieku, narażeni na wypady Pekotów z Connecticut, oddali 13 km² swych terenów Anglikom w zamian za obietnicę obrony. Ten manewr polityczny nie okazał się dla nich szczęśliwy. Pekotów, jak wiemy, zdławiono w 1637, a Anglicy — choć nie próbowali niszczyć Shinnecocków — pozostali już tam na zawsze, systematycznie rugując ich z ziemi.

W 1703 zarząd miasta Southampton „przyznał” Shinnecockom kilka tysięcy akrów ziemi, co stanowiło równie ponury paradoks, jak zakup ziemi (1758) pod rezerwat Brotherton w New Jersey dla resztek chrześcijańskich Unami. Jednak po czasie znów dała znać o sobie zachłanność białych „gospodarzy”. W 1848 Shinnecock z Canoe Point zostali zepchnięci na wschód. W 1859 grupa inwestorów związanych z budową kolei, sfalszowawszy 21 podpisów członków plemienia, przeprowadziła w Albany, stolicy stanu, redukcję rezerwatu do około 700 akrów. Legislatura stanowa, zdając sobie sprawę, że ma do czynienia z oszustwem, cynicznie je zatwierdziła.

Podziwiam Shinnecocków za determinację w przetrwaniu i utrzymaniu suwerenności. Pritchard powiada, że podczas II wojny światowej nie zgodzili się na objęcie ich poborem i sprawę w sądzie wygrali. Natychmiast jednak większość mężczyzn w wieku poborowym zaciągnęła się do armii jako sojusznicy USA!

W rezerwacie Shinnecock przez lata wiązali koniec z końcem, hodując bydło. Dziś sprzedają papierosy bez podatku. Ich pow-wow ściga tubylców nawet z odległych stanów Ameryki. Od końca lat 80. XX wieku rozpoczęli starania o uznanie federalne. Ich przebieg świadczy jedynie o skorumpowaniu systemu legislacyjnego Stanów Zjednoczonych. Indianie, których ciągłość egzystencji plemiennej jest faktem niepodważalnym, są szukanowani przez białe lobby kasynowe, a presja tegoż na Biuro do Spraw Indian (BIA) odwleka sprawę w nieskończoność.

15 czerwca br. przywódca Shinnecocków, Randy King, złożył pozew w sądzie federalnym o zwrot zagrabionej ziemi i odszkodowanie w wysokości 1,7 miliarda dolarów. Życzę im powodzenia w tej sprawie, jak wszystkim amerykańskim tubylcom, których Stany Zjednoczone oszukiwały i sprowadziły do roli pariasów wśród najbogatszego społeczeństwa świata. Gubernator stanu Nowy Jork George E. Pataki, zainwestowawszy w kasyna Mohikanów, Mohawków i Oneidów w Catskill Mountains, próbuje wymanewrować Shinnecocków, by nie narażać się wyborcom z Long Island. Oby musiał podać tył! ♦

Andrzej J.R. Wala

¹ Evan T. Pritchard, *Native New Yorkers. The Legacy of the Algonquin People of New York*. San Francisco — Tulsa 2002.

² Krzysztof Kopczyński, *Tubylcy Manhattanu w okresie pierwszych kontaktów z Europejczykami (XVI–XVII w.) w: Referaty Seminariów Antropologicznych 1990–2000*, Atlantic City — Wielichowo 2001, ss. 133–145.

173. Gdy przed dwudziestu laty zaczynaliśmy naszą przygodę z „Tawacinem”, byliśmy bodaj jedynym głosem autentycznych Indian w Polsce oraz najbardziej reprezentatywnym i najszerzej dostępnym publicznym głosem polskich indianistów. Dziś niemal wszystko się zmieniło... Teraz ludzie zainteresowani Indianami nieporównanie łatwiej mogą nie tylko czytać o nich, oglądać ich filmy i słuchać ich radia, ale mogą też życie dawnych i dzisiejszych Indian studiować, badać i opisywać samemu. Mogą korespondować z Indianami na bieżąco i — mimo różnic i odległości — poznawać się i przyjaźnić z nimi na co dzień. Dużo łatwiej niż kiedykolwiek dotąd mogą też odwiedzać ojczyznę Indian, a nawet wśród nich zamieszkać. Ale choć wielu z tych możliwości korzysta, to „Tawacin” wciąż pozostaje liczącym się „głosem Indian” i ich przyjaciół w Polsce.

174. „Było nas trzech, w każdym z nas inna krew, ale jeden przyświecał nam cel...” Choć nie o nas ta pieśń, to skojarzeniom oprzeć się trudno. Wszak dwadzieścia lat temu wszyscy marzyliśmy o „wartościowym i atrakcyjnym piśmie o sprawach tubylczych Amerykanów i ich przyjaciół” (jak wtedy pisaliśmy). Odmienne zainteresowania współtwórców „Tawacinu” i różnice temperamentów sprawiły, że każdy z nas trzech wybrał z czasem nieco inną drogę. Jednak pozostaliśmy wierni — tak czy inaczej rozumianej — „indiańskiej ścieżce”. Wiesław Kamabala (nasz pierwszy Naczelny, wiczyż zwany Niedźwiadkiem) od pisania woli dziś blaski i cienie organizowania imprez indianistycznych. Po nowe numery kwartalnika sięga zapewne nie częściej, niż Marek Maciołek zagląda na imprezy PRPI. Ten ostatni — choć zajęty pracą, domem i wartym docenienia Wydawnictwem TIPI — nigdy nie „wypisał się” z Ruchu i pozostaje jego krytycznym obserwatorem. Ja zaś z dylematów człowieka, który wciąż waha się, czy wolałby współtworzyć rzeczywistość, czy raczej ją opisywać, częściej niż na łamach pisma, zwiergam się ostatnio w internecie.

175. Gdy w sierpniu 1985 roku na IX Zlocie porywaliśmy się z tomahawkiem na słońce, niewielkie — przy dzisiejszych — złoty (sto osób, a tipi raptem siedem) były bodaj jedyną publiczną formą aktywności polskich indianistów. Krótko potem „Tawacin” stał się pierwszym w Ruchu pismkiem, które pokonało barierę trzech numerów i kilkunastu egzemplarzy „nakładu”. Dziś, w świecie swobodnego dostępu do natychmiastowej i globalnej informacji, istnienie drukowanego w niewielkim nakładzie i formacie kwartalnika środowiskowego mało kogo wzrusza czy szokuje. Ale to co normalne, nie zawsze znaczy — oczywiste. W Ruchu dominują raczej zmiany i nietrwałość, indywidualizm i akcyjność, coraz częściej też — widowiskowość i komercja. „Tawacin” dowodzi tego, że można działać inaczej. Wobec innych możliwości wymiany informacji i szerszego grona odbiorców — nie musi już pełnić roli „Przeglądu PRPI”. Pozostaje jednak unikalnym w naszym kraju źródłem rzetelnej wiedzy, wyważonych — z reguły — ocen i intelektualnych propozycji stanowiących rodzaj alternatywy wobec popularnych akurat w naszym Ruchu trendów i mód.

176. Niejedną słabość można „Tawacinowi” i jego twórcom zarzucić — małą ilość krótkich tekstów i lekkich „nienaukowych” form, „przykrawanie” wielości tematów i opinii do linii programowej pisma, skromne: format, szatę graficzną i środki marketingowe, unikanie tematów popularnych, lecz kontrowersyjnych (duchowość, rzemiosło, New Age), wreszcie — dystans wobec niektórych form aktywności Ruchu i działań wspierających Indian. Zanim jednak pochopnie skrytykujemy to czy owo — zastanówmy się, jak wiele już „Tawacin” oferuje w zamian. I co jeszcze my sami możemy mu zaproponować. Cieszymy się z tego, co po części jest wspólnym osiągnięciem nas wszystkich, uczmy się z tego korzystać i zachęcajmy do korzystania innych. Bo póki co — na szczęście — słabości twórców nie przeszkadzają wkraczającemu ledwie w wiek dojrzały Jubilatowi rozwijać się i „szukać przyjaciół w różnych kręgach”. A to — przypominam — było przecież jednym z pierwotnych celów PRPI. ♦

Marek Nowocień

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

GDZIE KUPIĆ, PRZECZYTAĆ „TAWACIN”?

„Tawacin” jest do nabycia na terenie całego kraju w salonach EMPIK oraz poprzez prenumeratę redakcyjną. Oprócz tego „Tawacin” dostępny jest w kilkunastu bibliotekach, głównie uniwersyteckich, do których wysyłamy tzw. egzemplarze obowiązkowe. Są to:

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

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

Inne zbiory zawierające „Tawacin”:

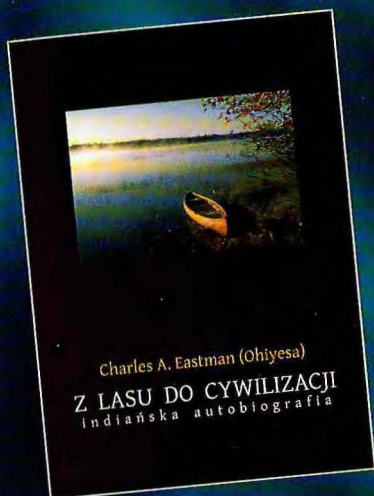
ŁÓDŹ Biblioteka Publiczna, ul. Gdańska 100/102 • KRAKÓW Katedra Amerykanistyki UJ, Rynek Główny 34 • Biblioteka Latinoamerykańska PTSL, ul. Gołębia 24 • POZNAN Biblioteka Raczyńskich, ul. Św. Marcin 65 • WROCŁAW Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37



Charles A. Eastman (Ohiyesa)

Z LASU DO CYWILIZACJI

indiańska autobiografia



Biblioteka „Tawacinu” nr 31

TIPI, Wielichowo

ISBN 83-919264-1-9

format 145×205, stron 136

ilustracje

cena 19 zł

Zamówienia

tel. (061) 44 33 058, 0502 212 220,

e-mail: tipi@tipi.pl www.tipi.pl

Prosimy o przedpłatę:

TIPI, ul. Łąkowa 3,

64-050 Wielichowo

BS Grodzisk Wilkp., nr rachunku:

55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Przy wysyłce za zaliczeniem
pocztowym doliczamy 2,50 zł opłaty
za pobranie należności przez
listonosza lub na pocztcie
i przelew na nasze konto

Osiągnąłem wiek lat piętnastu i miałem już rozpocząć życie mężczyzny, w naszym indiańskim rozumieniu tego słowa, kiedy wszystko się zmieniło. Pewnego pięknego wrześniowego poranka, gdy wracałem z codziennego polowania, dostrzegłem już z oddali, że w obozie panuje nienaturalne poruszenie i podniecenie. Moja wierna babcia oczekiwała mnie i jako pierwsza przekazała wielką nowinę.
— Wrócił twój ojciec, ten, o którym myśleliśmy, że zginął z rąk białych — powiedziała.

Drugi tom autobiografii Charlesa Alexandra Eastmana (Ohiyesy) (1858–1939), lekarza i działacza społecznego z plemienia Siuksów Santee. *Moje indiańskie dzieciństwo* zawierało wspomnienia beztrudnych lat spędzonych w lesie. W niniejszym tomie autor opowiada o 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.



W Fort Gibson skończył się Szlak Łez. Postawiono go w 1824 roku na granicy między ówczesnym osadnictwem a ziemią przeznaczoną dla Indian (które de facto należały do Osedżów). Fort stał na straży pokoju między miejscowymi i napływowymi plemionami. Służył też jako rządowa agencja dla Czirokezów. Po opuszczeniu przez wojsko w 1890 roku, został rozebrany przez prywatnych właścicieli. Zrekonstruowano go w czasie Wielkiej Depresji.



Tsala-La-Gi, zrekonstruowana wioska czirokeska, trzy mile na południe od stolicy Czirokezów — Tahlequah



John Ross, naczelny wódz Czirokezów; popiersie z brązu w Indian Hall of Fame w Anadarko, Oklahoma

Fort Smith w Arkansas, tuż przy granicy z Oklahomą, był punktem zaopatrzenia dla przeganianych ze wschodu plemion, a także garnizonem, którego załoga miała zapobiegać konfliktom między plemionami. Fort Smith zasłynął jako siedziba ponurego sędziego Isaaca Parkera, zwanego „Wieszającym Sędzią”. W latach 1873–96 powieszono tu 86 osób (do najsłynniejszych należy Cherokee Bill, stracony w 1895 roku). Dzisiaj na dziedzińcu fortu, który stał się miejscem wycieczek, w 1981 roku pomysłowi Amerykanie wybudowali kopię szubienicy — kopię, ale „w miejscu, gdzie znajdowała się pierwotna konstrukcja”. Na zdjęciu cela więzienna.



TAWACIN
GALERIA

TSA-LA-GI

Czirokezi z Oklahomy

sierpień 2004

zdjęcia
Bartosz Hlebowicz

Autor składa podziękowania Fundacji Kościuszkowskiej, której wsparcie finansowe umożliwiło podróż do kraju Czirokezów



Nazwy wielu miejsc w okolicy pochodzą z języka Czirokezów. Na przykład piękne jezioro Tenkiller zostało tak nazwane na cześć jednej z rodzin czirokeskich.



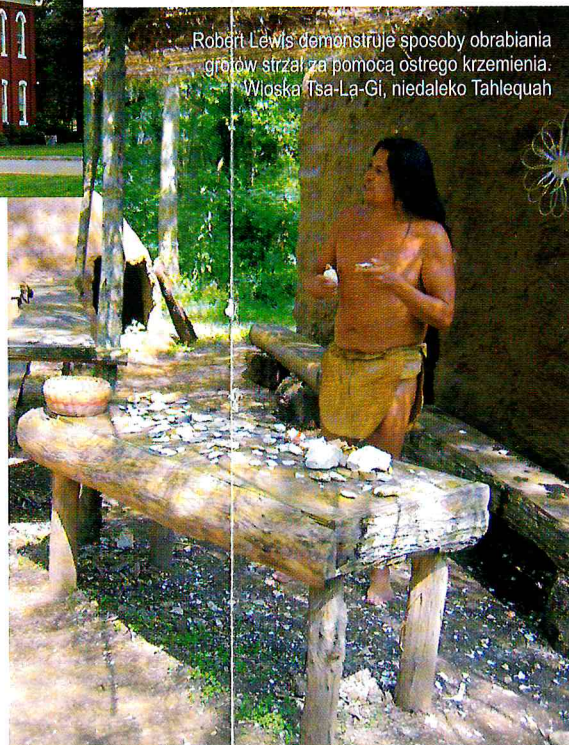
Kościół czirokeski w zrekonstruowanej wiosce Adams Corner Rural Village z lat 1875–90 (Ośrodek Dziedzictwa Czirokeskiego) niedaleko Tahlequah



Tablica rejestracyjna czirokeskiego kierowcy. Wiele plemion indiańskich wydaje własne tablice rejestracyjne. Z jednej strony jest to demonstracja odrębności, z drugiej — sposób na stałe wpływy funduszy na konto plemienia (co kilka lat trzeba odnowić rejestrację).



Były budynek władz plemienia w centrum Tahlequah. Teraz mieści się tu sąd plemienny. Nowa główna siedziba władz znajduje się na południe od Tahlequah.



Robert Lewis demonstruje sposoby obrabiania grzyw strzał za pomocą ostrych krzemienia. Wioska Tsa-La-Gi, niedaleko Tahlequah



Przewodniczka w wiosce Tsa-La-Gi demonstruje sposoby wyrabiania naczyń

TAWACIN
GALERIA

zdjęcia
Bartosz Hlebowicz

TSA-LA-GI

Czirokezi z Oklahoma