

20 lat „Tawacinu” 1985–2005



# TAWACIN

nr 4 [72] zima 2005

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł  
(w tym 7% VAT)



## TUBYL CZY PAPIEŻ VINE DELORIA, JR. 1933–2005

► **Mamy prawo być inni**  
tubylcy wobec globalizmu

TAWACIN  
GALERIA

► **CHIHUAHUA**  
zapomniany wódz Apaczów

**WAORANI**  
z Ekwadoru i Peru

ISSN 1232-9207



0 3

9 771232 920008

## JAK TO Z NAMI JEST

Lubimy uważać niektórych ludzi za autorytety. Napisane przez nich książki lub świadectwo ich życia zmienia niekiedy nasze życie. Czasami chcemy tylko wiedzieć, że tacy ludzie są, czasem kupujemy ich książki, choć niekoniecznie je czytamy. Jeszcze zdążymy, myślimy sobie. A kiedy autorytety odchodzą, pozostaje — choćby na chwilę — jakaś pustka.

Twórczość Vine'a Delorii, Jr. była w tle naszych zainteresowań Indianami od początku istnienia „Tawacinu”. Jego cięte pióro wielokrotnie leczyło nas z sentymentalizmu w podejściu do Indian. Uważaliśmy się za ich przyjaciół, czuliśmy się uprawnieni do zabierania głosu w ich imieniu, a jednocześnie — podświadomie — baliśmy się krytycznego spojrzenia Delorii. Ciekawe, co by powiedział o naszym kwartalniku? Na ile nasze widzenie Indian odbiega od europocentrycznego stereotypu, ile w nas jest zrozumienia tego, co naprawdę stało się na amerykańskim kontynencie. Na ile zdołalibyśmy obronić naszą „linię programową”?

Jeśli cokolwiek nauczyłem się z lektury pism Delorii, to na pewno nieufności wobec własnej wiedzy o Indianach. Raz na zawsze wysłowiłem sobie, że prawdziwi Indianie są ...zwykłymi ludźmi. Ani gorszymi, ani lepszymi ode mnie. Mogę się od nich dużo nauczyć, ale ja też mógłbym im sporo przekazać. Nie każdy Indianin jest szamanem, tak jak nie każdy Polak jest duchownym. Obok autorytetów, tubylcze społeczności składają się ze zwykłych ludzi, którzy, tak jak my, próbują doświadczać życia we wszystkich jego przejawach.

**TAWACIN.** Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocien **Współpraca:** Roman Bala, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bartosz Hlebowicz, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala (New Jersey) **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@tipi.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@tipi.pl **www.tipi.pl** **Druk:** Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 268 57 37

## W TYM NUMERZE

- 3 Tubylczy Papież: odszedł Vine Deloria, Jr.** – Bruce E. Johansen wspomina zmarłego niedawno profesora, prawnika i działacza
- 13 Mamy prawo być inni** – Victoria Tauli-Corpus analizuje wpływ globalizmu na życie i przyszłość ludów tubylczych świata
- 22 Mity o mezaliansie człowieka z istotą nadprzyrodzoną wśród Indian Ameryki Północnej** – omawia Piotr G. Michalik
- 30 Badania nad Ameryką Łacińską w polskim ośrodku etnologicznym** – druga część prezentacji dokonanej antropologów z UAM
- 32 W cieniu Geronima** – Edwin R. Sweeney przybliży sylwetkę Chihuahuy, zapomnianego wodza Apaczów Chiricahua
- 37 Apacze i Kojoty** – Bogdan Danowski tropi kłamstwa i błędy historyczne w książkach i filmach o Apaczach
- 49 Liryki indiańskie: jak nie napilem się wiatru** – Waldemar Kuligowski recenzuje tomik poezji Leszka Czuchajowskiego
- 51 Nie „wszyscy jesteście Indianami”** – Dariusz Kachlak polemizuje z bohaterami pewnego spotkania autorskiego

Stałe działy: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian, obyśmy nie zapomnieli, z zakurzonej półki**  
Felietony: **głos z Scheyechebi, zwierzenia Cienia**

### Galeria Tawacinu

– **WAORANI z Ekwadoru i Peru: 1991, 2003** — zdjęcia Iwona Stoińska-Kairska, Tarzycjusz Buliński i Mariusz Kairski

**Okładka:** Vine Deloria, Jr., fot. archiwum

**Podziękowania:** Bruce E. Johansen

**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 Bronislaw 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.

## TUBYLCZY PAPIEŻ

odszedł Vine Deloria, Jr.

Gdy w tubylczej Ameryce mówi się o polityce lub nauce, zwykle wszystkich traktuje się jednakowo. Większość tubylczych tradycji unika wynoszenia jednostek do godności królów, książąt czy papieży. Nawet gdyby ktoś zasługiwał na taki tytuł, to nie zabiegałby o niego. Jednak śmierć Vine'a Delorii, Jr. 13 listopada 2005 roku uruchomiła lawinę pochwał. Gdyby Tubylcza Ameryka miała papieża — ale oczywiście nie ma — byłby nim Deloria. Smutek zauważalny po jego odejściu można porównać z majowym smutkiem Polski po odejściu papieża Jana Pawła II, który obserwowałem jako wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na którym Karol Wojtyła wykładał przez blisko ćwierć wieku, nim został wezwany do Rzymu.

Profesor Uniwersytetu Kolorado Charles Wilkinson, ekspert w dziedzinie prawa Indian amerykańskich, nazwał Delorię „prawdopodobnie najbardziej wpływowym Indianinem minionego stulecia”<sup>1</sup>.

— Był wspaniałym człowiekiem, błyskotliwym, zabawnym, niezwykle ciepłym i pełnym współczucia, zawsze chętnym do podania ręki lub podtrzymania na duchu — dodał Wilkinson.

Deloria, Siuks ze Standing Rock, dał się poznać po raz pierwszy w 1969 roku, po publikacji książki *Custer Died For Your Sins*. Jak powiadomił jego syn Philip, profesor hi-

storii na Uniwersytecie Michigan i także ceniony pisarz, Vine Deloria, Jr. zmarł w wyniku pooperacyjnych komplikacji po pęknięciu tętniaka aorty w szpitalu, w White Ridge, w stanie Kolorado<sup>2</sup>.

Przez wiele dni po śmierci Delorii wieść o tym krążyła wśród jego licznej rodziny w Stanach Zjednoczonych i po świecie, przekazywana emailami i w kontaktach osobistych, z ręki do ręki, z ucha do ucha, „wszystkim naszym krewnym” w tubylczym rozumieniu tego zwrotu. Mówiło się, że nawet kamienie, po których chodzimy, przekazywały swoje kondolencje. Słyszałem, jak wielu tubylców mówiło, że on żyje — w swoich słowach i naszych wspomnieniach, i że wszyscy kiedyś przejdziemy „na drugą stronę”. Wielu z tych, którzy znali Delorię, pocieszało się wiarą, że będzie czekał na tamtym świecie, gdy oni odejdą.

Odejście Delorii było w Kraju Indian bardzo osobistym doświadczeniem, bowiem tak liczna jest sieć jego przyjaciół i znajomych. Także i mnie wcześnie książki Delorii skłoniły do pisania i działania w obronie tubylczych Amerykanów, jeszcze przed okupacją Wound-Ed Kneea z 1973 roku. Później, na początku lat 80., gdy moja pierwsza praca łącząca Irokezów z podstawami demokracji została odrzucona przez 50 komercyjnych i naukowych wydawnictw, to właśnie Deloria zasugerował wysłanie jej do Gambit, niewielkiego wydawnictwa z Massachusetts, prowadzonego jako emerytalne hobby przez Lovella Thompsona. Co prawda Thompson odrzucił jedną z książek Delorii, jednak temu ostatniemu spodobała się pełna erudycji odmowa Thompsona.

Przez cały czas Vine zapewniał mi wsparcie i słowa otuchy, dobrą radę, uzdrawiający indiański humor i przedmowy do kilku moich książek, ostatnio do *Enduring Legacies* w 2004 roku. Jestem tylko jedną z osób, które opierały się na ramionach Vine'a. Liczba tych, których zainspirował, jest niezliczona — i nie próbujcie nawet jej oszacować. Powiedziałem kiedyś koledze, profesorowi religioznawstwa z Uniwersytetu Nebraski w Omaha Dale'owi

<sup>1</sup> Corey Dahl, *Indian Activist and Popular Author Dies*, Boulder (Colorado) „Daily Camera”, 15 listopada 2005.

<sup>2</sup> Matt Williams, *Renowned Native American Scholar Dies*, „Colorado Daily”, 14 listopada 2005.



Stoverowi, że nie mogą już prosić Vine'a o pomoc — dał mi tak wiele, a ja nie mam czym mu się zrewanżować.

— Czy zdajesz sobie sprawę — odparł Stover — że twoja praca jest jego nagrodą?

Deloria zyskał sławę w latach 60. i 70. jako rzecznik tubylczych ruchów na rzecz samookreślenia, stając się szanowanym powszechnie profesorem, pisarzem i krytykiem społecznym. Jest jednym z najbardziej znanych pod koniec XX wieku twórców studiów tubylczoamerykańskich jako dziedziny badań naukowych.

Pod koniec lat 90. Roger Dunsmore określał Delorię w *Handbook of Native American Literature* jako

najbardziej znaczący głos tego pokolenia, jeśli chodzi o prezentację i analizę problemów współczesnych Indian, ich historię, obecną kondycję i znaczenie... Żaden inny głos, Indianina czy białego, nie panuje tak mocno nad ogólnymi danymi na temat indiańskiej historii czy problemów i żaden inny głos nie ma takiej siły moralnej i uczciwości, by przyznać się do błędów i żałować ich, ani takiego zęba do przegryzania się przez warstwy tkanki miękkiej, stereotypów, mitów i zwyczajnych kłamstw do szpiku kości... do sedna spraw Indian<sup>3</sup>.

## Crazy Horse XX wieku

Wielki tubylczy wizjoner, filozof, pisarz i działacz Vine Deloria, Jr. odszedł dziś, 13 listopada, do swoich przodków — czytamy w oświadczeniu Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) z Kolorado. — Nasze myśli i modlitwy biegają do jego żony Barbary, do jego dzieci i innych krewnych. Odejsie Vine'a stwarza w świecie tubylczym i nie-tubylczym olbrzymią intelektualną i analityczną przepaść. (...) Można spokojnie powiedzieć, że bez przykładu danego nam przez pisarstwo i myśl Vine'a Delorii, Jr. prawdopodobnie nie byłoby Ruchu Indian Amerykańskich [i] nie byłoby takiego międzynarodowego ruchu ludów tubylczych, jaki dziś istnieje...

Miał odwagę i wizję — głosi dalej oświadczenie — rzucić wyzwanie dominującemu społeczeństwu u samych jego podstaw. Był wolny od pokory w konfrontacji z rasizmem prawa i polityki Stanów Zjednoczonych oraz proroczy w swych wezwaniach do młodych tubylczych działaczy, by zaostrzyli swe strategie. Był prawdziwym mężem stanu i naszym mentorem... Dla wielu z nas Vine był współczesnym Crazy Horse'em<sup>4</sup>.

Pożegnalna ceremonia Vine'a Delorii, Jr. odbyła się 18 listopada w Golden, w stanie Kolorado, na zachód od Denver. Proszono, by zamiast przynosić kwiaty, dokonywać wpłat na Fundusz Stypendialny Vine'a Delorii. Zmarły pozostawił żonę Barbarę, trójkę dzieci: Philipa, Daniela i Jeanne, brata, siostrę i siedmioro wnucząt.

Nekrolog w nowojorskim „Timesie” przypominał, że

choć jego pierwsza książka o tak podlegającym tytułowi uznawana była w swoim czasie za hymn młodego gniewnego człowieka, to prawdziwą bronią Delorii, jak twierdzą jego krytycy i wielbiciel, był chłostający, sardoniczny humor, którego umiał używać po obu stronach podziału na Indian i białych. Bitwę nad Little Big Horn, w której George Armstrong Custer i jego Siódmy Pułk Kawalerii pokonani zostali w 1876 roku na terytorium Montany przez połączone siły Siuksów i Szejenów Północnych, nazwał kiedyś „sesją treningu wrażliwości”<sup>5</sup>.

„W ciągu 500 lat zmusiliśmy białych ludzi do przejścia długiej drogi — napisał w artykule dla „Timesa” w 1976 roku. — Od dzieciennych poszukiwań mitycznych złotych miast i fontann młodości do prostego stwierdzenia, że ziemia jest podstawą ludzkiej egzystencji”<sup>6</sup>.

W spotkaniach osobistych Deloria znany był z ciętego dowcipu, który ujawniał na scenie. Zwracając się 28 lutego 1998 roku do pięciuset studentów Uniwersytetu Boise, kiął

<sup>3</sup> Roger Dunsmore, Vine Deloria, Jr., w: *Handbook of Native American Literature*. Garland Publishing, Nowy Jork 1996, s. 411.

<sup>4</sup> *In Honor of Vine Deloria, Jr. (1933–2005)*, Statement of Colorado AIM, 14 listopada 2005.

<sup>5</sup> Kirk Johnson, *Vine Deloria, Jr., Champion of Indian Rights, Dies at 72*, „New York Times”, 15 listopada 2005.

<sup>6</sup> K. Johnson, *Champion of Indian Rights...* dz. cyt.

z dziewiętnastowiecznych pseudonaukowych twierdzeń, jakoby Europejczycy byli najbardziej inteligentną rasą, ponieważ mają największe czaszki. Było to zanim „odkryto, że Apacze mają objętość czaszki o około 100 cm sześciennych większą niż profesorowie Harvardu” — żartował Deloria<sup>7</sup>.

## Rodzina

Deloria należał do znanej rodziny Siuksów, która wywierała znaczący wpływ na życie i naukę Ameryki na długo przed jego narodzinami. Należąca od 1929 roku do kadry naukowej Uniwersytetu Columbia Ella Cara Deloria (1889–1971) zyskała uznanie jako wybitny antropolog i lingwista. Napisała *Dakota Texts* (1932), pracę składającą się z tekstów w językach dakota i angielskim, a także książkę *Speaking of Indians* (1944) będącą opisem życia tubylców przed przybyciem Europejczyków.

Ella Cara Deloria urodziła się w Wapala, w Dakocie Południowej. Jej indiańskie imię, Anpetu Wastewin, oznaczało „Kobietę Dobry Dzień”. Uczyła się w Oberlin College i na Uniwersytecie Columbia, który ukończyła w 1915 roku jako dyplomowany pedagog. Po pracy w szkole i stowarzyszeniu YMCA (gdzie zajmowała się oświatą Indian) wróciła na Uniwersytet Columbia jako wykładowca antropologii i współpracowała z profesorem Franzem Boasem nad dwoma ważnymi studiami języka Dakotów. W latach 40. napisała także powieść *Waterlihy*, którą wydano w 1988 roku, siedemnaście lat po jej śmierci.

W późniejszych latach Ella Cara Deloria pisała, wykladała i współpracowała ze szkołami misyjnymi z rezerwatów, tworząc gramatykę języka dakota — w obawie, że może on dołączyć do innych zapomnianych języków tubylczych, zanim ona zdąży ukończyć swoje dzieło. Zmarła na gruźlicę w domu opieki, w Vermillion, w Dakocie Południowej, 12 lutego 1971 roku.

Jeden z pierwszych Indian, którzy zostali duchownymi Kościoła Episkopalnego, Philip Deloria (Siuks Yankton, 1854–1931) jest też jedną z około 90 postaci historycznych, których posągi otaczają „Chrystusa Majestatycznego” w Narodowej Katedrze Episkopalnej w Waszyngtonie. Jako wieloletni rektor Misji Św. Elżbiety w rezerwacie Standing Rock, Philip Deloria miał ponoć nawrócić na chrześcijaństwo tysiące Siuksów. Był ojcem Elli Cara Delorii i dziadkiem Vine’a Delorii, Jr.<sup>8</sup>.

Vine Deloria, Jr. urodził się 26 marca 1933 roku w Martin, w rezerwacie Pine Ridge, w Dakocie Południowej. Kształcony w rezerwatowych szkołach, w latach 1954–56 służył w piechocie morskiej, a następnie (w 1958) ukończył studia teologiczne na Uniwersytecie Iowa i w 1963 roku obronił doktorat w Luterskiej Szkole Teologii. Wtedy też został dyrektorem wykonawczym Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI). Jednocześnie był członkiem Federalnej Komisji ds. Głodu i Niedożywienia. Pracując w niej, odkrył, że czarnoskóre dzieci z Delt Mississippi jedzą z głodu czerwoną glinę<sup>9</sup>.

Będąc urodzonym działaczem, Deloria skierował swój wysiłek intelektualny ku studiom prawniczym, które rozpoczął w 1967 roku na Wydziale Prawa Uniwersytetu Kolorado. Dyplom prawnika zdobył w roku 1970, a w 1990 roku został wykładowcą Uniwersytetu Kolorado i był nim aż do emerytury w roku 2000. Jako wykładowca był pracownikiem Zakładu Historii, ale zajmował się też studiami etnicznymi, religioznawstwem, naukami politycznymi i prawem, co dowodzi szacunku, jakim cieszył się w wielu dziedzinach nauki.

## Ziemia

Dorobek pisarski Delorii (w tym dwadzieścia książek i ponad sto ważnych artykułów) kładzie nacisk na wspólny — zdaniem Dunsmore’a — motyw: że grzech jest głównym

<sup>7</sup> Charles Etlinger, *Indian Scholar Blows Holes in Theories: Deloria Says Lazy Scientists Adjusts Facts to Fit Ideas*, „Idaho Statesman”, 28 lutego 1998.

<sup>8</sup> Ella Cara Deloria była ciotką Vine’a Delorii, Jr., zaś jego rodzice to inny znany protestancki duchowny Siuksów — Vine Deloria, Sr. i Barbara Sloat Eastburn — przyp. tłum.

<sup>9</sup> R. Dunsmore, *Handbook...* dz. cyt., s. 412.

elementem amerykańskiej historii, i że „grzesznicy to ci, którzy kradli i bezcześcili ziemię”<sup>10</sup>.

Deloria cytuje Curleya, wodza Indian Crow, który w historii znany jest głównie jako jeden ze zwiadowców Custer a nad Little Big Horn w 1876 roku. Curleya nie zalicza się do wielkich filozofów tubylczych Amerykanów, ale jego słowa, wypowiedziane w 1912 roku, przywołują w pamięci wspomnienie Tecumseha, Seattle’a czy Black Elka:

Ziemia, na którą spoglądacie nie jest zwykłą ziemią — to pył z krwi, ciała i kości naszych przodków. Walczyliśmy, krwawiliśmy i umieraliśmy, by nie odebrali jej nam inni Indianie, a potem walczyliśmy, krwawiliśmy i umieraliśmy, pomagając białym. Musicie przekopać się w głąb, zanim odkryjecie naturę tej ziemi, bo na jej powierzchni są Indianie Crow... Ta ziemia to moja krew i moi zmarli, jest poświęcona. I nie zrezygnuję z ani jednego jej skrawka<sup>11</sup>.

Już w latach 50. Deloria angażował się w krytykę Komisji ds. Roszczeń Indian (ICC), argumentując, że jest narzędziem do unikania problemu traktatów, a nie do rozwiązywania go. Wykazywał, że przepisy i regulacje ogłaszane jako „pomoc” Indianom, często utrwalają kolonializm. Z historycznego punktu widzenia, twierdził Deloria, prawa tubylczych Amerykanów jedynie naśladują prawa innych grup społecznych w USA. Na przykład, niewolnictwo na Alasce zniesiono dopiero w 1886, dwadzieścia lat po wojnie domowej.

Deloria zyskał licznych słuchaczy wśród szerokiego grona ludzi dzięki wykazywaniu, często z humorem, licznych sprzeczności w życiu współczesnych Amerykanów. Na przykład, w książce *We Talk, You Listen* (1970) Deloria wspominał rozmowę z pewnym nie-Indianinem, który pytał go: „Co wy [tubylczy Amerykanie] robiliście z ziemią, kiedy ją mieliście?”.

Deloria mówił, że nie pojmował ekologicznej ironii takiego poglądu aż do momentu, gdy odkrył, iż płynąca przez Cleveland rzeka Cuyahoga potrafi się zapalić. Do rzeki odpro-

wadzano tyle łatwopalnych ścięć, że latem mieszkańcy miasta musieli zachowywać szczególną ostrożność, by przypadkowo jej nie podpalić. „Po ponownym zastanowieniu się nad pytaniem mojego nieindiańskiego znajomego — pisał Deloria — doszedłem do wniosku, że prawdopodobnie miał rację. Biali lepiej wykorzystali ziemię. Ilu Indian wymyśliłoby łatwopalną rzekę?”<sup>12</sup>.

Deloria tak oto definiuje różnice między europejskim i tubylczoamerykańskim sposobem traktowania ziemi:

Plemiennie-wspólnotowy sposób życia, pozbawiony ekonomicznego współzawodnictwa, traktuje ziemię jako najbardziej życiową część ludzkiej egzystencji. Ona jest ICH. To ona wspiera ich, mówi im, gdzie żyją, i określa, JAK żyją. Ziemia nie ma prostej sentymentalności majestatu purpurowych gór... Dla grupy, która na niej żyje, stanowi jednak centrum wszechświata. Dlatego ludzie, którzy w ten sposób z niej korzystają, zawsze mają dom, do którego mogą wrócić. Ich tożsamość jest bezpieczna. Żyją razem z nią, nie oddzielają się od niej i nie potrafią bez niej żyć<sup>13</sup>.

Potykając się z misjonarzami, w wielu przemówieniach Deloria kondensował pół tysiąca lat historii Ameryki Północnej w jednym zdaniu: kiedy pojawili się misjonarze, to oni mieli Księgę (Biblię), a Indianie — ziemię. Teraz, mawiał Deloria, to oni mają ziemię, a Indianie — Księgę.

Deloria wzywał do przyjęcia tubylczej etyki w postępowaniu z ziemią przez całe nieindiańskie społeczeństwo, które staje w obliczu ekologicznego zniszczenia, będącego wynikiem dwóch tysięcy lat mnożenia dóbr i czynienia sobie ziemi poddaną.

Amerykańskie społeczeństwo mogłoby ocalić siebie, słuchając ludów plemiennych. Chociaż wymagałoby to radykalnej zmiany koncepcji i wartości, to z pewnością warto byłoby podjąć taki wysiłek. Indiańska filozofia użytkowania

<sup>10</sup> R. Dunsmore, jw., s. 413.

<sup>11</sup> R. Dunsmore, jw., s. 415.

<sup>12</sup> Vine Deloria, Jr., *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf*, Macmillan, Nowy Jork 1970, s. 9.

<sup>13</sup> V. Deloria, 1970, *We Talk...*, dz. cyt., s. 175.

ziemi jest tak prosta, iż powtarzanie jej wydaje się głupie: człowiek musi żyć z innymi formami życia na ziemi, a nie — niszczyć je. Skutki tej filozofii są dla obecnego systemu politycznego i ekonomicznego dalekosiężne. Reorientacja oznaczałaby, że interes publiczny, interes przetrwania ludzkości jako gatunku, musiałby stać się ważniejszy od poszczególnych interesów ekonomicznych. Teraz to my się śmiejemy. Ale po czterech stuleciach radosnego rabunku biały człowiek znalazł się zaledwie o jedno pokolenie od unicestwienia życia na tej planecie<sup>14</sup>.

Pod koniec XX wieku Deloria dalej pisał książki i artykuły do czasopism naukowych często poruszających problem eurocentrycznej interpretacji rzeczywistości. Jego wczesne książki, takie jak *Custer Died for Your Sins* (1969), *We Talk, You Listen* (1970) i *Of Utmost Good Faith* (1971) docierały do nowych, młodszych czytelników.

We wszystkich swoich pracach Deloria bronił tubylczego prawa do użytkowania ziemi. Zgodnie z prawem międzynarodowym narody tubylczych Amerykanów posiadają porównywalne prawo do użytkowania ziemi, na której żyją „i to użytkowanie nie powinno być naruszane inaczej niż w drodze dobrowolnej i zgodnej z prawem sprzedaży ziemi europejskiemu państwu, roszczącemu sobie prawo do danego terenu”<sup>15</sup>.

## Religia

Prace Delorii porównują także metafizykę tubylczoamerykańskiego i europejskiego punktu widzenia, zwłaszcza w kwestiach prawnych i religijnych. W *God is Red* (1973) Deloria twierdził, że duchowe tradycje amerykańskich Indian, dalekie od bycia przestarzałymi, są bliższe potrzebom współczesnego świata niż chrześcijaństwo, które — jego zda-

niem — wspiera imperializm i brak szacunku dla ekologii planety. W *God is Red* Deloria przeciwstawił też sztucznym doktrynom Starożytności głoszoną przez religie tubylczych Amerykanów pochwałę życia i ich koncepcję świętego miejsca.

Deloria porównuje naturę świętości w każdej z tych trwałych rzeczywistości. Jego dyskusja nad świętością obejmuje także kwestie ekologiczne w religiach tubylczoamerykańskich. Porównuje też sposoby, w jakie każda z kultur postrzega rzeczywistość — europejski, gdzie czas jest liniowy, a historia to ciąg następujących po sobie wydarzeń, i sposób typowy dla większości kultur tubylczych, w których nie ma miejsca ani na jedno, ani na drugie. Chrześcijaństwo zwykle przedstawia Boga jako istotę podobną człowiekowi, często wścibską i mściwą, podczas gdy wiele religii tubylczych umieszcza najwyższy autorytet w głębokiej tajemnicy symbolizującej żywotną siłę natury.

Dla Delorii wielką tajemnicą z teologii Siuksów staje się ekologiczna metafora, za pomocą której wyjaśnia sposoby, jakimi tubylcze teologie wplatają w życie koncepcje cykliczności, wzmacniając szacunek dla ziemi i pochowanych w niej szczątków naszych przodków. Przeciwnie jest zarazem zdolności Europejczyków przenoszenia się z miejsca na miejsce bez szacunku do żadnego z nich, póki nie zaczęła ich absorbować rzeczywistość amerykańskiej ziemi i jej niepisana często historia. W swych przekonaniach Deloria nie jest bynajmniej odosobniony, można je odczytywać w kontekście historycznym, stworzonym przez takie postaci, jak Luther Standing Bear, wódz Seattle i inni dawni przywódcy tubylczych Amerykanów.

Deloria wskazuje, że wielu tubylczych Amerykanów i nie-Indian ma kłopot ze wzajemnym zrozumieniem się, ponieważ — nawet dziś — postrzegane przez nich rzeczywistości różnią się.

Podstawowym czynnikiem, który powstrzymuje Indian i nie-Indian od zrozumienia się jest to, że mówią o dwóch całkowicie odmiennych percepcjach świata. Wzrastanie w rezerwacie czyni człowieka mocno świadomym tajemnic wszech-

<sup>14</sup> V. Deloria, jw., s. 195.

<sup>15</sup> Oren Lyons, John Mohawk, Vine Deloria, Jr., Laurence Hauptman, Howard Berman, Donald A. Grinde, Jr., Curtis Berkey, Robert Venables, *Exiled in the Land of the Free: Democracy, Indian Nations, and the Constitution*, Clear Light Publishers, Santa Fe 1992, s. 238.

świata. Medicine men praktykujący pradawne ceremonie dokonują wyczynów, które zaskakują i zadziwiają racjonalny umysł. Poczucie pogody z losem, charakterystyczne dla starożytnych Indian w obliczu trwającego całe ich życie doświadczenia zdrady, poniżenia i paternalizmu, zaskakuje zewnętrznego obserwatora. Często wydaje się, że Indianie są uodpornieni na wartości, wobec których postawiły ich obce instytucje. Ich umysły pozostają skupione na innych rzeczywistościach<sup>16</sup>.

Ernest Cassirer, cytowany z uznaniem przez Delorię, napisał o tubylczych Amerykanach: „Natura staje się jednym wielkim społeczeństwem, społeczeństwem życia. Człowiek nie otrzymał w tym społeczeństwie roli szczególnej. Jest jego częścią, lecz pod żadnym względem nie stoi wyżej od innych<sup>17</sup>”. Deloria komentuje to następująco: „Wszystkie gatunki, wszystkie formy życia, mają równorzędny status wobec obecności uniwersalnej siły, której podlegają. Religijnym nakazem dla wszystkich form życia jest więc harmonia, a nakaz ten obejmuje wszystkie gatunki, naszego nie wyłączając<sup>18</sup>”.

Deloria dokonuje zdecydowanej krytyki „postępu” i „cywilizacji”, dwóch nacechowanych subiektywnie słów, które uzasadniały ekspansję europejskiego stylu życia na cały świat — dwóch słów, które pochodzący z Europy myśliciele obdarzają zazwyczaj konotacjami niepodważalnego dobra lub — jeśli nie dobra — to przynajmniej nieuchronności.

W ostatnich latach zrozumieliśmy wreszcie, czym jest postęp. Jest całkowitym zastąpieniem natury przez sztuczną technikę. Postęp to ostateczne zniszczenie realnego świata na rzecz świata techniki, która umożliwia wygodny sposób życia nielicznej grupie ludzi dobrze sytuowanych. Jeszcze za naszego życia różnica między indiańskim sposobem korzystania z ziemi i sposobem używania jej przez białych stanie

się krystalicznie jasna. Indianin żył ze swoją ziemią. Biały swoją zniszczył. Zniszczył planetę Ziemię<sup>19</sup>.

Zbliżając się w roku 2000 do siedemdziesiątki, Deloria często chodził o lasce. Kiedy pytano go o to mawiał, że „został ugryziony przez wściekłego Republikanina i ma zakażenie<sup>20</sup>”. Uskarżając się na lewicowe skłonności profesorów, Vincet Carroll, redaktor wychodzącego w Denver „Rocky Mountain News”, pisał wprost, iż Deloria może uznać to za zabawne, iż jest jedynym zarejestrowanym Republikaninem w całym Zakładzie Historii Uniwersytetu Kolorado w Boulder. Jako Republikanin Deloria zarejestrował się dla żartu.

Będąc bystrym obserwatorem rytuałów akademickich, Deloria był też stałym krytykiem metod badawczych stosowanych często przez naukowców analizujących tubylcze ludy Ameryki:

Mój podstawowy zarzut wobec badaczy polega na tym, że chcą czerpać wszelkie korzyści i nie ponosić żadnej odpowiedzialności za to, jak wykorzystywane są ich odkrycia. Stawiając ten zarzut, twierdziłem, że naukowcy powinni być zobowiązani do odwiedzania się w pewien sposób indiańskiej społeczności, najlepiej w formie wsparcia finansowego, aby i ona mogła zrealizować coś, czego sama pragnie<sup>21</sup>.

## Teorie

Przez całe życie Deloria pozostawał ostrym krytykiem wielu teorii, które wśród naukowców nie-Indian osiągały często status prawd objawionych. Jedną z nich jest twierdzenie, że tubylczy Amerykanie zasiedlili Półkulę Zachodnią, wyłączając przekraczając lądowy pomost z Syberii.

<sup>19</sup> J. Donald Hughes, *American Indian Ecology*, University of Texas Press, El Paso 1983, s. 136.

<sup>20</sup> Teresa Wilitz, *An Anniversary Celebration: Native American Author Exults in Gadfly Role at Newberry Conference*, „Chicago Tribune”, 15 września 1997.

<sup>21</sup> Vine Deloria, Jr., *Commentary: Research, Redskins, and Reality*, „American Indian Quarterly” 15:4 (Jesień 1991), s. 457.

<sup>16</sup> Vine Deloria, Jr., *The Metaphysics of Modern Existence*, Harper & Row, San Francisco 1979, s. vii.

<sup>17</sup> Ernest Cassirer, *An Essay On Man*, Yale University Press, New Haven 1994, s. 83.

<sup>18</sup> V. Deloria, *The Metaphysics...*, dz. cyt., ss. 153–154.



Naukowcy — a używam tego pojęcia tak szeroko, jak to możliwe — trzymają się kurczowo poglądu, że Indianie migrowali do tego kraju przez jakiś pomost w Cieśninie Berniga, który pojawia się i znika w zależności od tego, jak pasuje danemu naukowcowi do dopełnienia jego teorii. Na początku, przynajmniej, Indianie są [według nich] jednakowi. Ale na Półkuli Zachodniej jest jednak osiem głównych rodzin językowych, co części naukowców sugeruje, że jeżeli Indianie postępowali zgodnie z trendem występującym na innych kontynentach — gdzie migracja następowała ze wschodu na zachód — to turyści z Cieśniny Beringa wędrowali do Azji, a nie z niej<sup>22</sup>.

O ile część naukowców nadal debatuje, czy tubylczy Amerykanie rzeczywiście posiadali religijną etykę, która postrzegała ziemię jako matkę, to współcześni przywódcy religijni i intelektualni tubylczych Amerykanów nadal głoszą ten pogląd z częstotliwością przywołującą na myśl retorykę Tecumseha czy Black Elka. Deloria, który bez wątpienia jest ojcem intelektualnego renesansu tubylczej Ameryki końca XX wieku, dowodził ekologicznego sposobu postrzegania historii od ponad trzech dziesięcioleci — z rosnącym poczuciem konieczności pośpiesznego działania w miarę narastania kryzysu środowiskowego na świe-

cie. Zdaniem Delorii, na szali leży przyszłość ludzkości (a także innych zwierząt) jako gatunku zdolnego do przetrwania na coraz bardziej skalanej planecie.

„Niezbędny będzie ciągły protest coraz potężniejszego chóru — pisze Deloria — by przeprogramować psychologię amerykańskiego społeczeństwa tak, abyśmy nieodwracalnie nie zniszczyli ziemi, na której żyjemy<sup>23</sup>”. Jego świadomość pośpiechu w obliczu szybkiej degradacji środowiska w ostatnich latach XX wieku jest oczywista: „Tylko radykalna zmiana naszych postaw wobec natury może nam pomóc. (...) I nie czekam z utęsknieniem na zapłacenie kary, którą Matka Ziemia wymierzy nam, by sama mogła przetrwać”.

Dziś pozostaje nam raz jeszcze zrozumieć, że jesteśmy częścią natury, a nie transcendentnym gatunkiem bez żadnej odpowiedzialności wobec naturalnego świata. Wkraczając w dwudziesty pierwszy wiek, wkraczamy w dekadę, która stanie się polem doświadczalnym dla tej propozycji. Równie dobrze możemy stać się jednym z nielicznych gatunków w tym ogromnym wszechświecie, które zrujnowały swój dom raz na zawsze. ✦

tłum. Marek Nowocień

<sup>22</sup> Vine Deloria, Jr., *Indigenous Peoples' Literature*, [www.indians.org/welker/vine.htm](http://www.indians.org/welker/vine.htm) (strona Vine'a Delorii).

<sup>23</sup> Vine Deloria, Jr., *God is Red: A Native View of Religion*, wyd. II, North American Press/Fulcrum, Golden, Colorado 1992, s. 2. Kolejne cytaty pochodzą z tego samego źródła.

Vine nie tolerował udawaczy. Miał tarcze, którymi osłaniał przyjaciół i rodzinę. Uwielbiał opowiadać zabawne anegdoty i pokpiwać z tych, którzy czuli się ważniejsi, bo mieli strój z jeleniej skóry. Był pokorny, nawet gdy otrzymywał niezliczone zaszczyty od tych, którzy widzieli w nim raczej symbol aniżeli żywego człowieka. Spędziłem wiele dni, siedząc koło niego, słuchając jego słów czy rozmawiając o sprawach wielkich i małych. Nigdy nie zauważyłem, by odstąpił od swych zasad albo stracił głęboką ciekawość świata.

Doug George—Kanentio

„News From Indian Country”  
vol. XIX, no. 24, 28 listopada 2005

## O...

...znaczeniu ustnej tradycji

Nie-zachodnim, plemiennym odpowiednikiem nauki jest tradycja ustna, lekcje przekazywane z pokolenia na pokolenie przez niezliczone wieki. Tradycja ustna to luźny zbiór materiału anegdotycznego, który — razem wzięty — wyjaśnia naturę fizycznego świata doświadczanego przez ludzi i ważne wydarzenia z ich historycznej podróży. Stary Testament był kiedyś tradycją ustną, dopóki nie został spisany. Sagi i eddy tworzą część europejskiej tradycji ustnej. Ze względu na zainteresowanie duchowością ustnym tradycjom Indian przypisano ostatnio pewną romantyczność i w rezultacie część ludzi zaczęła wierzyć, że tradycje ustne odnoszą się tylko do kwestii religijnych. To nie jest prawda. Większość indiańskich tradycji dotyczy raczej zwykłych spraw, takich jak rośliny, zwierzęta, pogoda i wydarzenia z przeszłości, które nie mają charakteru religijnego.

...teorii o Cieśninie Beringa

Może się wydawać, że wystarczająco długo zastanawiałem się nad pochodzeniem człowieka, eliminując w rezultacie teorię o Cieśninie Beringa jako możliwe wyjaśnienie sposobu zasiedlenia Półkuli Zachodniej przez Indian i że poświęcenie dłuższego czasu na to jest zbędne. Nic nie jest dalsze od prawdy. Większość Amerykanów nie dostrzega związku między różnymi teoriami naukowymi ani nie rozumie, że zmiana lub upadek jednej ważnej doktryny naukowej wymaga istotnego dostosowania wszystkich innych doktryn, których słuszność opierała się na niej. Dlatego ludzie akceptujący ideę, że przestarzałe wyjaśnienia ewolucji człowieka uległy zasadniczym zmianom będą nadal trzymać się teorii Cieśniny Beringa, mimo iż jest to wielka niekonsekwencja.

...obwinianych za wyginięcie mamutów

Dobrym sposobem testowania teorii jest sprawdzenie, co mówią o niej naukowcy, gdy dyskutują na inny temat i tylko wspominają ją marginesowo. Gdyby zapytać obrońców teorii Cieśniny Beringa, czy na Syberii byli ludzie w okresach między zlodowaceniami, kiedy mogli wędrować bez zamarznięcia na śmierć lub wpadnięcia w szczeliny lodowca, to zapewniano by nas, że brzegi Syberii pełne były myśliwych gotowych do drogi. Ale wyobraźmy sobie, że pytamy jedynie o życie na Syberii w tym okresie. Zobaczmy, co naukowcy mówią o Syberii, gdy nie myślą o teorii Cieśniny Beringa.

Kazimierz Kowalski i N.K. Wereszczagin to dwaj znani badacze europejscy specjalizujący się w Europie Wschodniej i Rosji ery plejstocenu. Rozważając, czy paleomyśliwi wybili mamuty na Syberii, Kowalski napisał, że „mamuty prawdopodobnie nigdy nie były głównym pożywieniem grup ludzkich, a ślady ludzkiej kolonizacji Syberii są w tym czasie rzadkie”. Mówimy więc jedynie o niewielkiej grupie ludzi na Syberii, a co dopiero o ich podróży na Alaskę. A takie grupki trudno uznać za zagrożenie dla mamutów czy innej megafauny.

Garstka ludzi żyjących wówczas na Syberii nie miała tendencji do migrowania z zachodu na wschód poprzez górskie grzbiety i niedostępne wyżyny. Spędzali raczej czas na wędrownkach z północy na południe i z powrotem, podążając za zwierzyną pasącą się sezonowo tam, gdzie pogoda była znośna. Ponieważ ci ludzie mieli zwierzyny pod dostatkiem, nie musieli wybijać żadnego z gatunków. Nie mieli też powodu do zbierania swoich rzeczy i przenoszenia się w nieogóścinne górskie rejony, gdzie trudniej byłoby polować, a trawożernych ssaków byłoby znacznie mniej.

...wędrowce koni, wielbłądów i bizonów  
Czytałem pewnego popołudnia popularne opracowanie historyczne Donalda Worstera *Dust Bowl*, gdy natrafiłem na następujący fragment: „Konie i wielbłądy rozpoczęły swój żywot 45 milionów lat temu na trawiastych równinach Ameryki Północnej, migrując następnie przez pomost lądowy Beringii do Azji. Tę samą trasę

— tylko w przeciwnym kierunku — przebył w epoce lodowcowej bizon, odkrywając krainę, w której mógł się rozwijać”. Z pewnością nie chciałbym kwestionować lub podważać badań Worstera ani jego naukowej reputacji, ale wydaje mi się niewiarygodne, aby dwa trawozerne zwierzęta, bardzo dobrze przystosowane do trawiastych równin Nebraska i Kansas, nie mogły się tam rozwijać i musiały pakować manatki i przenosić ku północy w coraz chłodniejszy klimat, gdzie trawy jest niewiele, w poszukiwaniu lepszego miejsca do życia.

Nie potrafię sobie wyobrazić tysięcy, czy nawet milionów koni i wielbłądów walczących o pokonanie Gór MacKenzie’go, czy tłoczących się na Przełęczy Skagway, przekraczających pomost lądowy, a następnie z tuzin koniecznych do przebycia dzikich grzbietów górskich, by wreszcie odnaleźć dom w stepach Azji. Czy dla potrzeb migracji nagle zmieniły swoją dietę z trawy na korę drzew i tundrę, lub ciągnęły ku azjatyckim stepom w jakiejś mistycznej wizji?

Migracja bizonów, zdaniem pewnych naukowców, jest dużo bardziej wiarygodna. Już to sobie wyobrażam. Bison bison i Pani Bison pasą się spokojnie w Azji środkowej, nie trzaskając się o świat, gdy nagle widzą spacerującą obok konie i wielbłądy — zapewne w drodze do Egiptu. Bystry Bison bison zwraca się do Pani Bison i oznajmia radośnie: „Kochanie, czy zdajesz sobie sprawę, że w Kansas i Nebrasce otworzyła się właśnie nisza dla zwierząt trawozernych?”. Całe stado jest bardzo podniecone tą perspektywą pomimo tego, że na amerykańskich równinach pasą się już gigantyczne Bison taylori i Bison latifrons.

Wieść obiega Azję środkową i wkrótce cały gatunek Bison bison decyduje się przekroczyć Cieśninę Beringa, wiedząc doskonale, że szlak został już wytyczony przez wielkie stada koni i wielbłądów, które przebyły go wcześniej w przeciwnym kierunku. Bison bison jest szczęśliwy, bo Cieśninę Beringa przekraczają także Indianie i wszystko jest już gotowe pod wielki Amerykański Zachód za 12000 lat, gdy Indianie Równin będą polować na bizona i sprzedawać jego skórę, zaś Buffalo Bill zyska sławę dzięki niemal całkowitej jego eksterminacji.

...Indianach i naukowcach

Indianie przez całe stulecie walczyli o wydobyć się spod brzemienia antropologicznych definicji, które z indiańskich społeczności czyniły zwykłe laboratoria eksperymentów politycznych i społecznych. Naukowcy często krytykują zażarcie tych indiańskich adwokatów, którzy kwestionują te eksperymenty i wyrażają własne poglądy, ścierające się z akceptowaną ortodoksją i wygodnymi interpretacjami naukowców na temat ludów plemiennych. W rzeczywistości, niektórzy badacze stają się w pewnym sensie rywalami Indian, wierząc, że jeśli badali jakieś plemię, to wiedzą o nim więcej niż którykolwiek z jego członków. Niedawne ograniczenia nałożone na badania antropologiczne oraz ustawa o repatriacji szczątków zredukowały wreszcie poziom eksploatacji Indian przez naukowców, ale z pewnością jej nie wyeliminowały.

...wiarygodności indiańskich opowieści

Wierzę, że Indianie byli tu „od początku” i zachowali wspomnienie traumatycznych katastrof kontynentalnych i planetarnych, zapamiętując informacje w postaci opowieści świadomie skonstruowanych tak, by jednocześnie przechowywać i zabawiać. Gdy odwiedzisz jakiegos starca, to często możesz usłyszeć opowieści o Kojocie, Iktomi czy Napi, które przedstawiane są w taki sposób, by nie tylko cię poinformować, ale i sprawdzić. Ale jeżeli starzec uzna, że jesteś poważny, lub że już wiesz coś o ukrytej wiedzy, to pochyli głowę na chwilę, odcznie głębiej i zacznie opowiadać ci to, czego jego lud uczył od tysięcy lat, przedstawiając możliwe najwierniej dosłowny opis wydarzenia. Ten typ informacji nie jest powszechnie dostępny dla badaczy, którzy dostali stypendium na wakacyjne badania i zamęczają ludzi pytaniami o to, co wiedzą. A to, że jakaś konkretna opowieść nie ujrzała światła dziennego przed dziesiątkami lat w pracy jakiegos zachodniego badacza nie powinno dyskredytować jej prawdziwości.

tłum. Marek Nowocień

Wszystkie cytaty pochodzą z książki Vine’a Delorii *Red Earth. White Lies. Native American and the Myth of Scientific Fact*, Fulcrum Publishing, Golden, Colorado, 1977.

Vine Deloria, Jr.  
bibliografia książek

*Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto*, Macmillan, Nowy Jork 1969.

*Reminiscences of Vine V. Deloria*, Yankton Sioux Tribe of South Dakota 1970, „New York Times” oral history program. Part II; no. 82.

*We Talk, You Listen; New Tribes, New Turf*, Macmillan, Nowy Jork 1970.

*Of Utmost Good Faith* (red.), Straight Arrow Books, San Francisco 1971.

*The Red Man in the New World Drama: A Politico-legal Study with a Pageantry of American Indian History*, Macmillan, Nowy Jork 1971.

*Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, Dell Publishing Co., Nowy Jork 1974.

*The Indian Affair*, Friendship Press, Nowy Jork 1974.

*A Better Day for Indians*, Field Foundation, Nowy Jork 1976.

*Indians of the Pacific Northwest*, Doubleday, Nowy Jork 1977.

*The Right To Know: A Paper*, Office of Library and Information Services, U.S. Dept. of the Interior, Waszyngton, D.C. 1978.

*The Metaphysics of Modern Existence*, Harper & Row, San Francisco 1979.

*A Brief History of the Federal Responsibility to the American Indian*, Dept. of Health, Education, and Welfare, Waszyngton 1979.

*American Indians, American Justice* (wspólnie z Cliffordem M. Little), University of Texas Press, Austin 1983.

*Aggressions of Civilization: Federal Indian Policy Since The 1880s*, (z Sandrą Cadwalader) Temple University Press, Filadelfia 1984.

*The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty* (z Cliffordem M. Little), Pantheon Books, Nowy Jork 1984.

*A Sender of Words: Essays in Memory of John G. Neihardt*, Howe Brothers, Salt Lake City 1984.

*American Indian Policy In The Twentieth Century* (red.), University of Oklahoma Press, Norman 1985.

*Frank Waters: Man and Mystic*, Swallow Press, Ohio University Press, Athens 1993.

*God Is Red: A Native View of Religion*, North American Press, Golden (Colorado) 1994.

*Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, Scribner, Nowy Jork 1995.

*Speaking of Indians* (z Ellą Deloria, Ellą Cara Deloria), University of Nebraska Press, Lincoln 1998.

*For This Land: Writings on Religion in America*, Routledge, Nowy Jork 1999.

*Singing For A Spirit: A Portrait of the Dakota Sioux*, Clear Light Publishers, Santa Fe 1999.

*Spirit and Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader*, (z Barbarą Deloria, Kristen Foechner, Samuelem Scinta), Fulcrum Pub., Golden 1999.

*Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations* (z Davidem E. Wilkinsem), University of Texas Press, Austin 1999.

*Evolution, Creationism, and Other Modern Myths*, Fulcrum Pub., Golden 2002.

*The Indian Reorganization Act: Congresses and Bills* (red.), University of Oklahoma Press, Norman 2002.

*Sender of Words* (red., współredaktor John Gneisenau Neihardt), University of Nebraska Press, Lincoln 2005.

Cień

Vine Deloria, Jr. w „Tawacinie”

*Custer umarł za wasze grzechy* (fragment rozdziału „Anthropologists and Other Friends” z książki *Custer Died for Your Sins*), nr 4[28], zima 1994, ss.10–18.

*Rezerwy ’90*, nr 1[37], wiosna 1997, ss. 8–11.

*Z czego śmieją się Indianie?* (fragment rozdziału „Indian Humor” z książki *Custer Died for Your Sins*, nr 2[66], lato 2004, ss. 6–7.

krótkie cytaty z książki *Behind the Trail of Broken Treaties*:

- o Szlaku Złamanych Traktatów, nr 3[20], jesień 1992, s. 19.
- o okupacji Wounded Knee 1973, nr 1[61], wiosna 2003, s. 11.
- Laureat nagrody „Wizjonera Amerykańskich Indian”, nr 1[69], wiosna 2005, s. 46–47.

## MAMY PRAWO BYĆ INNI

Dzieciństwo spędziłam w rodzinnym mieście Besao, na ziemi naszych przodków — wśród ludu Igorot z Filipin. Świat ten nie był jeszcze uprzemysłowiony. Nie mieliśmy elektryczności, a jedynymi pojazdami mechanicznymi były dwa autobusy przyjeżdżające późnym popołudniem z jedynego miasta w naszym regionie. Sami zapewnialiśmy sobie żywność — uprawialiśmy ryż, warzywa i taro<sup>1</sup>, hodowaliśmy kury i świnię.

Igorot posiadają rozległą wiedzę z zakresu rolnictwa. Wiele społeczności uprawia co najmniej dziesięć tradycyjnych odmian ryżu, a nasze tarasy, usytuowane wysoko na zboczach gór, nawadniane są za pomocą skomplikowanych systemów irygacyjnych, co świadczy o doskonałej znajomości hydrauliki i inżynierii.

Uprawa ryżu mokrego na użytek domowy wciąż pozostaje głównym zajęciem większości Igorotów mieszkających w tradycyjnych wioskach. Cykl rolniczy obejmuje poszczególne fazy uprawy ryżu, od przygotowania podłoża na nasiona, aż po zbiory. Ponadto Igorot zajmują się myślistwem, zbieractwem i rybołówstwem, prowadzą też inne uprawy, na przykład fasoli, batatów (słodkich ziemniaków) i kassawy<sup>2</sup>. Jako dziecko razem z ku-

zynami i ciotkami pracowaliśmy na *payeo* (polach ryżowych). Podczas zasiewów i żniw praktykowaliśmy *ug-ugbo* — tradycyjną formę wzajemnej pomocy przy pracach polowych. Razem z sąsiadami i przyjaciółmi wychodziliśmy całą grupą przed wschodem słońca. Sialiśmy lub zbierali plony na jednym polu, a potem szliśmy na kolejne i tak aż do zmroku. Wieczorami zbieraliśmy się na świętowanie końca pracy. Niedziela była dniem handlowym, kiedy to ludzie z sąsiednich wiosek przybywali na targ, żeby wymienić lub sprzedać swoje produkty.

Rytuały Igorotów związane są z fazami cyklu rolniczego i życiowego (narodziny, ślub, śmierć). Igorot nie uważają się za właścicieli ziem przodków, lecz opiekunów czy też nadzorców. Ziemia jest źródłem naszej tożsamości i dostarcza nam materialnej i duchowej ciągłości między przeszłością, teraźniejszością i przyszłymi pokoleniami.

Wychowano nas jako chrześcijan, ale praktykowaliśmy również własną kulturę i rytuały: *begnas* — przed sadzeniem ryżu i po zbiorach, *dadawak* — podczas zaślubin, a także rytuały z okazji narodzin dziecka, rytuały pogrzebowe itd. Gdy byliśmy młodzi, rodzice i starszyzna uczyli nas podstawowych wartości uznawanych za *gawis* (dobre): szacunku do natury i przodków, uczciwości, kolektywności, solidarności wspólnotowej, wzajemności i miłości dla Matki Ziemi. Najważniejszą lekcją jest *innayan*. To słowo z języka kankanaey-igorot można przetłumaczyć jako: „nie rób tego” lub: „bądź ostrożny”, czy też: „miej umiar”. Ale *innayan* to więcej niż te trzy wyrażenia. To jednocześnie ideał i system wartości, który kieruje naszym zachowaniem i związkami z innymi istotami ludzkimi, całym stworzeniem (zwierzętami, roślinami, mikroorganizmami), światem duchowym i naturą oraz podejściem do techniki. Wiąże się z tym ściśle termin *lawa*, co znaczy tabu, zakazane, święte czy też uświęcone. *Lawa* i *innayan* stanowią podstawę tradycyjnej religii Igorotów. Przestrzeganie tych zasad to fundament naszej tożsamości i dalszej egzystencji jako ludu. Choć w przeszłości życie było ciężkie, nigdy mi nie przyszło na myśl, że jesteśmy „biedni” albo „niedorozwinięci”.

<sup>1</sup> Taro (*Colocasia esculenta*), czyli kolokazja, roślina uprawiana dla jadalnych bulw. Młode liście spożywa się także jako warzywo (tzw. kapusta karaibska).

<sup>2</sup> Kassawa — granulowana mączka pozyskiwana z bulw manioku, zawierająca znaczne ilości skrobi.



Victoria Tauli-Corpus podczas otwarcia XXIII sesji Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych w Genewie, lipiec 2005

W wieku lat dwunastu zdałam test i zdobyłam stypendium do szkoły średniej, i udałam się na naukę do Manili. Doznałam szoku kulturowego, zostałam wrzucona w zupełnie nowy świat: świat z elektrycznością, niezliczonymi pojazdami mknącymi po ulicach; w świat, w którym na wszystko potrzebne są pieniądze. Najbardziej zaszokowało mnie jednak to, że uczniowie i nauczyciele uważali mnie i innych Igorotów za dzikich i zacofanych. Wdawałam się w liczne bójkę, gdyż nie chciałam się zgodzić, że moi koledzy z Manili byli bardziej „cywilizowani” niż my, szczególnie w świetle ogromu biedy i przemocy, które widziałam wśród mieszkańców Manili.

Dużo później, na początku lat siedemdziesiątych, kiedy zostałam studentką i działaczką, zrozumiałam, skąd pochodzą te dyskryminujące idee. Na początku ery kolonialnej Hiszpanie przedstawiali nas jako dzikich łowców głów, chcąc w ten sposób usprawiedliwić swe okrucieństwa. Potem amerykańscy kolonizatorzy wysłali naszych przodków na Wystawę

Światową w St. Louis (1904) i pokazywali nas niczym w cyrku, by Amerykanie zobaczyli, jakimi jesteśmy poganami i żeby w ten sposób usprawiedliwić politykę „łagodnej asymilacji” prezydenta McKinleya<sup>3</sup>.

Nauka historii kolonizacji sprawiła, iż rozumiałam, że nie można dopuścić do znieszczenia i podważania tradycji Igorotów — kulturalnych, gospodarczych, kosmologicznych, sądowniczych itd. Im bardziej przyglądam się zmierzchowi cywilizacji Zachodu i roli, jaką odgrywały w tym procesie nauka i technika, tym bardziej jestem przekonana, że mądrość i wiedza ludów tubylczych może pomóc poprowadzić ludzkość w przyszłość. Przetrwanie ludzkości będzie w znacznym stopniu zależało od tego, jak koegzystować będą i rozwijać się różnorodne systemy kulturowe i biologiczne.

### Tubylcze wizje świata: przeszkoda na drodze „postępu”?

Dziś wszyscy musimy stawić czoła globalizacji, produktowi ubocznemu kolonizacji, której ludy tubylcze doświadczają od pięćset lat. W przeszłości, by zdławić opór moich przodków, kolonizatorzy używali mieczy i broni palnej. Rządy kolonialne i postkolonialne wraz z takimi instytucjami, jak kościoły, szkoły i media, próbowały wpoić nam pogardę dla nas samych, naszych kosmologii, tradycji, praw zwyczajowych i stylu życia. Uczyły tubylców, w tym moich rodziców i mnie samą, jak patrzeć na świat oczyma kolonizatorów. Obecnie promotorzy ekonomicznej globalizacji — neokolonizatorzy — wykorzystują przytłaczającą presję homogenizacji, by przekonać nas, że tubylcze systemy polityczne, gospodarcze, kulturowe i wiedza stanowią przeszkodę na drodze „postępu”. Ludy uprzedmiotowione uznają ideały, którymi kierują się na co dzień ludy tubylcze za zacofane, nierealistyczne i beznadziejnie romantyczne. Dlatego, aby zapewnić sobie prawo do własnej

<sup>3</sup> William McKinley (1842–1901), 25. prezydent Stanów Zjednoczonych (1897–1901), zajął Portoryko, wysłał armię USA do stłumienia Powstania Bokserów w Chinach.



tożsamości, kultury i terytoriów, musieliśmy świadomie odzyskać nasze tradycyjne poglądy na świat i nasze religie — ponownie się ich nauczyć.

Wiele ludów tubylczych wciąż czuje respekt przed magią kosmosu i tajemnicą życia. Nasze rytuały, poglądy na życie, systemy wierzeń i opowieści stanowią wyraz tej tajemnicy i magii. Wśród najważniejszych dla nas ideałów znajdują się zrozumienie i szacunek dla natury, życie w społeczności i kontakt z duchami świata naturalnego, szacunek dla świętości całego życia, dzielenie się pracą oraz opieka nad darami Matki Ziemi dla przyszłych pokoleń. Kultura uprzemysłowiona uważa nasze ideały za nienaukowe przeszkody na drodze do modernizacji — można je wyśmiać, zdławić i umniejszyć. Świat przemysłowy w podobny sposób uważa nasze tradycje polityczne, społeczne oraz związek z ziemią — naszą kolektywną tożsamość, posiadanie lasów, wody, ziem, nasz system wspólnego dzielenia się według zasady *usufruct*<sup>4</sup> — za niebezpieczne. A to, że decyzje podejmowane są u nas na drodze wzajemnego porozumienia jest zanegowaniem kapitalistycznych sztandarów indywidualizmu i własności prywatnej.

Mechanistyczny pogląd na świat, dominujący w uprzemysłowionym świecie globalizacji, uważa ludzi i inne żywe stworzenia za maszyny podlegające manipulacji w celu zwiększenia ich wydajności i produktywności. Natura jest materią nieruchomą, nieżywą, dowolnie manipulowalną i posiadającą wartość tylko i wyłącznie jako towar. Mikroorganizmy, rośliny, zwierzęta i stworzenia ludzkie to nic więcej jak towar biologiczny, który można przeznaczyć na eksport i handel na światowych rynkach. Przykładem może być inżynieria genetyczna i takie zaprogramowanie sklonowanej owcy Tracy, by jej mleko za-

wierało ukryty lek. Handel musi być wolny, wedle idei mechanistycznych, tak by tania, wysoce dotowana pszenica lub olej rzepakowy mogły przemierzać tysiące mil z Europy i Ameryki Północnej do krajów azjatyckich, które — z kolei — produkują i eksportują ryż i olej palmowy. Idee takie, jak „produktywność”, „konkurencja”, „wydajność”, i „inżynieria” dominują w dyskursie i praktyce globalnej ekonomii i nauki.

Jeśli ta logika będzie nadal dominować w umysłach osób odpowiedzialnych za politykę, na ziemi zabraknie miejsca dla wartości tubylczych, takich jak rolnictwo na użytek własny lub lokalny (*subsistence agriculture*). Podczas obliczania produktu krajowego brutto (PKB) nie uwzględnia się wkładu natury w utrzymanie żyzności gleby i bioróżnorodności (*biodiversity*) ani też niepłatnej pracy kobiet w postaci opieki nad rodziną czy społecznością. Jak te dwie przeciwstawne koncepcje mogą w ogóle koegzystować?

Dla ludów tubylczych trwanie na ziemiach terytorialnych czy też ziemi przodków jest sprawą zasadniczą. Tu żyli nasi przodkowie i tu uczyli się wszystkiego, co nam przekazali. To na własnej ziemi tworzymy związki z Matką Ziemią i relacje międzyludzkie. Nic dziwnego więc, że mnożące się tak zwane „konflikty etniczne” na świecie w rzeczywistości często dotyczą tych ludów tubylczych, które próbują zapewnić sobie prawo do własnych skądinąd ziem i przeciwstawiają się instytucjom globalnym, które chcą ich stamtąd wyrugować. Globalizacja odgrywa wielką rolę w wywoływaniu tych konfliktów przez usuwanie granic i pozbawianie ludzi tożsamości, co nierozwrotnie wiąże się z naszymi prawami jako ludy tubylcze.

## Popyt na zasoby tubylcze

W grudniu 2000 roku Fundacja Tebtebba zorganizowała na Filipinach międzynarodową konferencję „Rozwiązywanie konfliktów a ludy tubylcze”. Przedstawiciele ponad stu organizacji tubylczych z całego świata — z Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji — podzielili się swoimi doświadczeniami.

<sup>4</sup> Zasada *usufruct* to prawo do użytkowania i czerpania korzyści z własności należącej do innej osoby, dopóki owa własność nie zostanie naruszona. Według wielu kodeksów prawnych kupujący czyjąś własność nabywa jedynie prawo do jej użytkowania. Zasada *usufruct* wywodzi się z prawa cywilnego, w którym oznacza ona rzeczywiste prawo do ograniczonego korzystania z cudzej własności.

Nasze historie, choć różne pod względem położenia geograficznego i okoliczności, są w zasadzie takie same: rywalizacja o ziemię i zasoby naturalne, spowodowana globalizacją doprowadziła do konfliktów na całym świecie. Jako przykład weźmy lud U'w w Kolumbii, który przeciwstawia się wydobyciu ropy na swych terenach, Pigmejów w Ruan-dzie i Burundi, którzy walczą z wydawaniem koncesji na wycinę ich lasów, ludy Igorot, Mangyan i Lumad na Filipinach, stawiających opór korporacjom górniczym na ziemiach ich przodków, Penanów z Sarawak, Kri z Kanady czy Mapuczów z Chile siłujących się z projektami zapór Banku Światowego. A to zaledwie kilka przykładów.

Teraz, kiedy rządy państw liberalizują prawo i ustawodawstwo zgodnie z wytycznymi Światowej Organizacji Handlu, korporacje coraz agresywniej wkraczają na tereny społeczności tubylczych. Ich celem jest eksploatacja ostatnich pozostałych na ziemi zasobów naturalnych, z których większość znajduje się właśnie na ziemiach ludów tubylczych. Od wieków walczymy z eksploatacją, stąd zasoby naturalne pozostały jedynie w tych miejscach, gdzie opór tubylców odniósł największy sukces. Jednak nasze minerały, drzewostan i bioróżnorodność im nie wystarcza. Chcą również naszej wiedzy z zakresu botaniki, a nawet naszych genów. Przedstawiciele ludu Ach z Indonezji przypomnieli na konferencji, że ich walka wcale nie jest „konfliktem etnicznym”, jak opisują ją kolonizatorzy, ale walką o ropę znajdującą się na ich ziemiach. I choć kiedyś udało im się powstrzymać Exxon Mobil, globalizacja ułatwia teraz korporacjom najazdy i zawłaszczanie ziem i zasobów, więc firma ta próbuje wrócić. W dodatku do korzyści wynikających ze zliberalizowanej polityki rządu, korporacje wchodzi w kontakty z grupami paramilitarnymi, by terroryzować i niszczyć ludy, które nie chcą zrezygnować z prawa do swej ziemi.

### Mit „zrównoważonego rozwoju”

Niestety większość rządów podporządkowuje się dominującemu pogładowi nieskończonego

wzrostu gospodarczego na drodze zglo-balizowanej gospodarki rynkowej. Został temu podporządkowany nawet „zrównoważony rozwój” (*sustainable development*)<sup>5</sup>, który ma przeciwdziałać globalizacji ekonomicznej.

W rzeczywistości termin „zrównoważony rozwój” zaczął oznaczać zrównoważenie światowej gospodarki rynkowej, a nie zrównoważenie środowiska czy społeczności. W globalnej gospodarce rynkowej tylko wielkie gospodarki są w stanie przetrwać, a mogą to zrobić tylko dzięki taniej sile roboczej, produkcji masowej, dotacjom rządowym i nieprzerwanemu dostępowi do zasobów naturalnych. Każda decyzja ma na celu zwiększanie wydajności produkcji po jak najniższych kosztach, tak by produkty można było tanio sprzedać na rynkach światowych. Kraj, który dopłaca do produkcji i zalewa rynki zagraniczne swymi produktami zyskuje tak zwaną „przewagę konkurencyjną” (*comparative advantage*). Systemy polityczne i gospodarcze są harmonizowane — innymi słowy homogenizowane — poprzez regulacje Światowej Organizacji Handlu, Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego. Negocjacje skupiają się bardziej na minimalizowaniu regulacji w zakresie ochrony środowiska niż na sposobach zmniejszania negatywnych skutków wzrostu gospodarcze-

<sup>5</sup> Pojęcie „zrównoważony rozwój” zostało po raz pierwszy zdefiniowane w raporcie „Nasza wspólna przyszłość” (1987) opracowanym przez Światową Komisję Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych. Jest to proces mający na celu zaspokojenie aspiracji rozwojowych obecnego pokolenia w sposób umożliwiający realizację tych samych dążeń następnym pokoleniom. Ze względu na wielość i różnorodność czynników wpływających na to zjawisko, wyodrębniono trzy główne obszary, na których należy skoncentrować się przy planowaniu skutecznej strategii osiągnięcia zrównoważonego rozwoju. Są to: ochrona środowiska i racjonalna gospodarka zasobami naturalnymi (m.in. ograniczanie zanieczyszczenia środowiska, ochrona zagrożonych wyginieciem gatunków zwierząt i roślin, promocja odnawialnych źródeł energii), wzrost gospodarczy i sprawliwy podział korzyści z niego wynikających (m.in. ułatwienie dostępu do rynków dla państw rozwijających się, finansowanie rozwoju, zmiana nieracjonalnych wzorców konsumpcji i produkcji) oraz rozwój społeczny (m.in. walka z ubóstwem, dostęp do edukacji, ochrony zdrowia). Definicja za: [www.poznajmyoniz.pl](http://www.poznajmyoniz.pl)

go dla środowiska i ludzi. Nie zostawia to miejsca na naszej planecie na prawdziwie zrównoważony rozwój, wspomagający gospodarkę lokalną, respektujący tradycyjne sposoby życia czy dbający o ziemię. W tym samym kłamliwym duchu współczesna nauka, na przykład inżynieria genetyczna, bywa również uważana za narzędzie zrównoważonego rozwoju. Choć nie powoduje takiego samego zanieczyszczenia jak maszyny przemysłowe czy rolnictwo szeroko wykorzystujące pestycydy, to stwarza nowe problemy. Nawet przemysł górniczy próbuje sprzedać koncepcję „zrównoważonego wydobycia”, które jest niczym innym jak niezdatną próbą zafałszowania skali wydobycia surowców. Pogodzenie integralności środowiska z imperatywem rozwoju staje się coraz bardziej niejasne i nieosiągalne.

Co to oznacza dla 80% ludów tubylczych, które wciąż żyją w społecznościach, które nie poddały się jeszcze rządowi rynku światowego, prowadzą rolnictwo lokalne, polują i łowią ryby? Czy to oznacza, że naszą jedyną szansą na przeżycie jest zapomnienie naszych tradycji, asymilacja i przyjęcie kapitalistycznego sposobu myślenia i praktyk?

Tubylczy rolnicy próbują niekiedy zamienić tradycyjne uprawy w produkcję na sprzedaż i eksport. Przeważnie na niekorzyść dla siebie. Na przykład, w jednej prowincji z mego regionu wielu ludzi zaprzestało upraw na własne potrzeby i przeszło na uprawę ziemniaków i innych warzyw nie-tubylczych. Nagle, wskutek zniesienia barier antyimportowych, nasz rynek został zalany opakowaniami na wpół przetworzonych, suszonych ziemniaków, dotowanych przez Stany Zjednoczone i Kanadę. Kosztują one połowę mniej niż ziemniaki uprawiane u nas. Około pięćdziesięciu tysięcy rolników straciło pracę z powodu pojawienia się tych tanich, subsydiowanych ziemniaków uprawianych tysiące mil stąd. Na szczęście, wyciągając wnioski z tego strasznego doświadczenia, ludzie wrócili do produkcji żywności na własny użytek. W ten sposób uwolnili się od wzrostów i spadków na rynku światowym, czego nie byli w stanie kontrolować.

Odkąd Filipiny przystąpiły do Światowej

Organizacji Handlu, odchodzi się od wielu praw krajowych mających na celu ochronę małych farm i przedsiębiorstw. Na przykład Ustawa o prawach ludów tubylczych z 1998 roku jest kwestionowana przez nowe ustawodawstwo — zgodne z zasadami światowymi — które stanowi zachętę dla zagranicznych korporacji i inwestycji. Z kolei Ustawa o górnictwie (1995) pozwala zagranicznym firmom wydobywczym wydzierżawić 80 tysięcy hektarów ziemi kryjącej minerały na okres 75 lat. Wolno im dokonywać inwestycji przy stuprocentowym zaangażowaniu własnego kapitału, bez udziału partnerów lokalnych. Wolno im też wywozić zyski z kraju zamiast inwestowania ich u nas ponownie. Wolno im usuwać ludzi z ziemi. Mają prawo do eksploatacji wód i lasów. Jeśli chcą wyciąć drzewa na budowę własnej infrastruktury — mają wolną rękę, nikt im nie przeszkodzi. Takie ustawodawstwo jest całkowicie zgodne z ideologią „wolnego handlu” lansowaną przez Światową Organizację Handlu, Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy.

Na szczęście wielu ludzi sprzeciwia się obecnie tej sytuacji i wśród Filipińczyków rośnie silny ruch antywydobywczy, obejmując swym zasięgiem Indonezję, Malezję, Wyspy Salomona i inne części Azji i Pacyfiku. Cztery zagraniczne firmy — Rio Tinto Zinc (Wielka Brytania), Western Mining Corporation (Australia), Newcrest (Australia) i Mt. Isa (USA) — opuściły niedawno Filipiny z powodu masowych protestów ze strony ludów tubylczych i innych społeczności lokalnych.

## **Prywatyzacja i strukturalne programy przystosowawcze**

Zasady strukturalnych programów przystosowawczych (*structural adjustment programs* — SAPs), propagowane przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy, są bardzo ważne w inwazji światowych korporacji na narody Trzeciego Świata. Te nowe zasady wspomagają prywatyzację usług dla ludności oraz zasobów naturalnych, takich jak lasy. Obecnie duży nacisk kładzie się na prywatyzację wody. Na Filipinach odbywa się to

równie agresywnie jak w Boliwii w 2000 roku. Nic dziwnego, że ludy tubylcze Boliwii zorganizowały masowe demonstracje przeciw prywatyzacji w Cochabamba<sup>6</sup>. To samo zaczęła się dziać na Filipinach.

Ludy tubylcze nie widzą żadnego powodu, żeby oddać kontrolę nad wodą prywatnemu przemysłowi. Dlaczego mielibyśmy się rzec tradycyjnych praktyk dysponowania wodą na rzecz narodowej biurokracji? Ten całkowicie obcy koncept ma na celu zniszczenie istniejących, efektywnych tubylczych mechanizmów dystrybucji wody. W miarę jak światowe instytucje nalegają na prywatyzację, można oczekiwać więcej prób, takich jak w Boliwii.

Prywatyzacja zasobów leśnych okaże się dla ludów tubylczych równie katastrofalna. W większości tradycyjnych społeczności lasy uważa się za własność wspólną. Dla nas idea posiadania lasu na własność jest absurdalna. Niestety, gdy koncesje na wyręb lasów zostaną w końcu przyznane, stracimy swoją kulturę i środki utrzymania.

## Biopiractwo wiedzy i zasobów tubylczych

Opór ludów tubylczych wobec kolonizacji i globalizacji odegrał zasadniczą rolę w zachowaniu naszej tradycyjnej wiedzy, nauk i technologii. Przy obecnych desperackich próbach przemysłu medycznego próbującego wynaleźć sposoby leczenia chorób, tubylcza wiedza z zakresu botaniki jest poszukiwana jako kolejny produkt. To zakrawa na ironię, ale właśnie dlatego, że udało nam się ochronić cenną bioróżnorodność na świecie, nasze ziemie stały się magnesem dla korporacji i rządów nie tylko ze względu na minerały, lasy czy wody, lecz także z powodu naszej wiedzy o właściwościach i działaniu roślin, które tu rosną — a nawet z powodu naszych genów.

<sup>6</sup> Wiosną 2000 roku pół miliona mieszkańców boliwijskiego miasta Cochabamba zbuntowało się przeciwko drastycznemu podniesieniu cen bieżącej wody przez nowego prywatnego dzierżawcę wodociągów, zależnego od koncernu Bechtel. Strajk powszechny i blokady dróg w kraju zmusiły rząd w La Paz do zerwania umowy z brytyjskim konsorcjum.

Korporacje przeszukują tubylcze ziemie w pogoni za nasionami, naszą znajomością właściwości kosmetycznych i farmaceutycznych roślin leśnych. Zabierają nasze nasiona i wiedzę do siebie — zazwyczaj bez pozwolenia — i je patentują. Biopiractwo sięga też w głąb naszych ciał, do struktury genetycznych: w tajemnicy zbierają próbki krwi bez podawania powodów. Naukowcy nazywają to Projektem Różnorodności Genetycznej Człowieka (Human Genetic Diversity Project), my natomiast — Projektem Wampirów. Istnieje przyzwolenie na biopiractwo, zgodnie z porozumieniem Światowej Organizacji Handlu o handlowych aspektach praw własności intelektualnej, nazywanym powszechnie TRIPS (Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights). Potwierdza ono prawa jednostek i korporacji do patentowania form życia na przekór naszym tradycyjnym praktykom i wierzeniom. Na mocy porozumienia TRIPS kraje zezwalają instytucjom naukowym na poszukiwania i patentowanie roślin tubylczych o korzystnych właściwościach.

Nasz tradycyjny system *usufruct* zakłada wspólne i kolektywne posiadanie i pielęgnowanie roślin i ich właściwości — bez patentów. Prawa patentowe Światowej Organizacji Handlu jeszcze nie istnieją, a biopiractwo już kwitnie. Cztery rośliny z naszych terytoriów na Filipinach już zostały opatentowane, w tym *ampalaya* (*Momordica charantia*) [przepiółka ogórkowata] i *sambong* (*Blumea Balsamifera*), które stosujemy w leczeniu astmy. Firma produkująca perfumy, Yves St. Laurent, opatentowała roślinę, którą nazywamy *ilang-ilang* (*Cananga odorata*) ze względu na jej piękny zapach.

TRIPS to niewątpliwie wpływ obcych, zachodnich reżimów prawnych nieprzystających do tubylczych sposobów myślenia i zachowania. Zaprzeczają one prawom zwyczajowym, światopoglądom i wartościom, dzięki którym ludy tubylcze mogą zachować prawo do zbiorowej własności i nadzoru nad roślinami i ich właściwościami. TRIPS odbiera nam pewność, że zbiorowa wiedza pozostanie pod naszą kontrolą i tylko przez nas będzie wykorzystywana. Ustanawiając uniwersalną praktykę patentowania form życia,

MIĘDZYNARODOWE FORUM O GLOBALIZACJI (International Forum on Globalization) to sojusznicy znanych działaczy, naukowców, ekonomistów i pisarzy, powołany by zachęcać do wspólnego myślenia, działania i edukacji opinii publicznej na temat skutków procesu globalizacji. Powstałe w 1994 roku Forum reprezentuje 60 organizacji społecznych z 25 krajów, które uważają, iż polityczni i gospodarczy przywódcy świata dążą do zmian na skalę nowej Rewolucji Przemysłowej, których konsekwencje dla demokracji, opieki społecznej, gospodarki lokalnej i ochrony środowiska bywają ukrywane, wypaczane bądź bagatelizowane.

Starając się analizować i ujawniać możliwe skutki dalszej liberalizacji światowego „wolnego rynku”, Forum współpracuje z lokalnymi i regionalnymi ruchami na rzecz sprawiedliwości społecznej i ochrony środowiska. IFG wydaje publikacje, organizuje konferencje i inne działania poświęcone negatywnym skutkom globalizacji — zarówno charakterystycznym dla poszczególnych części świata i grup ludności (w tym dla ludów tubylczych), jak i wspólnym dla wszystkich społeczeństw, niezależnie od ich położenia geograficznego i obecnej sytuacji.

Działacze IFG dowodzą, że skutki globalizacji to m.in. dalsze pogłębianie się różnic społecznych, wyzysk pracowników, utrata miejsc pracy, wysiedlanie ludów tubylczych, masowa imigracja, wzrost obszarów biedy i głodu, spadek bioróżnorodności i dewastacja środowiska.

Cień

na bioróżnorodności nie oznacza tylko i wyłącznie ochrony zasobów biologicznych, ale obejmuje również ochronę różnorodności kulturowej i poszanowanie naszych praw do ziemi, którą zamieszkujemy. Trzeba chronić suwerenność grup lokalnych domagających się nadzoru nad swymi zasobami naturalnymi — to jest podstawowe zadanie naszego lobbingu politycznego.

Na ludy tubylcze wywiera się nacisk, by zgodziły się zamienić swe systemy gospodarcze na system światowy, oparty na wysokiej wydajności i pomnażaniu zysku, które nie są naszymi podstawowymi wartościami. Nasza zgoda będzie oznaczać utratę kontroli nad naszymi terytoriami, wiedzą i zasobami. Dlaczego mielibyśmy pozwolić zagranicznemu lub krajowemu korporacjom wydobywczym wydzierżawić nasze ziemie na 75 lat, skoro wiemy, że to, co dla nas zostanie, to zdewastowane i pozbawione wody tereny? Dlaczego musimy dzielić się naszą znajomością nasion i roślin o właściwościach leczniczych, jak również sposobami zarządzania zasobami naturalnymi z korporacjami, które domagają się własności z tego tylko powodu, że mogą nam zamachać patentem przed oczami? Co zyska świat, jeśli nasze różnorodne i zrównoważone sposoby życia zostaną zniszczone, a my dopasujemy się do zglobalizowanego, kapitalistycznego świata?

## Sześć zasadniczych kwestii

TRIPS obraża etykę postrzegającą życie jako świętość.

Również turystyka odgrywa dużą rolę w bioposzukiwaniach. Podczas gdy oczywistym negatywnym skutkiem turystyki konwencjonalnej jest sposób, w jaki ona uprzedmiotawia i niszczy tradycyjne kultury tubylcze, tworząc z nich produkty i towary, jej mniej oczywistym efektem jest to, że ułatwia ona zakamuflowane wejście bioposzukiwaczy. Promowana przez niektóre organizacje środowiskowe ekoturystyka ściąga „badaczy” do naszych społeczności, którzy zbierają rośliny, próbki gleby, owady i inne materiały z naszych ziem i lasów.

Nasze prawa do ziemi, zasobów, wiedzy, kultury i genów są ze sobą powiązane. Ochro-

Przodkowie mówili nam, że ziemia jest święta, że zwierzęta i rośliny to nasi krewni, że naszym obowiązkiem jest zapewnić im ochronę dla przyszłych pokoleń. Nasz opór przeciwko homogenizacji musi spotkać się z poparciem — to nasze prawo do samostanowienia i pozostania innymi. Instrumenty prawne, które wchodziły w konflikt z naszymi tubylczymi wartościami, kosmologiami, stylami życia i prawami zwyczajowymi nie powinny być narzucane z zewnątrz. Nie mogą to być decyzje Światowej Organizacji Handlu, Międzynarodowego Funduszu Walutowego czy Banku Światowego. Walczymy o prawo do określania samych siebie i zachowania włas-

nego stylu życia jako ludy tubylcze na własnej ziemi.

Jakie są wyzwania i strategie, które powinniśmy przyjąć, by nasze tubylcze sposoby myślenia nie zostały zniszczone? Oto sześć podstawowych kwestii:

■ Po pierwsze, trzeba uznać, iż nasza rola w promowaniu prawdziwie zrównoważonego rozwoju pokrywa się ze stosowaniem tubylczych metod produkcji. Oznacza to pozostawienie nam nadzoru nad tradycyjnymi terytoriami, od których praktyki te zależą, i niepodważanie kosmologii, z której praktyki te się wywodzą. Domagamy się, by rządy i instytucje finansowe, takie jak Bank Światowy i banki regionalne pozwoliły na współistnienie naszych systemów gospodarczych, kulturowych i społeczno-politycznych z innymi. Nie powinno się nas zmuszać do asymilacji czy integracji, jeśli oznacza to zniszczenie naszych sposobów widzenia świata, odmiennych metod produkcji i konsumpcji, różnych kultur i systemów rządów.

Mimo kolonizacji, a teraz globalizacji, wiele naszych praktyk z zakresu rolnictwa, leśnictwa czy ochrony zdrowia, przetrwało. W gruncie rzeczy to cud, że przetrwały one po dzień dzisiejszy, zważywszy na stopień zniszczenia, który przyniosła polityka asymilacji i integracji. Nasza wytrwałość to główny dowód na żywotność tubylczych społeczeństw.

Niedawno przygotowywałam esej na temat praktyk rolniczych i równoległych im systemów wierzeń i rytuałów. Jako jedno z głównych źródeł wykorzystalam esej napisany przez mojego wuję w 1954 roku. Zdziwiło mnie, że po pięćdziesięciu latach niewiele się zmieniło w zakresie metod produkcji żywności i jej związków z naszą tradycyjną religią. To jeszcze bardziej utwierdziło mnie w przekonaniu, że nasze tradycyjne metody produkcji pozostają ciągle żywe, mimo obcych naleciałości. Jedną z najgroźniejszych była „zielona rewolucja”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Zielona rewolucja — określenie programów rozwoju rolnictwa prowadzonych w latach 60. XX wieku przez agendę ONZ, Organizację do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO). Ich celem było zlikwidowanie zjawiska głodu na Ziemi poprzez zwiększenie produktywności rolnictwa (zwłaszcza

■ Po drugie, czas najwyższy, by rządy i społeczność międzynarodowa zajęły się źródłami niepokojów na terytoriach ludów tubylczych. Konferencja o rozwiązywaniu konfliktów w kontekście ludów tubylczych, o której wcześniej wspomniałam, wypracowała Deklarację z Manili. Podkreśla ona potrzebę zajęcia się genezą konfliktów, którą w wielu przypadkach jest zagarnięcie tubylczych ziem i zasobów oraz podważanie tubylczych systemów gospodarczych, politycznych i kulturowych.

Zagrożenia egzystencji ludów tubylczych — szczególnie tych, których populacja została zredukowana do rzędu setek osób — są bardzo poważne. Mówimy tu o U’wa w Kolumbii, Batwa w Burundi i Ruandzie, syberyjskich Szorach i wielu innych. Ich przedstawiciele podczas konferencji w Manili zwrócili się z odezwą do społeczności międzynarodowej o poparcie ich walki.

Jeśli ONZ nie potrafi wypełnić swej roli w budowaniu pokoju, trzeba utworzyć nowe mechanizmy do rozwiązywania konfliktów. Jednym z przyjętych rozwiązań na konferencji było stworzenie Międzynarodowej Niezależnej Komisji Ludów Tubylczych do Mediacji i Rozwiązywania Konfliktów. Jej misją jest promowanie i ochrona praw ludów tubylczych, szczególnie w sytuacjach konfliktowych, i mediacja między stronami konfliktu aż do jego rozwiązania i osiągnięcia sprawiedliwego i trwałego pokoju.

■ Po trzecie, instytucje, które twierdzą, że promują zrównoważony rozwój — ONZ czy takie organizacje, jak Program dla Rozwoju (UNDP), Bank Światowy i banki regionalne oraz rządy — powinny być informowane, czego domagają się ludy tubylcze. Trzeba też

w krajach tropikalnych i subtropikalnych) dzięki zastosowaniu wydajniejszych odmian roślin uprawnych i rozwojowi agrotechniki.

Mimo znacznej poprawy sytuacji żywnościowej w wielu krajach m.in. Indiach, Pakistanie, państwach Ameryki Południowej i Afryki, zielona rewolucja miała również negatywne następstwa: niekorzystne przekształcenia środowiska przyrodniczego w wyniku wprowadzania monokultur rolnych, nieprzemyślanych melioracji czy nadmiernego zużycia wody do nawadniania, nadużywania nawozów sztucznych i pestycydów. Na podstawie: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)



zwracać uwagę wszystkich zaangażowanych w prace nad rozwojem i prawami do środowiska na praktyki oraz wizje ludów tubylczych.

Przynajmy, przetrwanie autentycznych tradycji tubylczych wyraźnie przeciwstawia się globalizacji ekonomicznej. Te pierwsze oparte są na prawdziwym zrównoważeniu poprzez pełną niuansów harmonię z cyklami natury, ta druga nie ceni nic poza tym, co można zyskać z zasobów naturalnych. Jedno przynosi korzyści społecznościom i wybiega w przyszłość, drugie przynosi korzyści nielicznym i tylko tak długo, dopóki nie wyczerpią się zasoby. Z powodu tych fundamentalnych różnic, musimy pozostać aktywni i gotowi na przeciwstawienie się wypaczaniu prawdziwych wierzeń tubylczych przez instytucje twierdzące, że promują zrównoważony rozwój.

■ Po czwarte, należy przeprowadzić badania konkretnych przypadków i ocenić, jak postęp zniszczył lub wypaczył tubylcze modele zrównoważonego rozwoju. Uzyskane rezultaty powinny być szeroko rozpowszechnione. Trzeba też ocenić stanowisko Banku Światowego, banków regionalnych, organów ONZ, Unii Europejskiej itd. wobec ludów tubylczych zarówno w teorii, jak i praktyce. W tym kierunku poczyniono już pewne kroki, ale nie zapewniają one bezpośredniego udziału ludów tubylczych i należy je nasilić.

■ Po piąte, należy zwiększyć wysiłki, by nasze sprawy poruszane były w sposób holistyczny, całościowy. Ostatnio odnieśliśmy w tym zakresie pewne sukcesy w agencjach międzynarodowych. Na przykład, przez wiele lat nalegaliśmy, by ONZ utworzyła Stałe Forum ds. Ludów Tubylczych, ponieważ byliśmy sfrustrowani tym, że nasze sprawy zawsze poruszane są wyrywkowo. Tak nie może być. Mieliśmy już dosyć tego, gdy nam mówili, że możemy omawiać nasze prawa jako ludy tylko w Komisji Praw Człowieka. Musieliśmy prezentować próby przetrwania naszych ludów i narodów za pomocą redukcjonistycznych argumentów na temat środowiska czy bioróżnorodności. Potrzebowaliśmy mechanizmu ONZ na wyższym szczeblu, który pozwalałby nam zajmować się takimi sprawami, jak środowisko, rozwój społeczny i gospodar-

czy, zdrowie, kultura, prawa człowieka ujmowanymi całościowo, zgodnie z naszymi poglądami. W końcu ONZ zgodziła się ustanowić Forum, gdzie ludy tubylcze zasiadają jako równorzędni partnerzy w dyskusji.

■ Po szóste, rządy państw, ONZ i społeczeństwo powinny zapewnić i wspierać prawo ludów tubylczych do samostanowienia i do „wolnej, uprzedniej i świadomej zgody” na wszystkie plany rozwoju nas dotyczące.

Powyższe prawa są konieczne do zachowania naszego statusu politycznego, jak i rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego. Zagwarantowanie sobie tych praw, nawet mimo przemocy ze strony państwa czy korporacji, pozwoliło nam zachować tubylcze systemy, naukę i technikę. Uznanie tych praw przez rządy i społeczeństwo jest sprawą zasadniczą, jeżeli mamy zachować to, co zostało z różnorodności kulturowej i biologicznej naszej planety.

Ludy tubylcze przeszły długą drogę w obronie swej tożsamości i praw. Jednak wiele jeszcze pozostaje do zrobienia. Wciąż są ludy tubylcze w wielu częściach świata, którym grozi wymarcie. Oznaczałoby to utratę ich wiedzy i kultur. Akcje ze strony społeczeństwa obywatelskiego są równie ważne jak działania rządów czy społeczności międzynarodowej. Ludy tubylcze pokazały wielokrotnie żywotność i zrównoważenie tubylczych systemów gospodarczych, społeczno-kulturowych i politycznych. Jeśli my coś tracimy, to traci cały świat. ♦

tlum. Beata Skwarska

VICTORIA TAULI-CORPUZ (Igorot, Filipiny) jest dyrektorką Fundacji Tebtebba (Międzynarodowe Centrum Ludów Tubylczych ds. Nauk Politycznych i Edukacji) od chwili jej założenia w 1996 roku. Jest także konsultantką Stałego Forum ds. Ludów Tubylczych ONZ. Artykuł Our Right to Remain Separate and Distinct ukazał się w publikacji Paradigm Wars. Indigenous Peoples' Resistance to Economic Globalization. A Special Report of the International Forum on Globalization Committee on Indigenous Peoples. Eds. Jerry Mander i Victoria Tauli-Corpuz, 2005. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki i IFG.

## MITY O MEZALIANŚIE

człowieka z istotą nadprzyrodzoną  
wśród Indian Ameryki Północnej

Małżeństwo lub związek o charakterze Merotycznym człowieka z istotą nadprzyrodzoną stanowi częsty motyw w mitach północnoamerykańskich Indian. Tego rodzaju opowieści nazwiemy mitami o mezaliansie<sup>1</sup>.

Wydaje się, że niezwykle istotą, z którą najczęściej wiążą się ludzie w indiańskich mitach, jest zwierzę. Charakterystyczne są także związki z istotami uranicznymi, takimi jak gromy, chmury czy wiatr. Kolejną kategorią jest związek ze zmarłym małżonkiem. Inne występują znacznie rzadziej i dotyczą relacji człowieka z najrozmaitszymi istotami, od wielkich lodowych sopli, przez męskie i żeńskie potwory, rośliny, minerały, aż po szczególne postacie ze świata nadprzyrodzonego, takie jak *trickster* (Kruk, Zając, Kojot), czy sam Stwórca.

Mity opowiadające o owych wyjątkowych związkach posiadają pewne cechy wspólne, dotyczące zarówno specyficznego przebiegu akcji, występujących w nich bohaterów, jak i głównych opozycji, wyłaniających się z synchronicznej lektury opowieści.

Wzajemnie korespondujące pary opozycji, pojawiające się praktycznie w każdym z mitów, to: męskie–żeńskie, życie–śmierć oraz kultura–natura. Za każdym razem mamy też

<sup>1</sup> Zdecydowaliśmy się na skrótowne określenie „mezalians”, ponieważ mityczny związek człowieka z istotą nadprzyrodzoną zwykle spotyka się z dezaprobatą społeczności. Jak zobaczymy, społeczność niebian i duchów nie zawsze przychylnie nastawia się do zwyczajnych ludzi, sami zaś ludzie na ogół prześladowają zwierzęcych kochanków.

do czynienia z charakterystycznym dla mitologii tubylczych Amerykanów przeciwstawieniem głodu i sytości. Niezwykle często pojawia się także wątek podróży bohatera i jego powrotu, wskazujący na moment inwersji w strukturze narracyjnej. Schemat mitu o mezaliansie przyjmuje szczególną postać w opowieściach o zmarłym małżonku.

### Małżonkowie z królestwa zwierząt

Indianie Lakota z Wielkich Równin powiadają, że pewnego razu, kiedy zabrakło bizonów i w wiosce zapanował głód, pośród bawiących się bez troski młodych dziewcząt pojawił się niezwykle chłopiec. Nieznany dotąd nikomu, włączył się do zabawy, przyjmując rolę małżonka jednej z nich. Jak przystało na prawdziwego męża, regularnie obdarowywał swą wybrankę tłustym mięsem, choć od dawna już nie widziano nigdzie w okolicy łownej zwierzyny. Gdy rodzice dziewczynki dowiedzieli się o niezwykle chłopcu, zaproszono go do tipi. Chłopiec, ociągając się, przyjął propozycję, zażądawszy jednak, by w tipi zapalono szatnię i cedr, ponieważ zapach dorosłego człowieka był dlań szczególnie przykry. Rozmówiwszy się z rodzicami dziewczęcia, którzy przyjęli go z wielkim szacunkiem i nie szczędząc darów, chłopiec zobowiązał się dostarczać mięso swej nowej rodzinie.

Aby raz na zawsze rozwiązać problem głodu w wiosce, chłopiec zdecydował udać się w daleką podróż. Odszedł, a wkrótce koło wioski można było zobaczyć małego bizona, który zbliżył się do wyczekującej nieopodal samicy. Była to matka chłopca–bizona. Poleciła swemu synowi udać się na północ i opowiedzieć ojcu o związku z ludzką samicą. Wcześniej jednak chłopiec miał, za radą matki, wytarzać się w błocie, dzięki czemu zamienił się w potężnego bizona o lśniących rogach. Po drodze młody bizon spotyka dziadka–bizona, który obdarza go swoją mocą, wcześniej jednak zwracając naszemu bohaterowi uwagę, że ludzie są istotami przewrotnymi i samolubnymi.

mąż	śmierć rodziny	śmierć (poświęcenie się)
małżonka	życie rodziny	życie (konsumpcja)

północ	zwierzęta (natura)	dzielenie się	dawanie	dorośli (zatroskanie)	dziadek	ojciec	syn/teść	mężczyzna
południe	ludzie (kultura)	samolubność	branie	dzieci (beztroska)	wnuk	syn	synowa/matka	kobieta

Główne pary opozycji, pojawiające się w historii o chłopcu–bizonie

Po długiej podróży młodzieniec spotyka ojca, który, będąc świadomy obowiązku wyżywienia rodziny przez męża–wojownika, postanawia przybyć do ludzkiej wioski wraz z krewnymi. Żąda jednak podarunków od jej mieszkańców w postaci białych muszelek, orlich piór, czerwonego sukna i niebieskiej farby.

Młody bizon wraca na południe. Przybrawszy ludzką postać informuje mieszkańców wioski o żądanych podarunkach oraz rychłym przybyciu wielkiego stada bizonów. Otrzymawszy podarunki, bizona pozwalają się zabić. Po stracie swych zwierzęcych krewnych, młodzieniec postanawia opuścić wioskę. Przed odejściem informuje swą ludzką rodzinę, że wieczorem przybędzie z zachodu jeszcze jedno, małe stadko bizonów, pod wodzą byka o lśniących rogach. Myśliwi winni pozabawić je życia. Jeśli głowa przywódcy zostanie otoczona czcią, mieszkańcy wioski nigdy już nie będą cierpieć głodu. Wszystko stało się zgodnie ze słowami chłopca–bizona. Głowę byka o lśniących rogach przyozdobiono orlimi piórami i pokryto niebieską farbą. Ilekroć głód zaglądał w oczy mieszkańcom wioski, zwrócenie się do bizoniej głowy zażegnywało trudną sytuację.

Wydaje się, że rolę mediatora pełni w naszej opowieści chłopiec–bizon, który nie tylko swobodnie porusza się w świecie ludzkim i zwierzęcym, przybierając postać chłopca i bizona, ale również potrafi zamieniać się z cielaka w dorosłego byka, tym samym pośrednicząc między światem dzieci i dorosłych.

Inwersja, rozumiana jako przekształcenie wyjściowej sytuacji w przeciwną, następuje wraz z podróżą chłopca–bizona na północ. Chłopiec zamienia się w bizona. Mały bizon

zamienia się w dorosłego. Powrót na południe oznacza sytość mieszkańców wioski, pojawiającą się w miejsce głodu, panującego wśród ludzi przed podróżą.

Jednym ze sposobów odczytywania mitu mogłoby być odnalezienie w nim silnego napięcia pomiędzy statusem chłopca i dorosłego mężczyzny, na którym spoczywa obowiązek wyżywienia rodziny. Istotnie, surowe obyczaje Lakotów składały na mężczyźnie olbrzymią odpowiedzialność. Ideał samopoświęcenia dla rodziny i plemienia stanowił bodaj najwyższą z wartości, jakie wdrażano lakockim chłopcom...

Jeden z mitów Czarnych Stóp z zachodnich Równin opowiada o kobiecie, która zdradzała swego męża z bobrem. Mąż niewiernej niewiasty nie ukarał jej jednak i zajął się troskliwie owocem osobiwego mezaliansu — chłopcem–bobrem. Za okazaną życzliwość oraz w zamian za skóry różnych zwierząt otrzymał od ojca chłopca święte zawiniątko, zwane Bobrowym Zawiniątkiem. Podczas wizyty bobra w tipi zapalono kadzidło...

Claude Lévi-Strauss w *Opowieści o rysiu* przytacza liczne przykłady mitów mezaliansu. Na Wybrzeżu Północno-Zachodnim znana jest historia kobiety, która odrzucała licznych konkurentów, skrycie oddając się tajemniczemu, nocnemu gościowi<sup>2</sup>. Kiedy niezwykle kochanek okazuje się psem, zostaje pobity przez mieszkańców wsi. Skazana na wygnanie ko-

<sup>2</sup> Motyw tajemniczego kochanka oraz przemyślnych sposobów, do jakich ucieka się kobieta, aby go wreszcie rozpoznać, często pojawia się w opowieściach tubylczych Amerykanów. Kochanek zwykle okazuje się bratem namiętnej dziewczyny.

bieta, wraz ze swym zwierzęcym adoratorem, zamieszkuje na odludziu. Rodzi szczenięta, które, nie widziane przez nikogo, przyjmują ludzką postać. Człowiek–pies doskonale dba o wyżywienie rodziny. Wyglodzona społeczność zwraca się o pomoc do kobiety i jej nowej rodziny. Człowiek–pies ratuje swych niegdysiejszych prześladowców przed śmiercią głodową. Opowieść o człowieku–psie posiada wiele cech wspólnych z historią o rysiu, opowiadaną przez Nez Percés. Thompsonowie znad rzeki Fraser wspominają o mężczyźnie, który ożenił się z koczami górskimi, obdarzonymi zdolnością przemiany w człowieka. Szwagrowie mężczyzny pozwalają się zabijać, aby dostarczać pożywienia. Ginie jednakże tylko ich część zwierzęca.

Jeden z mitów Paunisów mówi o młodzieńcu, któremu dorodna samica bizona objawiła się w postaci pięknej kobiety. Mężczyzna wraca po pewnym czasie do swego ludu wraz z młodym synem. Syn postanawia poświęcić się dla społeczności i pozwala się zabić, umożliwiając tym samym polowania na bizony.

Bardzo często bohaterami mitów o mezalianisie ze zwierzętami są bizony i niedźwiedzie, pojawiają się również węże, kaczki i inne ptaki.

Specyficzną postać przybiera mezalianis w opowieści kalifornijskich Indian Yurok i Karok. Mówi ona o tragicznym romansie kobiety imieniem Tolowim z zaczarowanym motylem. Pod nieobecność męża kobieta udaje się na spacer w pobliżu wzgórza. Zauroczona skrzydłami pięknego motyla rzuca się za nim w wyczerpującą pogoń, próbując schwytać niezwykłego owada. Wicczorem motyl przybiera postać pięknego, nagoego młodzieńca i kocha się z Tolowim. Kobieta przystaje na matrymonialną propozycję młodzieńca. Aby zostać jego żoną musi jednak przejść przez dolinę pełną pięknych motyli, nie pozwalając zwiść się żadnemu z nich. Tolowim zapomina jednak o przestrobach i daremnie próbując pochwycić motyle, wyczerpana umiera.

Charakterystyczną cechą mitu o mezalianisie ze zwierzętami jest wypuklenie problemu głodu i sytości.

## Niebiański kochanek

W micie Czarnych Stóp trzy siostry wybrały się na wycieczkę na wzgórze, w pobliżu obozu. Kiedy zrywa się burza, najstarsza z nich, w zamian za ocalenie oferuje piorunowi małżeństwo. W drodze powrotnej spotyka przystojnego mężczyznę, który zaleca się do niej. Kiedy go odrzuca, ów ujawnia się jako Piorun i przypomina dziewczynie o złożonej obietnicy. Każę zamknąć jej oczy i otworzyć dopiero na dany sygnał. W ten sposób dokonuje się podróż do niebiańskiej krainy Pioruna. Pomimo udanego życia małżeńskiego kobieta tęskni za rodziną i często płacze. Zgodnie z radą ojca Piorun decyduje się odprawić swą młodą małżonkę. Przedtem jednak kobieta otrzymuje od ojca–Pioruna świętą fajkę i pouczenia o rytualnym sposobie jej palenia, oraz instrukcję świętego tańca ku czci piorunów, pojawiających się wraz z wiosenną burzą. Otrzymuje także nowe, cudowne tipi. Powrót dokonuje się również poprzez zamknięcie i otwarcie oczu. Piorun opuszcza żonę, pozostawiając ją w rodzinnej wiosce. Kobieta udaje się do swego ojca, by podzielić się z nim, a następnie z całym plemieniem, darem świętej fajki.

Funkcje mediacyjne spełnia tutaj Piorun, czyli grom, pośredniczący pomiędzy niebem i ziemią. Indianie z Wielkich Równin kojarzyli grom z Ptakiem Grzmotu. Jednakże, obok Pioruna, funkcję mediacyjną może spełniać także fajka. Stanowi ona dar niebian dla ludzi, przechodzi z rąk ojca Pioruna do ojca dziewczyny. Ponadto fajka w tradycji plemion Wielkich Równin symbolizuje połączenie królestw, żywiołów, a nade wszystko pierwiastka kobiecego (główka fajki) i męskiego (cybuch).

Małżeństwo i powrót z podróży w niebiosą owocuje uzyskaniem wskazań rytualnych oraz przedmiotu służącego uzdrawianiu, a zatem życiu. Jeden z możliwych sposobów rozumienia tej opowieści każe zwrócić uwagę na zestawienie mężczyzny i jego rodziny z czynnikami budzącymi przerażenie. Kobieta w patrylokalnej społeczności Czarnych Stóp mogła żywić obawy przed porzuceniem swej

dotychczasowej rodziny i spędzeniem reszty życia z ludźmi do niedawna obcymi. Piorun występuje w micie zarówno w roli syna, jak i ojca, nie ma pomiędzy tymi postaciami wyrazistego podziału. Być może stanowi to klucz do rozwiązania dylematu — obcy mąż staje się ostatecznie ojcem, ojcem nowej rodziny. Darem od pioruna jest tipi — nowe gniazdo rodzinne. Pośrednicząca pomiędzy męskim a żeńskim fajka przechodzi z rąk ojca—Pioruna w ręce ojca dziewczyny, od postaci obcej i groźnej do bliskiej i znanej. Przechodzi poprzez ręce dziewczyny, wskazując na sztafetową wymianę pokoleń i płci...

Znana historia wśród Szaunisów z Południowego Wschodu mówi o wybitnym myśliwym imieniem Biały Jastrząb. Myśliwy, natknąwszy się któregoś dnia na grupę sióstr—niebianek, postanawia porwać jedną z nich. Siostry podróżują do niebios w czarodziejskim koszu. Podejmując kilkakrotnie wysiłki, co wiąże się także z przybieraniem postaci różnych zwierząt, Biały Jastrząb porywa najmłodszą z sióstr. Małżonka rodzi myśliwemu synka. Choć Jastrząb stara się ze wszystkich sił umilić życie swej pięknej ukochanej, ta nie przestaje tęsknić za domem i korzystając z nieobecności męża wymyka się, by ostatecznie powrócić w niebiosy. Wcześniej zabiera ze sobą smakołyki oraz rzadkie okazy ziemskich roślin i zwierząt. Biały Jastrząb często wraca na polanę, na której udało mu się porwać dziewczynę. Po wielu latach małżonka wraca z synkiem, by zabrać mężczyznę do swej krainy. Prosi go przedtem o upolowanie i zgromadzenie różnych zwierząt, aby przekazać je w darze niebianom. Opowieść kończy się uczta niebian, podczas której obdarowani, oraz Biały Jastrząb z rodziną, zamieniają się w zasiedlające ziemię zwierzęta i ptactwo.

Zuni z Południowego Zachodu opowiadają o córce szamana, która jako jedyna spośród czterech sióstr była leniwa. Z powodu docinek pozostałych sióstr dziewczyna uciekła z rodzinnej wioski. Samotna i zapłakana, krótko po ulewnym deszczu spotyka przystojnego mężczyznę, który należy do ludu chmur, zamieszkującego łąki na dalekim południu. Zachęcona do małżeństwa dziewczyna odbywa podróż ze swym wybrankiem w jego ro-

dzinne strony. Podróż odbywa się poprzez zamknięcie oczu i otwarcie ich w stosownym momencie. Ojciec człowieka—chmury nie jest zadowolony z pojawienia się nowej synowej — twierdzi, że ludzie są pozbawieni dobrych manier. Tym niemniej zgadza się na pozostanie kobiety wśród ludu chmur. Tymczasem ojciec dziewczyny, zaniepokojony jej nieobecnością, wysłał w poszukiwaniu córki kolejno: bystrego jastrzębia, mądre kruki i motyle. Motylom udaje się odnaleźć córkę i na powrót sprowadzić ją do wioski.

Bohaterką mitu Indian Menominee znad jeziora Michigan jest córka—jedynaczka, która po raz pierwszy towarzyszy matce przy wykopywaniu ziemniaków. Matka wielokrotnie ostrzega córkę przed zwracaniem się podczas pracy w kierunku innym niż południowy, ta jednak, zaaferowana rozmową, zapomina o napomnieniach matki. Kiedy tylko dziewczyna odwróciła się, porwał ją gwałtowny wiatr i uniósł w pobliskie zarośla. Niebawem dziewczyna rodzi Manabozoho — wielkiego bohatera kulturowego w mitach Menominee i Odzibuejów, o licznych cechach *trickstera*. Jednakże w połogu kobieta umiera, toteż wychowaniem dziecka zajmuje się babka.

Obok chmur, istot gromowych i wiatru, niebiosy zamieszkiwać mogą także stworzenia podobne ludziom, jak siostry przedstawione w micie Szaunisów lub niebiańskie zwierzęta, takie jak niedźwiedźnica, znana z opowieści o Asdiwalu.

Szczególnymi cechami mitów o mezalian-sie człowieka z istotą niebiańską są motywy poszukiwań, tęsknoty za rodziną oraz element niebezpieczeństwa, zagrożenia życia.

Obok kochanków zwierzęcych i uranicznych, mity tubylczych Amerykanów przytaczają także historie związków z istotami duchowymi, należącymi do najwyższej hierarchii kosmicznej, jak również z osobliwymi zjawiskami przyrodniczymi.

Znany mit Irokezów mówi o starcu, który błakał się po osadzie w poszukiwaniu schronienia. Wypędzany ze wszystkich chat zatrzymuje się w domostwie na skraju osady, ciepło przyjęty przez leciwą niewiastę. Wkrótce, złożony ciężką chorobą, wysłał kobietę do lasu

śmierć (niebezpieczeństwo rażenia piorunem)	niebo (wysoko)	niebianie	mężczyzna	ojciec-syn	nowa rodzina	starsza siostra
życie	ziemia (nisko)	ludzie	kobieta	ojciec-córka	rodzina dotychczasowa	młodsze siostry

Pary opozycji w micie o niebiańskim kochanku

po specjalne, lecznicze zioła. Kolejne choroby, trawiące starca i wymagające szczególnych ziół pozwalają kobiecie poznać tajniki ziołolecznictwa. Gdy poznała już wszystkie uzdrawiające zioła, starzec objawia się jej w postaci pięknego młodzieńca-Stwórcy we własnej osobie. Odtąd irokecki Ród Niedźwiedzia<sup>3</sup> staje się powiernikiem sztuki uzdrawiania.

Tututni z Południowego Zachodu opowiadają o Strażniku i Dawcy, którzy stworzyli ziemię, zwierzęta i ludzi. Stworzywszy pierwszą kobietę, niewidzialny Strażnik staje się ojcem jej dzieci, tym samym zaś — całej ludzkości. Pewnego dnia, o zmierzchu, Strażnik pojawia się w ludzkiej postaci i odtąd zamieszkuje z kobietą, pomagając jej w opiece nad potomstwem.

Historia romansu kobiety z olbrzymim soplem, opowiadana przez Czarne Stopy, zaczyna się znanym już nam motywem odrzucania konkurentów przez jedną z pięknych dziewcząt. Kiedy wraz z matką bohatera opowieści udaje się na wyprawę w poszukiwaniu pożywienia, znajdują wielki, lśniący sopel lodu. Sopel zamienia się w przystojnego mężczyznę i zostaje mężem pięknej dziewczyny. Wiosenne ciepło powoli roztopia niezwyklego kochanka, który pozostawia po sobie potomka, obdarzonego magicznymi mocami. Chłopiec, zwany później Wodzem Soplem, dokonuje wielu znaczących, cudownych czynów.

Bohaterami megaliansów są ludzie w jakiś sposób oddaleni od reszty społeczności, wy-

różniący się, znajdujący się „na skraju”. Córka jest najstarszą lub najmłodszą z sióstr, bądź też jedynaczką. Spotkanie z nadnaturalnym kochankiem następuje w oddaleniu od rodzinnej osady, kiedy kobiety (mężczyzna) pozostają sami. Oddalenie lub odmiennosc mogą objawiać się na płaszczyźnie społecznej — wówczas bohater jest inny, przeciwstawia się w jakiś sposób porządkowi społecznemu, zwyczajom lub nakazom. Wśród pracowitych będzie leniwy, wśród niegościnnych — gościnny. Cechy te umożliwiają pośredniczenie pomiędzy odmiennymi porządkami (wysokie-niskie; kultura-natura).

Charakterystyczny dla mitu megaliansu jest moment objawienia postaci, na ogół pięknej, kiedy to napotkana samica bizona lub koza, okazuje się kobietą o wyjątkowej urodzie, zaś sopel lodu, grom itp. — przystojnym mężczyzną. Niekiedy ukazanie swego prawdziwego oblicza odbywa się w sposób przeciwny — chłopiec okazuje się bizonem, kobieta niedźwiedzicą etc. Objawienie postaci również dokonuje się na ogół w odosobnieniu, w tajemnicy przed innymi. Moment objawienia postaci w oddaleniu od społeczności zapewne wiąże się z negatywną waloryzacją ludzi, pojawiającą się w wielu mitach. Ludzie wydzielają nieprzyjemną woń — bóbr i chłopiec-bizon wymagają okadzania domostw intensywnie pachnącymi, świętymi ziołami. Dziadek chłopca-bizona zwraca uwagę na samolubność i przewrotność człowieka, ojciec człowieka-chmury podkreśla brak manier przedstawicieli rodzaju ludzkiego. Zwierzęcy kochankowie (pies, ryś, wąż) często padają ofiarą prześladowań.

Kolejnym elementem staje się pozytywny wkład kochanków w życie społeczności, przybierający najrozmaitsze postacie — od sakral-

<sup>3</sup> Poruszający się niekiedy na dwóch łapach niedźwiedź uważany jest przez północnoamerykańskich Indian za zwierzę szczególnie bliskie człowiekowi. Można go uznać za mediatora w opozycji kultura-natura. Niedźwiedź stanowi też uniwersalny symbol uzdrawiania w tradycji większości plemion indiańskich, obejmujący obszar niemal całej Ameryki Północnej.



życie	świat żywych	dzień
śmierć	świat zmarłych	noc

znikanie	utrata krewnych	samotność	głód	brud	drażniący zapach
pojawianie się	odzyskiwanie krewnych	radość (tańce i zabawy)	sytość	czystość	zapach niedrażniący

Pary opozycji w micie o żonie z zaświatów

nych przedmiotów, takich jak fajka czy święte zawiniątko (*medicine bundle*), przez zaopatrywanie w żywność, po wydanie na świat heroicznego potomka (Manabozho, Wódz Sopel).

Wniesienie darów na ogół wiąże się z elementem samopoświęcenia, częstokroć także śmierci. Chłopiec–bizon poświęca swą rodzinę i siebie samego, podobnie synek samicy bizona z opowieści Paunisów. Piorun z opowieści Czarnych Stóp rezygnuje z małżonki. Kobieta wydająca na świat Manabozho umiera, ojciec Wodza Sopla topnieje.

Nakreślony przez nas schemat posiada, rzecz jasna, rozmaite warianty. Najistotniejszy z nich ujawnia się w historiach o przywróconych do życia małżonkach–duchach.

## Żona z zaświatów

Jeden z mitów Indian Yurok z Kalifornii opowiada o zrozpaczonemu mężu, który po stracie ukochanej żony pozostał obok miejsca jej pochówku. Nocą duch żony pojawia się w postaci przypominającej kobietę za życia i udaje się na zachód, w podróż do krainy zmarłych. Nie dbając o pożywienie i brudne ubranie, nieustannie paląc tytoń, mąż podąża za swą ukochaną. Nie mogąc jej pochwycić, otacza kibić małżonki puchowym sznurem. Za dnia kobieta staje się niewidzialna, by wieczorem na powrót przybrać ludzki wygląd. Pokonawszy wiele niebezpieczeństw, takich jak wąski przesmyk między zderzającymi się głazami czy chybliwy most, zawieszony nad rzeką pełną krwiożerczych ryb, mężczyzna dostaje się do krainy zmarłych. Z podziwu dla jego odwagi wódz zmarłych pozwala przybyszowi posilić się, umyć i zostać kilka dni. Mężczyzna przez pewien czas przygląda się duchom, które zawsze wieczorem odzyskują ludzką

postać i oddają się zabawom i grom. Pewnego dnia zostaje odprawiony, ponieważ duchy nie mogą znieść zapachu żywego człowieka. Wódz zgadza się, by żona towarzyszyła mężczyźnie w drodze powrotnej i odzyskała życie, stawia jednakże jeden warunek: mężowi nie wolno dotykać żony, dopóki nie dotrą do rodzinnej wioski. Ostatniej nocy mężczyzna nie potrafi już pohamować żądz i żona znika na zawsze, sam zaś bohater zostaje odnaleziony przez mieszkańców wioski bez życia.

Interesująca w układzie opozycji tego mitu jest specyficzna inwersja, która wiąże się z krainą umarłych. Wyjściowym opozycjom: życie–śmierć, świat żywych – świat zmarłych, przyporządkowane są opozycje: noc–dzień, głód–sytość etc., jednakże w sposób odwrotny niż zestawia się je zwykle. Zaspokojenie głodu, oczyszczenie, odzyskanie krewnych mają miejsce po stronie świata zmarłych, a nie żywych. Ostatecznie owocuje to antynomicznym zestawieniem:

życie płciowe	anihilacja
powstrzymywanie się od życia płciowego	kontynuacja, życie

Zestawienie to okazuje się zastanawiająco częstym elementem mitów megaliansu w wariancie traktującym o małżonku z zaświatów.

Jedno z podań Irokezów dotyczy owdowiałego mężczyzny, pozostawionego z niemowlęciem, córeczką. Mężczyzna modli się do Stwórcy o odzyskanie żony. Często wędruje na polowania, pozostawiając córeczkę samą. Gdy wraca, ku swemu zdziwieniu, zastaje ją zadowoloną, zadbaną i dobrze odżywną. Z czasem, każda kolejna wyprawa i powrót

kończy się objawianiem coraz liczniejszych śladów obecności małżonki. Ostatecznie żona ukazuje się w ludzkiej postaci i zamieszkuje ze swym mężem w oddaleniu od wioski, stawiając mu warunek, by pod żadnym pozorem jej nie dotykał. Historia kończy się zniknięciem kobiety z powodu podpalenia miejsca jej pochówku<sup>4</sup>.

Indianie Chinook opowiadają o śmierci żon Kojota i Orla. Dwaj bohaterowie postanawiają udać się na zachód, do krainy umarłych, i wykraść swe zmarłe małżonki. Zmarli nocą odzyskują ludzką postać. Zamieszkują ogromne tipi, pilnowane przez Starą Kobietę, która każdej nocy połyka księżyc. Kojot i Orzeł, uciekając się do podstępu, zatraskują w przygotowanej uprzednio skrzyni, wypełnionej specjalnymi ziołami, wszystkie dusze. Niecierpliwy Kojot namawia Orla, by pozwolił mu ponieść skrzynię i wiedziony tęsknotą lub ciekawością, zagląda pod wieko tuż przed osiągnięciem celu podróży. Tym samym wszystkie dusze ulatują ze skrzyni i na świecie na powrót panuje śmierć.

Czarne Stopy wspominają o krewkim mężu, który podejrzewając małżonkę o zdradę, odcinął jej głowę. Głowa kobiety toczy się za oprawcą, zapewniając go o zachowaniu za życia wierności małżeńskiej. Pozostaje przy swym mężu, nadal zajmując się domem, nalega jednak, by nikt nie odwiedzał małżonków. Szczególnie zabronione jest przyglądanie się upornej głowie podczas wykonywania kobiecych czynności domowych. Pewnego razu jeden z mieszkańców wioski podejrzwał głowę niewiasty, czym wprowił ją w niesłychaną złość. Upiór zaczął mordować współplemieńców, aż udało im się schronić za rzeką.

Charakterystyczne dla tego wariantu mitu o mezaliansie są elementy nietykalności zmarłego małżonka, wiążące się ze wspomnianym już antynomicznym zestawieniem, oraz specyficzna dla duchów zdolność pojawiania się w ludzkiej postaci o zmierzchu.

W opowieściach o małżonku z zaświatów, podobnie jak w pozostałych mitach o mezaliansie, pojawia się motyw podróży i powro-

tu. I tutaj możemy spotkać się z negatywną waloryzacją człowieka poprzez podkreślanie jego przykrej woni. Charakterystyczny moment objawienia postaci ma zwykle miejsce poza zasięgiem wzroku pozostałych członków społeczności. Wariant dotyczący zmarłego małżonka jednakże zawiera odwrotność typowego mitu o mezaliansie. Śmierć i/lub samopoświęcenie (wysiłki w celu odzyskania małżonki) rozpoczyna historię. Wkrótce po pełnym objawieniu postaci, zamiast do obdarowania, dochodzi do utraty — ponownej śmierci, zniknięcia itd, najczęściej w wyniku sprzeniewierzenia się ustalonym zasadom.

Omawiana wcześniej historia kobiety Tolowim i jej spotkania z motylem, która odstawała od zaproponowanego schematu mitów o mezaliansie, doskonale wpisuje się w wariant opowieści o małżonku z zaświatów. Pojawia się pokusa, by w owym motyłu widzieć postać ze świata zmarłych. Młodzieniec-motył zyskuje ludzką postać jedynie po zmroku. W historii pojawia się element nietykalności (kobieta nie może schwytać żadnego motyla), zaś zakończenie przynosi Tolowim śmierć w wyniku niedotrzymania warunków.

Mitów o mezaliansie związanych z postacią *trickstera* nie sposób zakwalifikować jednoznacznie do żadnej z proponowanych dotąd kategorii. Choć pojawia się on najczęściej w postaci zwierzęcej, równie dobrze może, mimo nazywania go Kojotem czy Krukiem, występować w roli człowieka lub ducha. Stąd też *tricksterska* wersja mitu o mezaliansie może wpisywać się zarówno w jeden, jak i drugi wariant proponowanego schematu. Ponieważ jednak błazeńska natura na ogół zmusza *trickstera* do wystąpienia przeciwko ustalonemu porządkowi i zanegowania swych początkowych sukcesów, jego miłosne przygody zwykle obejmuje schemat opisujący związek z istotą z zaświatów.

## Otwarte zakończenie

Analizowane przez nas mity i podania, obok zbieżności strukturalnych, ujawniają kilka innych, istotnych kwestii. Jedną z nich jest pewne podobieństwo istot nadprzyrodzonych,

<sup>4</sup> Były to czasy, kiedy Irokezi nie mieli jeszcze zwyczaju grzebania zmarłych i zwłoki wystawiano na ekspozycję.

sprawiające często, że ścisły podział na niebian, zwierzęta i duchy nie jest do końca zasadny. Występujące w mitach mezaliansu zwierzęta nie są zwyczajnymi przedstawicielami swego gatunku. Obdarzone są zdolnością transformacji, umiejętnościami porozumiewania się oraz mocami magicznymi. Chłopiec-bizon z opowieści Lakotów domaga się pokrycia głowy bizona o lśniących rogach niebieską farbą. Kolor niebieski symbolizuje wśród plemion z Wielkich Równin świat duchowy, moc uzdrawiania itp. Bizon o lśniących rogach pojawia się wieczorem, podobnie jak duchy zmarłych czy Strażnik z mitu Tututni. Poświęcone duchom zioła, takie jak tytoń, cedr czy szałwia pojawiają się nie tylko w opowieściach o zmarłych, ale i w historiach związanych ze zwierzętami. Jak już wspomnieliśmy wcześniej, niebianie mogą także przyjmować postacie zwierzęce.

W strukturze mitu o mezaliansie występują liczne motywy zdradzające cechy układu szamańskiego. Należą do nich wyczerpujące podróże do świata niebios oraz krainy zmarłych, transformacja postaci, szczególnie rola wobec ziomków. Bohaterowie mitów o mezaliansie często poświęcają się, wnosząc rozmaite dobra do swej społeczności. Stanowią jednostki szczególne, odmienne, wyróżniające się w ten lub inny sposób. Odwiedziny w świecie zmarłych wiążą się z — typowym dla szamańskich wizji zaświatów — lustrzanym odwróceniem porządku. To nie zmarli, lecz żywi ludzie wydzielają nieprzyjemną woń, zaś próby prokreacji prowadzą do anihilacji...

Mity o mezaliansie, takie jak opowieść Czarnych Stóp o małżonce gromu czy irokeski mit o zielarce z Rodu Niedźwiedzia, zwracają uwagę na interesujący i rzadko podnoszony problem kobiety w roli bohatera kulturowego w mitologii tubylczych Amerykanów. Bohaterki kulturowe o ogromnym znaczeniu pojawiają się między innymi w mitach Hopi, Nawaho i Czirokezów (Kobieta Pająk), Naczewów i Seminoli (Kobieta Kukurydza), Lakotów (Kobieta Białą Bizon), Chumash (Momoy) oraz Komanczów i Kiowa (Kobieta Gwiazda Zaranna). Najczęściej bohaterka kulturowa jest staruszką, co być może wiąże się z predy-

spozycjami mediacyjnymi takiej postaci (kobieta-życie; starość-śmierć). Przeważnie pełni ona rolę donatora i pomocnika głównego bohatera. Bardzo często wychowuje późniejszych herosów.

Mit o mezaliansie nie jest, rzecz jasna, specyficzny jedynie dla kontynentu północno-amerykańskiego. Liczne przykłady, wpisujące się w przedstawiony wyżej schemat, znajdujemy w mitologii greckiej. Bogowie płodzą herosów z pięknymi kobietami, nierzadko pod postacią zwierzęcą (Zeus i Leda, Ojagros i Kaliope, Peleus i Tetyda i in.). Wydaje się, że schemat małżonków w zaświatach zawiera historię Orfeusza i Eurydyki, a także porównywaną z nią japońską opowieść o Izanagi i Izanami.

W mitologii skandynawskiej Heimdal spędza noc z trzema różnymi kobietami, dając początek trzem stanom społecznym. Wątek związku z istotą nadprzyrodzoną gości często w mitach Celtów. Przykładem może być wzruszający romans Midira z Etain lub Oengusa z Caer Ibormeith. Trudno jednakże orzec, czy historie te należą do zbieżnego, czy też zupełnie odmiennego porządku strukturalnego. Pozostaje to kwestią otwartą... ❖

#### WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Bierhorst J., *Czerwony Łabędź*, przeł. L. Marjańska, Warszawa 1984.  
 Campbell J. i Moyers B., *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.  
 Kroeber T., *Ninawa — wieloryb lądowy*, przeł. J. Mroczkowska, Kraków 1983.  
 Levi-Strauss C., *Opowieść o rysiu*, przeł. E. Bekier, Łódź 1994.  
 Lowenstein T. i Vitebsky P., *Mity i ludzkość, Ameryka Północna: Matka Ziemia, Ojciec Niebo*, przeł. A. Komornicka, Warszawa 1999.  
 Michalik L., *Wojownicy gwiazdzystych tarcz*, Kraków 1999.  
 Mielewski E., *Poetyka mitu*, Warszawa 1981.  
 Neihardt J.G., *Czarny Łoś*, przeł. M. Maciolek i M. Nowocień, Poznań 1994.  
 Szyjewski A., *Symbolika kruk*, Kraków 1991.  
 Teoria mitu, red. A. Szyjewski, Kraków 1997.  
 Wasilewski J.S., *Podróż do piekieł*, Warszawa 1979.

PIOTR G. MICHALIK ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, a obecnie odbywa studia doktoranckie w Instytucie Religioznawstwa UJ. Interesuje się mitologią indoeuropejską i północno-amerykańską (wpływy rodzinne) oraz teorią mitu.

# Badania nad Ameryką Łacińską w poznańskim ośrodku etnologicznym (cz. 2)<sup>1</sup>

Poznańskie centrum badań latynoamerykańskich działa przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w postaci Zespołu do Badań Kultury Ameryki Południowej. Kieruje nim prof. Aleksander Posern-Zieliński. Zespół organizuje konferencje, uczestniczy w wydawaniu rocznika „Estudios Latinoamericanos”, opiekuje się studentami, prowadzi wykłady i — co najważniejsze — systematyczne badania etnologiczne (antropologiczne) w Ameryce Południowej, w takich krajach, jak Wenezuela, Ekwador, Peru i Boliwia.

Poniżej przedstawiamy dwa projekty badań wśród Waorani żyjących w Ekwadorze oraz Peru.

Sytuacja społeczno-kulturowa Waorani  
żyjących poza zasięgiem oddziaływania  
Letniego Instytutu Językowego (ILV/SIL)  
(czerwiec–sierpień 1991)

*La situación de la cultura waorani que está fuera  
de la influencia del ILV/SIL y las indicaciones  
para la actuación en el futuro*

Badania wśród Waorani z prowincji Pastaza, we wschodnim Ekwadorze, przeprowadził zespół kierowany przez Mariusza Kairskiego, w składzie Iwona Stoińska, Marek Wołodźko, Magdalena Krysińska i Kinga Némere. Pro-

jekt realizowano na zlecenie Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME) w Quito.

Letni Instytut Językowy (aktualnie Instytut Językowy) to fundamentalistyczna misja protestancka ewangelizująca m.in. ludy indiańskie Amazonii. Dziś działalność ILV/SIL (Instituto Lingüístico de Verano/Summer Institute of Linguistics) jest w wielu krajach Ameryki Południowej zakazana (Meksyk, Ekwador). W ciągu zaledwie 15 lat misjonarze zdolali nawiązać pokojowe kontakty z Waorani i nakłonić ten wojowniczy niegdyś lud do zamieszkania w jednej osadzie (Tihueno), na obrzeżach swego tradycyjnego terytorium (ponad 80% populacji Waorani). W ciągu następnych 20 lat mieszkający tam Indianie utracili wiele ze swej tradycji, stali się nominalnie protestantami, zmienili formy adaptacji do środowiska naturalnego i utracili ponad 75% swego tradycyjnego terytorium.

Poza zasięgiem oddziaływania Instytutu pozostała niewielka grupa Waorani, o której na początku lat 90. niewiele wiadano. Celem badań było zorientowanie się, gdzie żyją, jak są liczni, przed jakimi problemami stoją. W wyniku badań okazało się, że największe zagrożenia to niszcząca środowisko naturalne obecność kompanii naftowych, brak zainteresowania losem tej grupy ze strony administracji państwowej i organizacji indiańskich, niski stopień wiedzy o funkcjonowaniu nowoczesnego świata oraz zły stan zdrowia. W raporcie końcowym<sup>2</sup> sformułowano szereg postulatów, które winny być spełnione, by Waorani tego regionu mogli dokonać swobodnego wyboru co do swej przyszłości; by mogli wybierać między życiem tak jak dawniej, jako zbieracze i łowcy (w dużej, bezpiecznej izolacji, ale też z ciągłymi trudnościami w dostępie do znanych im wcześniej i używanych przez nich narzędzi metalowych, bez systematycznej opieki zdrowotnej), a zgodą na powolne, nieuchronne zmiany w ich

<sup>1</sup> Część pierwszą zamieściliśmy w „Tawacinie” nr 4[68], zima 2004, ss. 30–31 + wkładka, i obejmowała ona badania prowadzone przez prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego m.in. nad etnicznym odrodzeniem wśród górskich Indian Ekwadoru, Peru i Boliwii.

<sup>2</sup> Mariusz Kairski, Iwona Stoińska, *Informe sobre la situación de la cultura waorani que está fuera de la influencia del ILV y las indicaciones para la actuación en el futuro*, CEDIME, Quito 1992–93.

*dokończenie na stronie 31*

życiu i kulturze, w tempie i na warunkach przez nich określonych.

Przy okazji badań okazało się, iż przy granicy z Peru żyją inne, izolowane grupy Waorani (tzw. Waorani wschodni), które od wielu pokoleń nie miały kontaktów ze znaną nam dziś populacją tego ludu (Waorani zachodni). Raport końcowy był pierwszą naukową informacją na ten temat. Owi tajemniczy Waorani, nazywani Taromenga lub Taromenari, pojawili się nagle na pierwszych stronach ekwadorskich gazet w maju 2003 po tym, jak Waorani z osady Tiguino odkryli miejsce ich zamieszkania i napadając ich, zabili 19 osób, w większości kobiety i dzieci.

### Waorani z Peru: między dobrowolną izolacją a całkowitą keczuanizacją

*Waorani del Perú: entre aislamiento voluntario  
y qechuanización completa*

Projekt realizowany przez zespół w składzie Mariusz Kairski (kierownik projektu), Tarzycjusz Buliński, Marek Wołodźko i Filip Rogalski, na zlecenie Asociacion Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) w Limie, składał się z dwóch etapów. Celem etapu pierwszego (czerwiec–lipiec 2003) było ustalenie faktu występowania zasymilowanej społeczności Waorani żyjącej wśród Indian Keczua znad rzeki Napo, opis i analiza ich aktualnej sytuacji społeczno–kulturowej. Etap drugi (październik–grudzień 2003 oraz maj–lipiec 2004) miał ustalić fakt występowania izolowanych grup indiańskich w górnym biegu rzeki Curaray, nad rzekami Nashiño, Arabela, Aushiri, Pucacuro i Baratillo.

Przez kilka lat wśród antropologów pracujących w regionie rzeki Napo, w departamencie Loreto, krążyły niezweryfikowane pogłoski o obecności Waorani (ale nie ich grup izolowanych!) w Peru. Miały to być społeczności przybyłe nad rzekę Curaray jeszcze w okresie boomu kauczukowego (przełom XIX i XX wieku), które silnie zasymilowały się ze społecznością Indian Keczua znad rzeki



WIONA STOIŃSKA-KAIRSKA

Radość z udanego polowania: Kempere i jego żona z przejęciem opowiadają o tym, jak udało im się upolować małpę. Osada Auca Cononaco, prowincja Pastaza, Ekwador, 1991

Napo. Celem badań było potwierdzenie lub zaprzeczenie tym pogłoskom.

Po intensywnych, dwumiesięcznych badaniach w *comunidades* Indian Keczua nad górnym i środkowym biegiem rzeki Napo udało się „odnaleźć” potomków Waorani zamieszkałych w osadzie Puerto Argentina. Mają oni świadomość, iż są potomkami ludzi znad Shiripuno (niewielka rzeka w środku terytorium etnicznego Waorani w Ekwadorze). Nikt z poznanych nie mówił w języku wao; najstarsza z kobiet przechowała jednak w pamięci wspomnienia o swoim mężu, który śpiewał jeszcze w tym języku. Podobno w dole rzeki mieszkali inni zasymilowani potomkowie tego ludu, a niektórzy z nich powinni pamiętać, przynajmniej biernie, język swych przodków.

Badania nad rzekami Nashiño, Arabela, Aushiri, Pucacuro i Baratillo polegały na zgromadzeniu wiarygodnych dowodów dotyczących istnienia grup, ich przynależności etnicznej, tras wędrówek, obszaru występowania itp. w postaci udokumentowanych wiadomości z mieszkańcami regionu. Zebrany materiał pozwolił na sporządzenie raportu o obecności grupy Waorani nad rzeką Napo, jej przynależności etnicznej oraz na przedstawienie propozycji określenia granic terytorium jej występowania. W wyniku badań AIDSESP skierował do władz departamentu Loreto wnioski o oficjalne, prawne uznanie istnienia grupy Waorani znad rzeki Napo oraz o zagwarantowanie własności oraz integralności zamieszkałego przez nią terytorium. ✦

## W CIENIU GERONIMA

Chihuahua, zapomniany wódz  
Apaczów Chiricahua

Daleko na pustkowiach meksykańskiej Sonory, wczesnym popołudniem 15 maja 1883 roku, zwiadowcy z plemienia Apaczów Zachodnich pod dowództwem kapitana Emmetta Crawforda idący w przedzie głównych sił żołnierzy i indiańskich zwiadowców generała George'a Crooka napadli, a następnie zniszczyli rancierię Apaczów Chiricahua w Sierra Madre. Zabili dziewięciu mężczyzn i wzięli do niewoli pięć kobiet z dziećmi. Suche liczby nie wskazują, by zwiadowcy Crawforda odnieśli jakieś znaczące zwycięstwo, a jednak Chiricahuów poraziła obecność Crooka w ich górskim sanktuarium, gdyż dotąd uważali swoją warownię za nieosiągalną dla amerykańskich i meksykańskich żołnierzy.

Zwiadowcy Crawforda zaatakowali w sprzyjającym momencie. Sześć dni wcześniej większość wojowników pod wodzą Chato i Geronima udała się na wyprawę do meksykańskiego stanu Chihuahua, zaś inna wyprawa ruszyła tego samego ranka na osiedla Sonory. W obozie znajdowało się zatem tylko 35 wojowników pod Chihuahua, nieustraszoną przywódcą Apaczów Chokonen, odłamu Chiricahuów.

Najazutrz po ataku Crook wysłał do Chihuahuy (zdaniem generała „człowieka znanego z inteligencji i odwagi”) posłańca z oświadczeniem, że chce pokoju, a nie wojny. Wtargnął do warowni Chiricahuów jedynie po to, by nakłonić ich do powrotu do rezerwatu San Carlos, na Terytorium Arizony. W odpowiedzi Chihuahua przysłał swą siostrę, która powiedziała, że brat przybędzie na rozmowy, jeśli

generał zwróci mu ulubionego białego konia, zabranego podczas najazdu. Koń miał mieć „meksykańskie siodło z dwoma czarnymi torbami oraz posrebrzane wędzidło i uzdę”.

Podbudowany takim obrotem spraw Crook chętnie wyraził zgodę. Pragnął rozmawiać z człowiekiem słynącym nie tylko z tego, że był najdzielniejszym wojownikiem plemienia, ale również jednym z najbardziej niezależnych i wrogich białym przywódców Chiricahuów. Wiedział, że cieszy się on niespotykanym szacunkiem tak białych, jak i Apaczów. Gdyby przekonał Chihuahę do poddania się i powrotu do rezerwatu, byłby to prawdziwy wyczyn — fundament swej polityki pokoju z Apaczami. Siostra Chihuahuy zjawiła się u brata z koniem 17 maja, co pozwoliło na dramatyczny popis brawury najbardziej nieustraszonego wojownika Chiricahuów lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Apaccy zwiadowcy i żołnierze Crooka doczekali się odpowiedzi Chihuahuy następnego dnia. Z początku nikt nie zwrócił większej uwagi na samotnego jeźdźcę, który ukazał się na widnokręgu i wolno wjeżdżał od strony apackiego obozu do kanionu zajętego przez oddział Crooka, złożony w części z cywilnych mulników. Gdy przybył zjechał na dno kanionu, jego koń z czerwonymi wstęgami u ogona i srebrnej uzdy puścił się nagle galopem. Pędził wprost na obóz Crooka i jego brawura napęliła strachem Apaczów. Nasilił się jeszcze bardziej, gdy rozpoznali Chihuahę z dwoma rewolwerami u pasa i włócznią w wolnej ręce.

Wojownik znany Amerykanom i Meksykanom jako Chihuahua nie imponował szczególnie warunkami fizycznymi. Miał niecałe 170 centymetrów wzrostu i ważył 70 kilogramów, ale wywierał niezatarte wrażenie. Żyłasty i muskularny posiadał jasną jak na Apacza cerę, przyjemną powierzchowność i łagodne szare oczy. Niektórzy przypuszczali, że nie był Apaczem czystej krwi, ale jego rodzice byli Chiricahuami. Nazywany przez Apaczów Klah-esch zasłynął z męstwa, jakim wykazał się pod rozkazami Cochise'a i Mangasa Coloradas. Zarówno przyjaciele, jak i wrogowie potwierdzali, że w walce nie cofał się przed nikim, co cechowało każdego wodza Apaczów.



Teraz, na swym białym koniu dojechał do miejsca, gdzie zgromadzili się apaccy zwiadowcy Crooka. Jeden z nich, John Rope, opowiadał po latach, że „wszyscy skoczyli na równe nogi, nie wiedząc, co zrobi”. Chihuahua nie podał nikomu ręki, nie przybył tu w gościnę. Po zapytaniu zwiadowców, gdzie znajduje się namiot Crooka, znów ruszył galopem i — jak mówi Rope — „popędził konia wprost na nas... jadąc wśród pierzchających na boki zwiadowców i żołnierzy”. Ta nieoczekiwana brawura wprowała widzów w osłupienie, jeszcze bardziej niepewnych jego zamiarów.

Kiedy dotarł do namiotu Crooka, zeskoczył na ziemię, uściśnął rękę generała i powiedział: „Jeśli masz mnie za przyjaciela, to czemu zabiłeś tę starą kobietę, moją ciotkę? Gdybym chciał kogoś sobie pozyskać, z pewnością nie napadałbym na jego obóz i zabijał mu krewnych”. Choć odpowiedź Crooka najpewniej zadowolili wodza, to w sercu nigdy nie zapomniał tego wydarzenia. Chihuahua nie był człowiekiem, który by się przed kimś poniżał, a już na pewno nie przed amerykańskimi żołnierzami, którzy nigdy nie cieszyli się jego szczególnym szacunkiem.

Opuścił obóz Crooka tak samo, jak przybył — galopem. Kiedy jednak wracał do swej ranczerii, ochłonął, starając się na zimno rozważyć sytuację. Wiedział, że ma do czynienia z przeważającym, jeśli wręcz nie z przygniatającym liczebnie wrogiem. Mógł oczywiście rozproszyć swych ludzi po górach i w ten sposób przeciągać walkę. Jednak najazd Crooka i obecność apackich zwiadowców niezmiennie osłabiły morale Chiricahuów. Niechętnie musiał przyznać, że położenie teraz jest „całkiem złe, kiedy ci wszyscy zwiadowcy i żołnierze są tutaj”. Jak można się było spodziewać, był pierwszym przywódcą Chiricahuów, który doszedł do tego wniosku i nie radził się w tej sprawie żadnego innego wodza. Już wkrótce każdy naczelnik Chiricahuów musiał przyznać mu rację — każdy oprócz starzejącego się Juha, który odłączył się od reszty współplemieńców i zaszył się głębiej w Sierra Madre.

Chihuahua urodził się około 1835 roku pośród Chokononów, odłamu Apaczów Chiricahua. Ojciec jego, który był jednym z wo-

dzów grup podlegających Cochise'owi, zmarł gdzieś w połowie lat sześćdziesiątych, a wtedy grupa szybko obrała Chihuahue wodzem. Mógł on polegać na swej licznej rodzinie, gdyż miał co najmniej dwóch braci i dwie siostry. Jeszcze na początku lat siedemdziesiątych, podobnie jak ojciec, towarzyszył legendarnemu Cochise'owi, a kiedy ten w październiku 1872 roku zawarł pokój z generałem brygady Oliverem O. Howardem, Chihuahua — będący zapewne obecny podczas obrad — również przystał na ustalone w nim warunki.

Zawarty po dwunastu latach wojny traktat przyniósł spokój umysłom i poczucie bezpieczeństwa Chiricahuom. Przez następne cztery lata dotrzymywali wiernie danego przez Cochise'a słowa i ani razu nie zwrócili się przeciw Amerykanom. Inaczej natomiast przedstawiała się sprawa z Meksykanami. Cochise nie zawarł z nimi pokoju i nie miał zamiaru tego uczynić. Chihuahua dzielił jego nienawiść względem nich. „W bitwie zabijają kobiety i dzieci — mówił pogardliwie — za to uciekają przed mężczyznami”. Dodawał, że nie ma co wchodzić z nimi w układy, gdyż „oszukiwali nas tak często”.

8 czerwca 1874 roku Cochise zmarł naturalną śmiercią i w roli wodza zastąpił go Taza, jego syn, młodszy od Chihuahuy o mniej więcej dziesięć lat. Wcześniej już wykazał się talentami urodzonego przywódcy, ale zbliżały się czasy, którym trudno byłoby podołać nawet Cochise'owi będącemu w sile wieku. Po blisko dwóch latach, wiosną 1876 roku, rząd postanowił unieważnić traktat Cochise'a z Howardem, będący w zasadzie ustnym porozumieniem zawartym przez dwóch ufających sobie ludzi, i zamknąć rezerwat Chiricahuów, po tym jak pewni Chokononowie, którzy porzucili swe plemię, upili się whisky kupioną u białych handlarzy, zabili dwóch spośród nich i napadli na sąsiadujące z rezerwatem rancho. To nieszczęsne wydarzenie posłużyło władzom Biura do Spraw Indian w Waszyngtonie za pretekst do wprowadzenia w życie polityki koncentracji wszystkich Apaczów z Arizony w rezerwacie San Carlos leżącym w kraju Apaczów Zachodnich.

John Clum, efektywny choć samolubny agent indiański z San Carlos, chętnie zobo-

wiązał się do przeniesienia Chiricahuów na swój teren. Na początku czerwca 1876 roku pojawił się u nich z policją złożoną z Apaczów Zachodnich, aby omówić sprawę. Taza i Nachez zgodzili się pójść wraz z nim, podobnie jak Chihuahua i jego ludzie, ale Nendni pod Juhem i Geronimem uszli do Meksyku, a Bedonkohe — do rezerwatu Victorio, na Terytorium Nowego Meksyku. W następnym roku Clum przeniósł Chihennów Victorio do San Carlos. Zdrada wobec Chiricahuów dokonała się w całej pełni. Jednym pociągnięciem pióra rząd zniósł dwa rezerwaty położone w sercu ich kraju. Indianie nie rzekli się praw do niego, nie opuścili go dobrowolnie. Rząd usunął ich przemocą i umieścił w obcym miejscu i środowisku.

Nawet najtętsze umysły pośród Apaczów nie mogły przewidzieć, ile ludzkich istnień, zasobów i pieniędzy kosztować będzie ta nieprzemyślana i źle wykonywana polityka koncentracji. Wysiedlenie przyniosło też niepowetowane straty czterem odłomom tworzącym naród Chiricahua. W 1876 roku liczyli one blisko tysiąc trzysta ludzi, zaś po dziesięciu latach było ich zaledwie pięciuset, przebywających na Florydzie jako jeńcy wojenni, a dwa odłamy przestały istnieć jako odrębne jednostki.

Po krótkim pobycie w rezerwacie Victorio wrócił do Nowego Meksyku, gdzie wojsko uganiało się za nim przez najbliższe cztery lata. Przedstawiciele rządu za wszelką cenę nie chcieli zrezygnować z osadzenia go w San Carlos. On jednak wolał zginąć niż przystać na to i udowodnił to czynem.

W połowie lat siedemdziesiątych każdy już zdawał sobie sprawę, że tylko apaccy zwiadowcy mogli pochwycić wrogich Apaczów. Wojsko zatrudniało w tym charakterze Apaczów Zachodnich już na początku tego okresu. Dla jakichś bliżej nieznanых nam przyczyn Chihuahua jako jedyny z wodzów Chiricahuów został zwiadowcą ścigającym Victorio, a potem innego przywódcę Chihennów — Nanę. Należy tu powiedzieć, że Chihennowie byli innym odłamek niż jego Chokonenowie. Może doszło do jakichś sporów między nimi, może Chihuahue po prostu zużyło jałowe, puste życie w rezerwacie. Tak

czy inaczej trudno pogodzić jego decyzję wstąpienia w szeregi zwiadowców z umiłowaniem dawnego apackiego życia.

Po latach jego syn twierdził, że nie był on w stanie dłużej przebywać w San Carlos. Służba zwiadowcza pozwalała mu opuszczać go i wracać do ojczystego kraju. W czasie jego nieobecności rodzina nie musiała troszczyć się o swe bezpieczeństwo. Pobierał też karabin i amunicję, symbolizujące męczyznę w oczach Apaczów, a regularna pensja zwiadowcy powiększała dochody rodziny. Służba w zwiadzie trwała zwykle od trzech do sześciu miesięcy. Wiadomo, że Chihuahua wziął udział w działaniach przeciwko Victorio i Nanie. Pod koniec 1878 roku wyruszył przeciw temu drugiemu na czele 25 wojowników, wśród których był też jego brat Ulzana, czyli Josanie. W tych wszystkich potyczkach z pewnością spisywał się bez zarzutu. Zawsze dotrzymywał danego słowa, zwłaszcza gdy przełożeni darzyli go szacunkiem.

John Rope, zwiadowca z plemienia Apaczów Zachodnich opowiedział ciekawą anegdotę, jak Chihuahua potrafił przywołać do porządku żołnierzy pozwalających sobie lekceważyć jego i innych zwiadowców. Podczas patrolowania zwiadowcy zwykle udawali się na łowy, aby uzupełnić wydawane im racje. Apaccze zawsze częstowali żołnierzy udżcem jelenia czy antylopy. Zdarzyło się jednak, że któregoś dnia pewien porucznik beczelnie zażądał całej zwierzyny upolowanej przez zwiadowców. Wzburzony Chihuahua natychmiast kazał wezwać sierżanta Apaczów Zachodnich. „Tak nie będzie — powiedział. — Żołnierze nie zdobyli tego mięsa. Jadą konno, kiedy my idziemy piechotą i chcą całego mięsa. Dla tych białych żołnierzy jesteśmy nikim. Jeśli będą się upierać, zabijemy ich i zabierzemy im konie”. Kiedy zwiadowcy rzucili tę groźbę, dowódca oddziału odwołał rozkaz swego porucznika, co oczywiście usatysfakcjonowało Chihuahue.

9 września 1881 roku wygaśł jego kontrakt i dowództwo zwolniło go z wojska. Gdy wrócił do San Carlos, zastał rezerwat w stanie wrzenia. Po miesiącu zetknął się z siedemdziesięcioletnim Naną, którego tropił jako zwiadowca, ale tym razem jako sojusznik.

Doszło wtedy do wojny między Apaczami White Mountain i znad potoku Cibecue a wojskiem amerykańskim, które próbowało uwięzić apackiego czarownika imieniem Nakaidoklini. W ciągu kilku dni zewsząd napłynęły oddziały, aby stłumić powstanie koło fortu Apache.

Chociaż Chiricahuowie nie wzięli w nim bezpośredniego udziału, to z niektórymi spośród Apaczów White Mountain utrzymywali bliskie stosunki. Wieczorem 30 września 1881 roku Chiricahua imieniem George, mający za żonę kobietę z tego plemienia, przysłał gościa z wieścią, że nadchodzą żołnierze, aby pozabijać kobiety i dzieci. Zawsze nieufni Nednhi Juha i Geronimo przekonali Chokonenów Nacheza, Chato i Chihuahuy, że należy uciekać z rezerwatu. Chihuahua uczynił to ostatni, aby — jak mówił potem — osłaniać ucieczkę swoich i zastanowić się nad położeniem. To co ujrzał, przekonało go, iż należy pójść za innymi. Chiricahuowie stoczyli kilka potyczek z wojskiem w drodze na południe, ale w pierwszych dniach października byli już w Meksyku.

Po półrocznym pobycie w Meksyku Chihuahua i inni przywódcy wrócili do rezerwatu i zmusili prowadzonych teraz przez Loco Chihennów, aby udali się z nimi do Meksyku. Tocząc po drodze walki przekroczyli granicę z Sonorą, gdzie czekało na nich w zasadzce 250 meksykańskich żołnierzy. Ci ciężkim ogniem ostrzelali podążające przodem kobiety i dzieci, nie starając się wcale ich oszczędzać. Idący w straży tylnej Chihuahua ruszył naprzód na czele 32 wojowników i zmusił Meksykanów do odwrotu, przez co ocalał od zagłady kobiety i dzieci Loco.

W następnym 1883 roku Crook wyruszył na swą niesamowitą kampanię w Sierra Madre, z której wrócił wraz z 325 Chiricahuami. Pozostałych dwustu, wśród nich Chihuahua, obiecał wrócić natychmiast po ściągnięciu rozproszonych po górach stad. Chiricahuowie mieli poza tym jeszcze jeden ważny powód do zwłoki. W ciągu ich dwudziestomiesięcznego pobytu w Sierra Madre Meksykanie w trzech potyczkach zabrali ponad stu z nich do niewoli. Jednym z jeńców był też brat Chihuahuy. Wódz postanowił więc przystąpić do

rokowań w nadziei na uwolnienie pobratymców. Apacze szybko jednak dowiedzieli się, że Meksykanie nie mają zamiaru dotrzymać obietnicy przekazania jeńców, a nieufny Chihuahua z pewnością przejrzał ich podwójną grę. W takiej sytuacji, jesienią 1883 roku, Chiricahua zaczęli z powrotem napływać do San Carlos. Chihuahuowie i Nachez przywiedli pierwszą grupę w listopadzie, a w maju wszyscy Apacze Chiricahua znajdowali się już w rezerwacie.

Chihuahua nawiązał przyjazne stosunki z kpt. Crawfordem, którego Crook wyznaczył na agenta Chiricahuów. Znowu zaciągnął się jako zwiadowca. Oddany rodzinie i kochającym nade wszystko swoje potomstwo pomógł Crawfordowi odnaleźć i zwrócić rodzicom kilkoro trzymanyh w niewoli meksykańskich dzieci. Wiosną 1884 roku Chiricahua przenieśli się nad Turkey Creek, z 17 mil na południowy wschód od fortu Apache, u podnóża White Mountains, gdzie z rozkazu Crooka ich agentem został porucznik Britton Davis.

Davis nie cieszył się już taką sympatią Chihuahuy jak wcześniej Crawford. Przeciwnie, swój obóz rozbił jak najdalej od jego kwatery. Niemniej bez zarzutu pełnił swe obowiązki, pomagając agentowi w aresztowaniu Kaetena, którego sąd apacki uznał za winnego podburzania do walki i którego Crook skazał na uwięzienie w Alcatraz. We wrześniu 1884 roku Chihuahua ponownie zaciągnął się na sześć miesięcy i Davis zwolnił go ze służby 9 marca 1885 roku.

Chihuahua zaczął coraz bardziej zamykać się w sobie, tęskniąc za dawnym życiem, w którym nie było miejsca dla białych. Rzucał Davisowi prosto w oczy, że armia nie ma prawa zabraniać Apaczom pędzić *tiswinu*, piwa z kukurydzy. Związane z tym niezadowolenie sięgnęło szczytu w połowie maja 1885 roku, kiedy kilku przywódców Chiricahuów, a wśród nich Chihuahua i Geronimo zjawili się po całonocnej pijatce w namiocie Davisa. Ponurzy i wyzywający oświadczyli mu, że nie pozwolą, by wtrącał się w ich sprawy. „Biali piją whisky i wino — mówił Chihuahua — nawet oficerowie i żołnierze w fortach”. W końcu zwrócił się do Davisa: „Wszyscy piiliśmy tej nocy... I co masz zamiar z tym zro-

bić?”. Ten zachował spokój i odparł, że poczeka na rozkazy generała Crooka.

Na nieszczęście dla wszystkich zainteresowanych Crook nigdy nie otrzymał telegramu porucznika. Chiricahua czekali dwa kolejne dni, a niepokój ich rósł w miarę upływu czasu, gdyż lękali się, że generał każe aresztować przywódców i posłać ich do więzienia, jak przedtem Kaetennae. Geronimo i Mangas, syn Mangasa Coloradas, wzywali do ucieczki z rezerwatu, ale musieli wzmocnić się liczebnie, gdyż sami mieli tylko 15 wojowników. Chcąc pozyskać Nacheza i Chihuahue Geronimo oświadczył, że kazał swoim ludziom zabić Davisa. Ci uwierzyli temu i razem z nim opuścili rezerwat. Spośród 525 jego mieszkańców 17 maja 1885 roku uciekło 144, ale tylko „34 mężczyzn i 8 wyrostków”.

Po kilku dniach Chihuahua przekonał się, iż Geronimo okłamał go, mówiąc o śmierci Davisa, co wzburzyło go do tego stopnia, że postanowił go zabić. Wraz z Ulzaną i jeszcze jednym wojownikiem udał się w tym celu do obozu Geronima. Ten jednak, w porę ostrzeżony, skierował się wraz z Mangasem w głąb Meksyku. Chihuahua postanowił więc wrócić do rezerwatu, ale po drodze został ostrzelany przez apackich zwiadowców i to przekonało go, że jednak trzeba jechać w Sierra Madre. 8 czerwca, w kanionie Guadalupe, leżącym na granicy Arizony i Sonory, napadł na tabor z zaopatrzeniem Czwartego Pułku Kawalerii, zabijając trzech ludzi i paląc wozy. Po kilku latach, kiedy był jeńcem wojennym na Florydzie, pewien oficer zapytał go o tę walkę, może w oczekiwaniu, że nie przyzna się do swego w niej udziału. Chihuahua, jak zawsze nieugięty do końca, odparł: „Ja to zrobiłem. Ja i moi wojownicy, i jestem z tego dumny. Chciałbym pozabijać ich wszystkich”.

Dwa tygodnie po bitwie w kanionie Guadalupe apaccy zwiadowcy pod wodzą Chato napadli w Sierra Madre obóz Chihuahuy i porwali jego rodzinę. On razem z wojownikami ratował się ucieczką. Do końca 1885 roku Apaccy Crooka, a wśród nich blisko sześćdziesięciu z osiemdziesięciu pozostałych w rezerwacie Chiricahuów, tropili go bez chwili wytchnienia. W listopadzie wódz wysłał Ulzanę z dziesięcioma wojownikami na

Arizone i Nowy Meksyk. Miał on wykonać dwa zadania: uwolnić krewnych pojmanych ubiegłego czerwca i ukarać — a najlepiej zabić — Chato za rolę, jaką odegrał w tym wydarzeniu. Ulzana nie sprostał tym zadaniom, ale w swej wyprawie, która przeszła do legendy, zabił 38 białych i Apaczów Zachodnich.

Wreszcie, w ostatnich dniach marca 1886 roku, Chihuahua poddał się Crookowi w kanionie Embudos, w Sonorze. W myśl porozumienia Chiricahua mieli spędzić dwa lata na Florydzie jako jeńcy wojenni, a potem wrócić do Arizony. Geronimo i Nachez, którzy również się poddali, złamali swe słowo i uciekli do Meksyku, co pozwoliło rządowi unieważnić porozumienie Crooka. Ludzie Chihuahuy byli pierwszymi Chiricahuami wysłanymi na Florydę. Trzymany w niewoli wojownik za wszelką cenę trwał w przywiązaniu do apackiej kultury, przyswajając sobie jednocześnie sposoby postępowania białych, co godnie pozwalało mu przetrwać w społeczeństwie.

W 1890 roku Crook odwiedził Chiricahuów uwięzionych w Alabamie. Nawet wtedy Chihuahua chętnie się wobec generała, że nie lęka się niczego i nikogo, „zwiadowców ani żołnierzy”. Najważniejszy spośród Chiricahuów, znany z zamięłowania do dramatycznych gestów i nie uznający nad sobą żadnego śmiertelnika, zmarł jako jeńiec wojenny w forcie Sill, na Terytorium Oklahoma, w 1901 roku. W rezerwacie Apaczów Mescalero w Nowym Meksyku mieszkają dwie jego prawnuczki Anita Lester i Viola Morgan. Obie są dumne ze swego przodka, wodza Chihuahuy — przywódcy o niesamowitej charyzmie i waleczności, człowiekowi niesłusznie od ponad stu lat przebywającym w cieniu Geronima. ♦

tlum. Aleksander Sudak

EDWIN R. SWEENEY — wybitny znawca historii Apaczów. Ogłosił liczne artykuły na ich temat. Autor apackiej „trylogii” *Cochise*, *Chiricahua Apache Chief*, *Mangas Coloradas*, *Chief of the Chiricahua Apaches* oraz (w przygotowaniu) biografia Chihuahuy. W „Tawacinie” opublikowaliśmy dwa jego eseje: „Straciłem wszystko”: Geronimo i masakra Carrasco z 1851 roku (nr 4[36], zima 1996, ss. 12–19) oraz *Cochise* i jak doszło do „zajścia z Bascomem” (nr 2[50], lato 2000, ss. 22–30). Powyższy artykuł ukazał się w czasopiśmie „Wild West”, sierpień 2000. Przekład i przedruk w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i wydawnictwa.

## APACZE I KOJOTY

gdy twórcy filmów i pisarze  
oferują własną wersję historii  
— warto dotrzeć do faktów

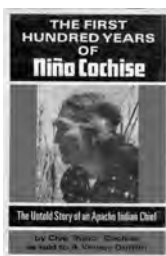
W czerwcu 1874 roku wśród niedostępnych gór Dragoon, położonych na południowy zachód od ówczesnego rezerwatu Apaczów Chiricahua przy forcie Bowie, umiera jeden z najsłynniejszych wodzów tego plemienia, Cochise. Zostawia po sobie dwóch synów, którzy w roku 1876, wraz z innymi członkami grupy (Chokonen), muszą przemieścić się spod rodzimej Przełęczy Apaczów (Apache Pass) do rezerwatu San Carlos. Młodszy z nich, Nachez (Naiche), zapisze się później na kartach historii jako nierozłączny towarzysz Geronima — współorganizując z nim apackie ucieczki z San Carlos, biorąc udział w licznych rajdach, walcząc ze ścigającymi oddziałami, a ostatecznie składając broń w Kanionie Szkieletów (Skeleton Canyon) we wrześniu 1886 roku i dzieląc odtąd wraz z innymi Chiricahuami losy więźniów. Starszy z synów, Taza, jeszcze w listopadzie 1876 roku dość nieoczekiwanie umiera na zapalenie płuc podczas wizyty w Waszyngtonie, dokąd udaje się z grupą 21 współplemieńców pod kuratelą agenta ds. Apaczów Johna P. Cluma i jego dwóch towarzyszy z San Carlos, bezpośrednio po odbyciu przez całą trupę w St. Louis trzech występów w ramach zorganizowanego przez Clumę widowiska „Apache Wild West Show”. I właśnie z Tazą związany jest, czy też raczej chciał za takiego uchodzić, pewien oszust, który podawał się za Apacza.

Ciyé Niño Cochise, jak sam siebie nazywał ów człowiek, twierdził, iż jest rodzonym synem Tazy, a wnukiem Cochise’a, od którego miało pochodzić jego imię. Na polecenie Ta-

zy grupa jego najbliższych krewnych miała na początku 1876 roku, przed decyzją przeniesienia Chokonenów do San Carlos, potajemnie opuścić rezerwat przy forcie Bowie i bezpiecznie dotrzeć w góry Sierra Madre w Meksyku. Apacze ci, zgodnie ze słowami Niña, żyli tu przez całe lata, ukryci przed światem w swojej górskiej fortecy, nazywając ją „Twierdzą na Rajskich Szczytach”, a siebie samych — „Bezimiennymi”. W pierwszej połowie lat osiemdziesiątych gościli podobno u siebie uciekinierów z San Carlos wiedzionych przez Geronima i Nacheza, od których niespełna dziesięcioletni Niño miał otrzymać w prezencie wspaniałego mustanga, wybijane srebrem siodło i końską uzdę. Dalszy ciąg historii opowiadanej przez Niña jest jeszcze bardziej fantastyczny: w wieku piętnastu lat został ostatnim dziedzicznym wodzem Apaczów (sic!), zaś jedenaście lat później, w roku 1900, wraz ze swymi ludźmi brał jeszcze udział w walkach z wojskiem meksykańskim. W jednej z bitew miała zostać zabita jego żona, Maria — Indianka z plemienia Tarahumara, co ostatecznie skłoniło Niña do opuszczenia gór i porzucenia dotychczasowego trybu życia. Odtąd miał się różnych zająć, aby w końcu osiąść na stałe w Arizonie i prowadzić sklepik z pamiątkami w Tombstone.

Z przytoczonej wyżej historii chyba tylko ostatnie zdanie jest prawdą: rzeczywiście człowiek ów prowadził niewielki interesik z *souvenirami*, serwując przy tym naiwnym klientom, głównie zamożnym turystom z Europy, setki podobnych opowiadań. Utrzymując, iż jest wnukiem legendarnego Cochise’a, zwiększał swoją popularność i przyciągał coraz szerszą klientelę do swego gesztetu. Były też inne korzyści z „bycia Apaczem”: rządowe pieniądze przeznaczone dla Indian, gaże za udział w kilku westernach (Niño, występując w *The High Chaparral*, wcielił się nawet w postać swego „dziadka”), wreszcie też wpływy z autobiograficznej książki *The First Hundred Years of Niño Cochise*, ujawniającej światu nieznane dotąd losy „ostatniego chiricahuańskiego wodza”. Tymczasem Niño Cochise nie był ani synem Tazy (o ile mi wiadomo, wcześniej zmarły Taza nie doczekał się potomstwa), ani w ogóle Apaczem,

a zapewne nawet Indianinem. Gdy pewnego razu zaproponowano mu udział w programie telewizyjnym o losach ostatnich wolnych Apaczów, entuzjastycznie odniósł się do tego pomysłu — do momentu jednak, w którym dowiedział się, iż wśród zaproszonych będzie również kilku starych Apaczów z Whiteriver<sup>1</sup>. Podobno padł również ofiarą okrutnego żartu i z zapalem szlifował swój apacki język, spotykając się przez jakiś czas z biorącym udział w owej mistyfikacji Siuksem, do końca życia nie zorientowawszy się nawet, iż poznane zwroty nie pochodzą z języka atapaskańskiego! Dzięki uprzejmości jednego z historyków z Tombstone (Arizona) udało mi się zdobyć kopię jego świadectwa zgonu — w rzeczywistości nazywał się Robert Lee Majors.



Autor *The First Hundred Years of Niño Cochise. The Untold Story of an Apache Indian Chief* [Pierwsze sto lat Niño Cochise'a. Nieopowiedziana historia wodza Apaczów] podawał się za syna Tazy, a wnuka Cochise'a, oraz twierdził, iż jako ostatni wódz Apaczów dowodził kilkudziesięciuosobową grupą współplemieńców zwanych „Bezimiennymi”, ukrywającą się w górach Sierra Madre.

Tak oto w skrócie przedstawia się sylwetka jednego z największych oszustów podających się za Apacza. I choć został on zdemaskowany, a jego spisane wspomnienia są obecnie całkowicie ignorowane przez wszystkich poważnych badaczy i autorów książek historycznych poświęconych Apaczom, to jednak jego „autobiografia” nawet po dziś dzień potrafi wśród niektórych czytelników uchodzić za dowód istnienia jeszcze jednej grupy *bronchos*<sup>2</sup> i bywa stawiana obok pamiętników tak autentycznych postaci, jak Geronimo, Jason Betzinez czy James Kaywaykla. Swoją drogą nawet te źródła wzbudzają pewne wątpliwości, do czego jeszcze wrócimy.

<sup>1</sup> Siedziba Apaczów White Mountain w rezerwacie Fort Apache, w Arizonie.

<sup>2</sup> Terminem tym, znaczącym tyle co „nieprzejednani” czy „nieujarzmieni”, określano Apaczów, którzy nie złożyli broni i pozostawali ukryci w górach (nawet dziesiątki lat po kapitulacji Geronima).



W filmie *Geronimo: Amerykańska legenda* historia tworzona jest na nowo: Geronimo bierze udział w walkach nad strumieniem Gibe-cue w 1881 roku, a Al Sieber ginie w Meksyku, towarzysząc porucznikowi Gatewoodowi w 1886 roku!

Podobnych kłamstw i oszustw spotkamy niestety znacznie więcej. Co gorsza, fikcja jest cały czas produkowana, i to w ilościach niemal hurtowych, przez współczesny przemysł filmowy. Niech przykładem będzie tu choćby jeden z głośniejszych współczesnych filmów poświęconych losom Apaczów — *Geronimo: Amerykańska legenda* (1993) z Wesem Studi w roli tytułowej. Jest to film — przynajmniej uczciwie — niezwykle, ukazujący widzowi bardzo dobrze sportretowanych Apaczów i ich piękną pustynno-górzystą ojczyznę, przedstawiający dość precyzyjnie realia kulturowe i obyczajowe tamtej epoki i regionu, posiadający wreszcie specyficzny klimat, nadający całości dość unikalny charakter. Jednakże w warstwie historycznej dzieło to niemal na każdym kroku rozmija się z prawdą, bo choć wydarzenia przedstawione w nim faktycznie miały miejsce, to właściwie każde z nich miało inny przebieg. Z pewnością nie mamy tu też do czynienia jedynie z lekkim podkoloryzowaniem fabuły. Pomińmy dziesiątki szczegółów (choć byłoby o czym pisać) i skupmy się jedynie na najważniejszych fragmentach.

Film rozpoczyna kapitulacja Geronima przyjmowana przez poruczników Brittona Davisa i Charlesa Gatewooda. Następujące sceny nie pozostawiają wątpliwości, iż mamy do czynienia z próbą odtworzenia wydarzeń z końca lutego 1884 roku. Warto jednak pamiętać, iż w rzeczywistości młodzieńckiego Davisa wspomagał wówczas nie Gatewood, tylko bliski przyjaciel z West Point, poru-

cznik J.I.F. „Bo” Blake. Bardziej zorientowanego widza musi dziwić też obecność Chato, już teraz występującego w roli apackiego *scouta* — nie dość bowiem, że go tam wówczas nie było, to przecież jego własna grupa poddała się zaledwie kilkanaście dni wcześniej (Chato został oddany w niewolę armii, ale miało to miejsce później). Wróćmy jednak do filmu: Apacze osiadają w rezerwacie San Carlos i pokornie znoszą niewolę — do czasu, gdy na jego terenie dochodzi do tragicznych zjść.

Owym momentem przełomowym w filmie są wydarzenia nad strumieniem Cibecue, które — uwaga — miały miejsce w sierpniu 1881 roku, czyli równo dwa i pół roku wcześniej! Pomińmy brak zachowania chronologicznego porządku, choć jest to już manipulacja faktami, i przyjrzyjmy się samym zjściom nad potokiem Cibecue. Wojsko chce aresztować odprawiającego swoje obrzędy szamana<sup>3</sup>, a Apacze stają w jego obronie. Nakaidoklini ginie, zaś do walki, jaka wkrótce wywiązuje się, włącza się Geronimo, co jest powodem opuszczenia przez niego rezerwatu. Cóż, jeśli chcemy być wierni prawdzie, to należy pamiętać, iż Geronimo bardzo sceptycznie odnosił się do nowej religii i jej wyznawców, w samej zaś walce, nawet gdyby chciał wziąć udział (co jest raczej bardzo wątpliwe), nie mógł — z tego prostego powodu, iż przebywał w tym czasie w oddalonym o blisko siedemdziesiąt mil od fortu Apache rezerwacie San Carlos. Dopiero zwiększające się oddziały wojska, zmobilizowane w celu utrzymania kontroli nad Apaczami, wystraszyły go, co w jakimś stopniu na pewno przyczyniło się do podjęcia decyzji o ucieczce. Ucieczce, która — dodajmy — miała miejsce cały miesiąc po walkach przy forcie Apache!

<sup>3</sup> Nakaidoklini, szaman Apaczów Coyotero, podczas obrzędów miał kontaktować się z duchami nieżyjących przodków i zwiastował ich powrót na ziemię. Roztaczając wizję wyzwolenia ojczyzny od białych ludzi, zyskał bardzo duży rozgłos. Religia ta nigdy nie była częścią apackiej kultury, można nawet uznać, iż klóciła się z tradycyjnymi wierzeniami (Apacze lękali się zaświatów i unikali jakiegokolwiek kontaktu ze zmarłymi). Kilka lat później podobna doktryna stała się szerzej znana za sprawą mistyka Pajutów, Wovoki, a jej głośniejszymi wyznawcami zostali Siuksowie.

Dochodzimy pomału do końca filmu: misja Gatewooda zakończona ostateczną kapitulacją Geronima. Porucznikowi w końcowym etapie wyprawy towarzyszy dwóch ludzi: Al Sieber, szef zwiadu, który ginie w strzelaninie w jakiejś podłej knajpce w Meksyku stając w obronie drugiego z uczestników ekspedycji, wspomnianego już wcześniej... Chato. I znów fantazja twórców filmu przenosi nas w krainę fikcji — prawda wygląda bowiem tak, iż jeszcze pod koniec lipca 1886 roku Chato przebywał z dwunastoma innymi Apaczami w Waszyngtonie, spotykając się z prezydentem Clevelandem (odebrał wówczas od sekretarza spraw wewnętrznych, Luciusa Q.C. Lamara, nawet srebrny medal za zasługi), a następnie cała delegacja została odesłana do fortu Leavenworth w Kansas, gdzie przez miesiąc oczekiwała na dalsze decyzje. Uśmiercenia zaś Ala Siebera w Meksyku nie da się już niczym usprawiedliwić — wszak niemal rok później głośny stanie się jego konflikt z Apackim Dzieciakiem (słynny Apache Kid), rozpoczynający jedną z najbardziej barwnych legend Południowego Zachodu...

Zastanówmy się zatem, na cóż w rzeczywistości napotykałyśmy w tym filmie. Jego fabuła nawiązuje do zdarzeń z przeszłości, a bohaterowie to jak najbardziej autentyczne postacie, jednak pojawiają się w miejscach, w których w danym czasie nie byli obecni, biorąc udział w wydarzeniach, w których w ogóle nie uczestniczyli, a na życzenie reżysera nawet giną, podczas gdy w rzeczywistości długo jeszcze cieszyli się życiem. Czy tak powinno wyglądać obchodzenie się z historią? Film ten — tak jak zresztą i kilka innych — tyleż przybliża widzom losy Apaczów, co najzwyczajniej okłamuje ich, wprowadzając niepotrzebnie zamęt. Tymczasem oczarowana jakże medialnym obrazem publiczność, zmanipulowana dodatkowo przez sprytnych speców od reklamy i często niezdolna do krytyki, z zachwytem i przejęciem wypowiada się o owym dziele i płynącym z niego przekazie. Ile z tych osób zada sobie później trud dotarcia do rzetelnych źródeł, a ile pozostanie jedynie z wyniesioną z filmu „wiedzą”? Czy nie można było pozostać wiernym historii, zamiast zmieniać ją i formułować na nowo? Produ-

centom chyba jednak bardziej zależało na stworzeniu „amerykańskiej legendy” (swoją drogą jakże trafnie dobrany i wymowny tytuł).

Napomknąłem wcześniej o pewnych wątpliwościach związanych z apackimi „pamiętnikami”. Najbardziej znanym z nich jest autobiografia Geronima, która ukazała się pod tytułami *Geronimo's Story of His Life* oraz później — w rozszerzonej o przedmowę i przypisy autorstwa Fredericka Turnera wersji — *Geronimo. His Own Story* (w języku polskim wydało ją w 1975 roku Wydawnictwo Iskry pod tytułem *Geronimo żywot własny* w przekładzie Krzysztofa Zarzeckiego). Jest to pamiętnik dyktowany — Geronimo nie spisał osobiście swoich wspomnień, tylko podzielił się nimi w ostatnich latach swego życia ze Stephenem Melvilem Barrettem, komisarzem szkolnym z Lawton (Oklahoma), który z pomocą występującego w roli tłumacza Acea Daklugie — syna Juha (słynnego wodza Apaczów Nednhi) — skrzętnie je notował, a następnie skonstruował z nich całość. Dzieło Barretta, mimo iż porządkujące zebrany materiał, nadal nosi w sobie wiele cech indiańskiej narracji, nie przywiązującej wagi do dat czy „kronikarskiego” trzymania się kolejności wydarzeń. Stanowi to zresztą o jego atrakcyjności — jako oryginalnego przekazu indiańskiego. Na ile jednak oryginalnego, a na ile ubarwionego przez komisarza? Warto zadać sobie to pytanie, gdyż niekiedy trudno oprzeć się wrażeniu, iż Barrett w znacznym stopniu ingerował we wspomnienia najśłynniejszego Apacza i dodał do nich sporo od siebie. Oto na przykład na jednej ze stron, w opisie wyprawy wojennej Apaczów na Arispe, czytamy, jak chiricahuńscy wojownicy mają pozostawione na głowach „kosmyki skalpowe, czekające ręki i noża wojownika, który by ich pokonał”, zaś niewiele dalej dowiadujemy się, jak Apacze zabijają i sami skalpują Meksykanów, którzy wyjeżdżają im na spotkanie. O ile takie obejście się z zabitymi wrogami, choć mało prawdopodobne, było jednak możliwe<sup>4</sup>, to sam zwyczaj pozostawia-

nia sobie na głowach kosmyków skalpowych — jako możliwych do zdobycia trofeów dla ewentualnych pogromców — nigdy nie funkcjonował wśród Apaczów! Być może Barrettwi brakowało niekiedy bardziej szczegółowych opisów i, działając w jak najlepszej wierze, uzupełniał tekst sięgając do źródeł o kulturze innych plemion? A może chciał po prostu dobrze sprzedać swoje dzieło, toteż celowo uatrakcyjnił je, posilając się przy tym własną wyobraźnią? Dość stwierdzić, iż autentyczność powstałej dzięki jego wysiłkom pracy jest niekiedy podważana, a zarzut ten wydaje się częściowo uzasadniony.

Innym znanym apackim pamiętnikiem jest książka Evy Ball zatytułowana *In the Days of Victorio. Recollections of a Warm Springs Apache*, zawierająca wspomnienia Jamesa Kaywaykli — jednego z siedemnastu Apaczów ocalałych z masakry pod Tres Castillos<sup>5</sup>. Tak jak poprzednio, tak i w tym przypadku wątpliwości związane są nie z narratorem opowiadań, ale ze stylem pisania samej autorki. Trzeba však pamiętać, iż Eve Ball jest uznaną historyczką i autorką wielu publikacji poświęconych Apaczom (m. in. współautorką książki *Indeh. An Apache Odyssey*, która w 1984 roku zdobyła nagrodę Golden Saddleman). Podczas około trzydziestu lat życia spędzonych w Ruidoso — miasteczku w Nowym Meksyku położonym przy północnej granicy rezerwatu Apaczów Mescalero (do którego wróciła duża część Chirichauów po odzyskaniu wolności w 1913 roku<sup>6</sup>) — przeprowadzi-

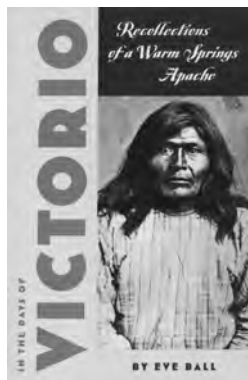
sami skalpowali Apaczów. W 1835 władze stanu Sonora zaczęły wypłacać sto peso za każdy dostarczony skalp apackiego wojownika. Dwa lata później podobne prawo ustanowił stan Chihuahua, wypłacając za skalp mężczyzny 100 peso, kobiety — 50 peso, a dziecka — 25 peso (w owym czasie peso było w przybliżeniu równe wartości dolara).

<sup>4</sup> 14 października 1880 roku w górach Tres Castillos, w stanie Chihuahua armia gen. Joaquina Terrazasa otoczyła obóz Apaczów Warm Springs, i zabiła jego mieszkańców.

<sup>6</sup> Apacze Chiricahua byli więzieni przez 27 lat: początkowo w forcie Marion, na Florydzie, od 1887 roku — w Mount Vernon Barracks, w Alabamie, i ostatecznie, od 1894 roku, w rezerwacie Fort Sill, na Terytorium Oklahomy. Dopiero wiosną 1913 roku Chiricahua przestali być jeńcami wojennymi. Część z nich została w Oklahomie, część natomiast zdecydowała się powrócić na ojczyste ziemie i osiadła w rezerwacie Apaczów Mescalero w stanie Nowy Meksyk.

<sup>4</sup> Skalpowanie nie było praktyką Apaczów, unikających kontaktu ze zmarłymi. Być może czynili tak niekiedy wobec Meksykanów, którzy, zachęcani nagrodami pieniężnymi,





Książka Eve Ball *In the Days of Victorio. Recollections of a Warm Springs Apache*, zawiera wspomnienia Jamesa Kaywaykli. Uważa się, iż fotografia na okładce przedstawia Victorio, wodza Apaczów Warm Springs.

ła setki wywiadów ze starymi Apaczami i ranczerami, uzyskując wiedzę i materiał godne pozazdroszczenia. Czy można sobie wyobrazić lepsze warunki do pracy? A jednak gdy czyta się napisaną przez nią biografię Kaywaykli, uderza wręcz styl tego dzieła, charakterystyczny raczej dla książek przygodowych, a nie literatury faktu. Mam na myśli przede wszystkim liczne i długie dialogi, jakie prowadzą ze sobą bohaterowie, a które nie mogły być przecież zapamiętane, zwłaszcza z taką szczegółowością. Z tego powodu już sama próba odtworzenia ich wydaje się rzeczą niemożliwą. Znacznie jednak bardziej uderzające jest w nich to, iż brzmią nierealnie, sztucznie. Osoby wypowiadające poszczególne kwestie czynią to w taki sposób, jakby były świadome obecności jakiegoś zewnętrznego obserwatora i chciały mu za każdym razem możliwie jak najbardziej przybliżyć temat rozmowy. Tym obserwatorem jest oczywiście czytelnik, i zapewne dlatego Ball powkładała w usta opisywanych postaci tyle obszernych wyjaśnień czy całych wręcz zestawów zadawanych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi. Efekt jest taki, że odbiorca zaczyna się czuć jak w teatrze.

Jak wspomniałem, materiał zebrany przez Evę Ball trudno byłoby zlekceważyć – tym bardziej więc szkoda, że posłużył jej do napisania pracy, którą można zaliczyć co najwyżej do gatunku *faction* (złożenie wyrazów *fact* i *fiction*). Zostańmy jeszcze przez moment przy tej książce i przyjrzymy się samej

okładce. Widnieje na niej tak dobrze znane, a jednocześnie jedyne istniejące zdjęcie Victorio — tak przynajmniej uważano przez całe lata. Jakiś czas temu okazało się, iż przypuszczalnie nie przedstawia ono słynnego wodza Apaczów Warm Springs, tylko Indianina z plemienia Yavapai (Apacze Mo-have). Na jego twarzy nie ma śladów po żadnych okaleczeniach, tymczasem wiadomo na przykład, że Victorio do końca życia nosił bliznę po ranie, jaką odniósł trafiony strzałą jeszcze w 1873 roku. Manipulacji dopuścił się prawdopodobnie (i nie pierwszy raz) sam John Clum, wspomniany już wcześniej agent Apaczów, który chciał podkreślić swój sukces z kwietnia 1877 roku, gdy przy agencji w Warm Springs podstępnie rozbroił oddział Geronima oraz nakłonił grupę Victorio do przeniesienia się do San Carlos. Przypuszczalnie celowo użył później innej fotografii — takiej, która przedstawiałaby odpowiednio rosnącego, przystojnego mężczyznę. Jeśli rzeczywiście tak było, a wiele na to wskazuje, to Clum wyprowadził w pole tysiące osób.

Fakty, opinie i przypuszczenia, jakie przedstawiłem wyżej, mogłyby sugerować, iż odrzucam znaczną część źródeł wiedzy o Apaczach, ich historii i kulturze. Nic bardziej mylnego – zawsze jednak warto mieć na uwadze, w jakich okolicznościach powstawały poszczególne prace, a płynące z nich informacje porównywać z innymi, dostępnymi na szczęście, materiałami czy opracowaniami. Wśród tych ostatnich nie sposób przecenić książek Morrisa Edwarda Oplera, Dana Thrappa, Grenville’a Goodwina, Keitha Basso, Donalda Westocera czy Edwina Sweeney. Ich znajomość sprawi, iż łatwiej nam będzie dostrzec kolejny podstęp Kojota i uchronić się przed nim. Ten bohater apackich legend, znany spryciarz, żarłok, oszust i kłamca, pozostaje nadal żywy, i to w nieminiejszym stopniu niż wielu słynnych wodzów i wojowników, najczęściej zaś można go obecnie spotkać bodaj w Hollywood. ♣

BOGDAN DANOWSKI, absolwent Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego; interesuje się historią i kulturą Apaczów, autor nieistniejącej już wityrny internetowej: „BogDan’a strona o Apaczach”.



# Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

## Indianin Ajmara prezydentem Boliwii

Evo Morales, 46-letni Ajmara, został wybrany 19 grudnia 2005 prezydentem targanej wewnętrznym kryzysem i protestami społecznymi Boliwii. Uważany przez światową prasę za lewicowego populistę Morales, były farmer, prowadził kampanię wyborczą, w której sam nazywał się „amerykańskim koszmarem”. Wyborcom obiecywał m.in. powstrzymanie zalecanych przez zachodnich ekonomistów oszczędności w wydatkach społecznych oraz odstąpienie od finansowanej przez USA kampanii likwidowania upraw koki, które dla wielu biednych boliwijskich chłopów są podstawowym źródłem utrzymania. Jako pierwszy kandydat na prezydenta w 180-letniej historii tego ośmiomilionowego kraju Morales uzyskał w wyborach ponad 50% głosów. Jego przeciwnik, wykształcony w USA były prezydent Jorge Quiroga, uznał zwycięstwo Moralesa, który w siedzibie swojej partii w Cochabamba zapowiedział „otwarcie nowego rozdziału w historii Boliwii, historii dążenia do równości, sprawiedliwości i pokoju ze sprawiedliwością społeczną”.

Co zwycięstwo Moralesa może oznaczać dla Boliwii i jej ubogiego, w większości chłopskiego i tubylczego społeczeństwa? Zapewne powstrzymanie części reform rynkowych, narzucanych krajowi od 20 lat przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Być może także próbę renacjonalizacji złóż ropy i gazu, sprywatyzowanych w latach 90. W sześć lat po protestach społecznych na nie-spotykana dotąd w Boliwii skala, które zmusiły władze do odstąpienia od prywatyzacji wodociągów (i drastycznej podwyżki cen wody) w Cochabamba nowy prezydent zapowiada „zmianę modelu ekonomicznego, który blokował rozwój” i renegocjacje porozumień

ze światowymi koncernami eksploatującymi boliwijskie bogactwa naturalne. Trudno dziś ocenić, na ile wiarygodny i zdeterminowany będzie Morales w tych zapowiedziach, a tym bardziej, jakie mogą być skutki ich realizacji dla gospodarki Boliwii i poziomu życia jej mieszkańców.

Natomiast już dziś widać silną, jak bodaj nigdy dotąd, identyfikację boliwijskich Indian, pochodzących z ludów Keczua i Ajmara, z nowym prezydentem Boliwii, który swym tubylczym zwolennikom dumnie ogłosił: „Po raz pierwszy to my jesteśmy Prezydentem”. Boliwijscy Indianie, dla których ważniejsze od kolejnych pustych obietnic polityków były dotąd prognozy pogody zapowiadające suszę lub deszcz, masowo głosowali na Moralesa. Jednak lokalnym przywódcą, z których część znajdzie się zapewne w nowym rządzie i parlamencie, nie będzie łatwo sprostać rozbudzonemu oczekiwaniom społecznym w kraju, który wciąż uzależniony jest od pomocy zagranicznej. Tym bardziej, że radość ze zwycięstwa — i poparcie dla zwycięzców — wszędzie na świecie trwa krótko, a rozczarowani boliwijscy Indianie nie czekają zwykle na kolejne wybory, tylko blokują drogi. Póki co, mają szansę zrealizować część swoich marzeń.

## Indianie z Chile przeciw wycinaniu lasów

Sfrustrowani brakiem oficjalnego uznania swoich praw, chilijscy Indianie walczą z rządem i międzynarodowymi koncernami drzewnymi w obronie lasów na terenach, które kiedyś do nich należały. Większość Indian z Chile należy do plemienia Mapuczów, które podpisało z władzami kolonialnymi traktaty gwarantujące tubylcom m.in. prawa do ziemi i bogactw na terenach zwanych przez Indian Araukanią. Po krwawym stłumieniu kilku in-

diańskich powstań pod koniec XIX wieku rząd Chile zmusił ostatecznie Mapuczków do osiedlenia się w rezerwach, na południe od rzeki Bio-bio, i pozbawił ich większości dawnych terenów w środkowej i południowej części kraju. Od tamtej pory Mapucze protestują przeciwko polityce asymilacji i nadmiernej eksploatacji chilijskich lasów. Jednak krytycy twierdzą, że działania Indian bywają zbyt gwałtowne i nie tylko sprzeczne z chilijskim prawem, ale też niebezpiecznie bliskie terroryzmu. Dlatego ostatnio władze wykorzystały przepisy antyterrorystyczne przeciwko Mapuczom, którzy podpaliли las oraz znajdujące się w nim budynki i sprzęt należące do drwali. Dla Mapuczków był to jeden z ostatnich możliwych sposobów, który mógł powstrzymać wycinkę lasów i wysyłkę drewna do USA, Japonii i Europy. Mimo międzynarodowych protestów 18 przywódców Mapuczków ma wkrótce stanąć przed sądem za „budzenie strachu w społeczeństwie”, podpalenia i niszczenie sprzętu drwali.

### **Pierwsza rocznica otwarcia NMAI**

Rok temu, 21 września 2005 w Waszyngtonie otwarte zostało Narodowe Muzeum Amerykańskich Indian — największa i najnowocześniejsza tego typu placówka na świecie. Doład zwiędziło je blisko 2,5 miliona osób.

— Gdy codziennie nowi goście przychodzą do NMAI cieszą się, że coraz więcej ludzi dowiaduje się o różnorodności i żywotności tubylczych kultur — powiedział przy tej okazji dyrektor Muzeum, Richard West (Szejen).

Pierwszą rocznicę otwarcia Muzeum uświetnił specjalny program, w którym znalazły się m.in.: premiera filmu dokumentalnego o towarzyszącej ubiegłorocznemu otwarciu Procesji Tubylczych Narodów, występ grupy White Oak Singers z rezerwatu Fort Berthold w Dakocie Północnej, Jesienne Błogosławieństwo przez Mama Michi z Ekwadoru, okolicznościowy wykład dyrektora NMAI Richarda Westa i wieczorny koncert bluesowej kapeli Corn-Bred (Onondaga/Mohawk).

Miesiąc wcześniej ponad 10 tysięcy ludzi obejrzało zorganizowane przez Muzeum po

raz drugi trzydniowe Narodowe Pow-wow. Uroczyste Grand Entry poprowadził emerytowany kongresmen z plemienia Szejenów Robert Nighthore Campbell, a na nagrody dla najlepszych tancerzy i bębniarzy władze NMAI przeznaczyły 100 tys. dolarów.

### **Ziemia przodków wraca do Indian Oregonu**

Skonfederowane plemiona Coos, Lower Umpqua i Siuslaw z Oregonu świętują odzyskanie po 150 latach 43 akrów ziemi swoich przodków. Ziemia ta była jednym z pierwszych obszarów odebranych Indianom Oregonu przez władze USA. Do 1996 roku służyła celom wojskowym, a następnie armia uznała ją za zbędną. Plemiona wystąpiły wówczas o zwrot ziemi, lecz Biuro do Spraw Indian (BIA) nie dopełniło formalności papierkowych i dopiero wytoczenie procesu sądowego doprowadziło do jej odzyskania przez Indian. Skonfederowane plemiona zamierzają wykorzystać odzyskany teren do budowy nowej siedziby władz plemiennych z urzędami zajmującymi się sądownictwem, policją oraz sprawami zdrowia i oświaty.

### **Święty Bieg 2006**

Dennis Banks organizuje kolejny, 28 Święty Bieg na rzecz Ziemi, Życia i Pokoju pod ogólnym hasłem „Cafe życie jest święte”. Podobnie jak Najdłuższy Pochód z 1978 roku Święty Bieg 2006 rozpocznie się na wyspie Alcatraz, skąd 11 lutego biegacze wyruszą w trasę liczącą 4 tysiące mil, aby po 70 dniach dotrzeć do Waszyngtonu, w Dniu Ziemi, 22 kwietnia 2006 roku. Biegacze odwiedzą rezerваты i wspólnoty tubylcze dotknięte zniszczeniami z powodu huraganów „Katrina” i „Rita”. Każdego dnia biegacze (jak dotąd z USA, Japonii, Kanady i Australii) będą mieli do pokonania 100 mil. Obok Dennisa Banksa udział zapowiedzieli m.in. Floyd „Red Crow” Westerman, Robby Romero & Red Thunder, Martha Redbone, David Amram oraz Taiko Drummers.

Więcej informacji: [www.sacredrun.org](http://www.sacredrun.org)

Dennis Banks: [dennisbanks@sacredrun.org](mailto:dennisbanks@sacredrun.org)

Cień

## 10 lat po Ipperwash

We wrześniu 2005 roku minęło dziesięć lat od czasu protestu kanadyjskich Indian w Parku Ipperwash w Ontario. W wyniku interwencji policji zginął wtedy jeden z uczestników protestu, Dudley George. Akcja w Ipperwash we wrześniu 1995 roku stała się — obok konfrontacji w Gustafsen Lake w Kolumbii Brytyjskiej latem tego samego roku — jednym z najgłośniejszych protestów kanadyjskich Indian od czasu okupacji Oka przez Stowarzyszenie Wojowników Mohawków w 1990 roku, a procesy i kontrowersje dotyczące okoliczności tego dramatu trwają do dziś.

Ta historia zaczęła się w 1942 roku. Trwała II wojna światowa. Mocą ustawy o działaniach na wypadek wojny rząd federalny zajął 16 hektarów na wschodnim brzegu Jeziora Huron należących do grupy Czipewejów z rezerwatu Stony Point, by stworzyć tam wojskowy ośrodek szkoleniowy — Camp Ipperwash. 22 rodziny ze Stony Point przesiedlono do sąsiedniego rezerwatu Kettle Point. Wyszędleni Indianie pamiętają, że obiecano im zwrot ziemi, gdy po wojnie nie będzie już armii potrzebna. Różni urzędnicy do dziś zacinają swoje wyjaśnienia od: „tak, ale...”.

Gdy wojna skończyła się i 31 maja 1946 roku bazę zamknięto, Czipewejowie ze Stony Point wystąpili o zwrot ziemi. Chcieli wrócić do rezerwatu i chronić stare miejsca pochówku, zniszczone częściowo jeszcze w latach 30., po wydzieleniu w 1927 roku z części rezerwatu Parku Ipperwash. Jednak zaczęła się właśnie zimna wojna i wojsko odmówiło zwrotu bazy. Przez kolejne lata organizowano w Camp Ipperwash obozy szkoleniowe dla kadetów. Dziś już wiadomo, że składowano tam również niebezpieczne chemikalia.

W 1981 roku rząd Ontario wypłacił Czipewejom z tzw. Pierwszego Narodu Stony Point i Kettle Point 2,5 mln dolarów z tytułu użytkowania tubylczej ziemi i ponownie przyrzekł, że wróci ona do prawowitych właścicieli, gdy wojsko opuści bazę.

10 sierpnia 1992 roku władze Ontario przyznały, że dalsze korzystanie z bazy przez wojsko jest „błędne i bez uzasadnienia”.

50 lat po „czasowym” wysiedleniu, w maju 1993 roku, kilkudziesięciu dawnych mieszkańców Stony Point i ich potomków zajęło Camp Ipperwash, rozbijając namioty, stawiając prowizoryczne chaty i przyczepy kempingowe. Okupanci oświadczyli, że mają dość negocjacji z władzami i chcą wrócić do Stony Point. Rząd federalny odmówił uznania ich samodzielności, podobnie jak zainteresowana utrzymaniem jedności i całej rządowej pomocy rada plemienna Kettle i Stony Point (władze wykorzystały to, twierdząc, iż cały problem jest wynikiem konfliktów między rywalizującymi frakcjami samych Indian).

12 września tego samego roku grupa protestujących Indian wyruszyła w trwający dwa i pół tygodnia marsz do Ottawy. Jednym z jego uczestników i mówcą na Uniwersytecie Trent w Peterborough był weteran II wojny światowej w Europie Graham George. Był on jednym z tych Indian, którym obiecano, że po wojnie będą mogli wrócić na dawne ziemie i otrzymają tam 40–akrowe działki.

Większość nie-Indian z okolic południowego Ontario, mających spore walory rolnicze i turystyczne, była przeciwna uleganiu indiańskim naciskom. Z kolei szereg tubylczych społeczności i organizacji z Kanady i USA, w tym szef Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN) Ovide Mercredi, opowiedziało się po stronie protestujących lub zaangażowało się w proces mediacji. Konflikt o Ipperwash zyskał rozgłos w prasie i Internecie.

W lutym 1994 roku rząd federalny zapowiedział, że rozważy możliwość zwrotu Stony Point. Jednak zdaniem Indian przez rok nie zrobił w tej sprawie nic konkretnego.

Latem 1995 roku setka uczestników okupacji Ipperwash zajęła wojskowe baraki. Armia ewakuowała pilnujących bazy żołnierzy.

4 września roku około 30 Indian rozszerzyło protest na sąsiedni Park Ipperwash. Chcieli w ten sposób wymóc na władzach przyspieszenie decyzji o zwrocie terenów, na których miał znajdować się stary indiański cmentarz (choć rządowe badania terenowe tego nie potwierdziły). Wcześniej, w sierpniu, sąd uznał, że nad transakcjami z 1927 roku o utworzeniu z części rezerwatu Stony Point Parku Ipperwash „unosił się zapach moralnego fiaska”.

Uznanie całej umowy za nielegalną i przekonanie, że zatwierdzający ją agent do spraw Indian nie miał zgody całego plemienia leżało u podstaw roszczeń grupy, która zajęła Park.

Chociaż nowy rząd prowincji Ontario ponoć odmówił interwencji, nocą 6 września 40-osobowy oddział policji Ontario zaatakował okupantów. W wyniku wymiany strzałów ciężko ranny został uczestnik protestu, 34-letni Dudley Anthony George (krewny Grahama). Brat i siostra postanowili odwiedzić go do szpitala, ale policja zatrzymała samochód i oskarżyła ich o usiłowanie morderstwa. Dudley George zmarł wkrótce w szpitalu. Dwie inne osoby zostały tej samej nocy ranne. Uczestnicy protestu mówią, że nie byli uzbrojeni. Policja twierdzi, że odpowiadała jedynie na strzały.

12 lutego 1996 roku 24 uczestnikom protestu postawiono zarzuty zajęcia siłą i okupowania terenów publicznych, zagrożone karą do 2 lat więzienia. 1 kwietnia rodzina zabitego oskarżyła władze prowincji, w tym premiera Mike'a Harrisa, o spowodowanie śmierci Dudleya George'a. Po trwającym ponad rok procesie sierżant Kenneth Deanne z policji Ontario został uznany winnym zaniedbania na służbie ze skutkiem śmiertelnym. Wyrok — obowiązek pracy społecznie użytecznej.

W marcu 1997 kanadyjska Komisja Roszczeń Indianińskich (ICC) potwierdziła wcześniejszy wyrok Sądu Najwyższego i uznała, że choć umowa z 1927 roku była ważna i bezwarunkowa, to Kanada nie wywiązała się z części towarzyszących jej zobowiązań wobec Indian. Komisja nakazała, by roszczenia Czipewejów do Parku Ipperwash zostały rozpatrzone na drodze dalszych negocjacji.

18 czerwca 1998 roku rząd federalny oraz Pierwszy Naród z Kettle i Stony Point podpisali porozumienie, mocą którego Camp Ipperwash wrócił do Indian. Za użytkowanie bazy Czipewejowie otrzymali od 150 do 400 tysięcy dolarów odszkodowania — w sumie 26 mln dolarów. Rozpoczęto usuwanie szkód wyrządzonych przez wojsko. 9 kwietnia 1999 Komisja Praw Człowieka ONZ wezwała rząd Ontario do przeprowadzenia publicznego śledztwa w sprawie śmierci Dudleya George'a.

We wrześniu 1999 roku obrońcy skazanego policjanta oświadczyli, że dysponują nowymi

dowodami, które mogą oczyścić ich klienta. Zapowiedzieli przedstawienie nowego świadka, który zezna, że uczestnicy protestu byli uzbrojeni i strzelali do wykonujących swoje obowiązki policjantów. Jednak 26 stycznia 2001 roku Sąd Najwyższy podtrzymał wyrok uznający winę funkcjonariusza.

W listopadzie 2001 roku były premier Mike Harris (który znów był w tym czasie premierem Ontario) zeznawał po raz pierwszy w procesie wytoczonym przed laty władzom przez rodzinę Dudleya George'a. Oświadczył, że nie wydawał policji rozkazu zaatakowania Indian okupujących Park Ipperwash.

We wrześniu 2002 roku Kenneth Deanne zrezygnował ostatecznie z wieloletnich starań o dalszą służbę w policji. Rok później rząd prowincji Ontario niechętnie zgodził się na ujawnienie policyjnych nagrań filmowych i zdjęć wykonanych we wrześniu 1995 roku podczas akcji w Ipperwash. Telewizja CDC zabiegała o ich ujawnienie przez trzy lata.

2 października 2003 roku rodzina zabitego wycofała oskarżenia przeciw byłemu premierowi i zgodziła się na ugodę z policją Ontario i przyjęcie 100 tysięcy dolarów odszkodowania za śmierć Dudleya George'a.

12 listopada nowy rząd Ontario, z premierem Daltonem McGuintym na czele, ogłosił wszczęcie publicznego śledztwa w sprawie wydarzeń w Ipperwash. Rozpoczęło się ono w kwietniu 2004 roku w miejscowości Forrest, koło Ipperwash, i trwało przez rok 2005.

Choć wszystko zaczęło się przed 60. laty, gdy rząd federalny odmówił zwrotu Ipperwash Indianom, żaden z przedstawicieli Ottawy nie został dotąd przesłuchany. Śledztwo miało się zakończyć w grudniu 2005 roku, ale już wiadomo, że potrwa co najmniej do marca 2006.

Prowadzący przesłuchania sędzia Sidney Linden ocenia, że sporządzenie raportu końcowego może zająć kolejne pół roku. Oczekuje się, iż w raporcie znajdą się nie tylko ustalenia dotyczące rzeczywistego przebiegu wydarzeń i osób odpowiedzialnych za tragedię w Ipperwash, ale także zalecenia szeregu działań mających zapobiegać powtórzeniu się podobnych dramatów w przyszłości.

oprac. Marek Nowocień

## IV Sesja Stałego Forum

W dniach 16–27 maja 2005 w nowojorskiej siedzibie ONZ odbyła się czwarta doroczna sesja Stałego Forum ds. Ludów Tubylczych (Permanent Forum on Indigenous Populations). Forum to grupa ekspertów pełniących rolę doradców Rady Gospodarczo–Społecznej (ECO-SOC) w sprawach tubylczych.

Temat sesji brzmiał „Milenijne Cele Rozwoju a ludy tubylcze”, a główną uwagę poświęcono sposobom osiągnięcia dwóch pierwszych celów: likwidacji skrajnego ubóstwa i głodu oraz podstawowego wykształcenia dla wszystkich. Kampania społeczna „Milenijne Cele Rozwoju” (MCR) jest efektem deklaracji przyjętej przez szefów 189 państw na szczycie ONZ w 2000 roku i formą wymiernych zobowiązań społeczności międzynarodowej poprawy do 2015 roku sytuacji w ośmiu głównych obszarach problemów społecznych świata.

W obradach Forum, jako obserwatorzy, wzięła udział rekordowa liczba 1200 uczestników z 68 państw oraz 30 organizacji międzynarodowych i pozarządowych, w tym delegatów organizacji tubylczych z całego świata.

Uczestnicy sesji wyrazili obawę, że bez uwzględniania sytuacji i głosu ludów tubylczych kampania MCR może grozić przyspieszoną utratą ziem i zasobów naturalnych tych ludów, a także dalszą ich asymilacją, marginalizacją i dyskryminacją. Forum zaleciło, by wszelkie działania prorozwojowe odbywały się z poszanowaniem praw człowieka i pełnym udziałem zainteresowanych ludów tubylczych, a rządyowe dokumenty tzw. strategii redukcji ubóstwa potwierdzały prawo tych ludów do bogactw ich ziem, lasów i wód.

Delegaci obradowali na sesjach plenarnych oraz w trzech grupach regionalnych (Afryka, Azja i Ameryka Łacińska), gdzie omawiano podstawowe wyzwania i działania dotyczące ludów tubylczych w tych regionach oraz plany działań regionalnych i lokalnych uwzględniających zarówno ogólne MCR, jak i konkretne potrzeby i obawy tubylczych społeczności.

Cień

na podstawie <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi>

## Daleko, lecz bliżej

spór o Deklarację Praw Ludów Tubylczych

Jeśli jest gdzieś współcześnie obszar bezprawa, to jest nim niewątpliwie prawo międzynarodowe w zakresie dotyczącym ludów tubylczych świata. I nie jest to obszar marginesowy, dotyczy bowiem kilkuset milionów mieszkańców wszystkich kontynentów.

Już od blisko trzydziestu lat ludy tubylcze zabiegają w Organizacji Narodów Zjednoczonych o poparcie swoich podstawowych praw. Jednak wiele państw odmawia poszerzania w prawie międzynarodowym zakresu wszelkich praw kolektywnych, a tym bardziej praw specyficznej grupy ludów tubylczych.

Jak co roku, w grudniu, do genewskiej siedziby ONZ zjechali przedstawiciele rządów i organizacji pozarządowych — uczestnicy kolejnej XI już sesji Grupy Roboczej ds. Projektu Deklaracji Praw Ludów Tubylczych, powołanej przez Komisję Praw Człowieka<sup>1</sup>.

Pierwotny projekt, opracowany w 1976 roku przez Indian Law Resource Center, liczył dziesięć punktów uznawanych wówczas za krytyczne dla przetrwania indiańskich narodów. Z czasem projekt objął ponad stu grup z różnych części świata, a w 1993 roku ONZ przyjęła projekt Deklaracji pod obrady. Od 1995 roku projekt dyskutowany jest na kolejnych sesjach specjalnej Grupy Roboczej.

Nie ma się co dziwić napięciu, które towarzyszy tym dyskusjom. Projekt Deklaracji zobowiązuje władze państwowe do poszanowania wielu istotnych praw ludów tubylczych. Nakłada na rządy i parlamenty konkretne nowe obowiązki, które z wielu powodów nie cieszą przedstawicieli krajów, na terenie których mieszkają zabiegające o swoje prawa ludy tubylcze.

Jednak czasu na dyskusje pozostaje coraz mniej. Jeśli w ciągu roku, dwóch nie dojdzie do porozumienia, to dyskutowany od lat projekt może zostać ostatecznie odrzucony przez

<sup>1</sup> O Deklaracji Praw Ludów Tubylczych zob. „Tawacin” nr 1[69], wiosna 2005, ss. 42–45 (tam także obszernie fragmenty projektu 45 paragrafów) oraz nr 2[70], lato 2005, s. 43.

Komisję Praw Człowieka i wiele pracy pójdzie na marne. W roku 2006 Grupa Robocza w obecnym kształcie zbierze się po raz ostatni, tymczasem Indianie i inne tubylcze ludy świata wiążą z tym projektem wielkie nadzieje na poprawę swego losu.

W wielu regionach naszego globu, w tym w obu Amerykach, prawo zezwala władzom na swobodne dysponowanie tubylczymi ziemiami i zasobami, w tym — na odbieranie ich tubylcom lub poddawanie ścisłej kontroli państwa. Nic dziwnego, że tubylcy uznają to za anachroniczne bezprawie.

— To, czego się domagamy, to prawo ludów tubylczych do samookreślenia i samorządności zgodnie z własnymi prawami, a nie tylko jako część państw na terenie których się znajdujemy — wyjaśniał w Genewie Tim Coulter, prawnik z Indian Law Resource Center w USA. — Walczymy o uzyskanie realnego prawa do samookreślenia: prawa do decydowania o swojej przyszłości i rozwoju. Prawo międzynarodowe nie uznaje w pełni tych naszych praw. Teraz musimy je urzeczywistnić i sprawić, by stały się normami prawa krajowego i międzynarodowego.

W dwutygodniowej sesji wzięły udział tubylcze delegacje z całego świata. Tylko z USA przybyli reprezentanci American Indian Law Alliance, Haudenosaunee (Konfederacji Irokezów), Indian Law Resource Center, Indigenous World Association, International Indian Treaty Council, Inuit Circumpolar Conference, Navajo Nation, Citizen Potawatomi Nation, Native American Rights Fund i Treaty Council of Teton Sioux Nation.

Dziesięć lat dyskusji przyniosło znaczny postęp. Dziś większość krajów zgadza się co do ogólnych celów i wielu szczegółowych zapisów projektu Deklaracji. Jednak część jej postanowień budzi też ich sprzeciw lub choćby wątpliwości. Władze boją się groźby secesji i deklarowania niepodległości przez niektóre ludy, obawiają się utraty obecnych wpływów i źródeł dochodów z eksploatacji tubylczych zasobów oraz prawnych i finansowych konsekwencji dotychczasowych praktyk. Próbują też uniknąć konieczności wypłacania odszkodowań i ponoszenia nowych wydatków na realizację praw tubylczych.

Trwają więc debaty polityków i ekspertów nad tym, jak zapewnić, by takie państwa, jak Stany Zjednoczone, Kanada, Indonezja, Chiny, Australia czy Nowa Zelandia nie utraciły swej integralności wskutek uprawnocnienia się podmiotowości zamieszkujących je licznych i silnych ludów tubylczych — i by żaden z takich ludów nie zapragnął pełnej niepodległości. Mocarstwa chcą ograniczeń suwerenności ludów tubylczych, sprzeciwiają się temu organizacje pozarządowe i władze niektórych krajów (na przykład Meksyku, Gwatemali, Hiszpanii i Brazylii).

— Nie obawiamy się samookreślenia ludów tubylczych — powiedział szef delegacji brazylijskiej Marcio Gomez. — Kolonializm sprawił, że stały się one podopiecznymi rządów. Samookreślenie oznacza, że mają prawa i obowiązki wobec swych obywateli i kultur. To nie my dajemy im prawo do samookreślenia — to wynik ich własnej wieloletniej walki o odbudowę posiadanych praw socjalnych, politycznych i kulturowych. Byłbym rozczarowany, gdybyśmy je znowu ograniczali.

19 paragrafów wstępnych i 45 artykułów projektu Deklaracji Praw Ludów Tubylczych to całościowa propozycja potwierdzenia językiem prawa międzynarodowego niezbywalnych praw człowieka — praw przysługujących każdemu narodowi i ludowi, niezależnie od jego wielkości, bogactwa, historii i obecnego położenia. Dyskusja na temat Deklaracji to także dyskusja o poziomie świadomości rządzących, a często — także o naszym własnym stosunku do naszych sąsiadów.

Przyjęcie Deklaracji byłoby wydarzeniem bezprecedensowym w dość krótkiej historii prawa międzynarodowego. Powszechną Deklarację Praw Człowieka przyjęto bowiem 10 grudnia 1948 roku — i od tej pory dzień ten obchodzony jest jako Międzynarodowy Dzień Praw Człowieka. Wciąż są szanse, że nim minie 60. rocznica tej historycznej chwili, tubylcze ludy świata dołączą do grona społeczności, które — przynajmniej w deklaracjach — mogą cieszyć się pełnią swoich praw. Niezbędny jest jednak dalszy wysiłek negocjatorów i edukacyjna działalność ludzi świadomych wagi takiego wydarzenia.

Marek Nowocień



Idąc do domu rozmyślałem o innym miejscu, o na pozór nieskończeniu długich miesiącach letnich i cieniu przeróżnych drzew, o zimach, kiedy gałęzie drzew były nagie, tak nagie, że teraz na ich wspomnienie pojąć nie umiem, dlaczego kiedyś, patrząc na nie, nie uważałem minionego właśnie lata i mającej wkrótce nadejść wiosny za złudzenie; za marzenie nigdy nie spełnione, nigdy nie mające nastąpić.

Paul Scott

*Pięcioksiąg indyjski*

tom 4: *Podział łupów*. PIW 1988



**DOMINGO BITRIAGA** (1895?–2000), urodzony w Istyá, nad górnym biegiem rzeki Kayamá, stan Bolívar, Wenezuela, zmarły w Laguna Sucia, środkowy bieg rzeki Cuchivero, stan Bolívar, Wenezuela.

Wielka postać ludu Panare (Eñapá). Pra-pradziadek, pradziadek, dziadek i ojciec około tysiąca osób należących dziś do grupy regionalnej Panare południowych. Jeden z najwybitniejszych szamanów tego ludu (*íyan*). Człowiek–Historia, Człowiek–Biblioteka, Człowiek–Przywódca. Dobry Człowiek.

MK

**NORA VENES GUINN** (84), pierwsza kobieta i pierwsza tubylka, która została sędzią okręgowym na Alasce. Urodzona w 1920 roku i wychowana w Akiak, pracowała jako nauczycielka w szkołach Biura do Spraw Indian na Alasce. Zajmowała się też położnictwem. Od 1945 roku mieszkała w Bethel, gdzie była kolejno urzędniczką i sędzią kolegium do spraw wykroczeń, a od 1967 roku sędzią sądu okręgowego. Sama mówiąca płynnie w yupik, wiele rozpraw prowadziła w tym języku, by umożliwić rozumienie postępowania tubylcom słabo znającym angielski. W 1971 roku została przewodniczącą Wydziału Rodzinnego Stanowego Sądu Najwyższego, za swoją pracę zawodową oraz działalność społeczną na rzecz tubylców Alaski i osób starszych była wielokrotnie wyróżniana i nagradzana. Od 1976 roku na emeryturze, pod koniec życia niewidoma, lecz do końca aktywna, zmarła 6 lipca br. w Bethel.

**CHARLES CHIBITTY** (83), ostatni żyjący szyfrant z plemienia Komanczów, który używał swojego języka do szyfrowania depesz alianatów podczas II wojny światowej. Urodzony w 1912 roku koło Medicine Park, uczęszczał do Indianńskiej Szkoły Haskell w Lawrence, w stanie Kansas. Do wojska wstąpił na ochotnika w 1941 roku. Należał do grupy Komanczów z okolic Lawton, w Oklahomie, którzy — razem z Nawahami — trafili do tajnej jednostki przygotowującej Indian do kodowania wojskowych meldunków za pomocą ich własnych języków.

— To dziwne — wspominał później Chibitty — bo gdy dorastałem jako chłopiec, zakazywano mi mówienia moim językiem w szkole. Potem mój kraj poprosił mnie o to. Mój język pomógł wygrać wojnę i jestem z tego dumny.

W 1998 roku, w wywiadzie dla gazety „The Oklahoman” powiedział, że uczestniczył w ładowaniu wojsk alianckich w Normandii i bardziej niż nieprzyjaciela bał się tego, że utonie, jak wielu jego kolegów.

W 1999 roku podczas uroczystości w Pentagonie uhonorowano go Nagrodą Knowltona za osiągnięcia w służbie wywiadu USA.

Zmarł 20 lipca 2005 roku.

Cień





## Liryki indiańskie: jak nie napiłem się wiatru

Papier przyjmie wszystko. Ta nie nowa przecież myśl nachodziła mnie wielokrotnie przy okazji lektury wierszy pisanych przez polskich indianistów, które co jakiś czas goszczą na różnych łamach. Nieodmiennie — jak śwedzenie po upadku w pokrzywy — pojawiają się w nich orle pióra, wiatry rozwiewające włosy, pohukiwania sów, rzenie koni, tętent kopyt, tęsknota za lasem ciemnym a nieprzeżytym, westchnienie do otwartych preri, które stają się naturalną areną śmiałych czynów i prostych prawd. A czasem jeszcze, wzmacniane wykrzyknikami, skrawki okrzyków, pieśni, zawodzeń. Ubożuchny to sztafaż, wyobrażenia przygarbiona, morał zwykle krótki, żołnierski. Ale rozumiem potrzebę wypowiedzi, nie obśmiewam rozemocjonowanych prób, cenię odwagę i w tej materii. Wszak każdy grafoman może mieć niebywale interesujące życie wewnętrzne.

Ta prywatna równowaga między niesmakiem a wyrozumiałością rozchwiała się jednak w ostatnich dniach dramatycznie. Jej powodem stał się elegancko wydany — w twardej oprawie i z kolorową ilustracją na przedzie — tomik zatytułowany *Liryki indiańskie. Adaptacje, inspiracje, spolszczenia*. Podpisał się pod nim Leszek Czuchajowski, polski profesor z USA, specjalista od chemii organicznej, autor kilkunastu już zbiorów poezji, wydawanych w Polsce, jak i za oceanem, członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich oraz International Society of Poets. Zawodowiec zatem, nawet jeśli tli się w nas myśl, że w dziedzinie jakiegokolwiek sztuki stały papier na „robotę” jest jakimś rodzajem szalbierstwa.

Leszek Czuchajowski, *Liryki indiańskie. Adaptacje, inspiracje, spolszczenia*. Wydawnictwo Arcana, Kraków 2005, ss. 138.

Czuchajowski wyznaje we wstępie, że jeden z przyjaciół, także poeta, zapytał go ongiś, dlaczego ten nie pisze o kraju i ludziach, wśród których żyje już od ponad 20 lat. Autor ze zdziwieniem przyznał mu rację, samorzędnie taka refleksja się u niego nie pojawiła. Przyjmując dzielnie brzemień tego wyzwania, postanowił pisać o tych, co są niewidoczni, „bo schowani we własnych opowiadaniach, pieśniach i poezji”. I tak powstał cały tomik, będący, jak czytamy, „liryką mojego serca”. Dodatkowo, żeby nikt już nie miał wątpliwości, został on dedykowany „mojej eskimosko-indiańskiej studentce Mayak Amber Thomas, która przybyła z Ukpiagvik”.

86 wierszy z tego zbioru czyta się dość szybko. Przypominają one legendy o ciałach niebieskich („Niesłychana to rzecz”; „Przyrzeczenie”), bywają łagodnie zabawne niczym rubaszne pieśni naszego niegdyśszego ludu („Nieświadoma”), potrafią wzruszyć („Stary człowiek”), opowiadają anegdoty z życia małżeńskiego („Zrozumienie”), odświeżają dykteryjki z pogranicza („Pismo tożsamości”; „Dwa konie, trzy konie”), w gawędziarskim tonie niemal przemieniają się w prozę („Lot albatrosa”). Generalnie mówią jednak o problemach żeńsko-męskich, o trudnych miłościach sióstr i braci albo wręcz o związkach kazirodczych. Eros stale wchodzi tu w drogę Tanatosowi, liryka miłosna sąsiaduje z pieśniami o przemijaniu i śmierci.

Niezwykle charakterystyczny jest podtytuł omawianego zbioru. Adaptacje, inspiracje i spolszczenia mają wyraźnie wskazywać na to, że *Liryki indiańskie* powstały na bazie autentycznych, tubylczych tekstów. Czuchajowski przy każdym z wierszy szczegółowo zaznacza, o jaki rodzaj zapożyczenia idzie, na końcu podaje także tytuły 4 książek, z jakich podczas tej pracy korzystał. Przyznanie się do intelektualnego kłusownictwa jest zapewne chwalebne, nie wszyscy przecież tak czynią. Z drugiej strony, rodzi się pewna wątpliwość: można ten gest uznać za chytry unik przed dyktatem praw autorskich, ale także za przezczenie całej odpowiedzialności za artystyczny kształt tego tomu na autorów tubylczych. Ci zaś, jak sądzę, byłiby jego zawartością co najmniej zakłopotani.

Autor pisze mianowicie beztrząsco o Wielkim Duchu, za nic mając ewidentnie europejskie (i niezbyt pochlebne) pochodzenie tego pojęcia; nazywa dawne indiańskie wspólnoty narodami, po raz kolejny ignorując i historię, i zdrowy rozsądek („Uszy”); potem idzie jeszcze dalej („Kołysanka pierwsza”), wkładając w usta tubylczej matki wezwanie „o moja raso!”, co jest jakąś zdumiewającą czkawką po teoriach Gobineau, Chamberlaina<sup>1</sup> a i mrocznych czasach promocji eugeniki. W tym kontekście pisanie o „dudniących kotłach” w indiańskich osadach przyjmując już ze szczerym uśmiechem. A frazy „głos kobiety w ekstazie/nakładał się na rozkoszne mruczenie/wodnego ducha” po prostu nie przyjmując do wiadomości.

Aby być jednak sprawiedliwym w ocenie tych spolszczeń i adaptacji, przypomnijmy tekst, który jako „głos Indian” jest dzisiaj absolutnie klasyczny. Mam tu na myśli retoryczny *evergreen*, jakim pozostaje wciąż mowa wodza Seattle’a z 1858 roku — rzecz przedrukowywana w tysięcznych książkach, wyborach, pismach, przywoływana przez obrońców Indian, ekologów i anarchistów<sup>1</sup>. Wiemy obecnie, że jest to jedno z najmniej autentycznych w warstwie językowej przemówień tubylczych przywódców, jego siła pozostaje wszelako ogromna. Kolejne pokolenia ulegają sugestywnym porównaniom („Czerwony człowiek zawsze umykał przed nadejściem białego człowieka, jak poranna mgła zmyka przed porannym słońcem”), mistycznym figurom („Nie istnieje śmierć. Jest tylko zmiana światów”) i posępnej logice przepowiedni („Plemię przychodzi po plemieniu, a naród zastępuje inny naród jak fale morskie”). Pełen poezji manifest ekologiczny opublikowany został po raz pierwszy w 30 lat po jego — rzekomym — wygłoszeniu przez Seattle’a, a dokonał tego doktor Henry A. Smith, utalentowany pisarz i miłośnik Indian. Czytelnicy byli oczarowani

urodą tekstu, nikt nie pytał zatem Smitha o jego źródła, nazwisko tłumacza i tego typu drobiazgi. Później przedrukowywano „mowę” co kilkanaście lat, a każdy z adaptatorów dodawał, w jak najlepszej wierze, coś od siebie. Tekst rósł, stawał się coraz bardziej wielowarstwowy, opowiadał o wielkich masakrach bizonów, kolei transkontynentalnej i rozkwicie milionowych aglomeracji, o czym Seattle mógł jedynie śnić. Wersja najszerzej publikowana pochodzi z 1974 roku, a sporządził ją niejaki Tedd Perry, autor filmów o tematyce ekologicznej, robionych na zamówienie Zgromadzenia Kościoła Baptystów<sup>2</sup>.

Furda jednak te wszystkie okoliczności, „mowa” wodza Seattle’a porusza, zniewala, czaruje i mam. Jest w swojej fikcyjności — o paradoksie! — jak najbardziej autentyczna, przystaje do potrzebnego nam obrazu szlachetnego dzikusa, syty iluzje, karmi nasze marzenia. Poezje Czuchajowskiego nie robią żadnej z tych rzeczy. Autor *Liryków indiańskich* pozostaje wierny stronie formalnej tekstów, inkrustuje je tubylczymi imionami, imituje brzmienie pieśni. Bezsukcesnie. Mam wrażenie, że zreżym formalista nie wykonał zadania pierwszorzędnej wagi: nie pojawił się sens indiańskich źródeł.

Wiersz przecież to nie tylko słowna faktura, nie tylko językowa powierzchnia. Musi być w nim głębsza jakaś rzeczywistość, ukryta, niechby i mityczna, myśl. Ze zbioru Czuchajowskiego zaś dowiadujemy się jedynie, że nie „istnieje ktokolwiek/kto nie jest twoim bratem” („Dymek”). Nie tyle prawda to banalna, co po prostu wyjęta z elementarza każdego poważnego przyjaciela Indian. Mam wrażenie, że autor dał się uwieść akrobacom formalnym, tokowi opowieści, atrakcyjności anegdoty, porzucił natomiast ich źródło, uzasadnienie, tę rzeczywistość, która nadaje im sens.

*Liryki indiańskie* nie tłumaczą zapętlonej współczesności, ale akurat to jest zrozumiałe, bo nikt nie stawiał sobie takiego zadania. Inne zarzuty oddalić już znacznie trudniej. Zbiór Czuchajowskiego nie zbliża nas do zrozumie-

<sup>1</sup> W Polsce rzeczoną „mowę” drukował między innymi „Tygodnik Powszechny”, podziemna „Wolność i Pokój”, „Zielone Brygady”, znajdziemy ją w antologii *Indianie Stanów Zjednoczonych* (wstęp, wybór, przekład i oprac. E. Nowicka i I. Rusinowa, Warszawa 1991) oraz w „Kontekstach. Polska Sztuka Ludowa” (nr 3–4, 1994) ze świetnym komentarzem Ewy Dzurak.

<sup>2</sup> O szczegółach powstania tej mowy zob. Albert Bates, *Ewangelia według Wodza Seattle*, „Tawacin” nr 4[28], zima 1994, ss. 20–23.

nia Indian: nie pojmujemy, na przykład, dlaczego siostry zakochane w gwiazdach oddają się przechodzącemu wilkołakowi (sic!), nie wiemy, jaka tajemnica wiąże się z „ciałami czerwonych ludzi/zakopanymi w pobliżu grobu/Zranionego Kolana” (za to poznajemy tutaj nowego, indiańskiego bohatera o jakże charakterystycznym imieniu...). W wierszu „Nieświadoma” żaden znak nie wyjawia, że Iktoma, jego przewrotny bohater, jest znaną postacią mitologiczną, *tricksterem*, łącznikiem między światem doczesnym a nadprzyrodzonym. Można mieć uzasadnione przeczucie, iż dzieje się tak dlatego, że nie wie tego sam autor. I nie idzie mi w tym miejscu o to, by poszukiwać w poezji podręcznika do kultury plemiennej Ameryki, ale aby dzięki niej zbliżyć się do prawdy uczuć. Niestety, w obu tych wymiarach Czuchajowski zawodzi.

Jego wiersze nie odslaniają żadnych „ran podskórnych”, które znalazły się w tytule przewybornej mini-antologii tubylczych autorów<sup>3</sup>. Poeci pomieszczeni w tym zbiorze wykroczyli daleko poza konwencjonalne dekoracje, „poza kamienną twarz, fantastyczne rekwizyty tancerza pow-wow, strzelbę przechowywaną w zbiorach Fundacji Heye’a”<sup>4</sup>. W *Lirykach indiańskich* niestety nie ma tego wykroczenia, podczas ich lektury nie wydarza się nic szczególnego: ani „jeździec siuksów przemyka mi po plecach” (jak pisała Harjo), ani „napilem się wiatru” (jak chciała Cook–Lynn), ani skrawek „pieśni Odzibuejów/z szafy grającej” (Rose) nie zabrzmiał w moich uszach. Ot, ćwiczenia stylistyczne poety, ot, kaprys w poszukiwaniu nowego, ekscytującego tematu. Od zawodowca należy i wypada wymagać dużo, dużo więcej. Tymczasem rzekome „adaptacje...” okazały się zwyczajnymi imitacjami — wierszowaną błyskotką, uczuciową błagą i kulturową kalką pospołu. Cóż, papier przyjmie wszystko, czytelnik na szczęście nie musi. ♦

Waldemar Kuligowski

Nie

„wszyscy jesteście Indianami”  
czyli po pewnym spotkaniu autorskim

National Geographic” to od lat bardzo dobre pismo popularno-naukowe, przybliżające wiele ciekawostek z całego świata. Dla mnie najważniejsze są artykuły o kulturach innych kontynentów. Od lat sięgałem po ten miesięcznik z ciekawością. Idąc na spotkanie pod patronatem „NG”, spodziewałem się rzeczowego spotkania na temat, który od samego początku budził mój sprzeciw: wedłóg mnie nie „wszyscy jesteście Indianami”

Bohaterami spotkania są Asia i Edi Pyrek — autorzy książki *Wszyscy jesteście Indianami*. Spotkanie poświęcone jest ich książce i wyprawie „do wciąż żywego i pełnego tajemnic świata Indian”. I właśnie o tej wyprawie chciałem posłuchać. Niestety, dobre 40 minut zajęły im opowieści o przyjaźniach z gejami i lesbijkami podczas podróży po USA. Geje i lesbijki uczą o odkrywaniu swojego prawdziwego ja. Wspaniale się z nimi mieszka. Chyba dopiero, gdy jest się mniejszością seksualną w grupie gejów i lesbijek, można odkryć w sobie i swoim partnerze piękno. Ale przede wszystkim poczuć, jak to jest być mniejszością. Dużo o tajemniczym świecie, lecz nie o świecie Indian, niestety. Czas na muzyczny przerywnik.

Wreszcie pojawia się ekran, a na nim slajdy z podróży po Ameryce. Czaszka bizona, w tle samochód — piękna kompozycja z rezerwatu. Na pytanie publiczności, co to jest rezerwat, zdawkowa odpowiedź, że to wydzielone dla Indian, autonomiczne tereny.

Kolejne zdjęcie — całująca się para staruszków. Wytatuiowanych — prawdopodobnie na całym ciele — a na pewno na twarzy i głowie. Tatuaże te powstały podczas ceremonii pejotlowej i są wizją tych osób. Nie dowiedziałem się, co to miało wspólnego z Indianami (może chodziło o pejotl).

Pojawiają się kolejne zdjęcia. Święte drzewo z Tańca Słońca. Parę słów o drzewie (pani Asi szacunek za wyjaśnienie, po co i dlaczego karmi się owo drzewo). Pan Edi natomiast

<sup>3</sup> *Rany podskórne. 15 poetów tubylczej Ameryki*, wybór, opracowanie i wstęp Maurice Kenny, przekład Marek Maciołek, BT 26, Wielichowo 1998. Cytowane poniżej wyimki pochodzą z tego właśnie zbioru.

<sup>4</sup> Maurice Kenny, *Rany podskórne*, dz. cyt., s. 5.

barwnie opowiada, jak to od 5 kolejnych lat jest tancerzem słońca i na czym to polega. Nacinanie skóry, przywiązywanie się do drzewa, tańczenie z piętnastoma czaszkami bizonów, każda po 20 kilo, krwawe obrzędy, historie o padających ze zmęczenia ludziach... I tylko Edi Pyrek trwa na świętym placu i nic mu nie jest. Indianie padają dookoła jak muchy, ale On dzielnie tańczy, chociaż skromnie przyznaje, że też czasami nie było lekko. W ogóle to wielka frajda tak sobie potańczyć dla innych. Najfajniej, kiedy leje się krew, a po wszystkim, w indiańskiej saunie, można doznać wizji. W ogóle — mówi Edi — Taniec Słońca każdy może sobie zorganizować sam, na podwórku. Nikt nie odpowiada za to, co kto inny robi. Nie wszyscy ładują w szpitalach. Ogólnie Taniec Słońca to fajna impreza. A prowadzą je szamani. Właśnie, bo szamanów w Ameryce jest chyba tyle samo co gejów i lesbijek — przy najmniej w opowieściach Asi i Ediego.

Kolejne zdjęcia, Nawahowie. Święte petroglify — „nikt nie może ich fotografować”. Ale niektórzy mają wyjątkowe pozwolenia. Kiedy szaman przyłoży rękę do petroglifu, łączy się z duchami wszystkich poprzednich szamanów. I znów nie wiadomo — po co.

Domy artystów. Bo prawie każdy Amerykanin to artysta. Albo gej, albo... Każdy z nich chce z Edim wypalić „trawę”, zażyć *ayahuasca*, peyotl. Edi mówi, że odmawia (choćby ton głosu staje się wtedy nieco tajemniczy).

Prezentacja indiańskiego tańca z ceremonii *ayahuasca*. Krok w lewo, krok w prawo. Dość.

Rodzina. Indiańskie twarze. Stare twarze. Większość Indian traktuje Asię i Ediego jak przyjaciół. Wszyscy Indianie są chyba przyjaciółmi. Niektórzy z nich przyjęli ich nawet do swoich rodzin. Szkoda, że nie zapamiętałem nazwisk.

*Medicine wheel* — cóż to takiego? Stary Indianin przed kregiem z kamieni. Sun Bear. Kolejny przyjaciel i nauczyciel. Nie wiem, czy to „ten” Sun Bear, ale ten o którym myślałem, zmarł w 1992 roku... i też był Czipewejem.

Zdjęcie z pow-wow. Ale nie takiego zwykłego. To — było jedynie dla wtajemniczonych. Tańczono tam stare tańce wojenne. Fajne takie pow-wow. Choć nie bardzo wyjaśniono, co to.

Sekwoje. Jak tam będziecie w najbliższym czasie, to zobaczycie, że jest fajnie. Człowiek jest taki malutki... Poza tym nic ciekawego.

Amerykańskie miasta — duże, hałaśliwe, nieciekawe raczej. Ale w każdym z nich można spotkać gejów, lesbijki i zatrzymać się u nich na nocleg. Ani razu nie płacąc za spanie. Do tego większość Amerykanów jest bardzo pomocna. Za darmo naprawią ci samochód, wstawią zapasowe części. Najlepiej ponoć zatrzymywać się w domach starych hippisów...

Pomiędzy kolejnymi slajdami fragmenty książki. Zapamiętałem tylko tyle, że świat Indian jest niezwykle tajemniczy. Ale nie bardzo wiem — dlaczego. Chyba powinienem nabyć książkę, ale na pewno tego nie zrobię. Za to chwala paniom za częstowanie pysznymi ciasteczkami!

Po spotkaniu parę pytań o rezerwat i już, już kończymy... Wraz ze znajomymi siedzimy jeszcze chwilę. Do Asi i Ediego ustawia się kolejka z kwiatkami.

— Dlaczego taki tytuł książki? — pyta jedna z moich koleżanek.

— Jeśli interesujemy się czyjaś kulturą, szanujemy ją, możemy się czuć jej członkami (to nie cytat, ale ogólny sens odpowiedzi udzielonej na to pytanie).

Dobra, ja więcej pytań nie mam.

Mam znajomych gejów i lesbijki, szanuję ich podejście do życia. Czy to znaczy że jestem gejem? Może jednak lesbijką? Mam znajomych tubylczych Amerykanów, interesuję się ich kulturami — czy to znaczy że jestem „Indianinem”?

Przy okazji Tańca Słońca Edi wspomniał, że jednym z prowadzących tę ceremonię był Crow Dog. Wcześniej, w kwietniu 2005, tak pisał o nim na liście dyskusyjnej Yahoo: „jeśli chodzi o Crowe Doga (sic!) — to miałem okazję i wątpliwą przyjemność spędzić z nim trochę czasu — i uczestniczyć jako suport w jego tańcu. To nawet nie była żenada — to był pokaz fanatyzmu i nienawiści w czystej formie!”. Z innych źródeł wiem, że prowadzący takie ceremonie to osoby szanowane, poważane. To co Autor raczył napisać, jest co najmniej obraźliwe. Do tego wygląda, że co pół roku zmienia zdanie o człowieku. Zależy od tego, do kogo się zwraca?

Co do ceremonii — jako znawca „Indian”, Edi wie zapewne o oświadczeniu duchowych przywódców Lakotów, Arapahów i Assiniboinów z 2003 roku? Jeśli nie, pozwolę sobie przytoczyć fragment:

„Omawiałszy przypadki molestowania podczas ceremonii, nieprzyzwoite żarty, mieszanie z wierzeniami New Age, pobieranie opłat za ceremonie i pogrzeby oraz inne sytuacje, o których nigdy dotąd nie słyszało się w naszej historii. Postanowiono, by od 9 marca 2003 nie pozwalać nie-tubylcom na udział w naszych Siedmiu Świętych Ceremoniach”.

Najważniejszą spośród tych ceremonii jest właśnie Taniec Słońca. Edi, jak rozumiem, jest nie-tubylcem. A może jednak tubylcem — tylko stąd czy stamtąd?

Jeśli chodzi o tytuł książki: rozumiem, że im więcej szumu, kontrowersji, tym lepiej? *Wszyscy jesteśmy Indianami?* Na cytowanej już liście dyskusyjnej Autor pisał wcześniej: „Nigdy nie pisałem o sobie jako o osobie mającej prawo uczyć, nazywającej się Indianinem”. Rozumiem, że pół roku później mógł już uznać siebie za „Indianina”? Albo nie rozumiem...

W tym miejscu miało być podsumowanie na temat książki. Minęło trochę czasu od spotkania. Miałem nadzieję, że przez ten czas dojdę do wniosku, że należy w moim tekście coś zmienić, spuścić z tonu. Fakt, emocje opadły — nic jednak nie uległo zmianie w mojej ocenie spotkania i sposobu przedstawiania tubylczych Amerykanów — jako zabawek, ciekawostek z wystawy, ćpających, najaranych koleś, z których można się pośmiać i zarobić kasę na ich nieszczęściu lub dziwactwach.

Z przykrością stwierdzam, że „National Geographic” bierze udział w tego typu działaniach.

Mam jednak nadzieję, że zarówno Państwo Pyrkowie, jak i „National Geographic”, zaczynają znowu z czasem poważniej podchodzić do poważnych spraw. Że nie będą szukać jedynie sensacji, ale dogłębnie, profesjonalnie i z szacunkiem przedstawiać inne kultury. ♣

Dariusz 'Bluewind' Kachlak

## Prawdziwe życie Małego Bizona

Jedną z pierwszych książek o Indianach, którą przeczytałem (i zapewne nie jestem w tym odosobniony), był słynny *Mały Bizon* Arkadego Fiedlera. Pozornie należy ona do literatury faktu, będąc zbeletryzowaną biografią Indianina z plemienia Czarnych Stóp, Sylwestra C. Longa, który pod pseudonimem Długa Lanca (vel Dziecko Bizona) opublikował ją w USA w 1929 roku. Ale Fiedler sam przyznał we wstępie do swej książki, że przerobił ją i wprowadził nowe wątki, korzystając z relacji współplemieńców Dziecka Bizona. Powstał w ten sposób znakomity utwór literacki, którego wartość biograficzna jest jednak nieco wątpliwa. Zwłaszcza, że przypadkiem udało mi się wykryć, iż rozdział „Dwa naboje Huczącego Grzmota” jest przeróbką jednego z opowiadań F. Gerstäckera (*Osag*), pomieszczonych w tomie *Strzały nad Red River* (Nasza Księgarnia, Warszawa 1974), być może zresztą jest to ponadczasowa anegdota krążąca po prerii i przypisywana co rusz innym Indianom. Tak czy owak, *Mały Bizon* Fiedlera był i jest fascynującą lekturą, która w ostatnim wydaniu (Akcydens, Poznań 1996, „seria indiańska”) została zaopatrzona w dostarczający wielu rzeczowych informacji o Czarnych Stopach wstęp autorstwa Aleksandra Sudaka.

W 1996 roku poznański Akcydens i wielichowskie Tipi, połączyły swe siły i w „serii indiańskiej” opublikowały (przetłumaczoną przez Marka Maciolkę i Wiesława K. Niedźwiadka) książkę Hugh'a A. Dempsey'a *Crowfoot, wódz Czarnych Stóp*. Jest to biografia sławnego przywódcy Czarnych Stóp (wspomnianego zresztą w *Małym Bizonie* Fiedlera), który przeprowadził swój lud przez najgorszy okres — z życia na swobodzie do zamknięcia w rezerwacie.

Plemię Czarnych Stóp, liczne i bitne, w pełni zasługuje na miano „królów północnych prerii”, gdyż w XIX wieku opanowało ogromne przestrzenie na granicy amerykańsko-kanadyjskiej. Bali się ich nie tylko wszyscy bez

wyjątku sąsiedzi, ale nawet biali. W połowie XIX wieku plemię doszło do szczytu potęgi, lecz klęska, jaką ponieśli w jedynej bitwie z amerykańskimi kawalerzystami (zresztą była to raczej masakra i to dokonana omyłkowo) w 1870 roku sprawiła, że wybrali pokojową koegzystencję z białymi.

Ale nie od razu i bynajmniej nie wszystkim członkom wojowniczego plemienia podobała się taka potulność. Jednak większość dała się przekonać argumentom swych mądrych wodzów, na czele z Crowfootem, czyli Stopą Wrony. Wbrew pochodzeniu (wywodził się z jednej z trzech grup, na które składało się plemię — Kainów albo Blood, czyli Krwawych) Stopa Wrony był nie tylko wodzem wojennym w tradycyjnym indiańskim rozumieniu, ale także nowoczesnym politykiem, przedkładającym działania pokojowe nad rozwiązania siłowe, choć miał raczej porywcze usposobienie.



W 1869 roku, po straszliwej epidemii czarnej ospy, która zdziesiątkowała plemię, Crowfoot został przywódcą Czarnych Stóp. Już wcześniej cieszył się dużym autorytetem zarówno wśród Indian, jak i białych, gdyż łągodził konflikty między obu stronami, utrzymywał także kontakt ze słynnym misjonarzem, ojcem Lacombe. Gdy plaga alkoholizmu za sprawą wędrownych handlarzy zaczęła wkrótce zbierać żniwo, a równocześnie sformowano oddziały Królewskiej Kanadyjskiej Policji Konnej dla zaprowadzenia porządku na pograniczu, Stopa Wrony nawiązał z władzami przyjazne stosunki, uznając się za poddanego brytyjskiej monarchii. Nie dał się wciągnąć Sitting Bullowi do walki z Amerykanami, a w 1877 roku zawarł pokój z rządem kanadyjskim i pozwolił się zamknąć w rezerwacie, wraz z całym swym ludem, na dość korzystnych warunkach.

Choć wnet pojawiły się kłopoty z zaopatrzeniem, Stopa Wrony kontynuował swą ugodową politykę i nie przystąpił do powstania (też obecnego w *Małym Bizonie* Fiedlera) Metysów i Indian pod wodzą Luisa Riela w 1885 roku. Czyniono mu zarzuty, że chodził na pasku białych ludzi, ale to nieprawda — Stopa Wrony był prawdziwym indiańskim patriotą, którego wszelkie poczynania miały na celu jedynie dobro jego ludu, dlatego zasłużenie nosi miano „ojca narodu”. Mimo iż zmarł w 1890 nie doczekawszy lepszych czasów, przyszłość pokazała, że miał rację — pokojowo usposobieni Czarne Stopy cieszyli się życzliwością zarówno Amerykanów jak i Kanadyjczyków i rychło z koczowników przeobrazili się w nieźle sobie poczynających farmerów, hodowców bydła i górników. Dziś populacja Czarnych Stóp liczy około 18 tysięcy ludzi, mniej więcej tyle, ile było w najlepszych czasach połowy XIX wieku.

Lektura tej książki z jednej strony daje nam rzeczywisty obraz życia Czarnych Stóp (i umożliwia skonfrontowanie go z zapamiętaną z dzieciństwa wizją przedstawioną przez Arkadego Fiedlera w *Małym Bizonie*) w chwili, gdy kończył się indiański stary świat i trzeba było szybko i brutalnie dostosować się do nowego świata białego człowieka. Z drugiej zaś jest interesującym studium przywódcy, który musi przeprowadzić swój naród przez trudny czas przełomu i zdecydować, co wybrać: beznadziejną, wyniszczającą acz honorową walkę o niepodległość, albo pokojową koegzystencję na warunkach przeciwnika. Romantyzm czy pozytywizm? Szczególnie interesujący to dylemat dla Polaków, którzy chętnie czczą pamięć rodzimych bohaterów w rodzaju indiańskiego wodza Sitting Bulla, zaś ugodowych przywódców typu Stopa Wrony mają za zdrajców. Czy słusznie?

W literaturze polskojęzycznej Stopa Wrony pojawia się także (nazywany Nogą Kruka) w dziełku poświęconym misjonarskiej działalności ojca Lacombe (Josef Schulte, *Wielki wódz prerii*, Verbinum, Warszawa 1988), do którego również odsyłam zainteresowanych tą ciekawą postacią nietypowego indiańskiego wodza. ♣

Mariusz Wollny

## Tańczyłam na pow-wow w Katowicach

Nie czułam wiatru ani słońca, nie czułam też ziemi przez cienką podeszwę moich mokasynów, ani nie widziałam nieba. Nie było zapachu ogniska, tej „wędzonki” którą pachnie każdy po wyjściu z tipi, ani woni lasu i łąki, ani chłodu znad jeziora. Patyki, kamienie, ślimaki, jaszczurki i krety — też były nieobecne. I nie mogłam wznieść ku niebu mego wachlarza, by uhonorować bociana, który dał mi swoje pióra.

I gdzie indziej bardzo mi wszystkiego tego brakuje, bo nie umiem żyć bez powietrza i widoku otwartej przestrzeni, cierpiąc na swoistą nabytą po przodkach klaustrofobię. Ale — zaiste dziwne to zjawisko — hala w Katowicach ma tak właściwy sobie mikroklimat, że wszystkich powyżej wymienionych zjawisk naturalnych brakować mi tam przestaje. Czemu to przypisać?

Od jakiegoś czasu tańczę nieco inaczej niż wszyscy, a raczej wszystkie kobiety. Wolniej, innym krokiem, a — by uhonorować bęben — miast wznosić wachlarz, zatrzymuję się lub (w innej wersji) kłaniam. To spowolnienie sprawiło, że w Katowicach wszyscy mnie wyprzedzali, musiałam tańczyć na obwodzie kręgu by nie przeszkadzać. Ale — znów rzecz dziwna — świadomość tych spraw „technicznych”, przyziemnych, na dłuższe chwile mi ulatywała, nie widziałam niczego i nic, tylko rytm i moje w nim falowanie, jak trawy na równinach (tak o tym mówią Indianie). A już szczególnie nie mam pojęcia co robili inni/inne w trakcie kontestu, kompletnie też nie wiem kto sędziował. Zamroczenie...ale bardzo przejmujące. Może kiedyś pojmem, czy raczej doświadczę, dlaczego dla samych Indian taniec jest modlitwą...

Mówi się, że rytm bębna to bicie serca Matki Ziemi. Ktoś zbadał, że bicie bębna w pewnych przypadkach pokrywa się z biciem serca człowieka i że nasz zapis EKG jest

bardzo zbliżony do zapisu fal dźwiękowych wysyłanych przez bęben. I nie wpadnę w na-bożny nastrój czytając takie rewelacje, ale niewątpliwie dadzą mi one do myślenia. O naturze i fenomenie tańców u Indian myślę zresztą od jakiegoś czasu bezustannie.

Przy tej okazji polecam starą dobrą Ewę Lips i jej *Księgę Indian*, a w niej rozdział 6 „Taneeczne credo”, gdzie między innymi czytam: „żaden rozbitek na zagubionej krze nie czuje się tak samotny jak biały człowiek przyglądający się indiańskim tańcom — taneicznemu wyznaniu wiary, które wyrwa go zupełnie z jego cywilizacji”. Mnie, szczęśliwą uczestniczkę tych tańców, również z mej cywilizacji wyrwywają, dają od niej wytchnienie. Nie pozbawiają mnie jej, bo do niej nieuniknienie wracam. Moja wiara zaleca mi medytację poprzez odmawianie modlitw, na przykład różańca. Ale czasami łatwiej mi zbliżyć się do Boga, również do Boga w innym Człowieku, tańcząc w kręgu na pow-wow. To zjawisko, którego do końca nie rozumiem.

I to już przestaje być relacją z Katowic. Dziękuję wszystkim za ten krąg. Naprawdę.

E.S.

Imprezę „IV Indiański Świat Pow-wow w Katowicach” zorganizował w dniach 12–13 listopada 2005 Bogdan Plonka. Wzięły w niej udział trzy kapele pow-wow (w tym jedna z Czech), ponad 40 tancerzy i tancerek rywalizujących w 4 kategoriach (w tym tancerze z Czech i Niemiec), dwójce tubylczych gości z Kanady, uczestnicy z PRPI z całego kraju i liczna śląska publiczność. Jak zwykle na krajowych pow-wow, nie brakło też tańców międzyplemiennych i round dance’ów, nagród-niespodzianek, ciekawych filmów, stoisk handlowych i miłych spotkań kulaarowych.

### PLANOWANE IMPREZY 2006

♪ 4–5 lutego 2006 – III Zimowe Pow-wow w Międzychodzie kontakt: Marcin Mazurek, mail: PEMIKAN@interia.pl, tel.kom.: 0604 601637.

♪ 8–9 kwietnia 2006 – IV Wiosenne Pow-wow w Uniejowie; kontakt: Zdzisław Ranores Wszolek, mail: ranores@tlen.pl, tel.kom.: 0605 304197.

♪ Ranores to także organizator XXX Złotu Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, który odbędzie się w Uniejowie w dniach 28 lipca – 7 sierpnia 2006.

Cień

**10** I znów ze smutkiem zaczynam swój felieton. Kończący się rok 2005 zabiera nagle ze sobą kilka bliskich nam postaci.

1 listopada odeszła od nas Gladys Tantaquidgeon, niezwykła pani, chluba Moheganów z Connecticut, znana szeroko i ceniona jako ekspert starych, algonkińskich praktyk leczniczych. Skonczyła 106 lat! W młodości Gladys studiowała antropologię na Uniwersytecie Pensylwanii, by wkrótce zająć się badaniami wśród tubylców Nowej Anglii i Kanady. W 1925 jej rozprawa *Medyczne praktyki Moheganów* ukazała się na łamach „43 Annual Report of the Bureau of American Ethnology”. Z dodatkiem o praktykach leczniczych Delawarów stanowi obecnie często wznawianą książkę *Folk Medicine of the Delaware and Related Algonkian Indians*. Tantaquidgeon, oddana całkowicie sprawom tubylczym, pracowała społecznie w rezerwach Dakoty Południowej i Północnej, Montany i Wyoming. W wieku emerytalnym wraz ze swym bratem Haroldem, przywódcą Moheganów w Uncasville, prowadziła muzeum indiańskie.

Jesienią odeszli od nas również — słynny artysta Dine — R.C. Gorman (lat 74); historyk Alvin M. Josephy Jr. (90) — w „białej historiografii” autor kilku przełomowych prac o tubylcach, m.in. książkowej formy serialu *CBS 500 Nations*; i wreszcie profesor Vine Deloria, Jr. (72) Siuks ze Standing Rock, historyk, prawnik i działacz, autor szeregu znakomitych, polemicznych rozpraw o sytuacji tubylczych Amerykanów.

Tegoroczne XIII Seminarium Antropologiczne PAES/PATE odbyło się 19 listopada w Ventnor (New Jersey). W naszym gronie nazwaliśmy je „polskim”, ponieważ pięć przyjętych referatów zostało nadesłanych z kraju. Bartosz Hlebowicz przedstawił — *Indianie, jakich zapragniesz. Konstruowanie dzikiego, czyli o Indianach w filmie amerykańskim*; Waldemar Kuligowski — *Trzecia pleć. Konceptcje płciowości w tubylczych kulturach Ameryki Północnej*; Marek Maciolek — *Zna-*

*ni i lubiani, czyli jak dziś nie pisać o Indianach* (wyznania redaktora); Radosław Palonka — *Kultura Indian Pueblo w regionie Mesa Verde — możliwości rekonstrukcji przeszłości w oparciu o współpracę archeologów z Rdzennymi Amerykanami*; a Jarosław Zrałka — *Wielki rozkвіт w czasach upadku: Nakum w schyłkowym okresie klasycznym w świetle najnowszych badań*.

Poruszane tematy znalazły u słuchaczy żywy oddźwięk. Szczególne emocje wyzwołał temat dr. Kuligowskiego, a dyskusja przeobraziła się w ogólne rozważania nad istotą homoseksualizmu. Przedyskutowano więc sprawy domniemanego „wyboru” i logiczniejszej „wrodzoności”. Podobnie referat Marka Maciołka, przedstawionymi postulatami przykuł uwagę audyencji i zainteresował red. Janusza Szlachtę z nowojorskiego „Nowego Dziennika”. Zapewne też ukaże się tam w skróconej wersji. XIII Seminarium było sporym sukcesem Towarzystwa i za to wypada mi podziękować wszystkim autorom referatów. Już niedługo, z okazji XXX-lecia organizacji, w oficynie wydawniczej TIPI ukaże się drugi tom *Referatów Seminariów Antropologicznych PAES/PATE 2001–2006*.

W poprzednim *Głosie* pisałem o Shinnecockach z Long Island, wyrażając nadzieję, że ich walka o uznanie federalne zakończy się zwycięstwem. 9 listopada „Nowy Dziennik” w rubryce „Metropolia” donosił grubym drukiem: *Sukces Indian z Long Island*, a dalej: „Sędzia federalny uznał mieszkających we wschodniej części półwyspu Long Island Indian Shinnecock za plemię. Dzięki decyzji sędziego Thomasa Platta mogą oni teraz domagać się prawa do decydowania o zamieszkiwanych przez siebie ziemiach w Hampton Bays. Będą też prawdopodobnie ubiegać się o odszkodowanie. Suma rekompensaty finansowej może dojść do prawie 2 miliardów dolarów. Jej ostateczna wielkość zostanie ustalona w trakcie dalszych procesów sądowych”. Przed Shinnecockami rozpościera się długa droga do pełnego zwycięstwa. Ale to najważniejsze mają już za sobą. „Sprawiedliwości stało się zadość!”. ♦

Andrzej J.R. Wala





177. 13 listopada Indianie i ich przyjaciele pożegnali swojego Profesora — choć byli tacy, co Vine'a Delorie juniora nazywali też Dziadkiem, Wodzem, a nawet Papieżem. Dokładnie miesiąc później, minęła 23. rocznica odejścia naszej Indiańskiej Babci. Choć ktoś mógłby rzec, że momenty to równie nieporównywalne, jak obie te postaci, to trudno mi uciec od porównań. I to z pewnością nie tylko dlatego, że bodaj największą „indiańską” poniekąd, słabością obojga był tytoń palony z lubością w kiepskich papierosach. Było coś więcej, co — w moim przekonaniu — łączyło skromną starszą panią — pierwszą przyjaciółkę Indian z Warszawy i wielkiego intelektualistę z Kolorado, najważniejszego Indianina XX wieku. Tym czymś była wiara, że w tubylczych kulturach — tych dawnych i tych współczesnych — jest wiele piękna, mądrości i tajemnic, które warto odkrywać, poznawać i przybliżać innym.

178. Babcia Stefania Antoniewicz pozostawiła po sobie nieco własnych tekstów, wiele tłumaczeń, a przede wszystkim niezwykle zbiór listów od Indian z podziękowaniami za zainteresowanie, troskę i miłość. Po Profesorze pozostały niezliczone artykuły i cenne książki — ponad 20 napisanych już i wydanych, a także kilka takich, które dopiero wzbogacają nas o jego kolejne celne spostrzeżenia i mądre rady. Babcia pisała do Indian i próbowała przekazać nam — chyba bardziej białym niż ona — nie tylko ich słowa, ale także myśli i Duszę Indianina — taką, jaką odnajdywała w ich listach, gazetach i między wierszami. Profesor pisał z myślą o wszystkich, ale głównie chyba o tych z nas, nie-Indian, w których pokładał nadzieję, że jednak pojmimy kiedyś błędy cywilizacji, która tak nas wypaczyła. I że dotrą do nas dalekie od stereotypów prawdy o tubylczych sposobach postrzegania świata.

179. Nierzadko trafiają nam się takie Babcie i tacy Profesorowie. Choć pewnie jest i tak, że wiele takich wspaniałych postaci jest wcale nie gdzieś w dalekim świecie Indian, lecz dużo bli-

żej, obok nas. Czekają cierpliwie i skromnie, aż dojrzejemy do tego, by ich odnaleźć i odkryć to, co w nich najwartościowsze. Nie wszystkie Babcie mają siwe włosy i wianuszek wnuków dookoła — choć często może to być dowód ich życiowej mądrości. Nie wszyscy Profesorowie szczytą się tytułami i stosami publikacji — choć i to może być dobra wskazówka w poszukiwaniach. Pewna bliska mi osoba zauważyła ostatnio, że gdy odwiedziła Indiańską Babcie, to liczyła, że zobaczy i usłyszy „coś ciekawego”. I tak też było, choć dopiero po latach dotarło do niej, że dzięki temu spotkaniu otrzymała też dużo ważniejszą — choć nie tak łatwą do wyrażenia w kilku słowach — lekcję. Sięgając po książki Profesora, szukamy zwykle konkretnej wiedzy o jakimś wydarzeniu lub zjawisku i bywa, że zadowalamy się barwną anegdotą, błyskotliwym cytatem. Dopiero dłuższe obcowanie z ideami, teoriami i wnioskami Profesora pozwala nam odkryć coś z Jego wielkości i część wiedzy o takim świecie Indian, jakiego do tej pory zapewne nie znaliśmy. A jeśli będziemy dość mądrzy, dość dojrzały i otwarci, to dzięki mądrości Profesora — i doświadczeniu pokoleń jego przodków — może poznamy przy okazji część wiedzy o świecie, w którym żyjemy, i coś z prawdy o sobie samym.

180. Kiedy ponad 20 lat temu pisałem w liście do niemieckich indianistów o odejściu naszej polskiej Indiańskiej Babci, to odpisałem mi, że oni też mieli swoją Babcie — pisarkę Liselotte Heinrich-Welskopf, której wiele zawdzięczają. I wtedy, i ostatnio — gdy cała Indiańska Ameryka powtarzała, ile zawdzięcza swojemu Profesorowi — wahałem się, czy te porównania są na miejscu. Ale nie ucieknę od nich, skoro to właśnie te dwie specyficzne postaci budowały — i wciąż na nowo kształtują — mój obraz Świata Indian. A więc w jakiejś mierze — także mnie samego i paru moich przyjaciół z PRPI (zapełnione nie przez przypadek pierwszą książkę Profesora odkryłem właśnie u Babci). Dlatego, dziękując Im obojgu za lekcje, marzę sobie zarazem, że byłoby dobrze, gdyby każdy naród miał taką Babcie i takiego Profesora. Bo widać, że potrzebuje ich każdy naród. Potrzebuje ich każdy z nas. ♣

Marek Nowocień

## PRENUMERATA W 2006 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2006 kosztuje 26 zł za 4 numery [73–76] 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 — \$20 lub 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 trafia 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, Rynek Główny 34, III p. • POZNAN Biblioteka Raczyńskich, ul. Św. Marcin 65 • WROCŁAW Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37





## Aleksander Posern-Zieliński *Między indygenizmem a indianizmem*

Książka ukazuje współczesną sytuację ludności tubylczej górskich regionów trzech krajów andyjskich: Ekwadoru, Peru i Boliwii. Przedstawia najważniejsze zmiany zachodzące w życiu ludności indiańskiej, koncentrując się na stosunkach etnopolitycznych i etnokulturowych.

Swe antropologiczne interpretacje autor oparł na własnych badaniach prowadzonych w Ameryce Południowej w latach 1994–2002. Głównym przedmiotem jego zainteresowania było odrodzenie etniczne, narodziny nowej tożsamości indiańskiej i działalność emancypacyjnych ruchów tubylczych.

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, format 140×205, stron 204, oprawa miękka, fotografie kolorowe, cena 35 zł



## BIBLIOTEKA TAWACINU

- nr 31 Z LASU DO CYWILIZACJI, cena 19 zł
- nr 30 ODRĘBNA RZECZYWISTOŚĆ, cena 19 zł
- nr 29 APACZE, cena 37 zł
- nr 28 ZA ŚCIANĄ WIGWAMU, cena 34 zł
- nr 27 PAUNISI, cena 9 zł
- nr 26 RANY PODSKÓRNE, cena 19 zł
- nr 25 KOMANCZE, cena 9 zł

## TAWACIN — numery archiwalne

Dostępne są jeszcze następujące numery:

- ❖ 1996 nr 3 i 4 [35-36] po 4 zł/szt.
- ❖ 1997 nr 1,2,3 i 4 [37-40] po 4 zł/szt.
- ❖ 1998 nr 1,2,3 i 4 [41-44] po 4 zł/szt.
- ❖ 1999 nr 1 3 i 4 [45, 47-48] po 5 zł/szt.
- ❖ 2000 nr 1 3 i 4 [49, 51-52] po 6 zł/szt.
- ❖ 2001 nr 1,2,3 i 4 [53-56] po 6 zł/szt.
- ❖ 2002 nr 1,2,3 i 4 [57-60] po 6 zł/szt.
- ❖ 2003 nr 1,2,3 i 4 [61-64] po 7 zł/szt.
- ❖ 2004 nr 1,2,3 i 4 [65-68] po 7,5 zł/szt.
- ❖ 2005 nr 1,2,3 i 4 [69-72] po 7,5 zł/szt.

BONUS: przy zakupie pełnych roczników (wszystkie dostępne numery z danego roku) udzielamy zniżki:

- ❖ 1996 – 6 zł
- ❖ 1997, 1998 i 1999 – 10 zł/rocznik
- ❖ 2000 – 15 zł
- ❖ 2001, 2002 i 2003 – 20 zł/rocznik
- ❖ 2004, 2005 – 22 zł

### NOWE WARUNKI ZAKUPU

Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę na konto:

TIPI, Marek Maciołek  
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo  
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Paczki możemy wysłać również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: do ceny detalicznej doliczamy opłatę za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. Opłata dodatkowa wynosi 5 zł. Przy zamówieniu książek i/lub numerów „Tawacinu” powyżej 50 zł — nie doliczamy żadnych opłat.



# WAORANI

## z Ekwadoru i Peru

**TAWACIN  
GALERIA**

Rzeka Napo jest ogromna, od Iquitos do granicy ekwadorskiej trzeba przepłynąć ok. 750 km. Między środkowym biegiem rzeki a granicą nie ma stałego transportu, pływają jedynie *comerciantes*. Podróż takim środkiem transportu trwa całymi tygodniami.

Rzeka Napo, osada Santa Clotilde, departament Loreto, Peru, 2003  
FOT. TARZYCJUSZ BULIŃSKI

Trzy pokolenia potomków Waorani przybyłych do Peru w okresie boomu kauczukowego. Nie znają języka swych przodków, mąż najstarszej z kobiet śpiewał jeszcze w wao, ale nie miał już z kim rozmawiać. Był ostatnim z pokolenia, które używało tego języka.

Ujście rzeki Curaray do Napo, osada Puerto Argentina, departament Loreto, Peru, 2003  
FOT. MARIUSZ KAIRSKI



Dolatujemy. W dole widoczna rzeka Cononaco i wycięty w lesie pas startowy.  
Osada Auca Cononaco, prowincja Pastaza, Ekwador, 1991  
FOT. IWONA STOJŃSKA-KAIRSKA

Matka z dzieckiem.  
Osada Auca Cononaco, prowincja Pastaza, Ekwador, 1991  
FOT. IWONA STOJŃSKA-KAIRSKA



Każda *comunidad* Keczua posiada przynajmniej jeden budynek szkolny. W osadzie wszędzie widać dzieci, dzieci, dzieci...  
Rzeka Napo, osada San Carlos, departament Loreto, Peru, 2003  
FOT. TARZYCJUSZ BULIŃSKI

Minihua wyrusza na polowanie.  
Osada Auca Cononaco, prowincja Pastaza, Ekwador, 1991  
FOT. IWONA STOIŃSKA-KAIRSKA



Wnętrze chaty Waorani, część kuchenna.  
Osada Auca Cononaco, prowincja Pastaza, Ekwador, 1991  
FOT. IWONA STOIŃSKA-KAIRSKA



Rodzina Mozambito, starszy z mężczyzn należy do ludu Keczua, jego żona uważa się za Waorani, synowie czują się Keczua. — Tu wszyscy jesteście Keczua, nie ma co wypytwać o przeszłość — powiedział. Ujście rzeki Curaray do Napo, osada Puerto Argentina, departament Loreto, Peru, 2003  
FOT. MARIUSZ KAIRSKI

WACIN  
GALERIA

# WAORANI z Ekwadoru i Peru