

Tylko u nas:

- Lewica, która kocha swoją Ojczyznę
- Prawica, która nie kocha wolnego rynku
- Inteligencja, która promuje populizm
- Ekolodzy, którzy nie promują gejów i lesbijek
- Anarchiści, którzy nie ubóstwiają Michnika
- Socjaliści, którzy nie ubóstwiają biurokracji
- Ateiści, którzy nie chorują na antyklerykalizm
- Katolicy wolni od dewocji
- ludzie Pierwszej „Solidarności”, którzy nie weszli do Salonu

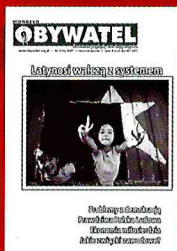
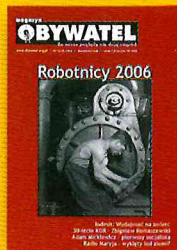
i wiele innych rzeczy,
których nie znajdziesz w żadnej innej gazecie!

Co dwa miesiące
w Empikach, salonach prasowych Ruch,
Kolporter i In Medio oraz w prenumeracie
100 stron ciekawej lektury.

Codziennie
aktualizowana strona internetowa
www.obywatel.org.pl
z mnóstwem tekstów
bieżących i archiwalnych.

WWW.OBYWATEL.ORG.PL

Za nasze poglądy nie dają nagród...



Przesyłamy bezpłatny egzemplarz
archiwalny, po otrzymaniu koperty
A4 z dopiskiem „Egzemplarz pro-
mocyjny” z adresem zwrotnym oraz
naklejonym znacznikiem za 2 zł.

Adres redakcji: „Magazyn Obywatel”;
90-734 Łódź; ul. Wętkowskiego 33/127

nr 2 [78] lato 2007

ISSN 1232-9207

cena 7,90 zł
(w tym 7% VAT)



INDIAŃSKIE RODEO

do kogo należy
krajobraz Ameryki?

KOŁYSANKA

opowiadanie Leslie Marmon Silko

ISSN 1232-9207



9 771232 920008

0 2



JAK TO Z NAMI JEST

Chyba po raz pierwszy będę w tym miejscu nieskromny. Niekiedy najtrudniej zobaczyć to, na co się patrzy codziennie. Otóż „Tawacin” jest największym osiągnięciem Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, powodem do dumy. Może nie wszyscy sympatycy PRPI podzielają to zdanie, ale po 30 latach „interesowania się” i przynależności do środowiska indianistów czuję się uprawniony do takiego wyznania.

„Tawacin” wyznacza dziś styl myślenia i pisania o Indianach. Oczywiście i nam zdarza się popełniać błędy, i my nie wiemy wszystkiego, niemniej jednak teksty zamieszczane w każdym numerze są dobrym pretekstem do spojrzenia na historycznych i współczesnych Indian w sposób otwarty, bez gotowych wniosków, w sposób wolny od ciasnych nawyków. Wtedy wszystko może się zdarzyć. Chcemy poznać tych ludzi, rozumieć ich, bo to jednocześnie świadczy o naszym własnym podejściu do życia. Jeśli bowiem kłamiemy o Indianach (nawet — a może przede wszystkim — przed samym sobą), to będziemy też okłamywać się w życiu codziennym.

Dzisiaj już nie można pisać w poważnych pracach o Indianach poniżej poziomu „Tawacinu”. Wszelkie prace naukowe, popularne czy publicystyczne nie uwzględniające standardu naszego kwartalnika będą krokiem wstecz, powrotem do niezrozumienia.

Czytelnicy „Tawacinu” są nowymi pionierami, gdyż razem wytyczamy nowe szlaki poznania tubylczych mieszkańców obu Ameryk.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Bartosz Hlebowicz, Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Mirosław Dunin-Sułgostowski, 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, 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 Kołysanka** – opowiadanie Leslie Marmon Silko
- DO KOGO NALEŻY KRAJOBRAZ AMERYKI?**
- 10 Rywalizujące krajobrazy** – Frederick R. Chapman podaje kilka przykładów z amerykańskiego Zachodu
- 16 Trudne dialogi kultur** – Eric J. Sandeen przybliża kontrowersje wokół ustalenia miejsca masakry nad Sand Creek
- 23 W cieniu Sand Creek** – Mirosław Sprenger omawia politykę federalną wobec Indian z centralnych Równin w 1865 roku
- INDIANIE I KOWBOJE**
- 27 Indiański kowboj na rodeo** – Ewa Wencel przedstawia historię i współczesną formułę indiańskiego rodeo w Kanadzie
- 33 Od indyjskich do kowbojów** – Donald L. Fixico analizuje modę na styl country wśród Indian i jej wpływ na tubylczą tożsamość
- 40 V Raport o Stanie Indian** – przemówienie Joe Garcii, przewodniczącego NCAI
- 52 Rozumieć, nie oceniać** – podsumowanie dyskusji „Miłośnicy Indian kontra przyjaciele Indian”

Stałe działy: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian**
Felietyony: **głos z Scheyechbi, zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu – INDIAŃSKIE RODEO: Tsuu T'ina First Nation, Alberta Kanada, zdjęcia Ewa Wencel i David Gauld

Okładka: W *barrel racing*, koronnej konkurencji pań, liczy się szybkość i precyzja. Tsuu T'ina Nation Rodeo 2006, fot. Ewa Wencel

Podziękowania: Richard Anseeuw/Images Unlimited

Opracowanie graficzne okładek i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

KOŁYSANKA

Słońce już zaszło, skrzył się tylko wirujący śna wietrze śnieg. Padał gęsto, jak kłaczki świeżo wypranej, przygotowanej do przedzenia wełny. Ayah wyciągnęła po niego rękę, tak jak kiedyś sięgały po śnieg jej własne dzieci i uśmiechnęła się na to radosne wspomnienie. Była starą kobietą, dla której życie stało się wspomnianiem. Oparta o szeroki pień topoli, czuła na łopatkach chropowatą korę. Zwrócona twarzą na wschód wsłuchiwała się w wysokie tony niesionej przez śnieg i wiatr pieśni Yeibichai¹. Na osłoniętym od podmuchów miejscu było nieco cieplej, patrzyła więc, jak puszysty śnieg zasypuje jej ślady, aż w końcu nie można już było odróżnić kierunku, z którego nadeszła. Błask bijący od śniegu pozwalał odróżnić ciemny kontur łóżyska strumienia. Siedziała na brzegu Cebolleta Creek, gdzie wiosną chude krowy pasły się na wygrzyzionej niemal do samej ziemi trawie. W głębokim korycie płynęła latem wąziutka strużka wody, a zabiedzone było krążyło po krętych, upstrzonych odchodami ścieżkach w poszukiwaniu świeżej trawy.

Ayah naciągnęła na głowę stary wojskowy koc. Koc Jimmy'ego. Ten sam, który jej przysłał dawno temu. Zielona wełna wypłowiwała już, a brzegi się postrzępiły. Nie chciała myś-

leć o Jimmym. Wołała wspominać matkę tkającą na wysokim warsztacie, ustawionym latem na piasku w cieniu modrzewia. Widziała ją wyraźnie. Była małą dziewczynką, kiedy babcia po raz pierwszy dała jej do ręki drewniany grzebień do wyczesywania drzazg i paździerz z surowej, świeżo wypranej wełny. Kiedy czyściła runo, babcia siedziała obok, nawijając srebrzystą nić na gładkie, cedrowe wrzeciono, a matka przy warsztacie tkła przedzą ufarbowaną na żółto, czerwono i złoto. Przypomniła sobie, jak farbowały wełnę w czarnych garnkach wypełnionych gotującymi się ziołami, płatkami kwiatów, jagodami jałowca i szałwią. Koce matki były miękkie i tak ciasno utkane, że krople deszczu turlały się po nich jak po ptasich skrzydłach. Dobrze pamiętała zimne wietrzne noce, kiedy spała na posypanym piaskiem klepisku hoganu, otulona ciepło w koce matczynej roboty.

Porywisty, północno-zachodni wiatr miał kłębami kopnego śniegu. Ciskany podmuchami przysypał niemal jej czarne kalosze z metalowymi klamerkami. Ayah uśmiechnęła się do śniegu, który próbował przykryć ją całą. Pamiętała czasy, kiedy nie mieli czarnych, gumowych butów, tylko długie getry z jeleńniej skóry, noszone nad mokasynami ze skóry łosia. Jeżeli śnieg był zmarznięty i suchy, można było w nich chodzić przez cały dzień, nie czując wilgoci. Wiezorami suszyły się powoli, zawieszane na drągach pod sklepieniem, długie i jasne.

Wspomnienia ją uspokajały. Nie czuła już zimna. Koc Jimmy'ego wydawał się cieplejszy niż zwykle. Przypomniła sobie ów poranek, kiedy urodził się Jimmy. Szeptem dała znać matce, śpiącej po drugiej stronie hoganu, że nadszedł czas. Nie chciała budzić innych. Za drugim wołaniem matka podniosła się i wciągnęła buty. Razem poszły do starego, kamiennego hoganu. Ayah szła o krok z tyłu. Kiedy matka poszła po starą akuszerkę, czekała samotnie, ucząc się rytmu skurczy. Tamten poranek, nawet przed świtem, był ciepły i wyraźnie czuła zapach kwitnących kwiatów i młodej wierzyby przy źródle. Woń utkwiła jej w pamięci wyraźnie, ale poród Jimmy'ego złał się w pamięci z porodami kolejnych dzieci, tak, że stały się one dla niej jednym i tym

¹ Yeibichai — w mitologii Nawahów Święte Istoty nadprzyrodzone zamieszkujące góry i strumienie. Obdarzone mocą stwórczą i mocą leczenia, przywoływane są podczas ceremonii uzdrawiających. To one ukształtowały ziemię i ustanowiły porządek świata. Nakazują życie w harmonii ze światem.

samym aktem rodzenia. Nadali mu imię letniego poranka, a po angielsku wołali na niego Jimmy.

To nie było tak, że Jimmy umarł. Po prostu nigdy nie wrócił. Pewnego dnia pod stary wagon kolejowy przerobiony na chałupę, gdzie właściciel rancza pozwolił mieszkać Indianom, podjechał ciemnoniebieski samochód z białymi literami na drzwiach. Człowiek w mundurze khaki, ze złotymi lamowaniami, podał im żółtą kartkę i powiedział, że Jimmy nie żyje. Powiedział też, że armia zrobi wszystko, aby odnaleźć ciało i wtedy zostanie im oddane, ale to mało prawdopodobne, bo helikopter spłonął doszczętnie po uderzeniu o ziemię. Mówił do Chato, bo tylko on znał angielski. Ayah stała wtedy w drzwiach z dzieckiem na ręku. Chato mówił po angielsku jak biały, znał też hiszpański. Był wyższy od białego i trzymał się prościej. Nie wdając się w wyjaśnienia, powiedział żołnierzowi, że mogą zatrzymać ciało, jak je znajdą. Zbity z tropu biały człowiek skinął tylko głową i odjechał. Chato spojrzał na nią i potrząsnął głową. Potem powiedział, że Jimmy nigdy nie wróci. Użył słów, jakimi mówi się o zmarłych. Nie płakała wtedy, czuła tylko ból połączony z gniewem. Oplakiwała Jimmy'ego całymi latami. Wtedy gdy Chato spadł z konia i złamał nogę, a właściciel rancza powiedział, że nie będzie im płacił, dopóki Chato nie wróci do pracy. Oplakiwała go wtedy, bo to właśnie Jimmy pracowałby za ojca, siodłał rosnącego, gniadego konia i jeździł codziennie wzdłuż ogrodzenia, uzbrojony w nożyce do cięcia metalu i ciężkie, grube rękawice, łącząc na nowo przerwany drut kolczasty i zapędzając zabłąkane bydło z powrotem do środka.

Oplakiwała go, kiedy biali lekarze przyjechali zabrać Ellę i Danny'ego. Kiedy przyjechali, była sama. To było dawno, nim jeszcze zaczęli najmować kobiety Nawaho jako tłumaczki. Rozpoznała wtedy jednego z doktorów. Widziała go z miesiąc wcześniej w klinice dziecięcej w Cañoncito. Mieli na sobie uniformy w kolorze khaki, wymachiwali papierami i czarnym długopisem, starając się usilnie, by ich zrozumiała. Przerzął ją sposób, w jaki patrzyli na jej dzieci — jak jaszczurka obserwująca muchę. Danny huśtał

się na starej oponie przyczepionej do gałęzi wiązu za domem ranczera, a mała Ella kręciła się na niepewnych nóżkach przed drzwiami, ciągnąc za sobą konika z kija od szczotki, którego zrobił dla niej Chato. Ayah rozumiała, że chcą, by podpisała papiery. Chato nauczył ją składać podpis i była z tego bardzo dumna. Chciała tylko, żeby wreszcie odeszli i przestali tak dziwnie patrzeć na jej dzieci.

Nie podnosząc oczu wzięła od mężczyzny długopis i podpisała papiery w trzech wskazanych miejscach. Stała ze wzrokiem wbitym w ziemię, czekając, aż odjadą. Lecz nie odjeżdżali, tylko palcami wskazywali na dzieci. Danny przestał się huśtać. Ayah widziała, że jest przerażony. Rzuciła się gwałtownie i porwała Ellę w ramiona, choć ta wyrywała się, usiłując wrócić po zabawki. Z dzieckiem na ręku ruszyła w stronę Danny'ego i krzyknęła, by uciekał, ale jego także chwyciła wpół i uniosła. Pobieгла na południe, w stronę ciemnych, magmowych skał porośniętych jałowcami. Słyszała biegnących z tyłu lekarzy, ale nieoczekiwana ucieczka zaskoczyła ich zupełnie. W końcu, w miarę jak zwiększała się stromizna i gęstniały kaktusowe zarośla, dali za wygraną. Zatrzymała się dopiero na szczycie, nasłuchując, czy jeszcze kręcą się w pobliżu. Po kilku minutach dobiegł ją warkot odjeżdżającego samochodu. Dzieci były zbyt zaskoczone, by płakać. Danny dygotał, a rączki Elli zaciskały się kurczowo na jej bluzce.

Na szczycie wzgórza, skąd rozciągał się dobry widok na wiele mil wokół, została do wieczora, siedząc na skąpanym w słońcu głazie z czarnej lawy. W tym dniu, nadzwyczaj ciepłym jak na koniec kwietnia, niebo było jasne i bezchmurne. Ciepło słońca rozluźniło ją, złość i przerażenie minęły. Leżąc na plecach na skale, patrzyła w górę. Wydawało się jej, że stąpając po chmurach, mogłaby bez trudu dojść aż do samego nieba. Danny bawił się kamyczkami, raz udając, że są to jaja ptaków, a potem, że małe króliki. Ella siedziała u jej stóp i rzucając garstki piasku, uważnie obserwowała, jak rozwiewa je wiatr. Ayah przyglądała się czarnym skrzydłom jastrzębia krążącego wysoko w górze, ale nie umiała

odgadnąć, czy ptak poluje, czy tylko patroluje. Jastrząb kołował cierpliwie przez całe popołudnie, aż w końcu zniknął za wysokim szczytem, który Meksykanie nazywali Guadalupe.

Późnym popołudniem spojrzała w dół, na szary wagon, który był ich domem. Farba oblażyła z drewnianych ścian, a z dachu sterczała pordzewiała, przekrzywiona rura od kuchenki. Ogień, który rozpałała rano, już wygasł. Ella zasnęła na jej kolanach, a Danny siedział obok i marudził, że jest głodny. Pytał, kiedy wreszcie wrócą do domu.

— Zostaniemy tu, aż wróci ojciec — wyjaśniła — bo ci biali gonili nas.

Chłopiec przypomniał sobie wtedy wszystkich i w milczeniu przytaknął.

Gdyby Jimmy był wtedy w domu, przeczytałby te papiery i wytłumaczył jej, o co chodzi. Wiedziałaaby wówczas, że nie powinna ich podpisywać. A tak lekarze wrócili następnego dnia. Przyprawdzili policjanta z Biura do Spraw Indian. Powiedzieli, że mają już jej podpis, teraz chcą tylko zabrać dzieci. Ponuro słuchała wyjaśnień Chato. Nienawidziła go, gdy tłumaczył jej, że to stara kobieta, jej babcia, która zmarła zimą pluając krwią, przekazała dzieciom chorobę.

— One nie plują krwią — powiedziała zimno — biali kłamią.

Trzymała Danny'ego i Ellę koło siebie, gotowa znów uciec w góry.

— Chcę najpierw iść do naszego szamana — zwróciła się do Chato, nawet na niego nie patrząc.

Ale on potrząsnął tylko głową

— Już za późno. Jest z nimi policjant i podpisał przecię papiery — jego głos brzmiał łagodnie.

To było gorsze niż śmierć. Stracić dzieci i wiedzieć jednocześnie, że przebywają gdzieś bez niej, w jakimś Kolorado, w miejscu pełnym chorych lub umierających obcych ludzi. Niektóre z jej dzieci zmarły zaraz po porodzie, a jedno, zanim jeszcze nauczyło się chodzić. Sama zanosila je między skały i głązy, które oderwały się przed wiekami od Long Mesa. Układała je w szczelinach piaszkowa i grzebała w brązowym piasku, przykrywając kamykami spływającymi ze wzgórz w czasie

deszczu. Przetrzywała to, bo inne dzieci były jednak z nią. Tym razem nie umiała udźwignąć bólu. Po zabranii Elli i Danny'ego nie spała długi czas. Trwała na wzgórzu, dokąd uciekli po raz pierwszy, zawinięta w przysłany przez Jimmy'ego koc. Ból, jaki nosiła w brzuchu, karmił się widokiem wszyściego, na co patrzyła. Widokiem niebieskiego nieba, takiego jak z ich ostatniego wspólnie spędzonego dnia, widokiem kurzu i kamyków, którymi bawiły się dzieci, widokiem huśtawki na gałęzi wiązu. Konik z kija od szcztotki dławił w niej życie. Ból wypełniał żołądek tak dokładnie, że nie było w nim miejsca na pokarm, a w płucach brakowało miejsca na powietrze. Pokarm i powietrze należały do dzieci.

Znienawidziła Chato nie za to, że pozwolił policjantowi i lekarzom zamknąć krzyczące dzieci w rządowym samochodzie, ale za to, że nauczył ją się podpisywać. Starsi zawsze ostrzegali, że nauka języka białych i ich stylu życia jest niebezpieczna. Spała samotnie na wzgórzu do połowy listopada, do czasu pierwszych śniegów. Po powrocie do domu zrobiła sobie legowisko w miejscu, gdzie spały dzieci. Obok Chato położyła się dopiero po wielu latach, kiedy zachorował i drżał na całym ciele tak, że tylko ciepło jej ciała mogło go ogrzać. Choroba przyszła, kiedy właściciel rancza oznajmił, że Chato jest już za stary do pracy i że mają się wynieść z chaty do następnego popołudnia, bo najął już innych ludzi. Sprawilo jej to satysfakcję. Tak oto biały człowiek odwdzięczył się za długie lata pracy i oddania. I nawet dobrze brzmiący angielski Chato niczego nie zmienił.

Śnieg padał nieprzerwanie, bijący od niego blask powoli przygaszał w ciemności. Gdzieś w Cebolleta zaszczekał pies, po chwili przyłączyły się do niego inne. Ayah odwróciła się w stronę baru, gdzie Chato kupował wino. Czasami mówił jej, by poczekała na niego, ale prawie nigdy nie wracał. Szukała go wtedy i zwykle znajdowała nieprzytomnego, przy drewnianych schodach do baru „U Azzi'ego”. Wina przeważnie już nie miał, a i większość pieniędzy z jasnoniebieskiego czeku, który przychodził raz w miesiącu w rządowej ko-

percie, także znikła. Gdy patrzyła wtedy na jego ręce, stwardniałe od lin i pokryte bliznami od drutu kolczastego, uświadamiała sobie ze zdziwieniem, że ten mężczyzna jest dla niej zupełnie obcym człowiekiem. Przez czterdzieści lat uśmiechała się do niego i gotowała mu, niemniej jednak pozostał obcym. Wstała teraz i brnąc w śniegu po kolana, ruszyła w stronę baru, aby go odnaleźć.

Cieężko było iść w głębokim śniegu, czuła jak powietrze pali ją w płucach. Zatrzymała się tuż przed wejściem, by chwilę odpocząć i poprawić koc. Nie czekał na nią, jak zwykle, u stóp schodów, w starym kapeluszu naciągniętym na uszy, otulony w długi, wełniany płaszcz.

Wchodziła po schodach ostrożnie, by się nie pośliznąć. Kiedy pchnęła drzwi, uderzył ją powiew gorącego, przesiąkniętego dymem powietrza. Rozglądała się wokół powoli i uważnie, dokładnie sprawdzała każdy ciemny kąt, gdzie stary mógłby przysnąć. Właściciel baru nie lubił, gdy Indianie przychodzili do jego lokalu, a już szczególnie Nawahowie, ale pozwalał tu bywać Chato, bo ten znał hiszpański, tak, jakby wcale nie był jednym z nich. Mężczyźni w barze gapiłi się na nią, barman zauważył, że zostawiła szeroko otwarte drzwi. Płatki śniegu jak śmy wpadały do środka i topniały na wypastowanej podłodze. Skinął na nią, by zamknęła drzwi, ale nie zwracała na niego uwagi. Trzymała się prosto i przeszukując każdą kąt, powoli przemierzała pomieszczenie. Śnieg topniejący na włosach zrosił jej czoło. Uwagę przykuły czerwone płomienie za szklanymi drzwiczkami piecyka stojącego w kącie sali. Dla pewności zajrzała za piec. W barze zapadła cisza, słychać było tylko muzykę z szafy grającej. Strzepnęła śnieg z koca i rozłożyła go koło pieca, żeby wysechł. Mokra wełna przypominała jej nowo narodzone kozłeta, które na początku marca przynoszono do hoganu, żeby się ogrzały. Była spokojna.

Dawniej kazaliby się jej wynosić. Teraz miała siwe włosy, a jej twarz poorały zmarszczki. Patrzyli na nią, jakby była pełzającym po podłodze pajakiem. Bali się. Czuła ich strach bardzo wyraźnie. Wyraz ich twarzy przypominał jej zimowy dzień, kiedy biali po

raz pierwszy przywieźli dzieci w odwiedziny. Danny był zawstydzony i chował się za chudą, wysoką kobietą, która je przywiozła. Mała Ella nie poznawała jej aż do momentu, kiedy Ayah wzięła ją na ręce, i wtedy przytuliła się do niej jak podczas karmienia. Jasnowłosa kobieta była bardzo zdenerwowana i bez przerwy zerkła na swój elegancki złoty zegarek. Siedziała na ławce, przy małym okienku i niespokojnie patrzyła na ciemne, śniegowe chmury gromadzące się nad górami. Martwiła się o drogę powrotną. Była także przerażona wyglądem wnętrza chaty: spod sufitu zwisały pasy suszącego się mięsa z jelenia, a podeksycytowane dzieci paplały w niezrozumiałym dla niej języku. To trwało zaledwie parę godzin. Ayah patrzyła za znikającym na drodze rządowym samochodem i zrozumiała, że jej dzieci zostały na zawsze oderwane od tych wzgórz i nieba. Ostatnim razem, kiedy przyjechali, na początku czerwca, Ella patrzyła na nią tak jak teraz ci mężczyźni w barze. Ayah nawet nie próbowała wziąć jej na ręce, uśmiechała się do niej tylko i radośnie zagadywała do Danny'ego. Gdy odpowiadał, mieszał słowa angielskie z navajo. Wyciągnął z kieszeni kartkę złożoną na pół i nieśmiało wyjaśniał, że to ptak. Zapytała Chato, czy dzieci wróciły już na dobre. Chato zagadnął białą kobietę, a ta potrząsnęła głową.

— Jak długo jeszcze? — spytał, ale ona nie wiedziała.

Widział jednak, jak patrzyła na ich dom ze starego wagonu. Wtedy Ayah odwróciła się. Nie powiedziała ani słowa na pożegnanie.

Była zadowolona widząc, że mężczyźni w barze boją się jej. Może to z powodu wyrazu twarzy i ułożenia warg, zasłaniających mocno zaciśnięte zęby, wskazujących, że teraz już nikt nie może jej zrobić nic złego. Poszła drogą na północ szukać Chato. Zrobiła to dlatego, że miała koc i wiedziała, że jego miejsce jest tylko przy niej, pod jej kocem, w starym baraku z *adobe*, koło strumienia. Tam zwykle spędzali noc, kiedy przychodzili do Cebolleta. Dopiero, gdy kończyły się pieniądze i wino, czuła ulgę, bo nareszcie mogli wrócić do domu, do starego, przykrytego ziemią hoganu

o kamiennych ścianach, do miejsca, gdzie się urodziła. Następnego dnia Chato znowu zaczynał doglądać tych kilku owiec, które im jeszcze zostały. Pasał je, prowadził do porośniętych rzadką trawą, wyschniętych łożysk strumieni. Wiedziała, że nie lubi chodzić za starymi owcami, przecież całe życie jeździł na roślących koniach *quarter*², pracując przy bydle. Nie żałowała go jednak. Powinien był wiedzieć, że tak właśnie się to skończy.

Przez pięć lat na ich ogród nie spadała wystarczająca ilość deszczu. Chato złapał okazję do miasta i przywiózł z powrotem brązowe pudła cukru, ryżu i wielkie puszki brzoskwiń z opieki społecznej. Odtąd każdego pierwszego dnia miesiąca jechali do Cebolleta na pocztę, po czek. Chato od razu szedł do baru i wymieniał go na gotówkę. Robili to równie regularnie jak wcześniej obsiewali ogród w maju, nie dlatego, że wierzyli, iż rośliny przetrwają letnią suszę, lecz dlatego, że był to czas siewu. Tak mijały dni pachnące ciszą i suszą, jak w jaskiniach w górze kanionu z bizonami wymalowanymi żółtą farbą na ścianach.

Szedł wzdłuż drogi, kiedy go znalazła. Nie zatrzymał się, ani nie odwrócił, gdy usłyszał ją z tyłu. Szła obok niego i zauważyła, jak powoli się poruszał. Czuć go było dymem i moczem. Ostatnio zaczął tracić pamięć. Czasami nazywał ją imieniem swej dawno zmarłej siostry. Kiedyś znalazła go na drodze do rancza białego, a kiedy spytała, dokąd idzie, roześmiał się tylko i powiedział:

— Przecież wiesz, że nie poradzą sobie bez mnie.

Włókł się zdeterminowany, utykając na nogę zmiażdżoną przed wielu laty. Tym razem popatrzył na nią z ciekawością, jakby zobaczył ją po raz pierwszy. Nie zatrzymał się jednak i powłócząc nogami, posuwał się powoli wzdłuż szosy. Długie, siwe włosy opadały mu na ramiona. Nosił stary, filcowy kapelusz

wciśnięty głęboko na uszy. Dziury w czubkach butów zatkał kawałkami starej czerwonej koszuli. Szmaty sprawiały, że jego stopy wyglądały jak małe zwierzątka brnące po uszy w śniegu. Zaśmiała się na ich widok, a śnieg tłumiał lekko jej śmiech. Zatrzymał się i znów na nią popatrzył. Wiatr ucichł, śnieg padał pionowo, niebo na południowym wschodzie zaczynało się przejaśniać. Ayah zobaczyła gwiazdy.

— Odpocznijmy chwilę — powiedziała. Odeszli od drogi w stronę zbocza, do wielkich okruchów skalnych, które przez stulecia burz i trzęsień ziemi odłupywały się od czerwonego płaskowyzu. Przycupnęli w miejscu osłoniętym od wiatru, wsparci plecami o kamienie. Oddała mu połowę okrycia i tak się dzieli, opatuleni jednym kocem.

Burza mijała szybko. Chmury gnały na wschód. Ogromne i nabrzmiałe tłoczyły się na niebie. Wydawało jej się, że patrzy na konie, stalowe niebieskoszare rumaki galopujące po niebie. Ich potężne zady rozciągały się w dal, a włosie z ogonów zostawiało za sobą białą mgłę. Niebo rozjaśniało się. Zauważyła, że nic nie dzieli ich od gwiazd. Ich światło było jak kryształ. Nie zakłócało go najmniejszego drżenie powietrza. Wdychała czystość nocnego nieba i czuła niczym nieskalaną woń księżyca i gwiazd. Chato leżał na boku, z podciągniętymi kolanami dla ochrony przed zimnem. Miał zamknięte oczy, a w świetle księżyca i gwiazd znów wyglądał na młodzieńca.

Widziała wyraźnie, jak lodowaty bezruch odrywa się od cienkiego sierpa księżyca i splywa w dół z nocnego nieba. Rozpoznała mróz. Nadchodził stopniowo, polykając jeden po drugim płatki śniegu, aż lodowa skorupa stała się głęboka i ciężka. Miał moc gwiazd Oriona, a jego wędrówka nie miała końca. Ayah wiedziała, że z powodu wina Chato będzie spał. Niczego nie poczuje. Poprawiła na nim koc i przypomniała jej się Ella. Straszna tęsknota za dziećmi targnęła jej sercem. Zaczęła śpiewać jedyną piosenkę dla dzieci, jaką знаła. Nie mogła sobie przypomnieć, czy kiedykolwiek śpiewała ją swoim dzieciom, ale wiedziała, że babka śpiewała ją dla jej matki, a jej matka dla niej:

² Quarter — amerykańska rasa koni wierzchowych, wyhodowana przez krzyżowanie hiszpańskich klaczy z ogierami m.in. pełnej krwi angielskiej. Ich nazwa pochodzi od tego, że pierwotnie wykorzystywano je do biegu na dystansie ćwierć mili.

Ziemia jest twoją matką,
podtrzymuje cię.
Niebo jest twoim ojcem
chroni cię.
Śpij,
śpij.
Tęcza jest twoją siostrą,
kocha cię.
Wiatry są twoimi braćmi,
śpiewają dla ciebie.
Śpij,
śpij.
Zawsze jesteśmy razem.
Zawsze jesteśmy razem.
Nigdy
nie było
inaczej.

przeł. Ewa Dżurak

Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą
Autorki.

Ukołysać popękany świat

*K*ohysanka (*Lullaby*) to jedno z najbardziej znanych opowiadań Leslie Marmon Silko. Wielokrotnie publikowane w antologiach, uchodzi często za alegorię losu skolonizowanego ludu, metaforę historii amerykańskich Indian. Porównanie narzuca się samo, bowiem tragiczny los bohaterów jest wynikiem nieuchronnych kontaktów z dominującą kulturą białych. Jednak o silnym emocjonalnym oddziaływaniu opowiadania decyduje sposób narracji opisującej bogate przeżycia wewnętrzne bohaterki, usytuowanie w konkretnej rzeczywistości geograficznej i etnicznej oraz poetyka głęboko osadzona w tradycji Nawahów. Miejsce akcji jest bardzo dokładnie określone:

Siedziała na brzegu Cebolleta Creek, gdzie wiosną chude krowy pasły się na wygryzionej niemal do samej ziemi trawie.

Obraz ubóstwa pojawiający się w pierwszym akapicie przygotowuje czytelnika do spotkania z rozpaczliwą sytuacją. Drugim wprowadzo-

nym na początku obrazem jest przeplatający się przez całe opowiadanie motyw przedzenia i tkania. Już w pierwszym zdaniu padający śnieg przypomina bohaterce „kłaczkę świeżo wypranej, przygotowanej do przedzenia wełny”, tkactwo bowiem jest podstawowym zajęciem kobiety Nawaho, a jednocześnie jest przypomnieniem, jakie ukojenie może dać kultura tradycyjna. Motyw ten jest charakterystycznym dla Silko obrazem, autorka bowiem wykorzystuje w całej swej twórczości te symbole kultury tradycyjnej, które przywołują obraz silnego wielokierunkowego związku, jak sploty tkaniny albo pajęczyna, promienista, delikatna i mocna.

Bohaterką opowiadania jest Ayah, stara kobieta Nawaho, „której życie stało się wspomnieniem”. Cała akcja rozgrywa się w ciągu kilku godzin, kiedy to Ayah, brnąc w śniegu, szuka swego męża, Chato, który co miesiąc w barze przepija ich mizerny, rządowy zasiłek. Ayah otula się zielonym wojskowym, postrzępionym kocem, podarunkiem od najstarszego, ukochanego syna z wojska. Jest zimowy wieczór i pada śnieg. Ayah rozmyśla o przeszłości. Przypomina sobie utratę kolejnych dzieci. Pierwszy odszedł Jimmy, który

nie umarł. Po prostu nigdy nie wrócił. Pewnego dnia pod stary wagon kolejowy, przerobiony na chałupę, gdzie właściciel rancza pozwolił mieszkać Indianom, podjechał ciemnoniebieski samochód z białymi literami na drzwiach. Człowiek w mundurze khaki, ze złotymi lamowaniami, podał im żółtą kartkę i powiedział, że Jimmy nie żyje.

Nieznosny ból, jaki poczuła wtedy Ayah, został jej wiernym towarzyszem do końca życia. Straciła kolejne dzieci, dwoje najmłodszych zabrano z rządowego nakazu, bo zachorowały na gruźlicę. Kiedy urzędnicy z Biura do Spraw Indian przyjechali zabrać dzieci, nie przywieźli ze sobą tłumacza, a zastraszona Ayah, chcąc się ich pozbyć, podpisała podsunięte jej papiery. Owym podpisem odebrała sobie, nic z tego nie rozumiejąc, prawo do decydowania o losie własnych dzieci.

Kolejnym nieszcześciem była utrata pracy przez Chato. Po wypadku farmer uznał, że już się nie nadaje i wyrzucił go nie tylko z pracy,

ale i ze starej budy, w której pozwalał mieszkać Indianom. Przeprowadzili się wtedy do swego tradycyjnego domu, starego hoganu, i utrzymywali z hodowli paru owiec i skromnego rządowego zasiłku.

Rozmyślania nad tragiczną przeszłością, bolesne wspomnienia o utracie kolejnych dzieci koją wspomnienia z dzieciństwa. Ayah przypomina sobie na przykład, że

koce matki były miękkie i tak ciasno utkane, że krople deszczu turlały się po nich jak po ptasich skrzydłach. Dobrze pamiętała zimne wietrzne noce, kiedy spała na posypanym piaskiem klepsku hoganu otulona ciepło w koce matczynej roboty.

Przypomnienie babki i matki, ich warsztatu tkackiego, ich pieśni, będzie dla Ayah powrotem do szczęśliwszych czasów, kiedy rodzina była razem. Rozmyślania Ayah biegną swobodnie tam i z powrotem z przeszłości w teraźniejszość. Jednym człowiekiem, który jej został, jest mąż, ale jego bliskość nie przynosi ukojenia.

Gdy patrzyła wtedy na jego ręce, stwardniałe od lin i pokryte bliznami od drutu kolczastego, uświadamiała sobie ze zdziwieniem, że ten mężczyzna jest dla niej zupełnie obcym człowiekiem.

Ayah, kobieta, dla której jedynym ukojeniem są wspomnienia, czerpie z pamięci o przeszłości i tradycji niezwykłą siłą. Szukając Chato w barze, Ayah zauważyła, że mężczyźni patrzą na nią z lękiem przemieszonym z odrazą „jakby była pajakiem” pełzającym po podłodze. Porównanie z pajakiem nie jest tu przypadkowe, jak zresztą żaden obraz w tym krótkim opowiadaniu. Babka Pajęczycza albo Stara Kobieta Pajęczycza to postać bardzo ważna w kulturze całego Południowego Zachodu. Jest potężną istotą i mówi się o niej, że to ona utkła świat, wysnuwając nic ze swego ciała. Jej inne imię to Kobieta Myśli, która pojawia się także w innych opowiadaniach Silko. Ayah zdaje sobie sprawę z tego momentu przewagi nad mężczyznami w barze i przez chwilę celebrowała owo małe zwycięstwo nad własnym strachem przed białymi, który odczuwała tak długo, zanim uda się na dalsze poszukiwania swego nieszczęsnego męża. Jej skomplikowane emocje, bogate

życie wewnętrzne, tradycja i pamięć, jakie w sobie nosi, kontrastują ostro z obrazem, jaki prezentuje dla świata zewnętrznego, starej, pozabawionej wszystkiego nędzarki.

Ayah znajduje Chato przy drodze, jak wlecze się powoli w stronę domu. Dwoje nędzarzy, otulonych w stary koc z demobilu, bez dachu nad głową, wędruje samotnie, w mroźną zimową noc. Patoś ich beznadziejnej sytuacji budzi współczucie. Ale i więcej, Ayah wzbudza podziw i szacunek swym spokojem, pełnym zdeterminowanej rezygnacji. Powraca do niej usłyszana na początku opowiadania pieśń Yei-bichai — pieśń Świętych Ludzi, pieśń potężnych nadprzyrodzonych istot, które mają moc leczenia. Piosenka, jaką zaśpiewała na końcu, tytułowa kołysanka, jest echem sakralnych pieśni Nawahów. Odwołują się one do przyrody, do jej podstawowych elementów, by zaznaczyć zadowolenie człowieka w jedności z jego naturalnym otoczeniem. Z tą pieśnią na ustach Ayah podejmuje z niezwykłym spokojem rozpaczliwą, ale i heroiczną decyzję zakończenia mizernego losu i ostatecznego połączenia się z otaczającym światem.

Pieśń Ayah wyraża także najważniejszy cechy światopoglądu Nawahów, dla których ideałem jest piękno rozumiane jako harmonia z otaczającym światem. Po mistrzowsku zawiera tu Silko symbolikę i formę pieśni Nawahów śpiewanych podczas często odprawianych ceremonii uzdrawiających. Odwoływanie się do elementów przyrody w trakcie tych rytuałów znajduje odzwierciedlenie w charakterystycznych dla Nawahów pięknych obrazach wykonanych ze sproszkowanych minerałów o różnych kolorach. Kołysanka jest bronią Ayah w spotkaniu z ostatecznością i ochroną przed rzeczywistością. Odwołuje się nie tylko do ziemi i nieba, ale też do tęczy, ważnego elementu w mitologii Nawahów, oznaczającej drogę do dobrego życia i do piękna, oraz do wiatrów symbolizujących oddech życia, przenikający cały świat, i tym samym oznaczających jedność kosmosu. Rozpacz i nieszczęścia zostają ukojone na zawsze poprzez harmonijne zjednoczenie ze światem, wyrażone w pieśni. Wspomnienie dziecinnej kołysanki odnawia i koi popękany, zaburzony świat bohaterki. ♦

Ewa Dżurak

RYWALIZUJĄCE KRAJOBRAZY

kilka przykładów
z amerykańskiego Zachodu

W Stanach Zjednoczonych miejsca historyczne tradycyjnie przedstawiano z punktu widzenia dominującej kultury euroamerykańskiej i jej stosunkowo krótkiej historii w Ameryce Północnej. Charyzmatyczne krajobrazy amerykańskiego Zachodu (zwłaszcza regionu Gór Skalistych) są dziś przedmiotem licznych reinterpretacji, które często odrzucają popularne ikonograficzne odniesienia do kowbojów, pionierów i Indian. Nigdzie zasięgu tych zmian nie widać tak mocno, jak wśród krajobrazów o znaczeniu kulturowym dla tubylczych Amerykanów, położonych na odległych terenach Zachodu, gdzie dwie dekady zaciętych negocjacji między tubylcami a kulturą euroamerykańską przyniosły znaczące zmiany w interpretacyjnym status quo. Do najbardziej widocznych i najnowszych przykładów krajobrazów w Górach Skalistych, poddanych ponownej interpretacji, należy Little Bighorn Battlefield National Monument (wcześniej Custer Battlefield), Devils Tower oraz Bighorn Medicine Wheel. Interpretacyjna ewolucja tych wizualnie zachwycających krajobrazów jest ściśle związana z szerszym, wielokulturowym dialogiem, określającym na nowo postmodernistyczny amerykański Zachód, w którym przeważnie świeckie narracje euroamerykańskie ścierają się z tubylczą etnohistorią i ustnymi tradycjami, nierozróżniającymi między tym, co święte, a tym, co świeckie. W efekcie wiele spośród budzących kontrowersje krajobrazów amerykańskiego Zachodu

zyskało dzisiaj nowe — i często nie dające się pogodzić — warstwy znaczeń.

Kwestionowanie i dekonstruowanie kulturowych krajobrazów to oczywiście nie nowe. D'Ornellas (1999)¹ dokonała wnikliwej semiotycznej analizy geoglifyów Nazca w Peru. Hardesty (2000) niedawno dowodził, że tubylcy Ameryki Północnej skutecznie przemienili naturę w kulturę oraz że tę przemianę w zamierzczliwych czasach symbolizuje nie tylko praktyka animizmu, lecz także fizyczne — i przy tym dość subtelne — oddziaływanie na środowisko. Brady i Ashmore (1999) analizowali stare krajobrazy majańskie poprzez powracające naturalne motywy gór, jaskiń i wody, które są widoczne w architektonicznych cechach konstrukcji świątyń, jak też i w całej przestrzennej organizacji majańskich kompleksów ceremonialnych i miejskich.

Kiedy Squier i Davis (1848) po raz pierwszy badali kopce figuralne w środkowej części doliny rzeki Ohio w XIX wieku, organizacja przestrzenna tych stanowisk archeologicznych — w połączeniu z symbolami artefaktów — skłoniła ich do wniosku, że przodkowie współczesnych tubylczych Amerykanów nie byłoby w stanie wybudować owych kopców. Mylili się całkowicie, ale ten przykład dobrze pokazuje ówczesne nastawienie badaczy.

Nasz pierwszy przystanek to monolit znany jako Devils Tower (Diabelska Wieża), który wznosi się na prawie 400 metrów nad równiną rzeki Belle Fourche w północno-wschodnim Wyomingu. W 1906 roku prezydent Theodore Roosevelt uznał tę górę za pierwszy pomnik narodowy w Stanach Zjednoczonych. Choć nie jest jasne, jakie procesy geologiczne utworzyły Devils Tower, wydaje się, że Wieża powstała samoistnie i jest prawdopodobnie wynikiem tzw. intruzji, czyli wciskania się magmy w bardziej miękkie pokłady piaskowca. Miękką warstwa geologiczna stopniowo wyerodowała w okresie trzeciorzędu, około 65 milionów lat temu, pozostawiając Devils Tower w dużej mierze w kształcie, w jakim widzimy ją dziś. W najbliższej okolicy znajdują się kolejne dwie samoistne intruzje: Mis-

¹ Cyfry w nawiasie przy nazwisku autora to rok wydania dzieła, które przywołuje autor tego artykułu, zob. Bibliografia.



Devils Tower w stanie Wyoming

souri Buttes oraz Inyan Kara Mountain; warto zaznaczyć, że i one uważane są za święte przez plemiona indiańskie, które zamieszkiwały północne i północno-zachodnie Równiny.

Pierwsza wzmianka o Devils Tower pochodzi z ekspedycji kapitana Williama Raynolda na Płaskowyż Yellowstone w 1859 roku. Autorem jej obecnej nazwy jest pułkownik Richard Dodge, który poprowadził w ten region wyprawę geologiczną w 1875 roku. Płk Dodge nie mógł wiedzieć, że góra była ważnym świętym miejscem tubylczych Amerykanów oraz obszarem praktyk religijnych, występującym w starych przekazach ustnych ponad dwudziestu plemion indiańskich. Różne plemiona i grupy znały różne nazwy Devils Tower; najczęściej pojawia się Bear's Lodge. Do innych należą: Tree Rock (w wersji Kiowa) czy Penis Rock wedle kilku grup Lakota. Legendarny prorok Szejenów, Sweet Medicine, zmarł pod Devils Tower, a tuż przed śmiercią przewidział wprowadzenie konia, przybycie białego człowieka i zniknięcie stad bizonów. Siuksowie z rezerwatów Pine Ridge, Cheyenne River i Rosebud pamiętają Bear's Lodge jako ulubione miejsce zimowych obozowisk.

Wrony i Szoszeni Wschodni regularnie odprawiali tu rytualne posty. Liczne są archeologiczne świadectwa prehistorycznej obecności ludzi w tym miejscu. Wokół Wieży znajduje się ponad 60 miejsc archeologicznych. Najstarsze kulturowe pozostałości w tej okolicy mają ponad 10 tysięcy lat, chociaż większość z nich pochodzi prawdopodobnie z ostatnich dwu tysięcy lat.

Devils Tower zajmuje szczególne miejsce w historii górskich i skalnych wspinaczek w Stanach Zjednoczonych. Pierwszy wspiął się tam miejscowy kowboj William Rogers — 4 lipca 1893 roku wszedł na szczyt po skonstruowanej przez siebie przestawnej drabinie, którą mocował do ściany monolitu. Pierwsze pokolenia wspinaczy na Devils Tower wynalazły i udoskonaliły kilka ważnych technik wspinaczkowych. Później te techniki zastosowali wspinacze w całych Stanach Zjednoczonych. Dzisiaj Wieża cieszy się sławą na całym świecie jako jeden z najatrakcyjniejszych celów wspinaczkowych na świecie.

Przez większą część ostatniej dekady XX wieku Służba Parków Narodowych (National Park Service), prawny opiekun Devils Tower, próbowała ograniczyć wspinaczki na tę górę, wywołując ostre sprzeciwy. Chodziło o zmniejszenie liczby wspinaczy oraz sprzętu wspinaczkowego pozostawianego na zboczach i szczycie. Walka stopniowo przemieniła się w pojedynek między komercyjnym przemysłem wspinaczkowym, którego pasjonaci posiadają konstytucyjne prawo do wchodzenia na Wieżę, a tradycyjnie zorientowaną społecznością tubylczych Amerykanów. Indianie uważali, że wspinanie się na Wieżę jest świętokradztwem i lekceważeniem tubylczej duchowości. Lokalna euroamerykańska społeczność natychmiast odrzuciła twierdzenia Indian o wcześniejszym użytkowaniu przez nich tego terenu oraz jego duchowym charakterze. (Ranczerzy, którzy od kilku pokoleń hodują tu bydło, nigdy nie widzieli Indian przy Wieży, choć czasami zastanawiali się, skąd nagle wzięły się kolorowe wstążki na drzewach.) W rewaniu kilka plemion przedstawiło pomysł wejścia na kolumny i wieże Watykanu, aby dobitnie zademonstrować swój punkt widzenia.



Napisy na tabliczkach ustawionych koło Devils Tower zachęcają do uszanowania tradycji indiańskich



Teksty w gablotach informują, że tubylcy od tysięcy lat żyli i modlili się w pobliżu Devils Tower

Wokół koncepcji krajobrazu, zwłaszcza spornych krajobrazów, mogą skupiać się różne siły polityczne i grupy uprzywilejowane. Dla współczesnego społeczeństwa amerykańskiego Devils Tower to przede wszystkim cel turystycznych ekskursji. Służba Parków Narodowych ustawiła wieżyczki obserwacyjne, a także zbudowała infrastrukturę: drogi, ubite szlaki, miejsca parkingowe i toalety — oczywiście głównym celem jest wygoda turystów. Budynki administracyjne, zgodnie z zaleceniami o podkreślaniu walorów środowiska naturalnego, są niewidoczne, aby nie psuć oszałamiających widoków na Wieżę.

„Głos” tubylczych Amerykanów na Wieżę jest słyszalny, lecz ściśle kontrolowany przez euroamerykańską biurokrację, która kształtuje krajobraz. Indian zdecydowanie „zachęca się”



Bighorn Medicine Wheel w stanie Wyoming uchodzi za wzór „kręgów leczniczych” w Ameryce Północnej

do umieszczania wstążek modlitewnych (*prayer flags*) i ofiar w otoczonym lasem osikowym, oddalonym zakątku na zachodnim krańcu Wieży. Wstążki modlitewne można też, choć z trudem, dostrzec w innych punktach. Pozostałe oznaki tubylczej obecności to kilka prehistorycznych miejsc wokół Wieży i kilka niszczących piktograficznych przedstawień. Spełniając życzenia Indian i archeologów, Służba Parku nie dokonuje interpretacji ani nie reklamuje tych nielicznych przedmiotów.

Bighorn Medicine Wheel National Historic Landmark jest położony na wysokości ponad 3000 metrów na wysokim płaskowyżu, niedaleko grani Gór Bighorn w północno-wschodnim Wyomingu. Bighorn Medicine Wheel jest wzorcowym kręgiem leczniczym w Ameryce Północnej. To pierwsza konstrukcja tego typu systematycznie zbadana przez zawodowych antropologów i archeologów. Ich zdaniem w Dakocie Południowej, Wyomingu, Montanie, Albercie i Saskatchewan znajduje się od 70 do 150 kręgów leczniczych. Najstarszy krąg to mający 5500 lat Majorville Cairn w południowej Albercie. Bighorn Medicine Wheel jest uważany za najlepiej znany krąg leczniczy na północnych i północno-zachodnich Równinach.

W miejscu tym najbardziej rzuca się w oczy krąg wapiennych głazów, mający średnicę około 25 m i złożony z 80 „szprych” biegnących od wyróżniającego się kopca centralnego. Do zewnętrznego kręgu przylega sześć

mniejszych grup głazów, które zidentyfikowano jako miejsca poszukiwania wizji. Wokół, na obszarze 6 tys. ha znajduje się około 60 miejsc historycznych i prehistorycznych, takich jak kręgi tipi, kamienne usypiska, archeologiczne miejsca pochówku i pozostałości systemu starych szlaków indiańskich, noszących ślady użytkowania przez nietubylczych drwali, ranczerów, górników i turystów w ciągu ostatnich stu lat.

Profesjonalni badacze uważają generalnie, że Medicine Wheel to późnoprehistoryczna konstrukcja powstająca przez kilkaset lat, a rozpoczęta nie wcześniej niż około 1500 lat temu. Podczas badań terenowych, przeprowadzonych przez Wyoming Archaeological Society w 1958 roku, odnaleziono odłamki ceramiki Szoszonów i Wron oraz dziewiętnastowieczne szklane paciorki. Próbką drewna pobrana z jednego z kopców została wstępnie datowana technikami dendrochronologicznymi na rok 1760, a z warstwy gleby bezpośrednio pod centralnym kopcem wydobyto grot mający 4400 lat. Wiek czterech próbek węgla drzewnego pobranych w odległości do 400 m od Medicine Wheel datowano w zakresie od współczesnej (po 1950 r.) do mającej 6650 lat. Chociaż badane artefakty i daty uzyskane z badań radiowęglowych nie wyjaśniają jednoznacznie budowy ani przeznaczenia Medicine Wheel, to dowody wskazują wyraźnie, że badany obszar używany był przez tubylców od blisko 7000 lat. Czy ta prehistoryczna obecność i wykorzystanie były zorientowane głównie na praktyki obrzędowe i duchowe, czy nie — pozostaje kwestią spekulacji, których dane archeologiczne prawdopodobnie nie rozstrzygną. Szczególnie trafne wydaje się tu uwagi Briana Wilsona. Dostrzega on wśród badaczy tendencję do „czynienia z Medicine Wheel rodzaju świątyni” i pomijania licznych stanowisk dowodzących bardziej codziennych działań myśliwskich i obozowych². Sugeruje on także, że aby w pełni zrozumieć miejsce takie jak Medicine Wheel, należałoby

„pozbyć się dychotomicznego sposobu myślenia i rozdzielania tego, co świeckie, i tego, co religijne”³.

Medicine Wheel to także jedno z głównych duchowych miejsc tubylców Ameryki Północnej. Od wielu lat pojedyncze osoby i grupy z kilkudziesięciu indiańskich plemion podróżują do Kręgu, by odprawiać osobiste i wspólne rytuały i obrzędy. Okoliczny krajobraz kulturowy obejmuje liczne obszary i obiekty tradycyjnego użytkowania przez współczesnych tubylczych Amerykanów. Są to miejsca odbywania ceremonii, obszary zbioru roślin leczniczych i obrzędowych, miejsca pod szałasami potu, ołtarze, miejsca na składanie ofiar i poszukiwanie wizji. Wiele spośród tych miejsc tradycyjnego użytkowania to jednocześnie miejsca prehistoryczne, z zagadkowo ułożonymi skałami, które prawdopodobnie wiążą się z dużo wcześniejszymi obrzędami. Tradycyjni Arapaho, Bannock, Czarne Stopy, Szejenowie, Wrony, Kootenai—Salish, Kri Prerii, Szossoni i Siuksowie generalnie czczą Medicine Wheel, ponieważ miejsce to uosabia wyjątkowo ważne i potężne podstawy duchowe, obecne wyraźnie w ustnych tradycjach plemiennych, rodzinnych i grupowych. Dla tych tubylczych Amerykanów skalne formacje i kopce, które składają się na Medicine Wheel, stanowią raczej architekturę religijną niż dane archeologiczne. Najbardziej doświadczone osoby praktykujące indiańskie religie uważają Medicine Wheel za istotny, choć drugorzędny składnik znacznie szerszego krajobrazu duchowego, złożonego z okolicznych lasów wysokogórskich i szczytów gór. Należy także wspomnieć, że każde plemię wykorzystuje ten krajobraz w inny sposób.

Bighorn Medicine Wheel pozostaje jednym z najbardziej kontrowersyjnych i spornych tubylczych zasobów w Stanach Zjednoczonych. Toczy się o nie od dwóch dekad wyjątkowo żmudne i skomplikowane wielostronne negocjacje, obejmujące wystąpienia przedstawicieli

² B.C. Wilson, *A Preliminary Archaeological Resource Inventory of the Northern Big Horn Mountains of Wyoming*, [w:] University of Wyoming — USFS Bighorn National Forest Cooperative Study, Laramie — Sheridan 1973, s. 31.

³ M.C. Wilson, *Sun Dances, Thirst Dances, and Medicine Wheels: A Search of Alternative Hypotheses*, [w:] *Megaliths to Medicine Wheels: Boulder Structures in Archaeology*, red. M. Wilson, K.L. Road i K.J. Hardy, Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary 1981, s. 366.



Aby zbudować ogrodzenie Bighorn Medicine Wheel zniszczono kilka mniejszych „kręgów leczniczych”



Służba Leśna rozebrała płot z drutu kolczastego, chroniący dostępu do Medicine Wheel, i zastąpiła go konstrukcją z drewnianych słupków i grubych lin

władz i groźby kierowane pod adresem urzędników przez miejscową euroamerykańską społeczność. Szczegóły tych negocjacji mogłyby zapisać — i zamierzam ją kiedyś napisać. Jedną z najważniejszych kwestii w sporze o Medicine Wheel dotyczy wytyczenia granic. Kiedy miejscowa społeczność postanowiła po raz pierwszy upamiętnić krąg, na początku lat dwudziestych XX wieku wzniesiono tam niski kamienny, prostokątny mur przypominający mury budowane wokół rancza czy farmy. Do budowy tego sporego muru wykorzystano kamienie z pięciu innych mniejszych leczniczych kręgów znajdujących się w bezpośrednim sąsiedztwie i dziś po tych rozebranych kręgach nie ma żadnego śladu. Mur wyznacza obszar Medicine Wheel, choć go wyraźnie nie oddziela.

W latach sześćdziesiątych amerykańska Służba Leśna wzniosła wokół Medicine Wheel płot z drutu kolczastego, będący wyrazem postaw wyraźnie wyłączaających, przywilejów dla wybranych i poczucia pełnej własności. Jak można się było spodziewać, lokalne plemiona poczuły się tym głęboko dotknięte. W połowie lat dziewięćdziesiątych Służba Leśna usunęła płot z drutu kolczastego i zastąpiła go innym, który można oglądać dzisiaj — umiarkowanie oddzielającym płotem z lin i drewnianych słupków. Moim zdaniem owe zmiany płotów odzwierciedlają kulturowe wartości i biurokratyczną historię Medicine Wheel lepiej niż jakikolwiek inny fizyczny atrybut krajobrazu. Pierwszy płot pokazuje,

jak miejscowa społeczność zainteresowała się Kręgiem, traktując go jak własne miejsce odpoczynku. Kolczasty płot odzwierciedla rzeczywisty rozwój federalnych agencji zarządu ziemią, który rozpoczął się pod koniec lat pięćdziesiątych, zaś najnowszy płot wzniesiono jako gest pojednawczy wobec tubylczych Amerykanów. Niemal metaforycznie oddaje to zmiany w agencjach federalnych wypełniających swe statutowe obowiązki — jednostronne podejmowanie decyzji powoli wypierane jest przez styl zarządzania ziemią bardziej otwarty na współpracę i adaptację.

Jedną z przyczyn konfliktu wokół Bighorn Medicine Wheel są silne rasowe uprzedzenia lokalnej społeczności wobec Indian. Powszechne jest przekonanie, że Indianie żyją z zasiłków, są leniwi, piją i że właściwie nie powinni wyściubiwać nosa spoza swoich rezerwatów. Co więcej, okoliczni mieszkańcy to w dużej mierze mormoni, którzy posiadają własne tradycje ustne i narracje historyczne związane z Medicine Wheel: to miejsce, w którym zawsze polowali, łowili ryby, wykopywali surowce, spędzali wolny czas. Rodzinne opowieści są ważną częścią mormońskiej tożsamości kulturowej w regionie, zatem słyszane od niedawna konkurencyjne opowieści indiańskie o roli i znaczeniu tego miejsca wydają się im zagrożeniem. Wiele małych wiejskich społeczności w Górach Skalistych rodzi autorów spiskowych teorii i paranoidalnych fantastów. W Lovell, miasteczku położonym najbliżej Bighorn Medicine Wheel, ta tendencja przejawia się w postaci powszechnej wiary, że rząd federalny zamierza w ogóle zakazać białym ludziom odwiedzania Medici-

ne Wheel, że Indianie zamierzają przejąć ziemię wokół Kręgu oraz że tubylczy Amerykanie finansowani są przez organizacje praw Indian ze Wschodniego Wybrzeża, które z kolei zamierzają przejąć ziemię w całych Stanach. Pojawiła się nawet plotka, że jestem członkiem grupy Arapahów Północnych, który tylko przypadkiem wygląda jak biały⁴.

Na zachodzie Stanów Zjednoczonych można wskazać wiele innych przykładów spornych krajobrazów kulturowych tubylczych Amerykanów — Mount Shasta w Kalifornii, Mount Graham w Arizonie, Sweetgrass Hill i Badger Two Medicine w Montanie, czy Garden of the Gods w Kolorado. Każdy z tych

przykładów to ważny i ekspansywny krajobraz kulturowy, który wyraża wartości zmienne w przestrzeni i czasie, ale który musi być także postrzegany w świetle współczesnych wartości i zjawisk. Chociaż wydarzenia historyczne i prehistoryczne ukształtowały nasz sposób rozumienia tych głęboko zakorzenionych i wielowymiarowych krajobrazów w sposób, który nieuchronnie prowadzi do ich reinterpretacji, to muszą one nadal funkcjonować jako krajobrazy współczesne. Zarządcy terenów publicznych mają statutowe obowiązki wsłuchiwanie się w to, co dziś uważa się za historycznie znaczące, ale muszą też troszczyć się o przyjemną logistykę zarządzania zasobami: co objaśniać zwiedzającym, gdzie umieścić toalety, jak uporządkować środowisko do zwiedzania. Z czasem ta technokratyczna infrastruktura i jej oddziaływanie na ziemię stanowiąc będą kolejną warstwę kulturowego znaczenia w niekończącym się ciągu historycznych wydarzeń. ♦

tłum. Bartosz Hlebowicz
i Marek Nowocień

⁴ Nieufność mormonów wobec władz federalnych sięga XIX wieku. Mormoni byli mocno prześladowani i niekiedy mordowani przez nie-mormonów ze wschodnich stanów USA, a rząd federalny czynił niewiele, by ich chronić. Mormoni uciekli przed prześladowaniami i szybko zaczęli wykorzystywać okoliczne plemiona indiańskie jako rodzaj bufora między nimi a resztą Stanów Zjednoczonych. Przebrani za Indian zmasakrowali na przykład całą karawanę nie-mormońskich imigrantów w pobliżu Mountain Meadows w stanie Utah. Zabili wszystkich: mężczyzn, kobiety i dzieci. Indian udawali po to, by zemsta władz USA skierowała się przeciw Indianom, a nie przeciw mormońskiej społeczności z Utah.

Bibliografia

- R.I. Dodge, *Black Hills Journals of Colonel Richard Irving Dodge*, University of Oklahoma Press, Norman 1996.
J. D'Omellas, *The Nazca geoglyphs, Peru: Proto-architectural expressions*, „Semiotica” 1999, nr 123 (3/4), ss. 283–297.
J.A. Eddy, *Medicine Wheels and Plains Indian Astronomy*, [w:] *Astronomy of the Ancients*, red K. Brecher i M. Feirtag. MIT Press, Cambridge 1979.
D. Gray, *Big Horn Medicine Wheel Site*, 48BH302, „Plains Anthropologist” 1963, nr 8 (19), ss. 27–40.
D. Grey, *Summary Report of the Medicine Wheel Investigation*, [w:] *Symposium on Early Cretaceous Rocks of Wyoming and Adjacent Area*, red R. L. Enyert i W. H. Curry. Wyoming Geological Association Guidebook, Seventeenth Annual Field Conference. Wyoming Geological Survey, Laramie 1962.
G.B. Grinnell, *The Medicine Wheel*, „American Anthropologist” 1922, nr 23 (3), ss. 299–310.
R.L. Hall, *Medicine Wheels, Sun Circles, and the Magic of World Center Shrines*, „Plains Anthropologist” 1985, nr 30 (109), ss. 181–93.
D.L. Hardesty, *Ethnographic Landscapes: Transforming Nature into Culture*, [w:] *Preserving Cultural Landscapes in America*, red. Arnold R. Alanen i R. Z. Melnick. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000.

- A. Nikiforuk, *Sacred Circles*, „Canadian Geographic” 1992, nr 112 (4), ss. 50–60.
S.C. Simms, *A Wheel-Shaped Stone Monument in Wyoming*, „American Anthropologist” 1903, nr 5 (1), ss. 107–110.
M. Spence, *Brief Naming Report for Devils Tower National Monument*. Broszura informacyjna z Devils Tower National Monument 2002.
E.G. Squier, E.H. Davis, *Ancient Monuments of the Mississippi Valley: Comprising the Results of Extensive Original Surveys and Explorations*. Contributions to Knowledge. Smithsonian Institute, Waszyngton 1848.
B.C. Wilson, *A Preliminary Archaeological Resource Inventory of the Northern Big Horn Mountains of Wyoming*, [w:] University of Wyoming — USFS Bighorn National Forest Cooperative Study, Laramie and Sheridan, 1973.
M.C. Wilson, *Sun Dances, Thirst Dances, and Medicine Wheels: A Search of Alternative Hypotheses*, [w:] *Megaliths to Medicine Wheels: Boulder Structures in Archaeology*, red M. Wilson, K. L. Road i K. J. Hardy. Proceedings of the Eleventh annual Chacmool Conference. Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary 1981.

FREDERICK R. CHAPMAN jest archeologiem na Uniwersytecie Wyomingu w Laramie. Powyższy tekst został wygłoszony w listopadzie 2006 roku podczas konferencji zorganizowanej przez Austrian Association for American Studies w Wiedniu.

TRUDNE DIALOGI KULTUR

Lokalizacja masakry nad Sand Creek

Esaj ten poświęcony jest temu, jak w pamięci zbiorowej zapisuje się miejsce jednej z największych krzywd związanych z osadnictwem na amerykańskim Zachodzie w drugiej połowie XIX wieku — masakry nad Sand Creek. To tam 29 listopada 1864 roku żołnierze pierwszego i trzeciego pułku ochotników Kolorado, pod dowództwem wymachującego Biblią byłego polityka, pułkownika Johna Chivingtona, zmasakrowali około dwustu tubylczych Amerykanów, w większości kobiet, dzieci i starców.

W 1864 roku, podczas wojny secesyjnej, przypadków rozlewu krwi nie brakowało, ale to wydarzenie było szczególne. Choć tubylczy Amerykanie pod wodzą Czarnego Kotła (Black Kettle) znajdowali się pod ochroną flagi Stanów Zjednoczonych, zaatakowano ich bez ostrzeżenia, nie okazano im łaski i potraktowano z niewymownym okrucieństwem. Od samego początku wydarzenie to uznano za historycznie znaczące i wstydlive, wypływające co rusz na powierzchnię pamięci zbiorowej społeczeństwa, nie dając zapomnieć o sobie — od serialu *The West* Kena Burnsa po liczne powieści, filmy, a nawet książki historyczne. W kulturze Szejenów Południowych i Arapahów masakra nad Sand Creek — jako zbiorowa trauma — pozostaje żywa w ich pamięci.

Moim celem nie jest zgłębianie szczegółów tego zdarzenia, lecz omówienie obecnych wysiłków na rzecz wpisania miejsca masakry nad Sand Creek w krajobraz, który oficjalnie

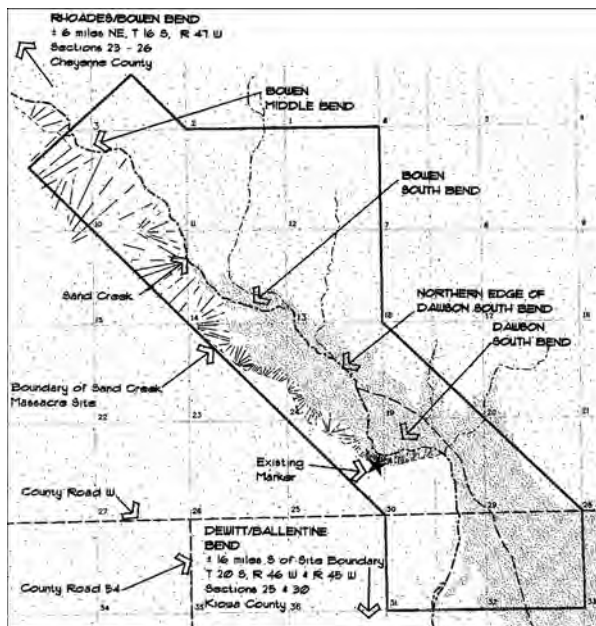


Mapa 1:
Stan Kolorado i miejsce masakry nad Sand Creek

uznano za ważny dla narodu. W 1998 roku, dzięki staraniom Bena Nighthorse Campbella — jedyne go wówczas tubylczego senatora — Służba Parków Narodowych (NPS) otrzymała zadanie utworzenia Miejsca Pamięci Narodowej Sand Creek. W ten sposób liczący 800 ha obszar wzdłuż meandrów Sand Creek stał się miejscem debat o historycznych świadectwach i — niemal dosłownie — o mapie: jakie są granice tego obszaru, co trzeba tam zbadać i jak ta konkretna geografia sytuacji się we współczesnej przestrzeni? W dalszym ciągu tego eseju pragnę opisać, jak to miejsce przedstawiano na mapach i jak prace te ujawniły różne koncepcje historii.

Poza tym, chcę krótko zastanowić się nad szerszą kwestią: co robić z obszarem, który jest nie tyle mroczny — by użyć terminu geografa Kennetha Foote'a — co niejasny lub wtórny?

Ważne jest, że senator Campbell zlecił ten projekt Służbie Parków Narodowych — instytucji, która lepiej zna się na zarządzaniu naturalnymi cudami amerykańskiego Zachodu — Yellowstone, Yosemite, Wielki Kanion, by przywołać kilka obrazków z pocztówek — niż utrzymywaniem miejsc ważnych dla amerykańskiej historii. Jeszcze do niedawna podejmowane przez NPS próby historycznych interpretacji opakowywane były w patriotyczne



Mapa 2:
Lokalizacja
Miejsca Pamięci Narodowej —
Masakra nad Sand Creek

Parków Narodowych staje przed jeszcze trudniejszym zadaniem. Dobrym przykładem jest przygotowanie Manzanar do ogólnonarodowej wizji lokalnej. Czy program przesiedleń z czasów II wojny światowej, obejmujący naruszenia wolności obywatelskich i niesprawiedliwe uwięzienie ponad 100 tysięcy obywateli i obcokrajowców bez prawa do odwołania się, jest historycznym błędem, który już nigdy nie powinien się powtórzyć, czy też ma szerszy kontekst i oddaje dylematy, przed którymi wciąż staje amerykańska kultura?

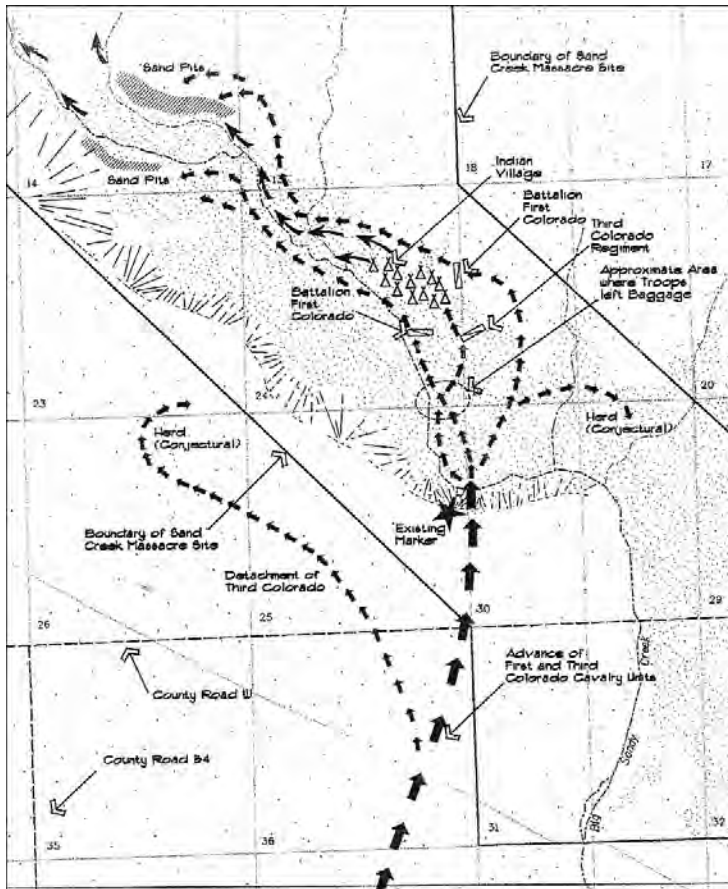
założenia, że miejsca te odzwierciedlają ducha narodu. John Bodnar i inni łączyli to podejście z długą tradycją przekonania o amerykańskiej wyjątkowości. Nawet parki narodowe będące miejscami klęski i tragedii — jak pole bitwy pod Gettysburgiem w Pensylwanii, czy pomnik USS Arizona w Pearl Harbor, na Hawajach — traktowane są jak chwile próby i przekraczania granic. Choć w ostatnich latach Pole Bitwy Custer w Montanie przekształcono w Pole Bitwy nad Little Bighorn, to mit generała na trwałe przypisał temu miejscu dwie interpretacje zawierające heroiczne czyny i lekcje, które powinny odrobić obie strony. Ostatnio Służba Parków Narodowych została zmuszona do zwrócenia uwagi na miejsca narodowego wstydu i hańby. Przykładem jest obóz przesiedleńczy Manzanar we wschodniej Kalifornii, w którym podczas II wojny światowej internowano Japończyków i Amerykanów japońskiego pochodzenia.

Przedstawienie miejsca klęski już samo w sobie jest dość trudne. Ale kiedy historia opisowa przekształca się wprost w interpretację — czyli w lekcję do odrobienia — Służba

Miejsce masakry nad Sand Creek jest najnowszym przykładem tragicznego obszaru, który staje się obecnie częścią narodowego krajobrazu. Mój zasadniczy tekst to obszerny raport zamówiony przez Służbę Parków Narodowych jako opis kontekstu i ram interpretacyjnych. Chcę zwrócić szczególną uwagę na mapy, które są tego efektem. Pierwszą częścią zadania Służby Parków Narodowych było „zidentyfikowanie miejsca i wielkości obszaru masakry oraz stwierdzenie przydatności i możliwości utworzenia w tym miejscu placówki włączonej do systemu parków narodowych”¹. Oznaczało to wskazanie określonych działań w terenie, który — oglądany okiem niefachowców — jest niejednoznaczny i niezróżnicowany. W takiej sytuacji mapy stają się jeszcze bardziej niezbędne niż zwykle, podstawowe narzędzia badawcze.

¹ Wszystkie informacje, do których się odnoszę, dostępne są na stronie internetowej: Sand Creek National Historic Site (www.nps.gov/sand/historyculture/collections.htm). Witryna Służby Parków Narodowych (www.nps.gov) zawiera odnośniki do wszystkich parków i miejsc historycznych, wiele z nich (np. Manzanar) prezentuje dokumenty przydatne do badań takiej formy historii powszechnej.

Mapa 3:
Miejsce masakry
nad Sand Creek:
wersja Służby Parków
Narodowych (NPS)



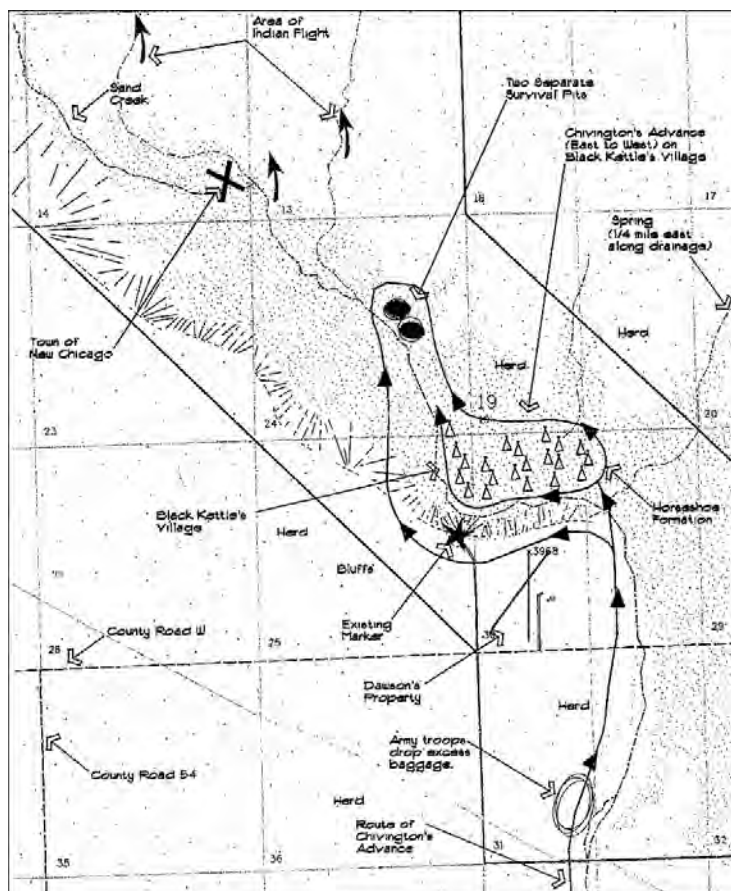
LEGENDA

- ▲ osada Indian
- kierunek ucieczki Indian
- kierunek natarcia kawalerii
- stanowiska kawalerii
- piaszczyste doły
- koryto potoku
- obszar masakry nad Sand Creek

Służba zatrudniła ekspertów, którzy przeanalizowali kilka serii zdjęć lotniczych, pochodzących nawet z lat 30., relacje żołnierzy i innych świadków, a nawet geomorfologię terenu, zestawiając wszystkie te dane ze znanymi dotąd ustaleniami. Wysłano archeologów, którzy zbadali wybrane miejsca dokładniej, nanosząc na mapy i analizując to, co zostało, gdy łowcy pamiątek — że nie wspomnę piaszczystych burz, okresowych powodzi i kanałów ściekowych — zrobili już swoje. Archeolodzy z wykrywaczami metalu ukazyli bardziej szczegółowo to, co większość ludzi już wiedziała: że miał tam miejsce zmasowany atak,

że wystrzelono tysiące kul karabinowych i pociski z dwóch haubic, że tubylczych Amerykanów ścigano w górę łóżyska strumienia — prawdopodobnie nie w ramach ciągłego ataku — oraz że Indianie stawili opór w rejonie piaszczystych dołów. Nakładając na siebie różne rodzaje danych, badacze doszli do wniosku, iż odnaleźli kluczowe punkty [mapa 3] i że mogą one stać się miejscami, za pomocą których można będzie objaśniać miejsce i przebieg masakry. Jak interpretować działania, które uczyniły tę masakrę szczególnie nikczemną — dowody okaleczeń i okrucieństw, opisane przez wstrząśniętych świad-

Mapa 4
Miejsce masakry
nad Sand Creek:
wersja Arapahów
i Szejeńów



LEGENDA

- ↑ kierunek natarcia kawalerii
- osada Czarnego Kotła
- ↑ kierunek ucieczki Indian
- △ piaszczyste doły
- obszar masakry nad Sand Creek

ków tego wydarzenia — pozostaje jednak kwestą przyszłości.

Służba Parków Narodowych konsultowała się z tubylczymi Amerykanami, zbierając informacje o tym miejscu zawarte w opowieściach ustnych i praktykach kulturowych. To stworzyło inną geografę. Raport o ustnych przekazach zebranych podczas badań rozpoczyna się następująco:

To trudna, lecz istotna próba ukazania głębokich emocji związanych z każdą dyskusją na temat masakry nad Sand Creek wśród potomków ofiar oraz jej obecności w ich codziennym życiu.

Wielu potomków przedstawia się nie tylko jako osoby pochodzące z pewnego miejsca geograficznego, ale także „z Sand Creek”. Jak powiedział jeden z mężczyzn: „Taka jest nasza wiedza. Pochodzimy od kogoś, kto pochodzi od ludzi zabitych w Sand Creek”. Wielu płacze, powtarzając dziś te opowieści. Dla opowiadających o Sand Creek oczywiste jest, że masakra ta nie jest wydarzeniem z przeszłości, lecz bardzo realną częścią współczesnej tożsamości Szejeńów — tak indywidualnej, jak i zbiorowej².

² Sand Creek Massacre Project. Volume 1: Site Location Study. National Park Service, 2000, s. 138. Cyfry w nawiasach oznaczają stronę kolejnych cytatów z tego dzieła.

Ustne opowieści o wydarzeniu umiejscowionym przez historyków w roku 1864 stają się formą osobistego świadectwa, ale czy mogą posłużyć na równi z innymi, pisemnymi świadectwami, sporządzonymi przeważnie przez ochotników [z obu pułków], do zlokalizowania miejsca masakry nad Sand Creek?

Badania ustnych opowieści objęły także tradycyjne metody lokalizacji miejsc w terenie.

„Wśród tradycyjnych sposobów poznawania miejsca masakry najczęściej wspomina się o wyczuwaniu duchowej obecności lub o słyszeniu głosów kobiet, dzieci, koni i innych zwierząt, gdy jest się na właściwym miejscu” (s. 281). Także senator Campbell wspominał o takim doświadczeniu. Niektóre ceremonie były tak szczególne, że mogli w nich uczestniczyć bardzo nieliczni — z pewnością nie autorzy raportu NPS. Tubylcy odwiedzający konkretne miejsca mówili o „obecności pewnych świętych zwierząt”, takich jak orzeł lub borsuk, a także o pewnych roślinach. Tradycyjne opowieści „mówią o obecności jasnego białego światła, które pojawiło się, a następnie znikło, podczas ataku” i niektórzy widzą „świecącą kopułę obecną dziś nad miejscem” (s. 282). Tradycyjne miejsce masakry uznano za święte podczas szejeńskiej ceremonii w 1978 roku. Różne systemy odmiennie opisują więc ten sam teren, każdy z pretensjami do niepodważalności. Któż zaprzeczy, że wykrywacze metalu odnalazły łuski pocisków w tym, a nie w innym miejscu, albo że próbki gleby wykazały, że koryto Sand Creek nie zmieniło się zasadniczo od czasów masakry? I kto zakwestionuje, że tubylczy Amerykanie dostrzegają szczególne wartości w tej przestrzeni lub słyszą głosy przodków tutaj, a nie tam?

To, czego nie można zakwestionować, to sceptycyzm tubylczych Amerykanów, wyrażony w 1997 roku przez wodza Szejenów Południowych, Lairda Cometseva, w odniesieniu do zachodnich metod zbierania dowodów:

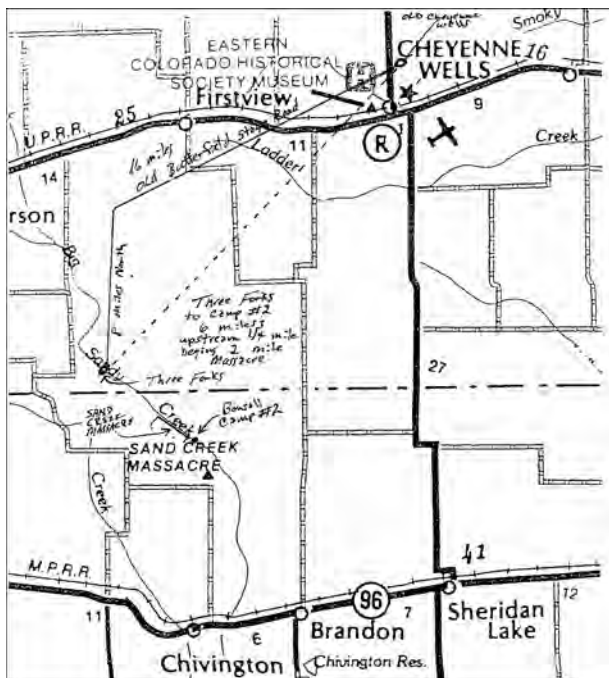
Niektórzy w moim wieku są prawdziwymi szczęściami. Wzrastaliśmy w czasach, gdy Szejenowie biegli radzili sobie z codziennym życiem. Nasi ludzie mówili na co dzień po szejeńsku,

a dopiero później uczyli się angielskiego. W młodości wychowywaliśmy się z rodzicami, dziadkami i pradiadkami, którzy sami doświadczyli pewnych rzeczy i w ten sposób przekazywali informacje młodszemu. Szejenowie nie mieli nigdy książek, ołówków, maszyn do pisania; wszystko przechowywali w pamięci i przekazywali w ten sposób. Dziś prowadzi się wiele badań i spotkałem już wielu pisarzy, profesorów i antropologów. Ich sposób nauczania to to, co widać w książkach. Boją się wykroczyć poza granice, poza okładkę książki i zaakceptować prawdę o tym, co naprawdę działo się z Szejenami w przeszłości... (s. 137).

Z czterech konsultowanych plemion tylko Arapaho Północni zgodzili się ze Służbą Parków Narodowych co do miejsca masakry. Pozostałe plemiona miały inne zdanie, umiejscawiając tubylczy obóz w Dawson South Band, na południe od miejsca wskazanego przez badania NPS. Także piaszczyste doły, kluczowe dla przebiegu wydarzenia jako ostatnia linia obrony, wskazywane były gdzie indziej [mapa 4].

Należy wspomnieć jeszcze inny punkt widzenia, którego znaczenie słabnie w miarę oddalania się od miejsca masakry. Reprezentuje go dokumentacja dostarczona przez rodzinę Bowenów, na której ranczu znajduje się część Sand Creek. Opierając się na własnej wiedzy o warunkach na tym miejscu — kierunku wiatru, kąta padania promieni słonecznych, zasięgu widoczności, wysokości wzgórz itp., ugruntowanej przez pokolenia pracy w terenie — członkowie rodziny odczytali cztery relacje żołnierzy zbliżających się do wioski Czarnego Kotła. Następnie zestawili szkice i opracowali mapę zbiorczą, która przeniosła miejsce akcji dalej na północ, co ciekawe — bliżej ich własności [mapa 5].

Tak powstało interesujące połączenie amatorskiego śledztwa historycznego, długiej tradycji kolekcjonowania artefaktów (zwłaszcza po burzach piaskowych i powodziach) i — bez wątpienia — dość znacznego interesu własnego. Bowenowie dążą ponadto do uwierzytelnienia swojego opisu przez notariusza — jak sądzą w nadziei na uzyskanie możliwie dużej wiarygodności.



Mapa 6
Miejsce masakry nad Sand Creek
na planie (palimpsest)
współczesnego krajobrazu w
południowej części stanu Kolorado

ko tubylcza ziemia święta, z zachowaniem pełnego znaczenia takich miejsc dla tych społeczności? Czy takie miejsca powinno się jedynie oznaczyć tablicami i pozostawić ciekawości przyszłych turystów? Czy może powinny pełnić rolę pedagogiczną, być miejscami oczyszczenia i ponownego tworzenia historii? Jak takie miejsca przemawiać mają do widzów i przedstawicieli dominującej kultury, skoro elementy okrucieństwa już się zatarły, a sam krajobraz pozostaje lakoniczny, nieczytelny dla oka turysty?

się do tego nadaje. Po drugie, ponowne określenie miejsc konfliktu może pomóc wszystkim ludziom w uznaniu heroizmu i poświęcenia obu walczących stron. Wydaje się to nawet bardziej prawdopodobne w miejscu ewidentnego okrucieństwa niż w miejscu bitwy nad Little Bighorn, które obrosło już w powtarzane przez dziesięciolecia mityczne opowieści o heroizmie generała Custer. Po trzecie, autor popiera budowę miejsc interpretacji na gruncie neutralnym — na przykład Narodowe Muzeum Indian Amerykańskich — jako miejsc, w których mogłyby toczyć się trudne dialogi kultur.

Podejrzewam, że wszystkie te strategie stanowiąć będą znaczną część realizacji zadania, które senator Ben Nighthorse Campbell zlecił przed ośmioma laty. Pozostaje pytanie: czy to wystarczy? Co robimy z miejscami, które odnoszą się do krwawej strony nacjonalizmu lub — by użyć aktualnego pojęcia — budowania narodu? Czy mają zostać uświęcone ja-

Stany Zjednoczone mają wiele mrocznych terenów, które skrywają prawdę o ważnych wydarzeniach historycznych, po części niewidocznych i zapomnianych, po części położonych poza granicami państwa. To, jak interpretatorzy w rodzaju Służby Parków Narodowych nakreślą te obszary, pozostaje ważne dla zrozumienia historii amerykańskiej kultury. ♦

tłum. Marek Nowocień

Bibliografia

- John Bodnar, *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton University Press, Princeton 1993.
Kenneth Foote, *Shadowed Ground: America's Landscapes of Violence and Tragedy*. University of Texas Press, Austin 1997.
Sand Creek Massacre Project. Volume 1: Site Location Study. National Park Service, 2000.

ERIC J. SANDEEN jest dyrektorem Programu Studiów Amerykańskich na Uniwersytecie Wyomingu w Laramie. Powyższy tekst został wygłoszony w listopadzie 2006 roku podczas konferencji zorganizowanej przez Austrian Association for American Studies w Wiedniu.

W CIENIU SAND CREEK

polityka federalna wobec
Indian z centralnych Równin
w 1865 roku

Gdy umilkły strzały nad Sand Creek, rozgętała się zawierucha na Wschodnim Wybrzeżu i terytoriach pogranicznych. Na Wschodzie w obronie zabitych Indian stanęli biali, na Zachodzie — tubylcy sami upomnieli się o sprawiedliwość i zaczęli jej dochodzić poprzez najazdy na osadników. Mimo działań wojennych przeciwko konfederatom władze federalne po pierwszych doniesieniach, które dotarły do Waszyngtonu na początku grudnia 1864 roku, zainteresowały się sprawą ataku ochotników z Kolorado na obóz Szejenów i Arapahów. Na Kapitolu wiadomość tę odebrano inaczej niż na Terytorium Kolorado, gdzie „zwycięzców” znad Sand Creek potraktowano jak wybawców. Chwile triumfu mieszkańców Denver zostały nagle przerwane 29 grudnia artykułem w „Rocky Mountain News”, przedrukowanym z gazety ukazującej się na Wschodzie. Artykuł przedstawiał ich bohaterów w złym świetle. Wszelkie niejasności związane z atakiem na pokojowo nastawionych Indian oraz z zabijaniem kobiet i dzieci miały być zbadane przez Kongres.

Masakra nad Sand Creek podzieliła społeczeństwo amerykańskie, które w różnorodny sposób dążyło do przedstawienia i udowodnienia swoich racji. Już dzień później w tej samej gazecie ukazał się artykuł zatytułowany *Chłopczy z trzeciego*, będący zarliwą obroną uczestników „bitwy”. Wyśmiewano w nim pojęcia „przyjaźni Indianie” i „pokojowy obóz”, określając je „całkowitą bzdurą”. Idea, że byli to przyjaźni Indianie, którzy się poddali, „mu-

si być radosnym urojeniem”. Dziennik z Denver odradzał podejmowanie formalnych kroków, ale jeśli do tego dojdzie, to „doradzi zaszczytnej komisji Kongresu, kto może jej przewodniczyć, aby nikt nie stracił skalpu”¹.

Choć na Terytorium Kolorado ukazywały się kolejne uszczypliwe artykuły i komentarze, to na Wschodzie nikt nie zwracał na nie uwagi. W 1865 roku rząd powołał trzy komisje w celu przeprowadzenia śledztwa o Sand Creek. 10 stycznia Izba Reprezentantów poleciła, aby Komisja do Spraw Wojny zbadała wszystkie raporty i fakty dotyczące ostatniego ataku 3 pułku ochotników Kolorado, pod dowództwem płk. Johna M. Chivingtona na obóz Szejenów w pobliżu fortu Lyon. Gen. Samuel Curtis wezwał Chivingtona przed sąd wojenny, lecz okazało się to niewykonalne, ponieważ znajdował się on już poza władzą wojska: 4 stycznia 1865 roku zrezygnował ze służby w armii. Następnym posunięciem Curtisa było oddelegowanie płk. Edwarda Wynkoopa do ponownego objęcia stanowiska dowódcy fortu Lyon. Jego zadaniem było sporządzenie dokładnego raportu o działaniach Chivingtona. Wynkoop osobiście pozycował się do odpowiedzialności za to, co się stało z obozem przyjaznych Szejenów, i już nazajutrz po objęciu placówki wysłał raport do głównej kwatery Dystryktu Kolorado. To właśnie w nim pojawiły się określenia Chivingtona jako „nieludzkiego potwora”².

W dniach 13–15 marca 1865 roku Komisja do Spraw Wojny przeprowadziła przesłuchania dotyczące ataku nad Sand Creek. Płk Chivington nie zeznawał osobiście, odpowiadał na pytania pisemnie, przedstawiając swój punkt widzenia. Utrzymywał, iż nie wiedział, że Indianie znajdowali się pod ochroną rządu. Utwierdzili go w tym mjr Scott Anthony i agent indiański Samuel G. Colley, którzy powiedzieli mu o wrogim nastawieniu Indian mieszkających nad Sand Creek. Na usprawiedliwienie Chivington dodał, że w obozie znalazł dziewiętnaście skalpów.

¹ T. Hatch, *Black Kettle. The Cheyenne Chief Who Sought Peace but Found War*, John Wiley & Sons, Inc 2004, s. 171.

² S. Hoig, *The Sand Creek Massacre*, University of Oklahoma Press, Norman 1961, s. 164.

1 lutego wojsko wszczęło śledztwo w Kolorado. Trzyosobowa komisja składała się z ppłk. Samuela F. Tappana, kpt. Edwarda J. Jacobsa i kpt. George'a H. Stillwella. Wszyscy należeli do 1 pułku kawalerii Kolorado, żaden z nich nie uczestniczył w masakrze. Przesłuchania odbywały się w Denver. Na pytania odpowiadali świadkowie i uczestnicy tego wydarzenia. Wśród nich m.in. kpt. Silas S. Soul, mjr Edward Wynkoop i Jim Beckwourth, którzy winili Chivingtona za śmierć niewinnych Indian. Zeznania składali także zagorzali obrońcy spośród jego byłych żołnierzy, kapitanowie T.G. Cree, Presley Talbot, Jay J. Johnson i inni. Oskarżali oni kpt. Soula, tłumacza Johna S. Smitha i agenta Colleya o spisek z Szejenami w celu czerpania korzyści z wojny. Przesłuchania zostały zawieszone 30 maja 1865 roku. Komisja nie podjęła żadnych działań. Płk Chivington do końca swych dni utrzymywał, że Sand Creek było jego zaszczytnym zwycięstwem.

Rząd wyszedł z jeszcze jedną inicjatywą do zbadania sytuacji Indian na Zachodzie. 3 marca 1865 roku powołano Połączoną Specjalną Komisję obu Izb Kongresu. Jej przewodniczącym został senator James R. Doolittle. Komisja miała zebrać zeznania i oświadczenia oficerów, ludzi zamieszkujących Pogranicze, żołnierzy, tłumaczy, aby zbadać nastawienie Indian do rządu i wskazać możliwości naprawy wzajemnych relacji.

Przedstawiciele Komisji podzielili między siebie obszar badań na zachód od Missisipi. I tak senatorzy James R. Doolittle, LaFayette Foster i kongresman Lewis Ross mieli zbierać informacje w Kansas i na terytoriach: Indiańskim, Kolorado, Nowego Meksyku oraz Utah. Senatorom Jamesowi Nesmithowi i Williamowi Higby'emu przydzielono Kalifornię, Oregon, Nevadę, a także terytoria: Waszyngtonu, Idaho i Montany. Do ostatniej grupy należeli senatorzy William Windom i Asahel Hubbard, którzy zbierali informacje w Minnesocie oraz na terytoriach: Nebraska, Dakoty i górnej Montany.

W szczególności pierwsza grupa miała ważne zadanie do wykonania: zbadanie okoliczności i przebiegu masakry nad Sand Creek. Latem Doolittle, Foster i Ross odwiedzili for-

ty Riley, Larned, Lyon, Santa Fe i Denver w celu zebrania zeznań od świadków tamtych wydarzeń i osób kompetentnych, od lat związanych z Pograniczem.

Ostatnie spotkanie z mieszkańcami Denver było dla przedstawicieli komisji zaskakujące. Podczas otwartej debaty o polityce rządu federalnego, padło pytanie: Czy tubylczy Amerykanie powinni zostać umieszczeni w rezerwach, czy też wyniszczeni w trwałej ludobójczej kampanii? Odpowiedź mieszkańców miasta zaszokowała przewodniczącego Komisji. Doolittle zanotował, że większość ludzi krzyczała: „Wybić ich! Wytepić!”³.

Nie wszyscy mieszkańcy Zachodu tak uważali. Na przykład William Bent i Kit Carson za zaistniałą sytuację winili białych, którzy swym postępowaniem doprowadzili do wybuchu wojny z Szejenami, Lakotami i Arapaho. „Sądzę — twierdził Kit Carson — że główną przyczyną są trudności wynikające z agresji niektórych białych. Z tego, co słyszałem, biali zawsze przeklinają Indian i nie chcą postępować z nimi uczciwie”⁴.

Głównym celem Komisji Doolittle'a był raport dla Kongresu. Ujrzał on światło dzienne w 1867 roku i wywarł duży wpływ na kształtowanie polityki rządu w tamtym okresie. Należy także docenić sam pobyt senatorów i kongresmanów na Równinach w 1865 roku. Obecność reprezentantów władz federalnych wpływała na uspokojenie sytuacji pomiędzy przedstawicielami władz wojskowych i cywilnych, związanych z Biurem do Spraw Indian. Zwłaszcza, gdy pojawiła się groźba kolejnej wojny na Pograniczu, takie osoby potrafiły rozsądnie pokierować polityką państwa, aby ją zażegnać. Przedstawiciele Komisji byli przeciwni temu, aby wojsko kierowało Biurem do Spraw Indian. Ich zdaniem miało ono jedynie służyć pomocą urzędnikom cywilnym w ich placówkach. Twierdzili, iż armia nie jest w stanie zrozumieć potrzeb Indian oraz że wpływa na nich demoralizująco⁵.

³ C. Price, *The Oglala People 1841–1879. A Political History*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996, s. 55.

⁴ *Report of the Joint Special Committee [w:] Condition of the Indian Tribes*, Waszyngton 1867, ss. 93, 96.

⁵ *Report*, jw., ss. 6–8; Fragment tego raportu można przeczytać po polsku: zob. „Raport komisji Kongresu Stanów

Rok 1865 dla władz federalnych był przełomowy. Wojna domowa dobiegała końca i coraz częściej dowódcy wspominali o szybkim rozwiązaniu problemu indiańskiego na Zachodzie. Kwestia ta stała się jeszcze bardziej drażliwa, gdy Szejenowie, Lakoci i Arapaho rozpoczęli działania na Pograniczu. Oficerowie utrzymywali, że pod koniec grudnia 1864 roku około 2 tysięcy wojowników było przygotowanych do wojny.

Dowództwo armii w tym czasie zostało zreorganizowane i gen. John Pope przejął nadzór nad militarną Dywizją Missouri. Departamenty Północno-Zachodni, Missouri i Kansas miały się znajdować pod jego bezpośrednim zwierzchnictwem. Najważniejszym zadaniem, jakie mu powierzono, była ochrona dróg położonych wzdłuż rzek Platte i Arkansas, gdzie spodziewano się najczęstszych napaści.

Nowy dowódca miał już doświadczenia w postępowaniu z Indianami. W 1862 roku stłumił powstanie Małej Wrony (Little Crow) w Minnesocie. Pope krytykował ówczesną politykę rządu, w pismach slanych do władz zabiegał o przyznanie armii zwierzchności nad Indianami. Miało to pomóc w utrzymaniu pokoju na Równinach. Opowiadał się także za zmianą formuły traktatów, gdyż nie powinno się w zamian za pokój i ziemię oferować Indianom łapówki w postaci renty rocznej. Zaproponował własny plan: wojsko powinno uzyskać zgodę na zawieranie umów z Indianami bez ingerencji agentów i komisji. Uważał, że plemion indiańskich nie powinno się traktować jak niezależne narody o prawach terytorialnych. Sugerował, aby „rezerwowych i przydzielowych Indian” zamieszkujących na Pograniczu przenieść za ich zgodą lub bez na zachód od żyznych terenów między Missisipi i Górą Skalistymi, aby „już nigdy nie mieli kontaktu z białymi imigrantami i nie przeszkadzali w osadnictwie i rozwoju nowych terytoriów”⁶. Gdy znajdując się na wyznaczonym obszarze, powinno się im ode-

brać broń i zakończyć wydawanie renty rocznej, natomiast dostarczać jedynie jedzenie i ubrania oraz wypłacić odpowiednią sumę, aby mogli wybudować stałą osadę.

Pope zakładał, iż jego pomysł będzie wprowadzany przez kilkanaście lat i zapobiegnie wyniszczeniu plemion z Równin. Ważną rolę miała do odegrania armia. Skoncentrowane w licznych placówkach małe garnizony miały być przygotowane na szybkie reagowanie w sytuacjach zagrożenia ze strony tubylców.

Szansa wprowadzenia tych planów w życie pojawiła się wraz z objęciem przez Pope’a dowództwa Dywizji Missouri. W tym samym czasie, w styczniu 1865 roku, sekretarz spraw wewnętrznych J.P. Usher zaplanował kolejne cesje ziem Szejenów na potrzeby budowy nowego szlaku kolejowego biegnącego przez doliny rzek Platte i Republican. Aby zapewnić bezpieczeństwo budowniczym, polecił zamknąć agencje nad Górną Platte oraz zakazać tubylcom zamieszkiwania na większej części centralnych Równin.

Te czynniki wraz ze wzrostem zagrożenia na Pograniczu wpłynęły mobilizująco na stworzenie nowego planu ofensywy. Zdeterminowani dowódcy chcieli zmobilizować 12 tysięcy żołnierzy. Pope doradzał gen. Ulyssewii S. Grantowi, aby nakłonił władze federalne do przeznaczenia większej liczby sił zbrojnych do pokonania tubylców. Rząd jednak nie zgodził się na pozostawienie tak dużych oddziałów na Równinach i ostatecznie pod dowództwo Pope’a trafiło 5 tysięcy żołnierzy. Początkowo dowódcy planowali skoncentrowanie ofensywy na terenach między rzekami Platte a Arkansas, ale kiedy Indianie opuścili ten obszar i ruszyli w stronę Black Hills, zdecydowali się na inne posunięcie. Postanowili zaatakować plemiona obozujące na północ od rzeki Platte. Drugie uderzenie miało być skierowane na tereny na południe od rzeki Arkansas. Obozowali tam głównie Kiowa, Komancze, Kiowa-Apacze i grupa Szejenów Czarnego Kotła. Plemiona z Południa zagrażały placówkom od Missouri przez Kolorado, aż do Nowego Meksyku.

Gdy wydawało się, że już nic nie opóźni planowanej na kwiecień lub maj ofensywy, nagle pojawiły się problemy. Jednym z nich

Zjednoczonych o sytuacji Indian”, [w:] *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*, oprac. E. Nowicka, I. Rusinowa, PWN, Warszawa 1991, ss. 177–181.

⁶ R. Wooster, *The Military & United States Indian Policy 1865–1903*, University of Nebraska Press, Lincoln i Londyn 1995, s. 115.

był brak akceptacji społeczeństwa na Wschodzie na wszczęcie kolejnej wojny oraz niechęć oficerów. Woleli oni brać udział w tzw. Rekonstrukcji Południa po wojnie secesyjnej, a ponadto negowali takie ofensywy, które niczego nie przynosiły. Niektórzy oficerowie twierdzili, iż wędrujące latem kolumny pochłaniały mnóstwo energii i pieniędzy, a były mniej efektywne niż stałe placówki regulujące kontakty białych z Indianami. Pojawiły się również problemy logistyczne, związane z przegrupowywaniem wojska, powojenną demobilizacją i brakami w zaopatrzeniu. Na definitywne wstrzymanie kampanii miały wpływ także jej koszt oraz wytrwałe zabiegi polityków z Departamentu Spraw Wewnętrznych i Komisji Indiańskiej.

Wydatki przygotowywanej kampanii zwróciły uwagę prezydenta Andrew Johnsona, sekretarza wojny Edwina Stantona i sekretarza skarbu Hugh McCullocha. W czerwcu Grant oświadczył, iż koszt utrzymania kawalerii na Wielkich Równinach są „kolosalne”. Podobnie twierdzili indiański agent Jesse Leavenworth i senator Doolittle, który napisał do sekretarza spraw wewnętrznych Jamesa Harlana, iż taka wojskowa operacja będzie kosztować 25–50 milionów dolarów. Inny kongresman stwierdził, że aby odnieść sukces w kampanii przeciwko plemionom z Południa, liczba żołnierzy winna sięgać około 10 tysięcy.

Obrona plemion z Równin przez przedstawicieli Biura do Spraw Indian wynikała przede wszystkim z innego zapatrywania się na tzw. „problem indiański”. Ogromny wpływ na ówczesne poglądy miał komisarz indiański za prezydentury Abrahama Lincolna, William P. Dole. Skrytykował on zamiary Pope’a, wyśmiał pomysł przesiedleń Indian z ojczystych ziem bez ich zgody. Kwestionował założenia generała o wolnych ziemiach, znajdujących się poza ekspansją białych. Uważał, że kontrola wojska nie zlikwiduje korupcji w indiańskich agencjach. Komisarz popierał ówczesną politykę rezerwatową, którą określił jako „stopniowo ulepszaną przez doświadczenie”. Komisarz Dole był wielkim rzecznikiem funkcjonującego systemu traktatowego. Uważał, że jedynie wzajemne zrozumienie między Indianami a białymi może doprowadzić do po-

zytywnych zmian. W przeciwieństwie do gen. Pope’a, Dole nie ignorował niezależności Indian i nie dążył do ich całkowitego podporządkowania. Zwracał uwagę, że traktaty mogą skierować tubylców w stronę przyjaźni z obywatelami USA i ukazać ich w pozytywnym świetle. Natomiast wojskowy nadzór uczyniłby wiele zła, ukazując białych jako „bezlitosnych despotów i tyranów, pozbawiających ich [Indian] domów i wolności”. Dole sądził, iż dzięki polityce traktatowej rząd pozostawi Indianom część „ich istoty narodowości i niezależności jako ludzi”. Odrzucał siłowe rozwiązanie problemów z mieszkańcami Wielkich Równin. Jednak dopuszczał pomoc armii w negocjowaniu traktatów.

Polityka federalna wobec Indian w 1865 roku charakteryzowała się więc rywalizacją dwóch frakcji, próbujących znaleźć rozwiązanie „problemu indiańskiego”. Wzrost zagrożenia i obawa przed tubylcami z Wielkich Równin przyczyniły się na początku roku do zorganizowania wielkiej ofensywy, która miała wyprzeć tubylców z obszaru między rzekami Platte i Republican. Dopiero akcje „przyjaciół” Indian i powołane komisje śledcze przyczyniły się do większego zrozumienia sytuacji koczowniczych plemion z Równin. Pozwoliło to zapobiec wyruszeniu wojsk w pole. Władze obawiały się powtórzenia Sand Creek. Długotrwałe zabiegi przedstawicieli Departamentu Spraw Wewnętrznych przyniosły pozytywne rezultaty, gdyż już w październiku 1865 roku plemiona z Południa podpisały traktaty nad Little Arkansas⁷. Na centralnych Równinach zapanował tymczasowy pokój, co było bezcenne zarówno dla osadników podążających na Zachód, jak i dla samych plemion. ♣

⁷ Dla Szejenów i Arapahów, którzy przeżyli masakrę nad Sand Creek, duże znaczenie miał artykuł 6 traktatu z 14 października 1865 roku. Stany Zjednoczone przyznawały się w nim do „gwałtu, popełnionego przestępstwa [...] w dniu 29 listopada 1864 roku”. (Podczas ratyfikacji w maju 1866 roku Senat usunął z tego artykułu słowa: „przez płk J.M. Chivingtona, dowódcę wojsk amerykańskich”. Często zapomina się o tym wydarzeniu, które chroniło dobre imię winowajcy masakry). Rząd w ramach odszkodowań nadał po 320 akrów ziemi Czarnemu Kotłowi (Black Kettle), Siedmiu Bykom (Seven Bulls), Małemu Płaszczowi (Little Robe) i Czarnemu Białemu Człowiekowi (Black White Man). Wdowy i sieroty miały otrzymać po 160 akrów.

INDIAŃSKI KOWBOJ NA RODEO

On jest indiańskim kowbojem na rodeo,
a ja jestem jedną z wielu dziewcząt,
które go uwielbiają

Tak śpiewa sławna Buffy Sainte-Marie w skocznej piosence „He’s An Indian Cowboy in the Rodeo”. Na samym końcu utworu, w rytm muzyki country, zaczynają wpłatać się bębny i przejmujące zawodzenie charakterystyczne dla indiańskich śpiewów. Śpiew i bębny stają się coraz głośniejsze, aż w końcu zagłuszają i całkowicie wypierają kowbojską melodię...

Kowboje kontra Indianie? Ilu z nas, w szesnastu latach, bawiąc się w Indian, staczając bitwy, dzieliło się na te dwa, wydawałoby się tak odrębne i wrogie sobie światy? A dzisiaj, ilu z nas wie, że kowboje indiańscy (Cowboy Indians) albo Indianie-kowboje (Indian Cowboys) od co najmniej kilkudziesięciu lat są zjawiskiem powszechnym i że mają własne, zorganizowane specjalnie dla nich, indiańskie rodea?

Mieszkam od lat w Calgary, określanym często jako stolica „najwspanialszej imprezy na świecie” (tak przynajmniej głoszą plakaty — *the greatest show on earth*), czyli Calgary Stampede i Rodeo. Jednak dopiero kilka lat temu zdałam sobie tak naprawdę sprawę, że dla indiańskich społeczności prerii, nie tylko pow-wow, ale także właśnie rodeo indiańskie jest wydarzeniem wielkiej wagi. Rodeo bowiem to miejsce spotkań rodzinnych i towa-

rzyskich, możliwość podtrzymywania tradycji, snucia opowieści, to wreszcie okazja zdobycia pokaźnych pieniędzy i prestiżowych nagród. Zawodnicy, mężczyźni, kobiety i dzieci, biorący udział w swoich konkurencjach, mają szansę popisać się całym wachlarzem umiejętności, wytrzymałością, refleksem, siłą i sprytem. Istnieje też cały system punktacji i kwalifikacji oparty na wynikach uzyskiwanych na poszczególnych imprezach rozgrywanych po kontynencie, który pozwala najlepszym, raz do roku, konkurować o tytuł mistrza w wielkich finałach w USA i Kanadzie, w Indian National Finals Rodeo lub w Canadian Indian Finals Rodeo.

Skąd ta popularność rodeo i kowbojskiego stylu życia w świecie indiańskim? Czyż nie są one „wymysłem białych”, a więc świata, przed którego zaakceptowaniem Indianie się bronili i który sprzeczny był i jest z ich filozofią życia?

Wraz z naporem osadnictwa, wyginieciem bizonów, spychaniem do rezerwatów i na wydzielone w umowach i traktatach terytoria, Indianie zmuszeni zostali do zmiany trybu życia. Uależnieni od racji żywnościowych i za pomocą pieniędzy, wydzielanych przez agentów, zdesperowani, beczcywni i zdziśiatkowani, poddani procesom „edukacji” i „cywilizowania” w szkołach misyjnych z internatami, gubili się w nowej rzeczywistości. Popadali w marazm, depresję, alkoholizm. Próby zakładania farm i uprawy roli na jałowych glebach kończyły się zwykle niepowodzeniem. Inna sprawa, iż wszelkie agrarne eksperymenty nie miały wśród męskiej indiańskiej populacji zbyt dużych szans powodzenia. Tradycyjnie bowiem tylko kobiety zajmowały się wszelkimi pracami domowymi, w tym uprawą roli. W tej sytuacji, jedynym alternatywnym źródłem dochodu i drogą do uzyskania jako takiej niezależności ekonomicznej stała się hodowla. Na początku wielu Indian wykorzystując swój kunszt jeździecki, specjalne predyspozycje i umiejętność obcowania z końmi, zatrudniało się w roli kowbojów u białych właścicieli farm hodowlanych. Tu mieli nie tylko możliwość popisania się swym doświadczeniem i zdolnościami, ale



Ujeżdżanie w siodle (saddle bronc riding)
to szandarowa konkurencja indiańskich kowbojów.
Tsui T'ina Nation Rodeo, Alberta 2006

także przebywali całymi dniami na otwartej przestrzeni, niczym za dawnych, dobrych czasów, będąc w dodatku w ciągłym ruchu na ukochanych rumakach. Bizony zastąpiło bydło, a łuki i broń palną — lassa.

Jednym z pierwszych znanych, amerykańskich kowbojów indiańskiego pochodzenia, był Jackson Sundown (Waaya-Tonah-Toesits-Kahn), z plemienia Nez Perce, siostrzeniec słynnego wodza Józefa. Jako czternastolatek, w 1877 roku, Jackson brał udział w działaniach wojennych swego plemienia. W wieku 52 lat, w roku 1916, zdobył tytuł mistrza świata w konkurencji ujeżdżania w siodle (*saddle bronc riding*) na rodeo w Pendleton, w stanie Oregon. Ten niezwykle człowiek, żyjący na granicy dwóch różnych światów, tradycyjnego indiańskiego, bezpowrotnie zanikającego i nowego, kowbojskiego, który właśnie zaczynał dominować na preriach zmienianych

w pastwiska, potrafił połączyć tak na pozór odrębne kultury w jedną całość i funkcjonować w dotychczas obcych i wrogich Indianom warunkach. Sundown nosił typowe kowbojskie, wzorzyste koszule, chusty fantazyjnie zawiązane na szyi i kapelusze z szerokim rondem. Nigdy jednak nie pozbył się swych długich warkoczy, jeno splecione mocował je wiążąc pod brodą, by nie przeszkadzały w czasie zawodów.

Inna legendarna postać, od której — można rzec — rozpoczyna się historia kanadyjskich Indian-kowbojów, to Tom Three Persons z plemienia Kainai, z Alberta. Podczas pierwszego Stampede w Calgary, zorganizowanego w 1912 roku, Three Persons był jedynym indiańskim kowbojem biorącym udział w zawodach. Podobnie jak Jackson Sundown, został bezapelacyjnym zwycięzcą w konkurencji ujeżdżania w siodle. Pierwsza nagroda, tysiąc dolarów, pas z ozdobną, rzeźbioną klamrą ze srebra oraz siodło posiadały wówczas sporą wartość. Co ciekawe, podczas tego historycznego Stampede, Tom Three Persons był jedynym Kanadyjczykiem, który zdobył tytuł mistrzowski (World Saddle Bronc Champion). Wszystkie pozostałe główne nagrody zgarnęli Amerykanie. Niestety, największym przeciwnikiem i wrogiem Toma okazał się alkohol. Pod koniec życia swoje trofea i nagrody zastawiał w lombardach, sprzedawał za bezcen lub oddawał. Aczkolwiek Three Persons był postacią kontrowersyjną i z pewnością nie kryształową, wspominany jest ciepło i z szacunkiem zarówno przez syna, Franka, jak i przez młodsze pokolenie kanadyjskich indiańskich kowbojów, doceniających jego udział w tworzeniu barwnej historii rodeo.

Wydawałoby się, że po takich przebojowych początkach i sukcesach dwóch tubylczych kowbojów droga do udziału w rodeo stała dla Indian i Metysów otworem. Tymczasem rzeczywistość, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, okazała się brutalna. Choć umiejętnościami nieraz przewyższali białych zawodników, Indianie rzadko mieli szansę wygrywać. Sędziowie wyraźnie ich dyskryminowali, wykorzystując każdą nadarzącą się okazję, by odejmować im punkty i dyskwalifikować z byle powodu. Dochodziło

do nieprzyjemnych śpieć, okrzyków z widzami i konfliktów między samymi kowbojami. Organizatorzy też nie kwapili się, aby zapewnić kowbojom pochodzenia indiańskiego godziwe warunki na terenach rodeo. Wszystko to spowodowało, iż w końcu tubylczy Amerykanie i Kanadyjczycy, znieważeni takim traktowaniem, miast poddać się i zrezygnować, wzięli sprawę w swoje ręce, zaczęli się zrzeszać i organizować własne, odrębne rodea.

Nie stało się to jednak z dnia na dzień. W tamtych latach już od jakiegoś czasu urządzano w rezerwatach, i to z inicjatywy czynników oficjalnych (agencji), targi, wystawy i festyny rolnicze. Miały one zachęcić Indian do farmerstwa, miały wzbudzić w nich zapal i żylkę rolniczą. Odbывały się nawet konkursy z nagrodami za najlepsze przetwory, największe okazy dyni czy kukurydzy. Podczas imprez miały miejsce, a jakże, wyścigi konne i konkursy jeździeckie, ba, zezwalano nawet na pokazy i konkursy tańców tradycyjnych, czyli na działalność, która w innych warunkach nie znajdowała aprobaty władz. Wszystko po to, by uatrakcyjnić i zwabić jak największą ilość „przyszłych farmerów”. Cóż, Indianie byli nie tyle zainteresowani pługami, sadzonkami i dzemami, ile skrzętnie korzystali z możliwości całkiem legalnego spotkania się w większym gronie, wymiany kulturowej i okazji uczestniczenia w plemiennych tańcach i popisach konnych. W ten sposób, nawet w tamtych trudnych czasach, podtrzymywano tradycje, więzi rodzinne oraz plemienne, wymieniano się informacjami. Tak oto festyny, mające „cywilizować” i przygotowywać Indian do obywatelskich, farmerskich obowiązków, przyciągały się, o ironio, do zachowania tradycyjnych wartości i pielęgnowania kultury, stając się równocześnie załączkami dzisiejszych pow-wow i indiańskich rodeo.

W rezerwacie Crow w Montanie, co roku w sierpniu odbywa się wielka impreza, pozostałość po tamtych właśnie festynach. Znana jest jako, ni mniej ni więcej, Festyn Crow (Crow Fair). Gromadzi tysiące ludzi z całego kontynentu. Crow Agency, mała, senna na co dzień miejscowość, przycupnięta przy trasie szybkiego ruchu, przecinającej rezerwat z południa na północ, na kilka dni lata staje

się „stolicą tysiąca tipi”. Głównymi atrakcjami Crow Fair nie są już — jak dawniej — wystawy rolnicze czy konkursy drwali, a — pow-wow i rodeo indiańskie. Cały festyn rozpoczyna się paradą w amerykańskim stylu, element na ogół pomijany na mniejszych tego rodzaju imprezach. W rodeo w Crow Agency bierze co roku udział około siedmiuset indiańskich kowbojów, zjeżdżając z rumakami i rodzinami z różnych stanów USA i z Kanady. Tereny, na których odbywają się równoległe obie imprezy sąsiadują ze sobą. Już z daleka widać imponujące wysokie, betonowe trybuny stadionu rodeo (tzw. *grand stand*), które znajdują się niecały kilometr od wzgórza, na którym w 1876 roku zginął Custer, w bitwie nad rzeką Little Big Horn.

Pierwsze oficjalne rodea indiańskie (All Indian Rodeos) zaczęto organizować w Kanadzie i USA w latach sześćdziesiątych. Szybko ich przybywało. Często pow-wow, jak w przypadku Crow Fair, odbywają się równoległe z rodeo, w tym samym czasie, w tej samej okolicy, umożliwiając Indianom i ich rodzinom, za jednym niejakim zamachem, udział zarówno w konkursach tańców, jak i w konkurencjach sprawnościowych, jeździeckich.

Jak grzyby po deszczu powstały też w ostatnich 40–50 latach organizacje zrzeszające kowbojów i działaczy indiańskich, grupujące ich w stowarzyszeniach, zależnie od regionalnej czy plemiennej przynależności. W 1976 odbyły się pierwsze mistrzostwa — finały — Indian National Finals Rodeo. Naturalnym biegiem rzeczy, przy tak dużej liczbie grup, plemion, organizatorów i interesów dochodziło i nadal dochodzi do wewnętrznych tarć. Kością niezgody stała się na przykład lokalizacja prestiżowych, ogólnokrajowych finałów. Odbywały się one na przestrzeni lat w kilku różnych miastach USA i Kanady, zależnie od tego, czyje interesy i wpływy zwyciężały. Jednak większość lokalnych, indiańskich rodeo i pow-wow od lat tradycyjnie organizowana jest co roku przez starszyznę i radę plemienną na terenach rezerwatów, w tych samych lub podobnych terminach, najczęściej w czasie weekendów. Typowa indiańska rodzina, której członkowie uczestni-

czą w rodeo i pow-wow przemieszcza się z jednej imprezy na drugą tak, by zaliczyć ich jak najwięcej, w sezonie od późnej wiosny do jesieni. Planuje się te podróże bardzo starannie, biorąc pod uwagę kwoty, jakie organizatorzy oferują zwycięzcom w poszczególnych kategoriach, punkty dodawane do rankingów prowadzonych przez poszczególne stowarzyszenia i krajową organizację oraz prestiż zdobywanych tytułów.

Największym w Albercie, prawdopodobnie też w całej zachodniej Kanadzie pow-wow i rodeo indiańskim jest Tsuu T'ina Nation Annual Powwow and Rodeo, odbywające się zawsze w ostatni weekend lipca. Rezerwat Tsuu T'ina, rozciąga się u stóp Gór Skalistych. Jego zachodni kraniec przylega do granicy Calgary, milionowej, nowoczesnej i dynamicznie się rozwijającej metropolii. Tsuu T'ina, znani też jako Sarcee (Sarsi), mówią językiem z rodziny Nadene. Razem z kilkoma sąsiednimi plemionami mówiącymi językiem blackfoot (podrodzina Algonquin), czyli z Piikani (Peigan), Kainai (Blood) i Siksika (Blackfoot) — określanymi często jako Konfederacja Czarnych Stóp (Blackfoot Confederacy) — zawiązali na początku XIX wieku luźną unię militarno-ekonomiczną.

Teren, na którym równocześnie odbywa się pow-wow i rodeo, położony jest wśród leśnych wzgórz, przy szosie łączącej Calgary z letniskowym miasteczkiem Bragg Creek. Po drugiej stronie drogi rozpościera się eleganckie pole golfowe, Redwood Meadows, gdzie przez cały weekend indiańscy golfiści mają okazję wziąć udział w turnieju Annual Tsuu T'ina Nation All Native Golf Classic. Przy wejździe na wertepiasty parking znajduje się punkt kontroli. Trzech rosyjących młodzianów zagląda do wnętrza każdego pojazdu, taksując wzrokiem przybyszów i zawartość. Mają prawo dokonać w razie potrzeby rewizji. W trakcie tego typu imprez obowiązuje bezwzględny zakaz wwożenia i spożywania alkoholu. Podobnie jest z narkotykami. Za złamanie przepisów grożą surowe kary. Teren rodeo ogrodzony jest palisadą i znajduje się tuż przy szosie. Drewniana arena (*arbor*), w której odbywają się tańce pow-wow, oraz rozległy obóz wraz ze stoiskami z indiańskim rzemiosłem i pamiątkami,

wesołym miasteczkiem dla milusińskich, budkami z wyżerką i rzędami plastikowych toalet, położone są nieco dalej w głębi, na wielkiej, trawiastej polanie. Dwóch znudzonych nastolatków siedzi w bramie wejściowej, stemplując nadgarstki gościom uiszczającym opłatę. Wewnątrz piach i kurz, duży prostokątny plac, na którym odbywają się konkurencje rodeo, parę prowizorycznych budek organizatorów, zagrody dla zwierząt. Kilku-rzędowe trybuny wypełnione są barwnym tłumem. Większość to rodziny i znajomi zawodników, którzy przyszli oglądać popisy swoich bliskich. Panuje bardzo swobodna, rodzinna atmosfera. Wszyscy wkoło pokrzykują do siebie, jedzą, piją i wymieniają się najświeższymi plotkami z życia obozu. Tu i ówdzie przycupnęły grupki nieśmiałych turystów z aparatami fotograficznymi. Oprócz tej atmosfery wielkiego pikniku, rzuca się przede wszystkim w oczy olbrzymia grupa dzieci, bardzo charakterystyczny widok na indiańskich rodeo. Maluchy płaczą się wszędzie pod nogami i są przez wszystkich, nie tylko przez najbliższą rodzinę, otaczane w razie potrzeby opieką. Kilkuletni chłopcy wiszą na metalowych drągach ogrodzenia, tuż przy bramkach, przez które wypuszcza się jeźdźców i byki. Chcą być jak najbliżej akcji. Wszędzie dużo kowbojskich kapeluszy i barwnych „westernowych” koszul, ale rozchichotane dziewczęta spacerujące po obozowym deptaku prezentują najnowsze fasony skąpych, obcisłych bluzeczek, podczas gdy męska młodzież preferuje luźny styl gangsta-rap. Tu i ówdzie przemyka postać w tradycyjnym, barwnym stroju tancerza, powiewają wstążki i pióra, dzwonią dzwoneczki. Za palisadą rodeo, w oddali widać na horyzoncie olbrzymią kopułę drewnianego *arbor*. Dobiega stamtąd dudnienie bębnów i śpiewy. Trwa pow-wow.

Tymczasem, na piaszczystym placu rodeo kopyta końskie i rozbrykane byki wzbijają tumany rdzawego kurzu, który unosi się wysoko ponad głowami widzów, formując powoli nad lasem całkiem pokaźną chmurę. Tłum z jednakowym entuzjazmem oklaskuje wszystkie udane i nieudane próby, zachęca okrzykami, dopinguje swoich faworytów. Z drewnianej ambony, po przeciwnej stronie

areny przygrywa w przerwach kapela indiańska. Króluje oczywiście muzyka country. Konferansjer w kapeluszu z imponującym piórem pilnuje, aby impreza przebiegała bez zakłóceń, zapowiada kolejne konkurencje, przedstawia zawodników, rozwesela widzów, przekomarżając się z muzykami i kłownami.

Zatrudnieni na rodeo kłowni spędzają większość czasu na placu, ciężko pracując w upale i kurzu, a gdy pada deszcz — w błocie. Są postaciami bardzo charakterystycznymi, obleganymi przy każdej nadarzającej się okazji przez dzieciarnię, lubianymi i szanowanymi przez kowbojów. Kłowni musi być sprawny fizycznie, mieć świetny refleks i doskonale znać reakcję zwierząt. Ma on nie tylko rozśmieszać i bawić publiczność. Jego zadaniem jest przede wszystkim odwracanie uwagi rozjuszonego byka od zrzuconego kowboja, który często potrzebuje kilku sekund po upadku, by dojść do siebie, podnieść się z ziemi i wskoczyć na płot, unikając spotkania z rogami i kopytami.

O ile obsługa rodeo, prowadzący imprezę i kłowni są Indianami, o tyle dwie panie w obłożonej zwykle budce z napojami, frytkami i lodami — już nie. Nie jest nim też właściciel biznesu fotograficznego, który od lat objeżdża ze swoimi studiami na kółkach wszystkie większe indiańskie rodea i pow-wow w Ameryce Północnej. Richard posiada dwie przyczepy wyposażone w najnowszy sprzęt elektroniczny i profesjonalne, cyfrowe aparaty fotograficzne. Jedna przyczepa stoi tuż przy wejściu na rodeo, druga znajduje się na terenie pow-wow. Richard spędza cały niemal dzień w pełnym słońcu, na placu. Zna po imieniu wszystkich organizatorów, indiańskich kowbojów i ich rodziny. Stojąc na środku areny w gotowości bojowej, czeka na odpowiedni moment, na ten ułamek sekundy, który uchwyci grymas twarzy, napięcie w wysiłku mięśnie, nogi w strzemiączkach wyrzuczone wysoko w powietrze. Za chwilę jego asystenci w przyczepie skadrują fotki i wrzucą do bazy danych. Rząd laptopów na długim stole pod wiatą umożliwia zawodnikom i ich rodzinom przegląd zrobionych niedawno zdjęć, wybranie i zamówienie tego najlepszego. Wydruk gotowy jest w ciągu paru minut.

Życie w rozległych obozowiskach wokół terenów rodeo i pow-wow toczy się specyficznym trybem. W ciągu dnia nikt nie prześiaduje w środku namiotów. Kilka osób kręci się po uliczkach między gęsto rozstawionymi, różnej wielkości i maści brezentowymi domkami, przyczepami kempingowymi i samochodami wciśniętymi obok siebie na styk. Większość Indian krąży ustawicznie między terenem rodeo i pow-wow. Tancerze i ich rodziny starają się koczować w bliskim sąsiedztwie, na obszarze wydzielonym jako obóz pow-wow. Właściciele tradycyjnych tipi rozkładają swe stożkowe, malowane w symbole plemienne i rodowe namioty wokół areny tanecznej. Tam też rozstawiają swe stoiska handlujące wszelkimi, niekoniecznie typowo indiańskimi, wyrobami. Reszta rozbija się ze swym dobytkiem nieco dalej, w głębi, tworząc rozległy, bardzo estetycznie niejednolity, krajobraz obozowy. Każda rodzina lub grupa rozstawia też zwykłe polowe werandy z rozciągniętych, powleczonych niebieskim plastikiem płacht, które chronią od słońca, wiatru lub deszczu. Pod nimi, na rozkładanych fotelikach odpoczywają ludzie starsi, matki karmią dzieci, w kempingowych łódkach chłodzi się cola, a tancerze łapią oddech lub przygotowują się do występów, poprawiając fryzury i przypinając ozdoby. Tam też wieczorami schodzą się znajomi i toczy się ożywione życie towarzyskie.

Ci, którzy przybyli tu z własnymi końmi i biorą udział wyłącznie w zawodach rodeo, skupiają się bliżej palisady i placu, gdzie odbywają się konkurencje. Częstym widokiem są maluchy, zaledwie kilkuletnie, truchtające sobie przez obóz na oklep na wierzchołkach. W czasie dwu-trzygodzinnej południowej sjeśty trybuny pustoszeją, ale arena rodeo staje się miejscem treningów, przejażdżek konnych i igraszek. Pojawiają się na niej dzieciaki, przyszli kowboje i kowbojki na mustangach i próbują sił, galopując między beczkami przygotowywanymi do popołudniowych konkurencji dla pań (*barrel racing*).

Dallas i Katie od dawna biorą udział w rodeo Tsuu T'ina. Pochodzą z plemienia wchodzących w skład Konfederacji Czarnych Stóp, z południowej Alberty. Na czas trwania im-

prezy mieszkają ze swymi końmi na zaprzyjaźnionej farmie, niedaleko rezerwatu. Każdego ranka zjawiają się na arenie, przywożąc wierzchowce w specjalnej przyczepie. Cały dzień spędzają wokół piaszczystego placu razem z innymi kowbojami. Wszyscy się tutaj dobrze znają i chociaż w sportowej rywalizacji walczą ze sobą zażarcie o punkty i nagrody, w życiu prywatnym są często przyjaciółmi. Dallas do niedawna stawał w szranki jako *bull rider*, w koronnej, najbardziej prestiżowej konkurencji rodeo: jeździe na byku. Od jakiegoś czasu jednak, jak większość kowbojów w dojrzałym wieku, ogranicza swe występy do ujeżdżania koni w siodle (*saddle bronc riding*). Katie z kolei konkuruje z innymi paniami w *barrel racing*. Jest to wyścig na czas pomiędzy trzema, roztawionymi w trójkącie beczkami. *Barrel racing* ma długoletnią tradycję w historii rodeo. Umożliwia zawodniczkom popisanie się nie tylko szybkością, ale także kunsztem jeździeckim, bowiem liczy się tu również jak najmniejsza odległość między koniem a beczką podczas jej okrążania w pełnym galopie.

Rzadko się zdarza, by kobieta brała udział u boku partnera, w typowo męskiej, siłowej konkurencji, jaką jest niewątpliwie *steer wrestling*. Gdy jeszcze do tego okazuje się, że zawodnicy są małżeństwem, jest to sytuacja bez precedensu w świecie rodeo. Katie i Dallas stanowią zgraną, dwuosobową drużynę i wspólnie się rozumieją na arenie. W momencie wypuszczenia młodego byczka (*steer*) z zagrody, Katie galopuje po linii prostej, pilnując by zwierzę nie zboczyło, umożliwiając mężowi dogonienie go i powalenie. Jej funkcja określana jest w slangu rodeo jako *hazing*. Dallas, czyli *bulldogger*, dogania byczka na swym wierzchowcu i wychylając się z siodła chwytą go w pełnym galopie za rogi, po czym stara się, napierając całym ciałem, zmusić zwierzę do upadku poprzez skrcenie mu lekko szyi. Wszystko odbywa się błyskawicznie. Cała akcja wymaga niesamowitej zręczności, refleksu, doskonałego zgrania jeźdźców i niemal telepatycznych zdolności w porozumiewaniu się jeźdźców i rumaków.

To właśnie ta wyczuwalna, jedyna w swoim rodzaju, tak charakterystyczna dla kultur

indiańskich więź między człowiekiem a jego wierzchowcem, pełen szacunku, emocjonalny i bardzo duchowy stosunek do zwierząt oraz traktowanie każdego z nich w specjalny sposób sprawia, iż rodea indiańskie różnią się od tych pozostałych, nie-indiańskich imprez. Jednym z nieodłącznych elementów każdego indiańskiego rodeo, podkreślającym jego niezaprzeczalną kulturową odrębność, jest modlitwa odmawiana w czasie ceremonii uroczystego otwarcia zawodów. Indianie zwracają się w niej z wielkim respektem do wszystkich zwierząt biorących udział w rodeo, zarówno koni, jak i bydła, i proszą je o wyrozumiałość i cierpliwość w stosunku do zawodników.

Nad rezerwatem Tsuu T'ina i nad górami powoli zapada zmierzch. Złota kula na bezchmurnym niebie zbliża się nieubłaganie ku horyzontowi za lasem. Ostatnie promienie podświetlają tumany kurzu spowijające w złocistej poświacie jeźdźców i ich wierzchowce. Cienie stają się coraz dłuższe, łagodny podmuch wieczornego wiatru orzeźwia zmęczone twarze kowbojów.

Po ostatnich finałach, podliczeniu punktacji i ogłoszeniu nazwisk zwycięzców w poszczególnych kategoriach, następuje uroczyste wręczenie nagród i oficjalne pożegnanie. Najwyższy czas rozsiadłać, wyczyścić i napoić wierzchowce, złożyć namioty, zapakować cały dobytek i dzieci do samochodu i ruszyć w drogę powrotną do domu. Do zobaczenia w przyszłym roku. ✦

Literatura

Riders of the West. Portraits from Indian Rodeo. Tekst Peter Iverson, zdjęcia Linda MacCanell, przedmowa Carolyn O. Buffalo. Greystone Books, Vancouver/Toronto 1999.

Źródła internetowe

www.civilization.ca/aborig/rodeo/rodeo90e.html
www.glenbow.org/mavericks/english/ranching/tom_three_persons.html
www.nezperce.org/History/JacksonSundown.htm
www.saskpublishers.sk.ca/sampler/spotlight/purich3.htm
www.tsuutina.ca
www.turtleisland.org/culture/culture-rodeo.htm

Zob. także galerię w tym numerze.

EWA WENCEL studiowała etnografię na Uniwersytecie Warszawskim, od lat mieszka w Calgary, w Kanadzie.

OD INDIAN DO KOWBOJÓW

moda na country

Współczesny kowboj z butelką piwa ospale pokonuje salę baru i wrzuca ćwierćdolarówkę do szafy grającej. Jeszcze parę przycisków i Johnny Lee¹ zaczyna rytmicznie na cały głos „Cherokee Fiddle”. „Indianie ubierają się jak kowboje, przykrywając skóry i pióra” — śpiewa. Zastanawialiście się kiedyś, dlaczego Nawaho w Arizonie ubiera się jak kowboj? Albo dlaczego Siuks Oglala z Dakoty Południowej ujeżdża dzikiego konia na rodeo, naśladując kowbojów, którzy przyczynili się do odebrania Zachodu Czerwonemu Człowiekowi i którzy byli tradycyjnymi wrogami jego przodków i ich stylu życia? To zakrawa na ironię, że Indianie zamienili wiele części swej tradycyjnej garderoby na strój kowbojski. Jednak wielu tak uczyniło i słowa piosenki Johnny’ego Lee mówią prawdę. Wiele cech amerykańskiego kowboja kojarzy się także ze współczesnym Indianinem.

Od początku epoki kowbojów, czyli około 1865 roku, doszło do najbardziej niezwykłej kulturowej przemiany na obszarze między Missisipi a Górą Skalistymi. Indianie zaczęli wyglądać bardziej jak kowboje niż Indianie. Zjawisko to nasilało się wraz z rosnącym osadnictwem na Zachodzie. Tubylczy Amerykanie na zachód od Missisipi zostali zanurzeni w „kulturze kowbojskiej” i modzie na country. Także dzisiaj Indianie zachowują się, wyglądają i ubierają się jak kowboje, co odzwier-

ciedla skłonność wielu Amerykanów do naśladowania kultury kowbojskiej. Styl country niczym magnes przyciąga tak Indian, jak i białych.

Dzisiejsi Indianie z rezerwatów, w zachodnich stanach, nadal noszą kowbojskie kapelusze, wysokie buty i inne akcesoria. Noszą koszule flanelowe w kratkę, wpuszczone we wranglery lub levisy. Jeansy podtrzymuje szeroki pas z wielką klamrą ze srebra i turkusów. Nogawki jeansów zakrywają cholewki butów marki Tony Lama, Justin czy Nacone, ozdobione kunsztownym haftem.

Indianie żyjący na zachód od Missisipi powszechnie dziś jeżdżą pickupami, noszą kowbojski strój i słuchają muzyki country. Przejęcie cech charakterystycznych kowboja jest równie interesujące, co ironiczne. Tubylczy Amerykanie, którzy zostali fizycznie ujarzmieni po dziesięcioleciach wojen na Równinach, Wyżynie i pustyniach Południowego Zachodu, zaczęli ubierać się jak ich zwycięzcy.

Przyswajanie obcych wzorów przez tubylczych Amerykanów ilustruje ewolucję tubylczych kultur. W zasadzie Indianie są ludźmi praktycznymi i łatwo się przystosowują. Zanim jeszcze pierwszy biały człowiek postawił stopę na zachodniej półkuli, jej pierwsi mieszkańcy przejmowali od siebie nawzajem elementy kultury. Wiele przedmiotów i zwyczajów rozprzestrzeniło się na drodze wojen, handlu i innych form kontaktu między plemionami. Indianie nawiązujący kontakt z innymi plemionami inicjowali powstawanie nowych dialektów. Grupy z różnych obszarów geograficznych handlowały między sobą takimi poszukiwanymi towarami, jak tyczki do tipi, muszle, wyroby żelazne, a później — konie. Tubylcze kultury często wchłaniały nowe elementy.

W porównaniu z białymi Amerykanami, którzy podkreślali kreatywność i innowację, Indianie jawili się jako mniej rozwinięci — według standardów białych Amerykanów. W świecie Indian więcej czasu i energii poświęcano sztuce, religii i własnemu rozwojowi. „Matka Ziemia” zapewniała wszystko dwunożnym i czworonożnym. Inaczej biali Amerykanie: dążyli do eksploatacji naturalnych zasobów na wielką skalę, dewastując

¹ Johnny Lee (ur. 1946), piosenkarz country, pochodzący z Teksasu, zagrał także w filmie *Miejski kowboj* (1980).



Ernest Yellow Hair Toppah (Kiowa)
podczas pow-wow w Tulsie, 14 sierpnia 2004

środowisko. Różnice kulturowe między białymi i Indianami ujawniają głębokie odmienności światopoglądowe. Indianie są bardziej otwarci, biorą życie takim, jakie jest, i ogólnie wydają się pasywni, podczas gdy biali Amerykanie nieustannie zmieniają swoje życie i uważani są za niecierpliwych. Nie można jednak powiedzieć, że Amerykanie indiańskiego pochodzenia odrzucają zmiany. Przeciwnie: wprowadzają je, gdy rzeczywiście mogą polepszyć sobie życie. Przedmioty z innych kultur zapożyczano wtedy, gdy okazywały się bardziej funkcjonalne niż te, które sami posiadali. Klasycznym przykładem jest metalowy kociołek, który zastąpił dotychczasowe naczynia do gotowania: koszyki, naczynia z gliny i pęcherze zwierząt.

Najbardziej rewolucyjną zmianę wśród Indian spowodowało zaadaptowanie konia, generując popularne później obrazy konnych

Indian i białych: wojownika, kowboja, kawalerzysty. Po zakończeniu wojen z Indianami na Równinach życie w rezerwacie i akulturacja zepchnęły w cień obraz wojownika. Choć rola konia jako elementu stylu życia Indian Równin zaczęła maleć, to rumak pozostał de facto symbolem kowbojskiego country.

Dlaczego zatem amerykańscy Indianie porzucili tubylczy strój na rzecz ubioru kowbojów i dlaczego robią to do dzisiaj? Praktyczność to najbardziej logiczne wytłumaczenie. Zjawisko transkultuacji² na Zachodzie można odnaleźć już na początku XIX wieku, kiedy doszło do pierwszych kontaktów między amerykańskimi pionierami a Indianami z różnych zachodnich plemion. Tezy Turnera³, które wyjaśniają genezę *western americana* na Pograniczu, można w pewnym stopniu odnieść do Indian na Równinach i Południowym Zachodzie. Turner postawił hipotezę, że amerykańscy pionierzy zanieśli na Zachód wzory kultury Wschodniego Wybrzeża USA oraz Europy, chociaż wiele elementów ze Starego Świata trzeba było zmienić, aby dostosować je do surowych warunków otoczenia. Podobnie Indianie równocześnie adoptowali amerykańskie wzory kultury. W tym samym czasie slogan o przeznaczeniu Stanów Zjednoczonych do zajęcia całego kontynentu (Manifest Destiny) działał jak katalizator w napędzaniu przekazu kultury. Gwałtowna ekspansja Amerykanów na Zachód powodowała nieustanny wzrost populacji białych, a ich kultura materialna wywierała duży wpływ na plemiona indiańskie.

² Transkultuacja — termin rozpowszechniony przez kubańskiego antropologa Fernando Ortiza, autora *Cuban Counterpoint* (1947). Chodzi o bardziej zniuansowany — niż to jest w przypadku terminu akulturacja — opis procesów przemian międzykulturowych, które miałyby polegać na jednoczesnej utracie elementów własnej kultury (dekultuacja) i przyjmowaniu nowych (neokultuacja). Transkultuacja oznacza również przekształcanie się obu kultur w momencie styku.

³ *Turner Thesis* lub *Frontier Thesis* — teoria Fredericka Jacksona Turnera (1861–1932) głosząca, iż źródłem wyjątkowości i vitalności Amerykanów zawsze było Pogranicze, czyli przestrzeń między społeczeństwem cywilizowanym a nieskażoną dziczą. Pogranicze dawało wolność, „zrywając więzy konwenansów, oferując nowe doświadczenia i tworząc nowe instytucje i formy aktywności”.

Co więcej, zakończenie wojny domowej zapoczątkowało nową erę w amerykańskiej kulturze. Rekonstrukcja, czyli proces przyłączania Południa do Unii, oraz wizja fortuny na Zachodzie sprzyjały białemu osadnictwu i zapoczątkowały kulturę kowbojów. Na każdego Indianina ubranego w skóry i pióra przypadało co najmniej dwóch albo trzech kowbojów noszących perkalowe koszule, jeansy lub kombinezon, kapelusz i wysokie buty. Dominacja populacji anglo-amerykańskiej nad Indianami pod względem liczebności, podczas epoki kowbojów (mniej więcej lata 1865–1890), spowodowała, że zewnętrzne przejawy kultury większości społeczeństwa przybrały bardziej formę kowbojską niż indiańską.

W efekcie klęsk militarnych Indianie ulegli także presji do naśladowania kultury dominującej. Transkulturację Indian popierał rząd federalny. Polityka wobec Indian przewidywała utworzenie systemu rezerwatów i przydziałów ziemi w celu akulturacji tubylców, którzy byli zmuszeni naśladować białych Amerykanów i porzucić tradycyjne praktyki. Ponadto życie rezerwatowe demoralizowało wielu Indian, skłaniając ich do podważania własnych form kultury i sposobu ubierania się. Był to okres przełomowy w dziejach podboju i przymusowej asymilacji. Etnocentryzm *western americana* przekonał wielu Indian, że ich tubylcze kultury są gorsze od kultury amerykańskich kowbojów, powodując, iż Indianie zaczęli skłaniać się ku kulturze dominującej.

Spoglądając z perspektywy na kulturową historię Zachodu, obraz kowboja przyćmił obraz indiańskiego wojownika. Obraz kowboja jest dziś modnym elementem zachodniej cywilizacji od Szwajcarii po San Francisco. Jego popularność rośnie, przyciągając Amerykanów do mody na kowbojskie country. Wielu z nich nie ma świadomości własnego dziedzictwa kulturowego, ponieważ kultura amerykańska jest młoda w porównaniu z europejską i innymi kulturami świata. Pozbawieni głębokich korzeni kulturowych Amerykanie często doświadczają kryzysu tożsamości, ale nie uświadamiają sobie, że to się im przytrafia. Typowi Amerykanie o niebieskich oczach

mogą być częściowo Francuzami, Irlandczykami, Szwedami i Holendrami, ale bardzo mało wiedzą o tradycji galijskiej, o historii Irlandii, o holenderskich zwyczajach czy szwedzkim języku. Funkcjonując jako „wolne duchy”, szukają kluczy do przeszłości, aby uspokoić własne ego z powodu utraty kulturowej tożsamości, szukają swych korzeni. Owa kulturowa pustka powoduje, że wielu Amerykanów ma wręcz obsesję na punkcie poznania swej przeszłości. Wielu idzie za aktualną modą, zwłaszcza, jeśli zawiera ona historyczny podtekst. W ten sposób zaspokajają swoją ciekawość i psychologiczną potrzebę poznania przeszłości przodków; niektórzy szukają swych korzeni aż na pokładzie „Mayflower”⁴.

Amerykańscy Indianie od wieków posiadają różnorodne dziedzictwo kulturowe. Wielopokoleniowe rodziny i pokrewieństwo łączą ludzi z przeszłością, minimalizując potrzebę szukania kulturowych korzeni. Ich powiązanie ze stylem country jest raczej jednym z kulturowych zapożyczeń aniżeli osobistym szukaniem tożsamości.

Dla wielu Amerykanów szukanie „korzeni” zostało tymczasowo zahamowane przez widok w stylu country, zjawisko społeczne obejmujące swym zasięgiem Zachód i obszary miejskie w całym kraju. Reklamy, media, piosenki i filmy wmawiają ludziom, że wizerunek kowboja, rodem z Teksasu, jest najważniejszym symbolem amerykańskiej kultury. Houston, najszybciej rozwijające się miasto w kraju, jest doskonałym przykładem rosnącego zainteresowania kowbojskim country; przyczynia się do tego przemysł naftowy, nadając mu współczesny wymiar. Dallas niewiele ustępuje pod względem tempa rozwoju, połączyło się z Fort Worth, tworząc teksaską metropolię. *Dallas* to także tytuł i miejsce akcji popularnego serialu telewizyjnego. Niedawno rozpoczęto produkcję nowej opery mydlanej zatytułowanej po prostu *Teksas*, ruszyła też emisja innego serialu *Concrete Cowboy*.

Patrząc z perspektywy czasu, Zachód wydaje się romantyczny i przyciągający. Programy

⁴ „Mayflower” — żaglowiec, który w 1620 roku przywiózł do Ameryki pierwszą grupę Pielgrzymów; według tradycji mieli oni wspiąć na Plymouth Rock, w stanie Massachusetts.



Styl country przejęli także Delawarejczy-
cy z Bartlesville w Oklahomie

telewizyjne i filmy podsycają popularność country. Tendencję tę podtrzymują także filmy, takie jak *Honeysuckle Rose* czy *Miejski kowboj*, ilustrując fantazje, które działają na wielu Amerykanów. Nic dziwnego, że stresy i niepokoje amerykańskiego stylu życia zapewniły sukces temu trendowi w społeczeństwie. Obraz twardego kowboja i męskiej charyzmy jest obiektem pożądania i przyciąga uwagę Europejczyków. W pewien sposób każdy Amerykanin poddawany jest konfrontacji z obrazem kowboja, nawet jeśli dla kogoś jest to odrażające. Moda na country jest często krytykowana, ale niekiedy sami nieświadomie stukamy nogą do taktu piosenki

Waylona Jenningsa⁴. Wielu Amerykanów identyfikuje się z obrazem kowboja, zakładając kowbojski kapelusz i buty, jeżdżąc pick-upem i słuchając Willie Nelsona⁵ i innych popularnych piosenkarzy country. W tej samej mierze dotyczy to Indian, jak i reszty społeczeństwa amerykańskiego.

Zasymilowani tubylczy Amerykanie, głównie na Zachodzie, doświadczają podobnej pustki kulturowej jak inni Amerykanie. Osoby czyste lub mieszane krwi, które wychowywały się bez uprzedniej wiedzy o swej indiańskości, mają niewiele wspólnego z tubylczą kulturą. Znaczna liczba Indian została adoptowana lub umieszczona w szkołach z internatem, gdzie wychowywali się do lat młodości, mając niewielką styczność ze swymi tubylczymi kulturami. Co więcej, niektórzy Indianie wyrzekli się swej kulturowej przeszłości, żeby włączyć się w główny nurt społeczeństwa. Później niekiedy odczuwali pragnienie poznania swej tubylczej przeszłości. Przez wiele lat jednostki te doświadczały różnicy charakterów lub kryzysów tożsamości powstających w naszym zagonionym, zestresowanym i znerwicowanym społeczeństwie. W tym sensie ci tubylczy Amerykanie niczym się nie różnią od białych Amerykanów i innych imigrantów, których tożsamość kulturowa nie jest ugruntowana. Ludzie potrzebują kulturowej przeszłości, która działa na nich kojąco. Zwłaszcza podczas kryzysów państwowych czy światowych ludzie potrzebują kulturowej tożsamości do poczucia bezpieczeństwa i stabilności. Muszą wiedzieć, skąd pochodzą ich przodkowie i jakich tradycji muszą bronić. Mówiąc krótko, utożsamienie z kulturową przeszłością pozwala ludziom unikać napięć i budować fundament, na którym mogą stawić czoła społecznym zagrożeniom.

Dla kontrastu, Indianie wychowujący się zgodnie ze swymi tradycjami nie doświadczają

⁴ Waylon Arnold Jennings (1937–2002) popularny piosenkarz country z Teksasu, nagrał kilkadziesiąt płyt, dwukrotnie otrzymał nagrodę Grammy.

⁵ Willie Nelson, wł. William Hugh Nelson (ur. 1933), aktor, piosenkarz i kompozytor stylu country. Nagrał kilkadziesiąt płyt. Razem z W. Jenningsem dokonał przełomu w muzyce country, buntując się przeciwko standardom lansowanym przez muzyków z Nashville.



Ta młoda Indianka w koszulce z napisem „Texas Cowgirl” i imponującą srebrną klamrą — nagrodą zdobytą w konkurencji barrel racing — ilustruje jeszcze jedną zmianę kulturową: współcześnie Indianie zaczęli organizować własne rodeo. Tsuu T'ina Nation Rodeo, Alberta, Kanada 2006

ją kryzysu tożsamości. Ich plemienne kultury przetrwały w dobrym stanie, są łatwo rozpoznawalne i nieustannie ewoluują. Sytuacja, w jakiej znajdują się Indianie, izoluje ich od głównego nurtu społeczeństwa. Jednak i oni szukają równowagi między swą tubylczą kulturą a kulturą białych, wśród których żyją. Co ciekawe, społeczeństwo i rząd są przekonani, że tradycyjni Indianie w rezerwatach i na obszarach wiejskich mają problemy społeczne i psychologiczne, a ponadto trudności gospodarcze i słaby stan zdrowia. Jako przykład podaje się dane o wysokim wskaźniku samobójstw i alkoholizmu, ale problemy te wynikają właśnie z presji wywieranej przez dominujące społeczeństwo na indiańskie życie wspólnotowe. Nie jest słuszne twierdzenie, jakoby Indianie nie dokonywali refleksji nad swą tubylczą przeszłością i nie praktykowali codziennie swych tradycyjnych zwyczajów. To właśnie indiańskość chroni ich przed utratą kulturowej tożsamości i choć może się to

wydać szokujące — Indianie wyglądają na bardziej zadowolonych niż reszta amerykańskiego społeczeństwa. Dlatego Indianie z Zachodu mogą beztrosko ubierać się jak kowboje, bez poczucia, że celowo zamieniają swą indiańską tożsamość.

Oczywiście tradycyjni Indianie troszczą się o utrzymanie swych rodzin, ale nauczyli się akceptować warunki materialne i zaspokajać tylko podstawowe potrzeby z dostępnych źródeł. Podstawowe potrzeby człowieka nie są znów tak wielkie, a Indianie wierzą, że potrafią żyć, mając jeszcze mniej. Światowe i państwowe kryzysy nie zaprzatają szlachetnego umysłu tradycyjnego Indianina. Interesuje go rodzina, praca, może następne rodeo czy pow-wow lub śpiew. Na te imprezy jeździ najnowszym modelem pickupa, co świadczy o żywotności i wszechstronnym rozwoju stylu country.

Popularne są fordys Bronco i chevrolety Blazer, gdyż radzą sobie na kiepskiej nawie-

rzchni dróg w rezerwatach, gdzie auta z nape-
dem na cztery koła (a co najmniej pickupy) są
nieodzowne. Trudne środowisko naturalne
lub rezerwat narzucają styl życia w Kraju
Indian, podobnie jak w czasach pionierów
osiedlających się na zachód od Missisipi.
Rozwiązania mające na celu ułatwienie życia
podkreślają praktyczność, zatem indiańska
strategia radzenia sobie na skalistym, suchym
i przeważnie zakurczonym amerykańskim Za-
chodzie została półciężarówką pickup.

Z przyczyn praktycznych kowbojski ka-
pelusz stał się kolejnym elementem kultury
popularnej związanej z Indianami. Wysoki
kapelusz lub inny noszony od początku epoki
kowbojów, zapewniał ochronę przez słońcem
i pyłem. Kapelusze nie tylko zapewniały lep-
szą ochronę od słońca i pyłu niż pióropusze,
ale także przyciągały wzrok. Indianie mają
wycucie, jak wyróżniać się strojem i kow-
bojskie kapelusze są najbardziej modne. Pod
tym względem Indianie zachowują się jak
reszta społeczeństwa. Rodzaj opaski u kape-
lusza odzwierciedla zarówno modę, jak
i zmianę kulturową. Zastąpienie opaski na
włosy opaską do kapelusza, ozdobioną turku-
sami, piórami lub koralikami, wskazuje na
transkulturową współpracę z Indianami.

Kowbojskie buty to następny element, który
został łatwo zaadoptowany. Buty przeznaczo-
ne są przede wszystkim do jazdy, a wysokie
cholewki mają chronić nogi przed cierniami
i węzami. Nie zawsze wygodnie się w nich
chodzi na dłuższe odległości, ale mówiąc
krótko, kowbojskie buty doskonale się spraw-
dzają na wertepach Zachodu. Wytrzymują
dłużej niż mokasyny, a ich sztywne osłony ze
skóry zapewniają lepszą ochronę dla łydek.
Kowbojskie buty zastąpiły mokasyny za wy-
jątkiem paru rezerwatów, w których starsi
wolą pozostać przy tych ostatnich. Podobnie
też jeansy zastąpiły skóry jelenie, używane
dzisiaj najczęściej podczas pow-wow i cere-
monii. Zakup jeansów i innych gotowych
części garderoby jest o wiele łatwiejszy niż
przygotowanie skóry do szycia stroju.

Pasy do spodni stały się naturalną częścią
kowbojskiego stylu country. Wykonane z kil-
ku warstw skóry, z naszytymi koronkami,
z wygrawerowanym imieniem — często peł-

niły rolę wizytówki właściciela. Sprzączka
przeważnie była duża i wykonana ze srebra.
Te charakterystyczne części garderoby mają
sugerować określone cechy obrazu kowboja:
siłę, dominację i męstwo.

Pomimo dominacji obrazu kowboja także
indiańskie elementy stroju zdobyły ostatnio
popularność. „Chicago Sun Times” doniósł
w 1980 roku, że moda paryska przejęła in-
diańskie spinki, naszyjniki, wstążki do kape-
lusza i paski z piórami. Dużą popularnością
cieszyły się także marynarki z jeleniej skóry,
kamizelki ze skóry cielecej, koszule obrzędo-
we, a przede wszystkim mokasyny. Na zachod-
nim wybrzeżu „Los Angeles Times” zamiesz-
czał reklamy indiańskiej mody. Robiąc zwrot
o 180 stopni główny nurt społeczeństwa za-
pożyczał od Indian kulturowe dodatki do
ubrań. Trwało to jednak krótko. Ludzie woleli
kowbojskich idoli, którzy pasowali do nie-
realnego, idealistycznego obrazu.

Wyjaśnieniem tego charyzmatycznego uro-
ku i popularności stylu country jest wymiar
jego symboliki. Atrakcyjny obraz Zachodu
sprawia wrażenie, że nawiązuje do historii,
przedstawionej co prawda w romantycznej
formie, łącząc uładzony styl stroju zachod-
niego i zgrzebnny styl lokalny, oba łatwe
do podrobienia. Muzyka country, zachodni
swing, *two step* i inne tańce zachęcają ludzi
do zachowywania się jak kowboje. Media
wykreowały bohaterów Zachodu, którym się
zazdrości i których się idealizuje, takich jak
Randolph Scott, Gene Autry, Roy Rogers
i John Wayne⁷. Styl ubioru pozwala nam

⁷ Randolph Crane Scott (1903–1987), aktor grający typowy-
ch hollywoodzkich kowbojów, w latach 50. wyróżnił się
w rolach starzejących się rewolwerowców: *Samotny jeź-
dziec* (1959), *Strzały o zmierzchu* (1962). Gene Autry
(1907–1998), muzyk, aktor, kompozytor i piosenkarz coun-
try, wystąpił w blisko stu filmach, zyskując przydomek
„śpiewającego kowboja”. Roy Rogers, wł. Leonard Frank-
lin Slye (1911–1998), piosenkarz country i aktor, wystąpił
w ponad stu filmach, przez 9 lat prowadził radiową audycję
„The Roy Rogers Show”. John Wayne, wł. Marion Michael
Morrison (1907–1979), aktor, zagrał główne role w blisko
150 filmach, ikoną będącą ucieleśnieniem wszystkich naj-
lepszych amerykańskich ideałów i wartości, superpatriotą;
grani przez niego bohaterzy emanowali siłą i pewnością
siebie.



Paradę Komanczów podczas Dni Indiańskich w Anadarko, w Oklahomie, w 2004 roku, otwiera najnowszy model chevroleta

wejść w przeszłość, uciec od swych niepokojów i stać się jak kowboj. Człowiek może uciekać od rzeczywistości i wracać do „starych dobrych czasów” Starego Zachodu, kiedy męstwo, prawda i wolność panowały niepodzielnie. Wszystkie te elementy składają się na sukces stylu country, dzięki czemu Amerykanie mogą cieszyć się odmienną kulturą.

Wreszcie wyjaśnienie rosnącej popularności stylu country można znaleźć w obserwacji wydarzeń z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Rewolucje społeczne z lat sześćdziesiątych kojarzą się z kontrkulturą zdominowaną przez pokolenie hipisów. Ideologia dzieci-kwiatów, ruchy na rzecz praw obywatelskich, muzyka rockandrollowa i spódniczki mini były przejawami niezadowolenia amerykańskiego społeczeństwa, które z entuzjazmem poparło reformę warunków socjalnych. Nawet poprzednia dekada lat pięćdziesiątych miała dobrze zdefiniowaną kulturę, której symbolem stały się rządy prezydenta Eisenhowera, postawy konserwatywne, patriotyzm i społeczeństwo klasy średniej. W tym okresie tubylczy Amerykanie usiłowali rozbudować swą indiańską tożsamość, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych, przejmując niektóre elementy stylu country.

Lata siedemdziesiąte były już inne. Gdy Stany Zjednoczone ogarnęła recesja gospodarcza i zbliżała się rocznica dwustulecia powstania USA, Amerykanie czuli się zagubieni kulturowo. Hard rock, acid rock i narkotyki

były oznakami znerwicowanego społeczeństwa niepewnych jutra młodych, bombardowanych wszelkimi możliwymi teoriami, które miały rozwiązać ówczesne bolączki, tak społeczne, jak i psychologiczne. Amerykańska pewność siebie, siła państwa, zachwiała się; zaczął zanikać optymizm. Jeśli istniała jakaś spójna charakterystyka lat 70., był nią nieustanny brak spójności. Pesymizm brał górę i to poczucie niepewności przeszło na lata osiemdziesiąte. To właśnie niepewność popychała Amerykanów do przyłączania się do grup, które miały korzenie.

Ludzie zaczęli szukać swej przeszłości, by zdobyć siłę, stabilność i pokój umysłu. Szukając alternatywy, Amerykanie poświęcali swój czas na rozmaite, często niezwykle zainteresowania i hobby. Obraz kowboja z kultury country zaspokaja społeczne i psychologiczne potrzeby wielu Amerykanów, przynajmniej jak na razie. Co ciekawe, olśniewający i słoneczny styl życia Kalifornii oraz styl życia Nowego Jorku, miasta, które nigdy nie zasypia, zostały zakwestionowane przez zniewalający styl życia kowbojów z Teksasu. Przychodzi taki moment, że każdy ma chęć założyć kowbojski kapelusz, a z jakichś powodów także Indianie zachowują się jak kowboje. ❖

tłum. Marek Maciołek

DONALD L. FIXICO jest profesorem historii na Uniwersytecie stanu Arizona. Do jego najważniejszych prac należą: *Termination and Relocation: Federal Indian Policy, 1945–1960* (1986), *Urban Indians* (1991), *The Invasion of Indian Country in the Twentieth Century: Tribal Natural Resources and American Capitalism* (1998), *The Urban Indian Experience in America* (2000) i *The American Indian Mind in a Linear World: American Indian Studies and Traditional Knowledge* (2003). Wydał także zbiór esejów *Rethinking American Indian History* (1997).

Artykuł *From Indian to Cowboy: the Country and Western Trend* ukazał się w zbiorze esejów *American Indian Identities, Today's Changing Perspectives*, oprac. Clifford E. Trafzer (Sierra Oaks Publishing Company, Sacramento, California, 1989). Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i wydawcy.

DUMA NASZYCH NARODÓW:

wiele plemion — jeden głos

V Raport o Stanie Indian

przemówienie przewodniczącego
Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich
(NCAI)

Waszyngton, 25 stycznia 2007

Wprowadzenie

Na początek proszę Wielkiego Ducha, aby był z nami. Niech ma w opiece indiańskie narody i niech chroni Stany Zjednoczone Ameryki.

W imieniu suwerennych narodów indiańskich Stanów Zjednoczonych Ameryki oraz Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich serdecznie witam przywódców plemiennych, przedstawicieli Białego Domu, członków Izby Reprezentantów i Senatu, witam urzędników państwowych, przyjaciół i rodzinę oraz tych wszystkich, którzy słuchają nas w całym kraju, podczas ogłoszenia V Raportu o Stanie Indian.

Nim zacznę, chcę wyrazić uznanie dla naszych tubylczych braci i sióstr służących w Siłach Zbrojnych Stanów Zjednoczonych. Bez względu na to, czy walczą w Iraku lub Afganistanie, czy stacjonują w jednostkach z dala od linii frontu, strzegąc naszego bezpieczeństwa, o wszystkich pamiętamy i modlimy się o ich szczęśliwy powrót do domu.

Zebraliśmy się tu dzisiaj, bo jest wiele rzeczy, które napawają nas dumą jako tubylców: nasza historia, nasze kultury, języki, nasz ogromny wkład w budowę tego wielkiego państwa, a także wielki postęp, jakiego dokonaliśmy w ubiegłym stuleciu charakteryzującego się polityką likwidacji¹, polityką asy-

milacji, a nawet przesiedleniami — a jednak stoimy tu dzisiaj, zebrani razem, jako suwerenne narody.

Kondycja indiańskich narodów

Przyjaciele i koledzy, jestem pełen dumy i ufności, że indiańskie narody znajdują się dziś w dobrej kondycji.

Jest tak dlatego, że sami Indianie podjęli działania w tym kierunku. Tak było zawsze. Takie są dzieje naszych ludów i największych przywódców.

Stajemy w długiej linii naszych silnych i mężnych przywódców: Siedzący Byk, Tecumseh, Vine Deloria Jr., Ira Hayes² i wielu, wielu innych, dzięki którym jesteśmy tu dziś razem. Ich walka, ich poświęcenie i inteligencja to dziedzictwo, które otrzymaliśmy. Naszym obowiązkiem jest korzystanie z ich osiągnięć i wzmacnianie tego dziedzictwa, które zostawimy naszym dzieciom i wnukom.

Jednym z wielkich wodzów Pueblo, którego dziedzictwo mnie prowadzi, jest Po'pay (jego imię znaczy Dojrzała Dynia). Po'pay był dumnym człowiekiem, który dawno temu walczył o uratowanie honoru i kultury indiań-

czeniu kulturowego pluralizmu (1934–1945), zainicjowanego — w ramach polityki Nowego Ładu — przez komisarza do spraw Indian Johna Colliera, konserwatywni kongresmani, głównie z zachodnich stanów, z senatorem Utah Arthurem Watkinsem na czele, podjęli próbę „emancypacji Indian” poprzez zlikwidowanie federalnych powiązań z indiańskimi społecznościami i zaprzestanie wspierania rządów plemiennych z budżetu federalnego. 1 sierpnia 1953 roku Izba Reprezentantów przyjęła rezolucję wzywającą Kongres do uchwalenia sześćdziesięciu odrębnych projektów ustaw (ostatnią w 1962 roku). Przepisy wykonawcze obejmowały m.in. sporządzenie ostatecznych rejestrów członków plemion, podział plemiennego majątku pomiędzy członków oraz odebranie indiańskim terytoriom statusu ziemi powierzonej chronionej przez rząd. Polityka likwidacji burzyła podstawy indiańskiej gospodarki i przyspieszała rozkład tradycyjnych praktyk kulturowych.

² Ira Hayes (1923–1955), Indianin Pima z Arizony, bohater wojenny. Był jednym z sześciu *marines*, którzy zatknęli amerykańską flagę na wyspie Iwo Jima, w lutym 1945 roku. Wydarzenie to zostało uwiecznione na słynnej fotografii Joe Rosenthala, która później posłużyła za wzór pomnika na cmentarzu w Arlington, upamiętniającego wszystkich *marines* poległych w II wojnie światowej.

¹ Likwidacja (*termination*) — polityka Stanów Zjednoczonych wobec Indian w latach 50. i 60. XX wieku. Po zakoń-

skich narodów. Jestem dumny, że 2006 to pierwszy cały rok, kiedy pomnik Po'pay stoi na Kapitolu, i że dwa dni temu miałem zaszczyt siedzieć w tym gmachu podczas prezydenckiego Raportu o Stanie Państwa.

Nasze zadania

Tak jak Po'pay pomógł zjednoczyć Indian Pueblo w imię lepszej przyszłości, tak i ja chcę zabiegać o jedność w Kraju Indian pod hasłem „Wiele plemion — Jeden głos”.

Kraj Indian budowali także wszyscy pozostali wojownicy i przywódcy, mający udział w dzisiejszym tubylczym renesansie, z którego jesteśmy dumni. Czynimy edukacyjne i ekonomiczne postępy, które powoli zasypują przepaść między tubylcami i ich sąsiadami.

Jako przewodniczący NCAI spędziłem w ubiegłym roku wiele czasu na rozmowach z ludźmi i wysłuchiwałem wielu słów o potrzebach i nadziejach naszych społeczności.

Mając w pamięci te rozmowy, nasze zadania na rok 2007 są następujące:

- * Umacnianie plemiennej samorządności
- * Bezpieczeństwo publiczne
- * Opieka zdrowotna
- * Rozwój gospodarczy
- * Edukacja
- * Korzystanie z zasobów naturalnych

Podsumowanie roku 2006

Wszystkie działania w bieżącym roku wynikają z naszych osiągnięć i sukcesów w roku 2006. Indianie narody poczyniły wtedy duże postępy w zakresie poprawy jakości swego życia i utrwalenia stosunków rządów plemiennych z rządem federalnym.

Ogrywamy coraz większą rolę i mamy coraz większe znaczenie poza tubylczymi społecznościami. Przykładem może być wzmoczone propagowanie wyborów wśród Indian, jak również sami indiańscy kandydaci — w ramach programu Tubylczy Głos.

Dziś 64 tubylczych Amerykanów pełni stanowiska w legislaturach 14 stanów. Tak licznej reprezentacji nie mieliśmy jeszcze nigdy.

W 2006 roku program Tubylczy Głos promował wybory kandydatów z obu partii. Jon Tester wygrał wybory do Senatu z ramienia Partii Demokratycznej z Montany. Heather Wilson została ponownie wybrana do Kongresu jako republikanka z Nowego Meksyku. Oboje kandydatów odnosili się do kwestii dotyczących indiańskich narodów, wspierali plemienną samorządność i poruszali zagadnienia indiańskie w swych programach wyborczych.

Także w 2006 roku wezwaliśmy Białą Dom do powołania ogólnokrajowej grupy specjalnej do walki z uzależnieniem od metamfetaminy i z nielegalnym handlem narkotykami w Kraju Indian. Zareagował rząd i Kongres — dziś agencje federalne współpracują z plemionami, NCAI i krajowymi organizacjami indiańskimi nad rozwiązaniem tego groźnego problemu. Dzięki wspólnym wysiłkom jesteśmy na dobrej drodze.

Umacnianie plemiennej samorządności

W miarę przejmowania przez plemiona coraz więcej obowiązków, pojawiła się potrzeba usprawnienia funkcjonowania naszych rządów plemiennych. Dzisiejsze plemiona to rządy dysponujące określonym budżetem i obowiązkami porównywalnymi do rządów stanowych, staliśmy się o wiele bardziej samowystarczalni niż w przeszłości. Podczas ubiegłorocznych podróży po Kraju Indian rozmawiałem z wieloma przywódcami plemiennymi o podejmowanych przez nich wysiłkach poprawy efektywności ich rządów.

Zbyt często plemiona obarczone są narzuconym przez rząd federalny modelem zarządzania, który nie odpowiada naszym tradycjom i kulturom. Już czas na usunięcie barier spowodowanych nieodpowiednią formą rządu.

Wiele plemion, takich jak Crow i Osage, podjęło reformy wewnętrzne i opracowuje konstytucje, które odzwierciedlają ich specyficzne tradycje i charakter wspólnot w sposób umacniający skuteczność ich rządów.

Plemiona dokonują aktualizacji przepisów prawnych i rozporządzeń, aby sprostać dzisiejszym wyzwaniom. Wprowadzane zmiany

wpływają pozytywnie na plemienną gospodarkę, podnoszą stan zdrowia członków plemion, a nawet ratują im życie.

Rosnące kompetencje rządów plemiennych pozwalają na lepsze zaspokajanie ważnych potrzeb naszych społeczności.

Na przykład szkolnictwo. Wykształcenie to fundament silnych, niepodległych narodów. Młodzież jest przyszłością naszych narodów i niezmiernie ważne jest, abyśmy przygotowali ją do rządzenia i sprawowania ważnych funkcji. Nasze narody muszą dysponować odpowiednimi środkami, które zapewnią naszym dzieciom takie same warunki edukacji, jakie mają ich nietubylczy rówieśnicy.

Prezydent George W. Bush w wygłoszonym niedawno Raporcie o Stanie Państwa potwierdził wagę zachowania kontroli samorządów lokalnych nad placówkami edukacyjnymi i wezwał władze lokalne do większego zaangażowania w sprawy szkolnictwa. Przywódcy z Kraju Indian doskonale wiedzą, jak wielkie znaczenie ma włączanie tradycyjnych kultur i języków do programu nauczania. Udowodniono, że tubylczy studenci odnoszą większe sukcesy w nauce w środowisku, które uwzględni ich miejscowe zwyczaje i tradycje.

Kadra przygotowana pod względem akademickim i kulturowym do sprawowania rządów jest gwarancją przetrwania naszych plemiennych narodów na wiele pokoleń.

Bezpieczeństwo

Sprawne rządzenie pozwala także na lepsze zaspokajanie podstawowych potrzeb, takich jak bezpieczeństwo publiczne. Przywódcy plemion są szczególnie zaniepokojeni rosnącymi zagrożeniami z powodu handlu narkotykami i konieczności zabezpieczenia granic w Kraju Indian, a z drugiej strony niewydolnością policji, sądów plemiennych i aresztów śledczych, mających sprostać tym wyzwaniom.

Nasze społeczności ciągle nie dysponują dostatecznymi środkami na zapewnienie ochrony naszym ludziom.

Patrolowanie ziemi Indian jest zniechęcającym zadaniem dla funkcjonariuszy. W Kraju Indian stosunek liczby policjantów do liczby

mieszkańców wynosi mniej niż jedną trzecią średniej krajowej. W rezultacie tych drastycznych braków kadrowych większość społeczności dysponuje zaledwie kilkoma funkcjonariuszami na każdej zmianie. By uzmysłowić skalę problemu, powiem że tych kilkoro policjantów ma być odpowiedzialnych za patrolowanie obszaru wielkości stanu Connecticut³, jak ma to miejsce w rezerwacie Siuksów znad Cheyenne River.

W wielu tubylczych społecznościach policja potrzebuje aż kilku godzin, by dojechać na miejsce przestępstwa. Przez ten czas dowody znikają, a niekiedy i sami przestępcy uchodzą wymiarowi sprawiedliwości.

Według danych Biura do Spraw Indian mamy ponad 2500 policjantów, podczas gdy potrzeba ich co najmniej 4400, brakuje zatem dwóch tysięcy funkcjonariuszy.

W Kraju Indian brakuje środków na zapewnienie ludziom bezpieczeństwa i to, drodzy przyjaciele i koledzy, jest nie do przyjęcia.

Odsetek brutalnych przestępstw kryminalnych popełnianych na Indianach jest ponad dwukrotnie wyższy niż liczba przestępstw popełnianych na reszcie społeczeństwa. Co dziesiąty Indianin pada ofiarą brutalnego przestępstwa.

Wzywam rząd i Kongres do bliskiej współpracy z narodami plemiennymi, aby zagwarantować niezbędne środki, dzięki którym plemiona będą mogły zapewnić bezpieczeństwo nie tylko nam samym, ale także wszystkim Amerykanom.

Opieka zdrowotna

Trzecim punktem naszego programu jest opieka zdrowotna.

Jak mówiłem podczas ubiegłorocznego Raportu o Stanie Indian, w 2006 roku zwróciliśmy się do Kongresu o zweryfikowanie Ustawy o poprawie opieki zdrowotnej dla Indian.

Jesteśmy już blisko uchwalenia nowelizacji, ale czas ucieka. Dlatego też ta kwestia ciągle znajduje się w naszym programie i jest ważniejsza niż kiedykolwiek dotąd.

³ Obszar porównywalny z województwem śląskim.

Zarówno rząd, jak i Kongres po raz kolejny uznał opiekę zdrowotną za priorytet. Nadszedł już czas, aby Kongres wypełnił swe zobowiązanie wobec narodów indiańskich i zweryfikował nasz system opieki zdrowia.

W tym miejscu chcę wyrazić uznanie senatorowi Byronowi Dorganowi, nowemu przewodniczącemu senackiej Komisji do Spraw Indian, który pracuje nad ustawą o zwiększeniu liczby dyżurów i konsultacji lekarskich w rezerwach oraz o wprowadzeniu systemu taniej opieki zdrowotnej dla Indian amerykańskich i tubylców z Alaski.

Batalia rozpoczęta w ubiegłym roku ciągle się jeszcze toczy. Gdy zwyciężymy, system opieki zdrowotnej dla Indian znajdzie się wreszcie w XXI wieku i sprostą wyzwaniom istotnym w życiu każdej rodziny i społeczności: zdrowie psychiczne, uzależnienia, samobójstwa wśród młodzieży. Równie ważne jest sprowadzenie do rezerwatów najlepszej, profesjonalnej kadry lekarskiej.

Rozwój gospodarczy

Kraj Indian to teren gospodarczych skrajności. Jest garstka plemion, które prosperują świetnie, ale znacznie więcej walczy jeszcze o rozwój gospodarki bezpiecznej dla środowiska.

Wysiłki włożone przez tubylczych przywódców w umocnienie plemiennej samorządności utworowały także drogę do zwiększenia zdolności do podejmowania inicjatyw gospodarczych. Pewne bariery jednak pozostają.

Wiele programów dotyczących rozwoju plemiennej gospodarki wdrożono w czasach, gdy rządy plemienne nie posiadały takich uprawnień jak obecnie. Programy te trzeba zweryfikować, a rządy plemienne muszą mieć dostęp do tych samych instrumentów rozwoju gospodarczego, które mają do dyspozycji inne rządy lokalne.

Potrzeba nam wyraźnej polityki poszanowania i poparcia dla plemiennej władzy nadzorczej oraz samorządności.

Potrzeba nam nowoczesnej telekomunikacji i spójnej polityki podatkowej dla plemiennych systemów emerytalnych.

Potrzeba nam dostępu do takich samych za-

bezpieczeń finansowych, jakie występują na szczeblu rządów stanowych i lokalnych.

I potrzeba nam gwarancji, że rządy plemienne zajmują należne im miejsce w ogólnokrajowym porozumieniu o poborze podatków od sprzedaży (Streamlined Sales and Use Tax Agreement).

Indiańskie narody są dumne z postępów, jakie poczyniły w kierunku osiągnięcia samowystarczalności, ale teraz nadszedł czas na kolejny krok: usunięcie barier strukturalnych, które powstrzymują większość tubylczych rodzin od osiągnięcia standardu życia prowadzonego przez ich nietubylczych sąsiadów.

Przywódcy plemienni dołączą do polityków federalnych podczas ważnego Szczytu na temat polityki gospodarczej w Kraju Indian, który odbędzie się w maju tego roku, w Phoenix. Czekam na to wspólne posiedzenie z politykami federalnymi, przywódcami plemiennymi i przedstawicielami sektora prywatnego, i na szczerze rozmowy o tym, jakie zmiany trzeba przeprowadzić, aby poczynić realne postępy w plemiennej gospodarce. Dziękuję urzędnikom administracji rządowej i Departamentowi Spraw Wewnętrznych za to, że widzą potrzebę takiego perspektywicznego myślenia, potrzebę rozmów na wysokim szczeblu, i cieszę się, że będziemy wspólnie pracować nad rozwojem strategii znoszenia istniejących od dawna barier.

Zasoby naturalne

Z rozwojem gospodarczym nierozzerwalnie łączą się zasoby naturalne, które nasze narody mają do zaofierowania. Nasze tradycje uczą, że musimy szanować Matkę Ziemię, że musimy być opiekuńczy i gospodarni w tym, co ona nam daje.

Musimy wspólnie pracować nad zachowaniem fauny i flory oraz ich środowiska, a także musimy przekonać społeczność światową, że okazywanie szacunku i troska o środowisko jest tym, czego już nie możemy lekceważyć. Musimy nadal dobrze gospodarować zasobami naturalnymi, które daje nam ziemia.

Plemiona zdają sobie sprawę, że ważne jest zachowanie równowagi pomiędzy zasobami

naturalnymi i rozwojem gospodarczym a zasadami bezpiecznego zarządzania środowiskiem. Zasady te znajdują się na czele wielu udanych inicjatyw zmierzających do zachowania środowiska naturalnego.

Na przykład Apacze z White Mountain kierują jednym z najbardziej efektywnych przedsięwzięć gospodarki leśnej [Fort Apache Timber Company].

Na Alasce przywódcy plemienni powołali do życia Międzyplemienną Radę Rzeki Jukon, aby móc chronić środowisko i integralność rzeki Jukon oraz kultury i plemiona, które opierają na niej swój byt. Nasi bracia i siostry z północy uważają tę Radę za wzór samostanowienia i zarządzania w zakresie wykorzystywania i ochrony tego największego i najmniej skażonego ekosystemu na świecie.

Prezydent Bush w swym Raporcie o Stanie Państwa apelował o zmniejszenie zużycia benzyny o 20% w ciągu 10 lat, wskazując paliwa odnawialne i alternatywne. Plemiona mogą być ważnymi graczami w tej inicjatywie. Indiańskie narody w całym kraju dysponują ogromnym potencjałem odnawialnej energii. Wiele z nich jest pionierami w wykorzystywaniu wiatru, słońca, biomasy i geotermicznych źródeł energii.

W 2004 roku grupa Indian Misyjnych z Morongo, w Kalifornii, zakończyła budowę wartej 15 mln dolarów elektrowni o mocy 8 MW produkującej energię elektryczną w skojarzeniu z produkcją energii cieplnej (*cogeneration*). Dzięki temu projektowi plemię mogło całkowicie zrezygnować z prądu od zewnętrznych dostawców.

Skonfederowane Plemiona z Warm Springs, w Oregonie, planują na lato przyszłego roku budowę elektrowni przetwarzającej biomasę. Zakład będzie produkował 15,5 MW energii odnawialnej do odsprzedaży innym dostawcom energii elektrycznej. Wystarczy to do zaopatrzenia w prąd 15 tysięcy gospodarstw domowych.

Poprzez rozwój energii odnawialnej plemiona przyczyniają się do zmniejszenia uzależnienia Ameryki od sprowadzanej z zagranicy ropy naftowej. Z pomocą federalną możemy ponosić tę odpowiedzialność i stać się dobrymi partnerami energetycznymi.

Wzywam Kongres do uchwalenia ustaw o ulgach podatkowych, które pozwolą plemionom rozwijać źródła energii odnawialnej w sposób ekonomicznie racjonalny.

Plemiona są naturalną stroną w tym procesie. Jesteśmy pierwotnymi gospodarzami środowiska i zasobów naturalnych.

Podsumowanie

Podsumowując, rok 2007 będzie pełen wyzwań, ale także możliwości. Czynimy postępy w zakresie umacniania tubylczej samorządności, bezpieczeństwa publicznego, opieki zdrowotnej, wykształcenia, rozwoju gospodarczego oraz zarządzania zasobami naturalnymi i energetycznymi.

Spoglądam w ten rok z ufnością, gdyż indiańskie narody są silne — silniejsze niż dotąd.

Jesteśmy narodami z charakterem i o bogatej tradycji. Gdy staniemy się bardziej samowystarczalni i osiągniemy postęp gospodarczy, dokonamy tego wyłącznie w obrębie naszych tradycji i jako wyrażenie owego charakteru, który wypracowaliśmy dzięki przykładowi naszych przodków.

Zabiegamy o postęp, ale to nie jest nasz jedyny cel. Przede wszystkim zabiegamy o zachowanie własnego stylu życia i przeniesienie go dalej dla pokoleń, które przyjdą po nas.

Ponad pół wieku przed utworzeniem Stanów Zjednoczonych Po'pay, wielki przywódca Indian Pueblo, nie wiedział, co czeka indiańskie narody w przyszłości. Jeśli cokolwiek był pewien, to tego, że indiański styl życia przetrwa. Wiedział, że przywódcy będą stać na czele swych plemion długo po upływie jego dni — w 1800 roku, w 1900 i w 2007, i jeszcze dalej, i że ci przywódcy będą szanować indiańską przeszłość, jak również będą gotowi pracować i poświęcać się dla przyszłości Indian — tak samo jak Po'pay.

W tym duchu z radością wypatruję osiągnięć, jakie staną się udziałem tych silnych i dumnych indiańskich narodów. ♦

tłum. Marek Maciołek

więcej: www.ncai.org



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Poszukiwanie przeszłości

Od 12 lat Indianie Stanów Zjednoczonych mogą ubiegać się o zwrot świętych przedmiotów, które niegdyś należały do ich plemion, a obecnie znajdują się w muzeach, uniwersytetach i różnych agencjach rządowych.

Przez pięć lat po przyjęciu w 1990 roku przez Kongres USA Ustawy o ochronie i repatriacji (zwrocie) grobów tubylczych Amerykanów (NAGPRA) trwała inwentaryzacja indiańskich artefaktów. Miała ona ułatwić tubylczym społecznościom poszukiwanie zagubionych lub skradzionych przedmiotów o znaczeniu religijnym i kulturowym.

20 kwietnia weszło w życie rozporządzenie Biura programu NAGPRA zobowiązujące muzea, uniwersytety i agencje rządowe do sporządzenia w ciągu 6 miesięcy nowej listy artefaktów i obiektów tubylczej sztuki, które znajdują się w ich posiadaniu. Powstałe spisy inwentaryzacyjne mają zostać udostępnione wszystkim plemionom o statusie federalnym, czyli uznanym przez państwo i korzystającym z rządowych programów pomocy.

Od początku istnienia Ustawa wywołuje liczne napięcia na linii muzea — plemiona. Kustosz i naukowcy chcą jak najdłużej zatrzymać w swoich placówkach tubylcze przedmioty w celach edukacyjnych i badawczych. Z kolei dla plemion ubieganie się o zwrot poszczególnych obiektów może mieć znaczenie duchowe i kulturowe. Dla niektórych oznacza to także duże pieniądze. Obiekty, których się domagają, mogą poświadczyć prawo plemienia do ziemi, z którego będzie chciało skorzystać, stawiając na przykład nowe kasyno.

— To rozporządzenie może mieć duże znaczenie dla wielu plemion, zwłaszcza tych, które dopiero niedawno otrzymały status federalny — powiedziała Rayna Green, cziro-

keska kustosz i dyrektor działu Indian amerykańskich w Smithsonian Institution. — Nie chodzi tylko o dziedzictwo kulturowe. Chodzi także o pieniądze, ziemię i prawo własności. W końcu to jest Ameryka.

Jeśli nawet nowe rozporządzenie ułatwi plemionom odnajdywanie świętych przedmiotów, to niekoniecznie pomoże im pokonać liczne przeszkody stawiane przez program repatriacyjny.

Najpierw plemię musi wypełnić specjalny wniosek o zwrot świętego przedmiotu. Już to przysparza wielu kłopotów niektórym plemionom, na przykład Pueblo, gdyż muszą złamać ściśle przestrzegany zakaz informowania obcych o niektórych aspektach swej kultury i religii. Z tego powodu grupa Pueblo z San Ildefonso wycofała się z rozpoczętego procesu repatriacji, gdyż jej reprezentanci nie chcieli zeznawać w sądzie i zdradzać plemiennych tajemnic. Prawo zaś wymaga, by plemię udowodniło historyczne powiązanie z danym obiektem.

Czasami o zwrot jednego obiektu ubiega się kilka plemion jednocześnie. Przy okazji odżywają stare waśnie międzyplemienne.

— Plemiona odwołują się do bardzo starych zasad pokrewieństwa oraz filozoficznych i religijnych poglądów na śmierć i życie pośmiertne — powiedziała Rayna Green. — Sprawa jest poważna, ponieważ to, co my nazywamy artefaktami, przez zainteresowane ludy może być uznawane za żyjących członków plemienia, posiadających te same prawa, co ludzie.

Kłopoty nie kończą się nawet po zwróceniu plemionom ich świętych przedmiotów. Wiele obiektów należących do Irokezów czy Hopi jest nietrwałych, na przykład maski z liści kukurydzy czy pióropusze. W muzeach obiekty te są konserwowane specjalnymi środkami, w tym arsenikiem i pestycydami. Po zwrocie obiektów plemionom są one wykorzystywane podczas obrzędów, narażając użytkowników na niebezpieczeństwo zatrucia czy zakażenia.

— Staramy się to jakoś rozwiązać — powiedziała Green. — Z nadzieją spoglądamy w stronę nowych środków konserwacji, na przykład metodę głębokiego mrożenia.

Choć proces repatriacji może ciągnąć się latami, to jednak efekt wart jest poniesionych kosztów i włożonego wysiłku, przekonuje William Whatley, archeolog, który przez 9 lat pomógł Indianom z Puebla Jemez odzyskać kilka tysięcy obiektów z muzeów całego kraju.

W 1999 roku tysiące Indian zgromadziło się w osiedlu Pecos, w Nowym Meksyku, aby powitać „członków plemienia” wracających do domu. Whatley wspominał, że tego dnia poczuł coś, co wykraczało daleko poza naukę, pieniądze, ziemię i wszystkie obiegowe sady o kulturze tubylczych Amerykanów.

— To miało o wiele większe znaczenie duchowe, niż się wydaje nie-Indianom — powiedział.

na podstawie:

Kevin Livelli, New rule may help Native American tribes reclaim artifacts, Columbia News Service, oprac. MM

Pieśń Szacunku nad Sand Creek

Kilkaset osób zgromadziło się w kwietniu nad brzegiem strumienia Sand Creek, by wziąć udział w ceremonii poświęcenia Miejsca Pamięci Narodowej — Masakra nad Sand Creek (Sand Creek Massacre National Historic Site), które utworzono w stanie Kolorado. Miejsce upamiętnia masakrę kobiet, dzieci i starców z plemienia Szejenów i Arapahów, do której doszło 29 listopada 1864 roku.

Obok znanych polityków i kilku tubylczych wodzów w ceremonii uczestniczyło wielu Szejenów i Arapahów, w tym potomkowie Indian, którzy nad Sand Creek zginęli lub cudem przeżyli tę tragedię. Wódz Szejenów Północnych z Montany, Eugene Little Coyote, podziękował rodzinie farmera Billa Dawsona, która do tej pory opiekowała się terenem masakry, a ostatnio sprzedała go państwu, by można było utworzyć na nim 391. Miejsce Pamięci Narodowej — ważny element amerykańskiego systemu obszarów chronionych.

— Wiecie, wciąż są ludzie, którzy uważają, że to była bitwa, a nie masakra — powiedział

do zgromadzonych Dawson. — Ale oni pewnie nie wierzą też w holocaust.

Nad strumieniem, w miejscu wskazanym przez historyków, ustawiono siedemnaście tipi. Jak w 1864 roku, do jednej z tyczek przywiązano flagi — amerykańską i białą. Atrapę wioski udostępniono czasowo zwiedzającym, lecz wkrótce zostanie ona zamknięta, gdyż Indianie uważają tę ziemię za świętą. Po modlitwie i pobłogosławieniu wojsk USA w Iraku Szejenowie i Arapahowie — wśród nich weterani wojenni — odśpiewali do wtóru bębnową tradycyjną Pieśń Szacunku.

— Jeśli owego dnia byli tam jacyś dzicy, to nie byli to Indianie — wspominał tragedię były szejeński senator Ben Nighthorse Campbell, autor projektu utworzenia tego miejsca pamięci.

— Sądzę, że to największe świadectwo siły narodu — gdy jest się wystarczająco wielkim i silnym, by uznać okrucieństwa i niesprawiedliwości własnej przeszłości — mówiła z kolei Patricia Limerick, profesor Uniwersytetu Kolorado, autorka książki *Legacy of Conquest* (Dziedzictwo podboju).

Zanim jeszcze nastąpiły przemówienia, były przewodniczący połączonych plemion Szejenów Południowych i Arapahów Robert Tabor zabrał swoją wnuczkę Feather na spacer-lekcję wśród tipi. — Nadal słyszymy tu krzyki kobiet i dzieci — mówił. — Krzyk smutku wciąż tkwi w naszych sercach.

— Przyznaję i potwierdzam, że władze federalne wyrządziły i tolerowały krzywdy wyrządzone tu i w całym kraju — oświadczył Sam Brownback, republikański kandydat na prezydenta. — Wyrażam głębokie ubolewanie i będę działał na rzecz naprawienia tych krzywd — dodał senator z Kolorado.

Stojący na Kapitolu Kolorado pomnik z 1909 roku do dziś wymienia Sand Creek jako miejsce zwycięskiej „bitwy” Unii w wojnie secesyjnej. Tabliczkę ze szczegółami masakry dodano dopiero w roku 2002. Chociaż Kongres szybko potępił masakrę nad Sand Creek, a prezydent Lincoln odwołał ówczesnego gubernatora Terytorium Kolorado Johna Evansa, to oddanie należnej pamięci ofiarom tej tragedii zajęło Ameryce ponad 140 lat.

na podstawie serwisów www.freemexican.com
i www.test.denverpost.com oprac. Cień

USA uznały Wampanoagów Mashpee

W maju Biuro do Spraw Indian (BIA) zakończyło procedurę uznania przez władze USA plemienia Wampanoagów z Mashpee. To drugie, po zamieszkujących wyspę Martha's Vineyard Wampanoagach Aquinnah (Gay Head), plemię ze stanu Massachusetts, uznane przez władze federalne po 30 latach starań ze strony Indian. Plemię liczy około 1200 członków i jest w trakcie negocjacji i wykupu terenów, na których ma powstać rezerwat.

Mashpee Wampanoag Tribe to 564 plemię amerykańskich Indian uznane oficjalnie przez rząd USA. Z uznaniem wiąże się m.in. prawo do federalnego dofinansowania oraz możliwość prowadzenia wolnej od stanowych podatków działalności gospodarczej na terenie przyszłego rezerwatu. Dla zamieszkujących rejon Cape Cod Indian z Mashpee oznacza to szansę na budowę plemiennego kasyna. Zgodnie z Ustawą o uregulowaniu indiańskiego hazardu (IGRA) plemiona mogą prowadzić każdy typ gier hazardowych, dopuszczalny przez prawo danego stanu, a niektórzy znani w Massachusetts politycy zapowiedzieli już poparcie biznesu hazardowego w tym stanie.

Choć Indianie nie muszą płacić podatków, mogą zadeklarować podzielenie się dochodami z władzami stanu w zamian za ich poparcie dla budowy kasyn. W ten sposób budżet stanu Connecticut, który otrzymuje 25% dochodów z prowadzonych przez Indian kasyn Mohegan Sun i Foxwoods, wzbogacił się w ubiegłym roku o 427 mln dolarów. Jednak nie wszyscy politycy z Massachusetts spieszą z deklaracjami poparcia dla legalizacji hazardu, by nie osłabić swej pozycji w oczekiwanych negocjacjach z nowym plemieniem. Ustawa regulująca indiański hazard zobowiązuje władze stanowe do negocjowania z plemionami tzw. umowy kompaktowej „w dobrej wierze”.

Historia kontaktów białych kolonistów z Wampanoagami sięga roku 1685, gdy sąd w Plymouth postanowił, że Anglicy nie będą mogli kupować ziemi bez zgody zamieszkujących ją Indian. W 1763 roku gubernator kolonii Massachusetts przyznał Wampanoagom

z plantacji Mashpee ograniczoną autonomię, której kres położyło powstanie Stanów Zjednoczonych. W 1883 roku Wampanoagowie z Mashpee zbuntowali się przeciwko wycinaniu należących do nich lasów, odzyskując rok później ograniczoną autonomię.

Przeprowadzony w 1861 roku spis ludności wykazał 451 Wampanoagów na terenie obecnego Mashpee. Przez kolejne stulecie Wampanoagowie z Mashpee stanowili większość lokalnej społeczności, polując i łowiąc ryby w okolicy. Władzę w mieście utracili dopiero w latach 60. XX wieku wskutek rozwoju budownictwa i zmian demograficznych. Stopniowo ograniczano też ich prawa myśliwskie i rybackie.

W 1974 roku potomkowie Indian powołali organizację Mashpee Wampanoag Tribal Council Inc., a dwa lata później wystąpili do sądu z roszczeniami do 11 tys. akrów (4400 ha) odebranych im nielegalnie w rejonie Mashpee (czyli ok. 75% powierzchni miasta). W 1978 przegrali proces o ziemię (sąd uznał, że nie są już plemieniem), jednak w 1990 wystąpili do Biura do Spraw Indian z wnioskiem o federalne uznanie. W 1999 roku Sąd Najwyższy potwierdził ich prawa myśliwskie i rybackie, a po kolejnych bataliach sądowych, w 2007 ich starania zakończyły się sukcesem.

Cień

Normy a rzeczywistość

Rozdzźwięk między normami a rzeczywistością charakteryzuje obecną sytuację ludów tubylczych i przestrzeganie ich praw — stwierdził Rodolfo Stavenhagen, specjalny sprawozdawca ONZ do spraw przestrzegania praw człowieka i podstawowych swobód ludów tubylczych, podczas sesji Rady Praw Człowieka 20 marca 2007 roku. Z jednej strony mamy do czynienia z ewolucją praw ludów tubylczych na świecie — na poziomie ogólnosiwiatowym, regionalnym i krajowym tworzone są nowe normy, instytucje czy programy. Z drugiej strony, jednakże, to formalne uznanie praw tubylczych nie przekłada się na poprawę rzeczywistej sytuacji społeczności tubylczych w wielu miejscach na świecie.

Stavenhagen wskazał też tendencje, które negatywnie wpływają na możliwość korzystania przez tubylców z przysługujących im praw. Pierwszą z nich jest kurczenie się terytoriów tubylczych oraz utrata przez tubylców kontroli nad zasobami naturalnymi. Proces ten intensyfikują wymogi globalnego rynku i gospodarki uzależnionej od zasobów naturalnych, głównie energetycznych. Po drugie, wzmożona aktywność przemysłu wydobywczego niekorzystnie wpływa na środowisko naturalne, zamieszkane przez społeczności tubylcze, szczególnie w Azji Południowo-Wschodniej czy Amazonii. Czynniki te, jak i wykorzystywanie ziem tubylczych w celach wojskowych przyczyniają się do wymuszonych migracji całych społeczności i powstawania zjawiska uchodźstwa wewnątrzpaństwowego, co pociąga za sobą kolejne naruszenia szeregu podstawowych praw. Aktywność społeczna grup tubylczych często powoduje, że zalicza się je do „kryminalnych” czy „terrorystycznych”, a przynależność do nich jest przyczyną poważnych naruszeń praw człowieka. Ponadto naruszane są prawa kobiet tubylczych.

Przyjęcie przez Radę Praw Człowieka w czerwcu 2006 roku Deklaracji ONZ praw ludów tubylczych spotkało się z uznaniem społeczności tubylczych na całym świecie i nadzieją, że formalne uznanie ich praw na poziomie międzynarodowym przyczyni się do poprawy ich rzeczywistej sytuacji na poziomie lokalnym. Tym większe obawy i rozczarowanie przyniosła zwłoka w przyjęciu Deklaracji przez Zgromadzenie Ogólne NZ we wrześniu ubiegłego roku i tym więcej niepewności towarzyszy obecnym propozycjom zmiany tekstu, który negocjowano przeszło dwadzieścia lat. Poparcie dla Deklaracji i chęć do jej przyjęcia przez Zgromadzenie Ogólne towarzyszyły wystąpieniom przedstawicieli wielu ludów tubylczych, organizacji pozarządowych i państw tak podczas sesji Rady Praw Człowieka w Genewie w marcu br., jak podczas szóstej już sesji Stałego Forum do Spraw Tubylczych w Nowym Jorku w maju tego roku. Państwa popierające Deklarację to niezmiennie kraje europejskie, w tym Polska, oraz kraje Ameryki Południowej. Przyjęciu Deklaracji w obecnej formie

przeciwna jest tzw. Grupa Krajów Afrykańskich oraz „CANZUS”, czyli Kanada, Australia, Nowa Zelandia i Stany Zjednoczone.

Na początku maja Grupa Krajów Afrykańskich zaproponowała zmiany w tekście przyjętym przez Radę Praw Człowieka. Po pierwsze, na mocy nowego akapitu w preambule, podkreślającego różnorodność sytuacji grup tubylczych na świecie, państwa otrzymałyby moc definiowania grup tubylczych, co w praktyce oznacza, iż tylko od państwa zależałoby, które grupy są „tubylcze”, a które nie, i które społeczności mają prawo do korzystania z praw ustalonych w Deklaracji. Drugą zasadniczą zmianą jest wykreślenie z art. 3 i 4 Deklaracji „prawa do samostanowienia”. Ponadto dziesięć artykułów poddano wymogowi zgodności z prawem krajowym (art. 4, 5, 8.2.b-c, 14.1, 19, 20.1, 26.1 i 3, 28.1, 34, i 36). Na przykład konieczność przeprowadzania konsultacji z tubylcami w celu uzyskania ich zgody na uchwalenie aktów prawnych mających wpływ na ich życie (art. 19) czy prawo do ziem, obszarów i zasobów (art. 26) oraz do rekompensaty za utratę ziem (art. 28) zależne byłyby od istnienia odpowiednich zapisów w prawie poszczególnych państw. Z tekstu zniknął całkowicie zapis o zakazie aktywności militarnej na ziemiach ludów tubylczych (art. 30.1). Osłabiono także wymowę kilku artykułów, na przykład 36, w którym „prawo do kontaktów” z członkami grupy żyjącymi po drugiej stronie granicy sprowadzono do „odpowiednich działań [państwa] w celu umożliwienia...”.

Propozycje te spotkały się ze stanowczym sprzeciwem przedstawicieli tubylczych i nie tylko ich. Meksyk wraz z 68 innymi państwami, w tym Polską, zwrócił się do Przewodniczącej Zgromadzenia Ogólnego z formalnym pismem, iż tekst Deklaracji przyjęty przez Radę Praw Człowieka jest najlepszym możliwym kompromisem. Zaproponowano też nowy tekst rezolucji uwzględniający obawy niektórych państw, lecz zakładający przyjęcie Deklaracji w niezmienionej formie. Przewodnicząca ma podjąć decyzję w najbliższym czasie.

Beata Skwarska

Pelen tekst R. Stavenhagena dostępny jest na stronie www.ohchr.org/english/issues/indigenous/rapporteur

Proces i egzekucja Tupaka Amaru II

Po ostatecznej klęsce w bitwie pod Combapata, stoczonej nocą z 6 na 7 kwietnia 1781 roku i dostaniu się do hiszpańskiej niewoli, w drogę do Cuzco Tupak Amaru ruszył pod silną strażą dowodzoną przez pułkownika José Cabero. W sobotę 14 kwietnia Inka, zamiast triumfalnie wkroczyć do Cuzco jako zwycięzca, wjechał tam na grzbiecie muła jako więzień. Przy dźwiękach kościelnych dzwonów, skutego łańcuchem Tupaka przeprowadzono przed szeregiem żołnierzy wprost do celi w zamienionym na więzienie dawnym kolegium jezuitów. Jak na ironię, ostatni miesiąc życia Tupak Amaru miał spędzić w miejscu, w którym mieszkał i pobierał nauki jako chłopiec. Jego los podzieliła żona Micaela Bastidas i dwaj synowie, Hipólito i Fernando.

Trzy dni po przewiezieniu Inki do Cuzco, 17 kwietnia 1781 roku, rozpoczął obrady sąd, w którym rolę głównego oskarżyciela buntowników pełnił dwudziestoosmioletni *oidor*¹ audiencji w Limie — Benito de la Mata Linares. Skład ławy prokuratorskiej uzupełniło siedmiu prokuratorów-oskarżycieli wybranych przez królewskiego wysłannika José Antonio de Areche spośród prawników z Cuzco: José de Zaldívar y Saavedra, Pablo de Figueroa, Rudecindo Tomás de Vera, Antonio Felipe de Tapia, Pedro Nuñez, Gregorio Murillo i Melchior de Bustamante. Oskarżycielem w sprawie Tupaka Amaru został Zaldívar y Saavedra.

Większość pozostałych spraw (22 z 25) prowadził Figueroa. Inni mieli rozpatrywać zarzuty w mniej ważnych sprawach.

Mimo że w Cuzco nie brakowało adwokatów, duchownych i świeckich, żaden nie chciał się podjąć dobrowolnie obrony głównego oskarżonego. Niektórzy zostali wyznaczeni do roli oskarżycieli (Zaldívar i Tapia), inni robili to z niechęci do Inki (kilku było dawnymi urzędnikami kolonialnymi, wielkimi posiadaczami ziemskimi lub czynnymi oficerami milicji), jeszcze inni ze strachu. Nawet Matias Isunza, kapłan w którego domu zwykle zatrzymywał się Tupak Amaru podczas pobytów w Limie, nie odważył się wziąć go w obronę. Ostatecznie obrońcą z urzędu Inki i dwudziestu czterech innych oskarżonych (w 16 odrębnych sprawach) został ksiądz Miguel Iturrizarra y Béjar, proboszcz z Caycay, adwokat sądowej audiencji w Limie i Charcas oraz członek kapituły kościelnej w Cuzco. Zeznania oskarżonych i przebieg procesu protokolował zespół dziesięciu pisarzy sądowych i notariuszy, wśród nich: sekretarz generalny trybunału Manuel Espinavete López, José Palacios, główny pisarz sądowy w sprawie Micaeli Bastidas, oraz kurator sądowy José Augustín Chacón y Becerra, uczestniczący wcześniej w procesie członków cuzceńskiego spisku Lorenzo Farfana de los Godosa z początku 1780 roku, zwanego „konspiracją złotych”.

W więzieniu w Cuzco Tupak Amaru pozostał dumny i milczący, odmawiając składania zeznań przesłuchującym go oskarżycielom hiszpańskim. Postawiono mu najcięższe zarzuty: zabójstwa corregidora Tinty, Antonio Juana de Arriagi, konspiracji w celu obalenia władzy króla Hiszpanii, ustanowienia niepodległości kraju i odbudowy imperium Inków, a także mordowania osób duchownych, profanacji kościołów, podpalenia, rabunków i czynienia szkód w majątku Departamentu Skarbu (Real Hacienda). Ani groźby, ani obietnice nie skłoniły Inki do wydania jego współników w Cuzco i w Limie. W Cuzco Tupak Amaru dwukrotnie próbował uciec z więzienia, czujnie strzeżonego przez straż złożoną z członków milicji z Huamangi pod komendą kapitana José de Leona. W Głównym Archiwum

¹ Oidor — sędzia hiszpańskiego trybunału kolonialnego.

Indii zachowały się jego grypsy do przyjaciół, pisane krwią na materiale. Kiedy ucieczka się nie powiodła, a Inka wciąż odmawiał zeznań, 28 kwietnia podjęto decyzję o poddaniu go codziennym trzydziestominutowym torturom, po których następowały wielogodzinne przesłuchania, trwające już do końca procesu. Prowadzili je osobiście wizytator Areche, sadystryczny oidor Mata Linares i prokurator Zaldívar. Mimo codziennych tortur, Tupak Amaru nie przyznał się do winy i odmówił zdradzenia nazwisk swych współpracowników. Tylko raz, zmęczony mękami i mnogością pytań, które zawsze pozostawały bez odpowiedzi, pozwolił sobie na osobistą uwagę skierowaną do przesłuchującego go wizytatora Areche:

„Jest tylko dwóch winowajców, ja i ty, który mnie przesłuchujesz. Ty, gdyż wciąż dopuszczasz się rabunków na ludziach, a ja, gdyż próbuję cię przed tym powstrzymać. Obydwaj zasługujemy na śmierć”.

W protokole przesłuchania z 3 maja Areche zanotował: „Buntownik Tupac Amaru nie przyznał się do niczego, mimo ciężkich tortur”.

Po miesiącu przesłuchań i krótkim procesie w Cuzco, wizytator José Antonio de Areche ogłosił 15 maja 1781 roku wyrok śmierci na Tupaka Amaru, jego żonę Micaelę, syna Hipólito oraz sześć innych osób. Wyrok zatytułowany *sentencia expedita contra Túpac Amaru* miał bez wątpienia charakter polityczny, nie prawniczy. Długi tekst składał się zasadniczo z trzech części. W pierwszej wymieniono listę przestępstw zarzucanych Tupakowi Amaru i jego zwolennikom; w drugiej określono rodzaj kary i sposób jej wykonania; w trzeciej zawarto wykaz nowych restrykcji wymierzonych przeciwko Indianom oraz ich kulturze i tradycji. Skazanych stracono trzy później, w piątek — dzień postu, który był w Cuzco tradycyjnym dniem wykonywania egzekucji. Aby powstrzymać rebelianckie nastroje wśród Indian i wzbudzić strach przed okrutną karą przewidzianą dla buntowników, postanowiono urządzić krwawe widowisko na głównym placu w Cuzco. Pod okiem prokuratora Mata Linaresa Tupak Amaru, jego żona i syn oraz pięciu bliskich współpracowników zostali najpierw poddani torturom, a potem

uroczyście straceni i poćwiartowani. Części ich ciał rozesłano później do głównych miejscowości na terenach objętych powstaniem: Tungasuki, Surimany, Pampamarki, Tinty, Acos, Acomayo, Quiquijany, Urcos, Paucartambo, Livitaki, Paruro, Jauri, Azángaro, Puno, Arequipy i innych miejscowości „na wieczną pamiątkę i przypomnienie ich czynów, jakich dotychczas w tych [amerykańskich] królestwach nie widziano”. Ocalał tylko najmłodszy syn Inki, niespełna jedenastoletni Fernando Tupak Amaru. Chłopca zmuszono do uczestniczenia w okrutnym spektaklu, każąc mu patrzeć na kaźń rodziców i brata. Z wyroku wizytatora Areche młody Fernando został skazany na dożywotnie zamknięcie w lochu w jednej z twierdz w hiszpańskiej Afryce Północnej, gdzie był więziony do śmierci w 1799 roku. Dobra Tupaka Amaru uległy konfiskacie, dom w Tungasuce został zrównany z ziemią, a grunt na którym stał posypano solą, aby nie został po nim żaden ślad istnienia. Podobny los spotkał dobra innych członków rodziny Inki. Polecono też, aby spalone zostały wszystkie dokumenty rodzinne, świadczące o inkaskim pochodzeniu Tupaka Amaru.

Tupak Amaru i jego towarzysze straceni męczeńską śmiercią 18 maja, nie byli jedynymi ofiarami hiszpańskich represji. Dwa miesiące po ich egzekucji, 14 lipca 1781 roku, sąd w Cuzco zakończył pracę i ogłosił ostatnie wyroki na pozostałych oskarżonych. Ośmiu z nich skazano na karę śmierci, dwunastu uniewinniono i wypuszczono na wolność, pozostali otrzymali kary banicji lub kary więzienia od jednego do dziesięciu lat. Dwóch oskarżonych, kreolskich doradców Inki, José de Escarenę z Arequipy i Mariano Bandę Zaldívara z Cuzco, których zeznania najbardziej pogrzyły Tupaka Amaru i jego najbliższych, skazano tylko na dwa lata banicji, co było zapewne formą nagrody za ich współpracę z prokuratorami w procesie przeciwko głównemu oskarżonemu. W dniu 17 lipca Plaza de Armas w Cuzco stał się widownią egzekucji kolejnych ważnych postaci powstania tupakamarystowskiego: Pedro Mendigure, José Amaro, Miguela Ancco, Ramona Ponce, Francisco Torresa, Gregorio Enriquezy, Pedro Mamaniego i Isidro Pomy.

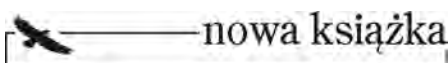
Łącznie, oprócz Tupaka Amaru i jego najbliższych, trybunał w Cuzco osądził w sześćdziesięciu czterech odrębnych sprawach 79 z ponad 200 osób aresztowanych pod zarzutem udziału w buncie. Wśród nich było 72 mężczyzn i 7 kobiet. Z tego 48 oskarżonych otrzymało zwykłe wyroki banicji lub więzienia. Dwunastu więźniów aresztowanych bez wyraźnych motywów, podobnie jak sześciu innych, uniewinniono, w czym wielki udział mieli cudzoziemscy adwokaci: Miguel Iturrizarra (wybronił 12 oskarżonych), Domingo Astete y Delgado (3), Matías Isunza (2) i ksiądz Juan Munive (1). Wśród uniewinnionych był jeden Indianin, jeden Zambo, jeden Hiszpan oraz piętnastu Metysów i Kreoli. Wszyscy oni, oprócz trzech, byli ludźmi majątnymi. Pozostałe osoby, w większości osadzone w areszcie jeszcze przed przybyciem Areche do Cuzco, uwolniono bez procesu.

W liście do wicekróla Peru z 17 stycznia 1782 roku wizytator generalny Areche podsumował wyniki swej misji: „Wasza ekscelencja raczy zauważyć, jak bardzo wyczerpała się cała moja litość, zatem (...) tylko osiemna-

stu wyszło na plac unikając sprawiedliwej dla nich kary”.

Dekret królewski z 8 stycznia 1782 roku wstępnie zatwierdził wyroki śmierci wydane na buntowników przez José Antonio de Areche. Areche i Mata Linares zostali obsypani honorami i zyskali powszechny poklask. Jednak rok później, po nadejściu akt sądowych do Madrytu, zalecono dokładne zbadanie wszystkich wyroków komisji złożonej z trzech ministrów królewskiej Rady do spraw Indii. W dokumencie z 8 listopada 1783 roku komisarze poddali krytyce polityczny aspekt wyroków i okrucieństwo, z jakim je wykonano. Ostatecznie dekret Rady do spraw Indii z 10 listopada 1784 roku uznał za uzasadnione podstawy oskarżenia i wyroki we wszystkich sześćdziesięciu czterech sprawach, wyraził jednak dezaprobatę dla niehumanitarnych męczarni zadanych oskarżonym skazanym na karę śmierci. ♦

Powyższy tekst jest fragmentem książki *Powstanie Tupaka Amaru*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Attyka.



Jarosław Wojtczak Powstanie Tupaka Amaru

Powstanie Tupaka Amaru II było wielkim zrywem antykolonialnym, który ogarnął w latach 1780–1783 olbrzymie obszary kontynentu południowoamerykańskiego, od dzisiejszej Kolumbii po tereny współczesnej Argentyny. Dla większości zbuntowanych Indian wrogiem był każdy, kto nosił się z hiszpańska albo nie mówił językiem keczua lub ajmara. Indiańskiemu barbarzyństwu dorównywały okrucieństwa Hiszpanów. Wieszanie jeńców, kara garoty i rozrywanie końmi skazańców stały się normalną praktyką sił pacyfikujących powstanie. Męczeńska śmierć Tupaka Amaru i zagrożenie, jakim dla panowania Hiszpanii w Ameryce był wielki ruch tupakamarystowski sprawiły, że postać legendarnego przywódcy urosła do rangi jednego z największych bohaterów latynoamerykańskich, orędownika sprawiedliwości społecznej, indiańskiego mesjasza, prekursora dziewiętnastowiecznych ruchów rewolucyjnych w tej części świata i symbolicznego patrona współczesnych rebeliantów peruwiańskich.



Wydawnictwo Askon
Wydawnictwo Attyka
ISBN 978-83-89487-30-8
oprawa twarda, format 145×205
stron 200 + 3 wkładki ilustracyjne
(2 czarno-białe, 1 barwna)
cena 37 zł

Do nabycia w księgarniach oraz
za pośrednictwem TIPI

Rozumieć, nie oceniać

List Andrzeja Wali zasmucił nas swym tonem. Zaniepokoiły nas sformułowania: „czyhać na moment”, „ostra amunicja”, „rezydentura amerykańska”, „polska mentalność”, „specyficzne narzędzia badawcze”, „szczwany argument zachłannego państwa”. Wydało się nam także, iż autor nie próbował zrozumieć naszego tekstu. Nie pisaliśmy go po to, by atakować kogokolwiek, a jedynie, by zwrócić uwagę na pewne aspekty myślenia o Indianach. Nie zamierzamy więc podejmować polemiki z wielowątkowym i pełnym dygresji tekstem, napisanym przez osobę, którą w rzeczy samej szanujemy, i której felietony z przyjemnością czytamy. Tak więc tylko na marginesie „W odpowiedzi krytykom” oraz „Przyjaciół się nie bada” czynimy parę dodatkowych uwag, by uzupełnić i doprecyzować kwestie, które wydają się nam istotne.

świat faktów

Po pierwsze, odnosząc się do przeszłości, w naszej epoce post-postmodernizmu wiemy już, że nie wszystko, co miało miejsce, jest tylko naszą interpretacją. Świat składa się z realnych wydarzeń i faktów, niezależnych od tego, jak je interpretujemy. Konkretnie grupy ludzi weszły ze sobą w interakcję, która przeistoczyła się w bitwę; podjęto określone działania: na przykład atak frontalny, i pojawiły się konkretne skutki, czyli śmierć iluś osób. Ten świat faktów jest jednoznaczny — nie jest możliwe, aby było kilka liczb poległych naraz. Gdyby wszystkie były prawdziwe, musielibyśmy je sumować bądź odejmować. Nie jest też możliwe, by atak frontalny miał i nie miał miejsca zarazem.

W związku z powyższym, z wielu niedogodności pojawiających się w badaniu przeszłości, musimy być gotowi zaakceptować także i tę, iż pewnych faktów nie znamy i prawdopodobnie nigdy nie poznamy. Na przykład,

do czasu odnalezienia nowych dokumentów (pisanych lub archeologicznych) na temat masakry Pekotów, nie będziemy mieli pewności, ile osób tam zginęło. I tak musi zostać. W żadnym wypadku nie można, naszym zdaniem, wyciągać średniej z ludzkich dramatów. Co ważne w kontekście naszej dyskusji, wybór jakiejś opcji ma najczęściej charakter ideologiczny i nastawiony jest na osiągnięcie konkretnego, osadzonego we współczesności celu. Nieżyczliwi Indianom przyjmą najniższą liczbę ofiar, Indianie i ich sympatycy łatwo zaakceptują najwyższą.

świat interpretacji

Po drugie, wiemy już, że „nagie” fakty z przeszłości podlegają interpretacji. Pozostając przy naszej bitwie, interpretacją będzie odpowiedź na pytanie: dlaczego walczyli ze sobą zaangażowani w nią ludzie, a także: jakie były dalekosiężne skutki tej walki. Głównym zadaniem historii i antropologii w odniesieniu do przeszłości jest jej zrozumienie, a nie ocenianie. Rozumienie, czyli odpowiedź na pytanie: jakie motywy przyświecały podmiotom historycznych wydarzeń, jakimi wartościami lub celami się kierowali? Rozumieć oznacza tutaj interpretować przeszłość i zachowania ludzi z przeszłości — tak jak i żyjących współcześnie ludzi z odmiennych kultur — w ich własnych kategoriach, a nie naszych.

Dla przykładu, z dzisiejszej perspektywy polityka króla Jana III Sobieskiego i „odsiecz wiedeńska” to czyny nieracjonalne, wszak były w tym regionie Europy tylko dwa silne organizmy polityczne, trzeba było dogadać się z Turkami, rządzić tą częścią kontynentu i trzymać w szachu inne państwa. Lecz patrząc z perspektywy tamtej epoki, sojusz z władcą niechrześcijańskiego państwa nie był możliwy. Koniec, kropka.

Przykładem bliższym tematyce „Tawacinu” może być powstanie wschodnich Dakotów w Minnesocie. Możemy z naszej perspektywy zastanawiać się, dlaczego ich środkowi i zachodni bracia nie przyłączyli się do walki. Wszak to ten sam lud, wspólny interes, rasa. Indianie jednak myśleli partykularnie, w inte-

resie swej grupy lokalnej, koncentrowali się na tu i teraz, z reguły nie wyprzedzali i nie kreowali wydarzeń, raczej na nie tylko reagując. I to nie tyle cecha myślenia indiańskiego, co raczej wszelkich społeczeństw przedpaństwowych. Wydaje się, że słynne mowy wodzów indiańskich muszą być zobaczone w nowym świetle, także polityka i działalność takich postaci, jak Pontiac czy Tecumseh. Mówiąc o nich więcej, mówimy chyba o sobie, nie do końca zdając sobie z tego sprawę. I tu ma rację A. Wala pisząc o przypadku Unkasa. Nie można patrzeć na niego w kategoriach zdrajcy, renegata i wroga własnej rasy.

Postulat interpretowania wydarzeń w kategoriach ludzi danej epoki to nie „widzimi się” szeroko rozumianych nauk humanistycznych (w tym historii i antropologii kulturowej). To konieczność. Żaden inny wariant interpretacji bowiem nie mówi nic o owej przeszłości (czy innej rzeczywistości kulturowej). Bowiem to, co się wtedy odslania, to najwyższy świat NASZYCH wartości, które nakładamy na INNĄ rzeczywistość.

Tak więc, uprawiać antropologię lub historię to dać sobie przyzwolenie na niepewność co do faktów (których nie możemy odsłonić) i świata wartości ludzi (do których trudno dotrzeć lub które to wartości trudno pojąć). Tę niepewność wybieramy jednak. Wydaje się mniej bolesna niż „płaskie” rozumienie i dopowiadanie, nieważne jakimi szlachetnymi pobudkami motywowane.

holocaust

Kontynuując temat interpretacji i rozumienia, jesteśmy jak najbardziej za tym, aby próbować zrozumieć, co wydarzyło się na kontynencie amerykańskim w ciągu ostatnich 500 lat. Zrozumieć motywy, mechanizmy i skutki, a nie tylko oceniać je w świetle dzisiejszych kryteriów czy sympatii.

Jeżeli chodzi o świat faktów, to nie mamy wątpliwości, że proces zmniejszenia się populacji indiańskiej wyglądał tak, jakbyśmy mieli do czynienia z ludobójstwem: licząc w skali dwóch kontynentów, na przełomie XIX i XX wieku żyło już jedynie 15% populacji indiań-

skiej wieku XV. Jest to strata ogromna, której nie są w stanie zniwelować spekulacje geografów populacyjnych, demografów i ekologów, ciągle i na nowo ustalające wielkość populacji wyjściowej. Nie kwestionujemy tych dowodów. To, co martwi, to interpretacja, która zrównuje zjawisko depopulacji indiańskiej z tak specyficzną formą ludobójstwa, jaką jest holocaust. Jest to ogromne nadużycie, na które nie możemy przystać.

Po pierwsze, uwzględnijmy miarę tych dwóch wydarzeń. Jeden z nich trwał około 500 lat. Drugi — 3,5 roku. W jednym wzięło udział co najmniej 5 narodów europejskich (dlaczego ciągle oskarża się tylko Amerykanów? — co z Brytyjczykami, Hiszpanami, Portugalczycami, Francuzami, Rosjanami i przygodnymi przedstawicielami innych krajów?) oraz około 1000 ludów indiańskich. W drugim — aparat państwa hitlerowskiego i naród żydowski rozsiłany na terenie całej Europy.

Po drugie, choć definicje „ludobójstwa” (terminu skonstruowanego dopiero po II wojnie światowej) różnią się znacznie między sobą, wszystkie jednak zakładają dwa elementy: działanie w celu wyniszczenia określonej grupy ludzi musi być ŚWIADOME i ZAPLANOWANE, w realizacji zadania MUSZĄ być użyte instytucje państwa.

Po trzecie, jeżeli tak rozumiemy ten termin, oznaczałoby to, że przez 500 lat władze kolonialne poszczególnych państw celowo dążyły do fizycznego wyniszczenia Indian. Że zaplanowały to wyniszczenie i użyły do jego realizacji instytucji państwowych. A przecież tak nie było. Ludy indiańskie nie ginęły głównie w bitwach, masakrach ani tym bardziej — w obozach zagłady! Ginęły głównie w wyniku nieintencjonalnego rozprzestrzeniania się chorób pochodzących ze Starego Świata. Nie twierdzimy, że do celowych zarażeń nie dochodziło, były to jednak wypadki z reguły potępiane i karane. Nie chcemy powiedzieć też, że Indianie nie byli zabijani, spychani, przesiedlani itp. Celem tych działań jednak nie była chęć wymordowania Indian jako rasy ludzi, tak jak miało to miejsce w przypadku holocaustu. Cele były inne, zgodne z duchem epoki i interesem stron. Trzeba je odsłonić, ale takimi, jakimi były.

Zrównywanie procesu depopulacji indiańskiej z holocaustem to język polityki. Należy do dzisiejszego świata, świata dyskursu nastawionego na osiągnięcie korzyści ekonomicznych, politycznych, emancypacyjnych etc. Stanowi ważną sferę współczesnej ideologii Amerykanów i Indian w Stanach Zjednoczonych. Odgrywa wielką rolę w budowaniu nowoczesnej tożsamości stron w nią zaangażowanych. Wkradło się też w prace zaangażowanych ideologicznie naukowców. Mówi o teraźniejszości. Rozumiemy to. Ale tak naprawdę o przeszłości nie mówi nic. I to też rozumiemy.

I na koniec. Wielowymiarowość zjawisk i wymuszana przez nie elastyczność perspektyw to wątek, który pozwala nam przejść do listy Ewy Stańskiej. Intencją naszą nie było tworzenie kategorii, do których zamierzaliśmy wrzucać konkretnych ludzi; sami jesteśmy naukowcami, mamy przyjaciół wśród indianistów oraz doświadczenia złotowe.

Przerysowaliśmy definicję podziału tylko po to, by lepiej je zobaczyć. Tak naprawdę przebiegają one nie pomiędzy określonymi ludźmi, ale przechodzą przez nas samych. Określają skrajne podejścia, które walczą o głos w każdym z nas. Są dla nas immanen-

tne. Uważamy, że są także kontekstowe. Tylko do nas należy decyzja, któremu damy pierwszeństwo. Staraliśmy się tu pokazać siłę, która wynika z dostrzegania i przełamywania własnych wyobrażeń na temat świata.

„Badanie” antropologiczne nie jest też dla nas niczym innym niż poznaniem drugiego człowieka. Do sfery wyobrażeń należy przekonanie, że naukowiec posiada jakiś tajemniczy klucz, który pozwala mu być kimś niewidzialnym i „naukowo” nieocenianym wśród „badanych”. W obliczu Obcego antropolog jest tylko człowiekiem, odartym z przypisywanego mu w naszym świecie statusu, jest tak samo przedmiotem „badań”, czyli poznawania przez ludzi, których ma „badać”. Prawdziwe poznanie jest możliwe tylko z głęboko ludzkiej chęci zbliżenia się do innej osoby. Zbliżenia z całym niebezpieczeństwem straty, jaką możemy ponieść i radością doświadczenia nowego. Takie stany stanowią warunek poznania. Wszak badać to poznawać, poznawać to doświadczać, a doświadczyć to rozumieć.

Panie Andrzeju! serdecznie pozdrawiamy i życzymy udanych wakacji. ♦

Mariusz Kairski, Łukasz Krokoszyński



Nie pozwólmy wprowadzać się w błąd

*Nie dotknęło mnie, że kłamałeś, ale boli świadomość,
że od tej pory nie mogę ci już wierzyć.*

F. Nietzsche

Każdy kolejny numer „Tawacinu”, który dociera do nas, jest przyjmowany z radością, czytany na gorąco po polsku, po czym jego fragmenty tłumaczone są na angielski i w gronie rodzinnym omawiane.

Niedawno, w calgaryjskim antykwariacie, nabyłam świetną książkę Beverly Hungry Wolf *The Ways of My Grandmothers*, na którą polowałam już od dłuższego czasu. Dzieło to jest zapisem niejako z pierwszej ręki, zawiera wspomnienia i opowieści kobiet Czarnych Stóp (głównie Blackfoot z Kanady) oraz Sarsi (Tsuu T’ina), często blisko spokrewnionych lub spowinowaconych z autorką. Większość z nich od wielu lat już nie żyje, ale dzięki żmudnej pracy i poświęceniu Beverly Hungry Wolf ich historie ożywają na kartach jej książki za każdym razem, gdy sięgamy po tę fascynującą lekturę. Autorka staje się łącznikiem i pośrednikiem między czasami jej współczesnymi a dawnymi latami, w których dzieje się większość opisywanych zdarzeń. Dzięki pani Hungry Wolf z łatwością przenosimy się w tradycyjny świat indiańskich kobiet, rzadko opisywany i dla wielu badaczy niedostępny, a od paru pokoleń praktycznie już nieistniejący.

W ostatnim numerze „Tawacinu”, z wiosny 2007, rzucił mi się od razu w oczy artykuł Antoniny Iskierskiej *Ku tradycji. Wychowanie dziewcząt wśród Czarnych Stóp*. Miałam nadzieję, że tekst pani Iskierskiej, napisany po pobycie w rezerwacie Blackfeet, w Montanie, w 2004 roku, będzie w jakimś stopniu kontynuacją i uzupełnieniem wartościowej książki Beverly Hungry Wolf. Książki, która jako że wydana przed ponad dwudziestu laty, nie może uwzględniać obecnej sytuacji, ostatnich zmian obyczajowych, czy wreszcie najnowszych trendów wychowawczych Czarnych Stóp.

Tymczasem, podczas lektury pierwszej części artykułu, spotkała mnie bardzo niemiła niespodzianka. Zgłębiając tekst zaczęłam bowiem odnosić dziwne wrażenie, że prawie wszystkie rozmowy, które autorka przytacza jako przeprowadzone przez nią z Indiankami spotkanymi w Browning, już gdzieś czytałam. I to praktycznie słowo w słowo!

Zaniepokoiło mnie również to, że w wielu miejscach pani Iskierska kopiuje całe zdania i paragrafy, tłumacząc bardzo dosłownie fragmenty z *The Ways of My Grandmothers*. Niestety, tylko w kilku przypadkach powołuje się na źródło i przytacza numer strony, sprawiając tym samym wrażenie, jakby pozostałe zdania były jej własnymi spostrzeżeniami i konkluzjami.

Co mnie jednak do głębi oburzyło i zaskończyło przy dalszej analizie lektury i z czym absolutnie nie mogę się pogodzić, to fakt, iż duża część artykułu pani Iskierskiej jest po prostu plagiatem i fałszerstwem. Jest preparowaniem i używaniem cudzych materiałów, przywłaszczaniem ich i podawaniem jako własnych, uzyskanych rzekomo w trakcie badań terenowych. Szybko bowiem stało się dla mnie oczywiste, w czym wydawnictwo pomogło posiadanie źródłowego oryginału, że przytaczane przez studentkę 5 roku etnologii i antropologii kulturowej UAM „wywiady”, nie są wcale autentycznymi zapisami przeprowadzonych przez nią rozmów. Po prostu dokonano tu kradzieży literackiej i pogwałcono w sposób ewidentny prawa autorskie. Praktycznie każda „opowieść”, przytaczane „zdarzenia” czy „zapamiętane historie”, które pani Antonina wkłada w usta Elsie Ground, Sharon Running Crane, Ilene Marceau czy Willine Running Crane, nie są niczym innym, jak skrupulatnie przełożonymi i zmyślnie wklejonymi tekstami literackimi, fragmentami książki *The Ways of My Grandmothers*! Te jakoby „rozmowy” z Indiankami poznany przez panią Iskierską, to w rzeczywistości wspomnienia i okruciny życia kobiet należących do zupełnie innego pokolenia niż informatorki w Browning. To historie zbierane, zapamiętane i opracowane kilkadziesiąt lat wcześniej, przez młodą wówczas Indiankę, Beverly Hungry Wolf, a opublikowane w roku 1982!

Po pierwszym akapicie rozdziału „O seksie się nie rozmawia”, rozpoczynającym się od słów: „Właściwie jest to zwyczaj, którego nie mogę zrozumieć — powiedziała Sharon Running Crane. — Gdy byłam małą dziewczynką pytałam mamę o dzieci. Zwykle, albo mnie ignorowała, albo mówiła: «Jak dorośniesz, to się dowiesz»”, miałam jeszcze wątpliwości, myśląc a nuż doszło do dziwnego zbiegu okoliczności. Identyczny w zasadzie tekst znajduje się w książce *The Ways of My Grandmothers*¹.

Przy drugiej, trzeciej i następnych „wypowiedziach”, traktujących o karceniu dzieci, o respekcie dla osób starszych, o zwyczajach i zabawach, pozbyłam się już wszelkich złudzeń. Kolejne porównania stron książki z tekstem artykułu i ...kolejne potwierdzenie wcześniejszych podejrzeń. Czasami pani Iskierska nie radzi sobie z rozumieniem zdań po angielsku i tłumaczy dosyć nieudolnie pewne zwroty, zmieniając nieco ich sens. Tak stało się na przykład ze słowami dziecięcej pioseneczki. Jednak bez wątpienia mamy tu do czynienia z, delikatnie mówiąc, pójściem na łatwiznę, z bezprawnym wykorzystaniem cudzego dorobku i pracy i z wprowadzaniem nas, czytelników, w błąd.

W świetle powyższej, niezaprzeczalnej kradzieży literackiej nasuwa się oczywiste pytanie: ile pozostałych danych w pracy pani Iskierskiej jest równie miarodajnych i opartych na równie rzetelnych źródłach i informacjach? Czy na przykład, opis ceremonii *beaver bundle*, w której autorka podobno brała udział, jest równie „autentyczny” jak jej „wywiady”? Ot, choćby taka ciekawostka. W przypisie dotyczącym *beaver bundle* pani Iskierska informuje nas, że: „Opiekunem zawiniątka jest się dożywotnio”. Tymczasem z wielu dostępnych,

także w internecie, źródeł naukowych i historycznych zapisów dowiadujemy się czegoś zupełnie innego. Ba, sama Beverly Hungry Wolf opisuje dokładnie, jak dokonywano przekazywania zawiniątek (np. strony 88–90). Z historii opowiadanej przez Paulę Weasel Head jasno wynika, iż zawiniątko zmieniało i zmieniało co jakiś czas opiekunów, podczas rozbudowanych i długich ceremonii (tzw. transfer).

Albo mały, ale irytujący błąd, jakim jest wielokrotnie powtarzana w pracy, zła pisownia imienia dziewczynki, która jest przecież jedną z głównych bohaterek artykułu. Autorka twierdzi, że dobrze poznała jej rodzinę i dom, gdzie często miała okazję spędzać czas. Imię „Amarette” pojawia się w tekście wiele razy, choć poprawna forma to Amorette. Po wpisaniu w internetowej wyszukiwarce obu wersji imienia i nazwiska dziewczynki, okazuje się, że wszystkie polskie linki podają złą pisownię, zaś angielskie — poprawną. Błąd ten wypuścił w świat Marek Nowocien kilka lat temu, w „Tawacinie” właśnie, w relacji z Biskupina (nr 4[64], zima 2003). Pani Iskierska miała jednak okazję wiele razy to sprawdzić i skorygować, skoro poznała rodzinę Ground w Montanie. Zwracanie uwagi na najmniejsze choćby „drobiazgi”, w tym wypadku na pisownię imion, powinno być wręcz nawykiem każdego badacza. Nie mówiąc już o zwykłej kurtuazji i szacunku wobec informatorów.

I następny, ostatni już przykład. Otóż, pani Iskierska wspomina o niej kimś „Darrelu” i o tym, że ma on, przytaczam z artykułu dosłownie: „żonę z importu — Niemkę”. Dalej autorka podaje, jakoby owa żona–Niemka: „przyjechała do rezerwatu trzydzieści lat temu”. Domyśliłam się, że mowa tu o Darrellu Normanie, znanym nie tylko w kręgach Blackfeet, ale także poza rezerwatem i światem indiańskim. Jest on działaczem i twórcą, zaangażowanym propagatorem sztuki i muzyki indiańskiej. Jego żona, Angelika Harden–Norman, pochodzi z Hamburga, a w Montanie osiadła w 1999 roku. Datę przeprowadzki do rezerwatu, czyli właśnie rok 1999, podaje ona sama w swoim życiorysie, w niemieckiej wersji portalu Lodgepole Gallery & Tipi Village (www.blackfeetculturecamp.com/german/g-contact.html). Licząc dokładnie, w 2004 roku, Angelika

¹ *I was raised this way, too, and it is one of the things about our customs, that I have never understood. As a young girl I used to ask my mother about having children. Either she would ignore me or she would say: "When the time comes, you'll find out about it". I dalej: She was raised the same way, and so was her mother. My girl friends and I sometimes traded gossip and rumors about the subject, but we never really knew much about it. Some of the things we heard were good, and some were horrifying (Beverly Hungry Wolf, *The Ways of My Grandmothers*, William Morrow and Co., Nowy Jork 1982, s. 190).*

przebywała w Browning zaledwie od pięciu lat! Czy to możliwe, aby indiańskie sąsiadki Normanów, a informatorki pani Antoniny, pomyliły się o całe dwadzieścia parę lat?

Czy należy się zatem dziwić, że po odkryciu tych wszystkich wykroczeń i uchybień, mam wielkie opory w zaakceptowaniu i uznaniu za autentyczne i wiarygodne pozostałych, przedstawionych przez autorkę faktów, opisów wydarzeń czy rozmów pojawiających się w jej pracy? Że podchodzę z dużą rezerwą do zapowiedzi redakcji o druku „dokończenia” w następnym numerze?

Kiedyś, długo i zżarcie dyskutowaliśmy w małym gronie, na łamach forum indiańskiego, na temat kradzieży kulturowej. Poruszaliśmy także problem bezkarnego, a celowego wypaczania indiańskiej historii, tradycji, rytuałów, jednym słowem ubarwiania duchowej i materialnej spuścizny Pierwszych Narodów. Rozmawialiśmy również o nieprawdziwym, często koloryzowanym przedstawianiu ich obecnej sytuacji, realiów życia i pielęgnowaniu tradycyjnych wartości. Niestety, takie postępowanie nie zjawiskiem rzadkim. Co gorsza, często ludzie mianujący się przyjaciółmi, miłośnikami lub znawcami Indian, dopuszczają się różnych, nie całkiem etycznych działań. W niektórych przypadkach jestem w stanie zrozumieć motyw takiego postępowania, chociaż w żadnym wypadku nie popieram ich i nie usprawiedliwiam. Jeśli jednak natykam się na ewidentny plagiat i z gruntu fałszywe materiały, na zniekształcony obraz rzeczywistości w wyniku umyślnego działania kogoś, kto pretenduje do miana etnologa i antropologa kultury, krew się we mnie burzy.

Ciekawe, jak zareagowałyby „informatorki” Antoniny Iskierskiej, jak skomentowałyby to wszystko Elsie Ground, kobiety z rodu Running Crane, czy Ilene Marceau albo pozostali mieszkańcy Browning, którzy być może Antoninę Iskierską jeszcze pamiętają? Co powiedzieliby i pomyśleliby, gdyby poinformowano ich, że osoba z Polski, którą poznali, gościli, której zaufali, nie pisze o nich prawdy, wkładając w ich usta słowa, jakich nigdy nie wypowiedzieli? Jak skomentowałiby, dowiedziawszy się, że tzw. „zebrane dane” czy „obsługiwane” poczynione w rezerwacie, a przed-

stawione w artykule jako efekt własnej pracy, są historiami po prostu ukradzionymi z dzieła Indianki należącej do ich plemienia? Ba, co na to wszystko powiedziałyby w końcu sama ofiara tej kradzieży, pani Beverly Hungry Wolf oraz wydawca książki, William Morrow and Co., gdyby dowiedzieli się, w jaki sposób wykorzystano książkę.

Zastanawiam się też, dokąd zmierza polska nauka, jeśli studentka piątego roku, studiująca w szacownej placówce naukowej, świadomie przygotowuje wyniki swych badań i obserwacji, kradnąc dorobek i wiedzę innej osoby? Ile warte są tego rodzaju „terenowe badania”, a następnie ich analizy, które być może ktoś finansował, ktoś sponzorował, a które zostały lub zostaną wykorzystane w pracach innych studentów, naukowców lub publicystów?

Mam nadzieję, że redakcja „Tawacinu” zrezygnuje z publikacji zapowiadanego „dokończenia” artykułu pani Antoniny Iskierskiej. Nie chciałabym być zmuszona do przykrego w sumie wychwytywania kolejnych „zapożyczeń” i merytorycznych błędów. Liczę też po cichu na szczere wyjaśnienia ze strony samej autorki oraz na odpowiedź na wszystkie moje, przedstawione tutaj, zarzuty.

Lecz przede wszystkim żywię nadzieję, iż wyciągniemy wnioski z tego nieprzyjemnego incydentu, że to, o czym tu napisałam, będzie dzwonkiem alarmowym i przestrogą.

Jeśli bazujemy na materiałach pochodzących w założeniu z solidnego źródła, musimy — jak się okazuje — być przygotowani także i na to, że niekoniecznie są one wiarygodne. Nie obawiajmy się więc podawać w wątpliwość i sprawdzać, w miarę swych możliwości, prawdziwość nawet najbardziej poważnie wyglądających naukowych opracowań. Bądźmy wyczuleni na wszelkie objawy i próby kradzieży literackiej, kulturowej i intelektualnej, na przypadki pogwałcenia praw autorskich. Nie przymykajmy oczu na „drobne niedociągnięcia” i „zapożyczenia”. Nie pozwólmy wprowadzać się w błąd, bo od tego, jak miarodajne są informacje, które uzyskujemy, które czytamy i analizujemy, zależy w dużym stopniu ocena i zrozumienie otaczającego nas świata, także tego indiańskiego. ♣

Ewa Wencel

Nie zabijaj Indianina!

Paradoksalne, ale w dobie, gdy świat stał się „globalną wioską”, o współczesnych Indianach Ameryki Północnej, żyjących w rezerwach lub próbujących znaleźć swoje miejsce w nowoczesnym społeczeństwie USA i Kanady, wiemy w Polsce na ogół o wiele mniej, niż o ich przodkach z epoki podboju.

A co dopiero mówić o Indianach południowoamerykańskich, których przetrwało znacznie więcej niż tych z drugiego kontynentu, niektórzy wciąż żyją w swym naturalnym środowisku, a jednak wiemy o nich jeszcze mniej. Przynajmniej mam takie wrażenie. Zresztą i dla mnie mit strojnego, konnego Indianina z Równin ma silniejszą moc przyciągania niż nagi tubylec biegający po amazońskiej dżungli. A przecież dumny jeździec z prerii to historia, wyidealizowana zresztą, nijak mająca się do dzisiejszej rzeczywistości, mit właśnie, zaś Indianie nad Amazonką wciąż jeszcze (chwała Bogu) żyją. Cóż, z mitami jak z gustami — nie dyskutuje się.

Oczywiście jest sporo książek podróżniczych i reportaży o Ameryce Południowej i jej pierwotnych mieszkańcach. Wartość poznawcza niektórych dzieł jest niczego sobie. Jednak rzetelne opracowania naukowe lub choćby popularne można policzyć na palcach.

Będąc raczkującym amerykańnistą, w dobie powszechnych niedoborów, w tym książkowych (a już na pewno książek o Indianach), pamiętałem, jaki byłem dumny, „zdobywszy” w księgarni pierwsze „poważne” dzieło o Indianach brazylijskich. Z lekkim wzruszeniem zdmuchuję z niej kurz i spoglądam na niepozorną, brudnopomarańczową okładkę: Władysław Wójcik *Nie zabijaj Indianina, czyli rzecz o dwóch kulturach* (LSW, Warszawa 1974). Przy okazji od razu stają mi w pamięci książki Bolesława Mrówczyńskiego (autor m.in. *Plamy na Złotej Puszczy czy Cienia Montezumy*) o rodzie Bartochów, pionierów polskiego osadnictwa w Brazylii, którymi zaczytywałem się w młodości...

Władysław Wójcik, niczym bohaterowie cyklu powieściowego Mrówczyńskiego, sam za młodu był polskim osadnikiem usiłującym kolonizować południową Brazylię, a potem przez wiele lat publicystą pisującym dla Polonii południowoamerykańskiej. Wróciwszy do Polski w latach sześćdziesiątych XX wieku, wydał kilka książek, w tym wspomnianą.

Nie zabijaj Indianina to bardzo przystępnie napisana, a równocześnie zawierająca wiele rzeczowych informacji książka o losach brazylijskich tubylców od chwili pierwszego kontaktu z białymi, aż po koniec XX wieku. Jak łatwo przewidzieć, nie jest to lektura optymistyczna. Autor opisuje eksterminację Indian najpierw przez konkwistadorów, potem przez ich kontynuatorów, osławionych *bandeirantów*, ale także próby pokojowej koegzystencji, z jednoczesnym przeprowadzeniem tubylców „z dzikości do cywilizacji”, podejmowane przez jezuitów czy później przez „Ojca Indian”, sławnego generała Rondona, na koniec opisując życie współczesnych Indian w rezerwach. Atutem książki jest też wątek polski, dotyczący relacji naszych rodaków z tubylcami oraz obraz Indian w literaturze i nauce brazylijskiej.

Znacznie później, już na studiach, wpadła mi w ręce inna, już w pełni naukowa, książka o teraźniejszości Indian południowoamerykańskich: *Ameryka Indiańska?* (PWN, Warszawa 1971). Jest to zbiór rozpraw i esejów historyków, ekonomistów i etnologów z Ameryki Łacińskiej traktujących o współczesnej kondycji tamtejszych Indian, a wybrany dla polskich czytelników przez wybitnego znawcę przedmiotu profesora Ruggiero Romano. Zadaniem ambitnie postawionym przez autora opracowania jest wykazanie, iż Indianie nie powiedzieli jeszcze ostatniego słowa, a ich tradycyjna kultura odgrywa w społeczeństwach latynoskich coraz większą rolę, do tego stopnia, że można już powoli zacząć mówić o Ameryce Indiańskiej. Cóż, od wyrażenia tej nadziei minęło blisko 40 lat, a moim zdaniem jest to nadal tylko pobożne życzenie. Mimo to zachęcam do zapoznania się z tą publikacją, choćby po to, by uporządkować takie, zdałoby się oczywiście, pojęcia, jak Indianin, indiańskość czy indygenizm. ♣

Mariusz Wollny

Indiański Londyn

Jeżeli wybierasz się wkrótce do Londynu i chciałbyś poszukać tam indiańskich śladów, to możliwości jest kilka. Oczywiście warto odwiedzić British Museum (Great Russell Street), gdzie w dwóch salach (nr 26 i 27) obejrzymy — jeśli nie będą akurat zamknięte — typowe eksponaty etnograficzne z Ameryki Północnej oraz archeologiczną kolekcję z Meksyku. Być może zdążymy też na czasową wystawę grafik „A New World. England's first view of America” (Nowy Świat. Pierwsze spojrzenie Anglii na Amerykę) lub wystawę rzeźb zniszczonej kultury Tainów z Kuby.

Sporo zbiór tubylczych wyrobów z różnych części Ameryki i świata można też znaleźć w Horniman Museum (100 London Road); tyle że leży ono w dość odległej od centrum południowej dzielnicy Forrest Hill. Jeśli szkoda nam czasu, musi wystarczyć spacer na południowy skraj London Bridge, do gotyckiej katedry Southwark, przed którą jesienią królowa Elżbieta II, ambasador USA, anglikańscy biskupi i Moheganie odsłoniли pomnik w miejscu, gdzie 270 lat temu spoczął szałem Mahomet Weyomonon. Stańcie przed głazem i spróbujcie wyobrazić sobie taką — lub podobną — ceremonię w Polsce...

W centrum Londynu na pewno warto zajrzeć do National Portrait Gallery (przy St. Martin's Place). Może zdążymy na „Between Worlds: Voyagers to Britain 1700–1850” (Między światami: Podróżnicy do Brytanii 1700–1850) — wystawę szczegółowo opisanych portretów dziewięciu egzotycznych gości Wysp Brytyjskich. Wśród nich znajdziemy dobrze znane portrety wodza Irokezów, brytyjskiego oficera i dyplomaty, Josepha Branta (który dwukrotnie odwiedził Londyn) i podobizny „czterech indyjskich królów” — wodzów Mohawków i Mahicanów — którzy w 1710 r. negocjowali sojusz wolnych plemion z królową Anną.

Poza tym rozglądajmy się: w każdej chwili można trafić na jakąś nową wystawę, warsztat, pokaz filmu czy „okazję” w jednym z antykwariatów przy Charing Cross. I tylko o andyjską muzykę na Covent Garden trudno.

Marek Nowocień

XXXI

Ogólnopolski Złot Przyjaciół Indian



W tym roku złot PRPI odbędzie się w Nowej Wsi Ujskiej, pomiędzy Piłą a Chodzieżą. Termin wyznaczony na 27 lipca do 5 sierpnia. Nie ma szansy na obozowanie w tym miejscu wcześniej (brak toalet, wody pitnej i drewna opałowego).

Oficjalne rozpoczęcie Złotu odbędzie się 28 lipca, w sobotę, po południu.

Koszt uczestnictwa w Zlocie to 50 zł dla dorosłych i 10 zł dla dzieci do lat 16 (pod opieką rodziców, bo młodzież przybywająca samodzielnie zapłaci jak pełnoletni). W ramach opłaty złotowej każdy uczestnik będzie miał dostęp do wody pitnej, opału, toalet, a właścicielom tipi zapewnimy tyczki. Turysty, którzy będą chcieli zwiedzić obozowisko, zapłacą po 4 zł, a dzieci po 2 zł. Goście odwiedzający złotowisko koszty pobytu będą ustalali indywidualnie z organizatorem.

Na miejscu będzie funkcjonowała kuchnia z domowymi posiłkami w przystępnych cenach i bar.

Jak na innych zlotach, tu też codziennie będą otwarte kramy z książkami, czasopismami i płytami o tematyce indiańskiej, surowcami do rękodzieła, gotowymi wyrobami i pamiątkami.

Program Złotu zależy od Rady i samych uczestników, ale na pewno odbędzie się wiele zawodów sportowych, m.in. mecze w bizonie jądra, lacrosse i football; turnieje łucznicze i zapaśnicze; bieg apacki oraz gry i zabawy dla dzieci. Dla początkujących rzemieślników zorganizują warsztaty rękodzielnicze. Jak na każdym ze Złotów będą też tańce, pieśni i spotkania dla zainteresowanych różnymi aspektami indiańskiej kultury. Będzie możliwość wypożyczenia canoe. Planuje też postawienie długiego domu Irokezów.

Przy wejściu na teren Złotu każdy uczestnik, oprócz złotowej pamiątki, otrzyma regulamin imprezy. Podstawowe zasady funkcjonowania na Zlocie to: zakaz posiadania i używania narkotyków; zakaz używania hałaśliwych instrumentów innych niż indiańskie; zakaz wchodzenia z alkoholem do kręgu tipi. Psy muszą być uwiązane lub prowadzone na smyczy. Ogień wolno będzie palić tylko w wyznaczonych miejscach i w tipi. Bardziej rozrywkowi złotowicze będą musieli „skrócić potencjometry” w nocy. Każdy uczestnik ma prawo brać udział we wszystkich organizowanych imprezach, chyba że są to spotkania towarzyskie, w zamkniętym gronie.

Szczegółowych informacji udzielam przez telefon lub za pośrednictwem poczty elektronicznej.

Jacek Gawroński
tel. 512 48 99 34, info@cztery.com.pl

16 Czerwiec jest najpiękniejszym miesiącem letnim Scheyechbi. Zielen intensywna i od majowych deszczyków soczysta, powietrze kryształowe, chłodne jeszcze i suche. Pora to wymarzona, by spędzać czas *outdoors* — jak powiadają Jankesi — albowiem w podążającym tuż tuż lipcu wszystko zmienia się wraz z podmuchami parych wiatrów od zatoki meksykańskiej. Nastanie „istna pralnia”, w której z trudem łapie się powietrze w płuca, ociekając potem od „głów do stóp” — że tak w powiedzonku odwrócić kolejność rzeczy.

Od lat Indianie Nanticoke Lenni-Lenape urządzają swe pow-wow w pierwszy weekend czerwca — czas idealny. Umawiam się z Jurkiem Czyżem, naszym ekspertem komputerowym, i w sobotę pędzimy jego wygodnym autem do Salem County Fairgrounds, pod miasteczkiem Woodstown. Z Atlantic City to około 80 km, ale że wąska droga wiedzie wśród farm i lasów, dotrzemy tam po, z górą, godzinie jazdy. Jurek wiezie swojego cyfrowego canona XTi (znanego w Europie, jako EOS 400); ja — „dinozaur” — analogową maszynę: canona EOS Elan 7N i niezawodną mamię ZM, do tego zaś, na wszelki wypadek, „glupawkę” cyfrową marki sony Cybershot. Ten cały ekwipunek ma zapewnić akceptację naszych wysiłków przez Naczelnego...

Jesteśmy w Salem Fairgrounds w samo południe. Zanim znajdziemy miejsce przy placu tańców, tradycyjnie kupuję broszurę pow-wow. Potem jeszcze powitanie kilku najbliższych znajomych i sadowimy się na ławkach widowni. Słońce stoi w zenicie, więc nienajlepszy to czas na zdjęcia. Trudno. Nasi „modele” będą mieli na twarzach silnie skontrastowane światło i cień, co doda im pewnej egzotycznej surowości. To też coś z — rzekomo promowanego przeze mnie — stereotypu...

Czekamy na *grand entry*, a tu mistrz ceremonii zapowiada, że najpierw zobaczymy rekonstrukcję lenapskiego tańca w mieszanym, damsko-męskim korowodzie. I rzeczywiście na „arenę” wbiegają w dwóch sznurach tancerze i tancerki. Jeden prowadzi wódz, Mark

Gould, drugi Uri Ridgeway. Taniec jest nieśpiesznym biegiem wkoło placu, co parę sekund jeden prowadzący wydaje miękki okrzyk, a drugi mu odpowiada. Brzmi to trochę jak kląngor żurawi a cappella, gdyż nie towarzyszą temu ani bębny, ani głosy śpiewaków.

Z radosnym zdumieniem patrzę na Marka Goulda, który mimo swych 60 lat z plusem, porusza się z ręcznością młodego jelonka. A rok temu z okładem, przed poważną operacją jelit, wydawało się, iż jego życie wisi na włosku! Dzisiejsza kondycja świadczy o pełnym powrocie do zdrowia. Fantastycznie!

Grand entry, jak zwykle, bardzo uroczyste i majestatyczne. Przez mikrofon przemawia pastor metodystów z Fordville. Zażywny, ubrany w irchę z barwnymi dodatkami, zanosí swe dziękczynienia do *Creatora*... Brzmi to bardziej „natywistycznie”, bowiem biali duchowni najczęściej używają określeń *God* i *Our Lord*. Po modlitwie rusza kondukt starszych plemienia. Niosą swe insygnia, a dziś widzę wyraźnie czerwoną... flagę Nanticoke Lenni-Lenape z czarnym rysunkiem żółwia, wkomponowanego w zarys napiętego łuku. Obok, niestety, krwawe i blade pręgi chorągwi Unii Stanów. Drażni mnie ta lojalność potomków zwyciężonych i wygnańców, ale natychmiast próbuję ich rozgrzeszyć: wszak, poza wszystkim, występują przed białą publiką, w której tylko zapętał się taki jeden — polski poplecznik AIM!

Skupiony na wybranych zbliżeniach przez swą tubę (100–300 mm) nie słyszę cichych trzaśnień Jurkowego canona, ale po chwili dochodzi mnie zadowolone mruknięcie: „Już mam 200 klatek!” No, to Redaktor Naczelny będzie miał z czego wybierać, ho, ho!

Wokół nas szaleje orgia barw. Palki bębniá mi po sercu, głosy śpiewaków łapią skurczem za gardło. Mistrz ceremonii zaprasza wszystkich weteranów, także z widowni. I słyszę raptem: *And you, members of AIM, come over; you are our warriors!* Czuję ciepło w piersiach. Jak to czasem mało trzeba, bym poczuł się szczęśliwy!

*

Wyjeżdżamy z Jurkiem po 15. Po chwili milczenia Jerzy mówi nagle: „Wiesz, te śpiewy i bębny mają w sobie coś niezwykłego”. Milczę, ale myślę: „oj, mają!”. ♦

Andrzej J.R. Wala



201. Dorastałem w czasach, gdy o bliski kontakt z Indianami było równie trudno, jak o wiedzę przekazywaną przez nich w mowie i piśmie. Pewnie dlatego uważam, że każdy pobyt nietuzinkowego Indianina w Polsce, każda okazja spotkania z ludźmi, którzy ich dobrze znają, rzetelnie badają lub na różne sposoby wspierają — to nowe wzbogacające, pouczające i jakże często niepowtarzalne doświadczenie. To takie indiańskie święto — moje i tej podobnej mi większości, której nie dane jest obcować z Indianami na co dzień. Poznawany w ten sposób tubylczy świat okazuje się bardziej zróżnicowany, fascynujący i dynamiczny niż wtedy, gdy dopiero Indian „odkrywamy”.

202. Gdy widzę, jak wiele mamy dziś okazji do bliskich spotkań z kolejnymi częstkami tubylczego świata — cieszę się i smucę zarazem. Cieszę się, że do Spotkań Dwóch Światów wciąż dochodzi, że uczestnictwo w nich nie wymaga już zwykle nadzwyczajnych poświęceń i że cechuje je spora różnorodność — choć tęczę kultury tubylczych oddać trudno. Smucę się zaś odrobinę wtedy, gdy odnoszę wrażenie, że bywają spotkania nie w pełni wykorzystanie, gdy po jednej ze stron (lub po obu) widać niezrozumienie, rozczarowanie, zniechęcenie czy obojętność. Ale wiem też, że im częściej uda się nam korzystać z okazji międzykulturowych kontaktów, tym pełniej i bardziej świadomie możemy w nich uczestniczyć, tym więcej z nich wyniesiemy i tym więcej będziemy mogli ofiarować innym.

203. O wartości spotkań piszę u progu lata, ale „sezon na Indian” trwa już właściwie cały rok. Na brak satysfakcji nie narzekali raczej miłośnicy pow-wow, których po raz piąty już zaprosił na wykraczający daleko poza tańce i śpiewy weekend w Uniejowie znany i znający się na rzeczy Ranores. Indiańsko-eskimoskich atrakcji nie brakło też mniej wymagającym gościom Dnia Ziemi na warszawskich Polach Mokotowskich. A dzieci znów garną się do znanych już chyba w każdym województwie

skansenów — „indiańskich wiosek”. Atutu widowiskowości brak niestety organizatorom konferencji. Przekonali się o tym np. twórcy drugiej konferencji naukowej w mającym bogatą całoroczną ofertę imprez Śródmiejskim Ośrodkiem Kultury w Krakowie — mimo zaproszeń i międzynarodowego składu prelegentów odbyła się ona niemal bez echa. Z zainteresowaniem słuchaczy różnie bywało nawet podczas dwudniowej konferencji na Uniwersytecie Śląskim w Sosnowcu, dokąd zaproszono kilkunastu — znanych nie tylko w Kanadzie — tubylczych badaczy, artystów i przywódców duchowych. Sale UŚ wypełniały się co prawda podczas panindiańskich ceremonii i błogosławieństw, ale część warsztatów o losach społeczności Północy, a nawet pokazy filmów dokumentalnych, świeciły pustkami. Być może dziś wszystko zastępuje Internet...

204. Gdy piszę te słowa, wciąż czuję gorycz, jaką pozostawia po sobie świadomość tego, jak — mimo wszystkich tych możliwości — żałośnie niski bywa czasem i merytoryczny, i etyczny poziom prac osób kuszonych pozorną „łatwością” pisania o Indianach. Żal mi też tego, że mimo prób współpracy — choćby w tym kwartalniku — odległe i wzajemnie obce pozostają wciąż kręgi indianistów-badaczy i hobbystów z PRPI (co pokazała rozbieżność zdań piszących o „przyjaciółach Indian”). Na szczęście mam też w pamięci pełne dobrych emocji i wrażeń, drugie po pięciu latach w Polsce, spotkanie z artystami i działaczami Nawahów z Blackfire. Bydgoski weekend — zawdzięczany głównie skuteczności Adama Piekarskiego — sprawił, że żyjąca na styku „dwóch światów” rodzina z Arizony zyskała nowych sympatyków, a spora grupa ludzi z PRPI otarła się o magiczną rzeczywistość, w której tubylcze tradycje oraz współczesne na wskroś wyzwania i możliwości spletały się w harmonijną całość — Ścieżkę Piękna. Na podobne ścieżki można oczywiście trafić w domowym zaciszu, nad książką czy krosnami, przez globalną sieć Internetu czy spacer po dowolnym zakątku Matki Ziemi. Ale trudno zgłębiać świat Indian, omijając szlaki, które wiodą ku niemu najprostszymi drogami... ❖

Marek Nowocień

PRENUMERATA W 2007 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2007 kosztuje 28 zł za 4 numery [77–80] 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 56 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. (609) 487-8999
e-mail: bawala@comcast.net

nowe ceny!

TAWACIN — numery archiwalne

1996 nr 3 i 4 [35-36] po 2 zł/szt.
1997 nr 1,2,3 i 4 [37-40] po 2 zł/szt.
1998 nr 1,2,3 i 4 [41-44] po 2 zł/szt.
1999 nr 1 i 3 [45,47] po 2 zł/szt.
2000 nr 1 [49] po 3 zł/szt.
2001 nr 1,2,3 i 4 [53-56] po 3 zł/szt.
2002 nr 1,2,3 i 4 [57-60] po 3 zł/szt.
2003 nr 1,2,3 i 4 [61-64] po 3 zł/szt.
2004 nr 1,2,3 i 4 [65-68] po 5 zł/szt.
2005 nr 1,2,3 i 4 [69-72] po 5 zł/szt.
2006 nr 1,2,3 i 4 [73-76] po 6 zł/szt.

TAWACIN za 1 zł — dołącz do nas!

przy jednorazowym zakupie wszystkich dostępnych
roczników udzielamy specjalnego rabatu:
roczniki 1996, 1999, 2000 — po 2 zł
roczniki 1997, 1998 — po 4 zł
roczniki 2001, 2002, 2003 — 8 zł
roczniki 2004, 2005 — 16 zł
rocznik 2006 — 20 zł
razem: 37 numerów za 90 zł

Zamówienia:

tel. 061 44 33 058, kom. 502 212 220
tawacin@tipi.pl



nowa książka



Jarosław Wojtczak SAND CREEK 1864

„Czarny Kocioł wyciągnął amerykańską flagę i zatknął ją na długą tyczkę wraz z kawałkiem białej materii. Stał przed namiotem z gwiazdzistym sztandarem powiewającym na wietrze i wołając, że to nieporozumienie, wzywał ludzi do gromadzenia się wokół flagi i zachowania spokoju. Wokół niego zbierały się tymczasem tłumy kobiet, dzieci i starców wierząc, że tak długo jak będzie powiewać nad nimi flaga Stanów Zjednoczonych, wojsko nie będzie do nich strzelać. Od strony obozu Białej Antylopy i Wojennego Czepca (...) naddciągały nowe grupy Indian przestraszone strzałami żołnierzy. Biała Antylopa szedł na przódzie z wiarą w magiczną moc flagi (...). Gdy dotarł do namiotu Czarnego Kotła, dołączył do nich Stojący W Wodzie i wodzowie wyszli naprzeciw wojska, aby powiedzieć, że nie chcą walczyć. W ich stronę natychmiast posypały się kule. Zawrócili więc i pobiegli z powrotem do obozu.”

Książka prezentuje najważniejszą bitwę okresu kolonizacji Wielkich Równin przez Amerykanów. Masakra Czejenów i Arapahów nad potokiem Sand Creek, w Kolorado, na zawsze pozostała symbolem krwawej eksterminacji i śmierci ludzi, których jedyną winą było to, że bronili tradycji i ziemi swych przodków.

Dom Wydawniczy Bellona, stron 296, cena 25 zł

Tego samego autora: Powstanie Tupaca Amaru, stron 200, cena 37 zł — więcej zob. ss. 49–51.

W tej samej serii: Aleksander Sudak, DETROIT 1763, stron 224, cena 25 zł

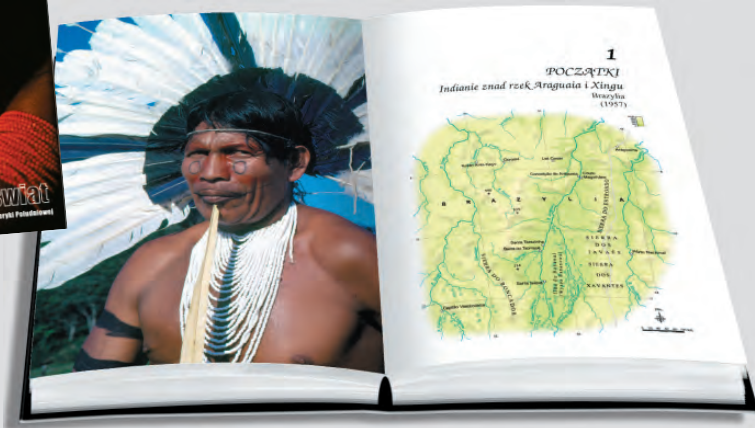
JESZCZE W OFERCIE:

- ♦ Rdzenna Ludność Stanów Zjednoczonych – tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość, cena 19 zł
- ♦ Pióropusze i krawaty: Od zbrojnego oporu po współpracę z ONZ – Indianie w walce o swoje prawa, cena 19 zł

BONUS: zamawiając jednocześnie materiały z sesji warszawskiej i krakowskiej, zapłacisz mniej: po 16 zł za tom

- ♦ Aleksander Posern-Zieliński, Między indygenizmem a indianizmem, cena 35 zł
- ♦ Estetyka Indian Ameryki Południowej, cena 62 zł
- ♦ Indiański gawędziarz, cena 19 zł
- ♦ Sny, trofea, geny i zmarli, cena 49 zł

NOWA KSIĄŻKA!



Borys Malkin

ODCHODZĄCY ŚWIAT

Tropem kultur indiańskich i świata przyrody Ameryki Południowej

Wśród licznie pojawiających się tytułów literatury podróżniczej książka to niezwykła. Dwanaście południowoamerykańskich wypraw w zakątki, do których turyści i ekipy filmowe nie docierają, a prezentowane w niej światy w większości przeszły już do historii. Jest to nieomal dokument epoki, w którym ogromna wiedza i czterdziestoletnie doświadczenie badawcze autora, w połączeniu z wartkim tokiem świetnie prowadzonej narracji, pełnej humoru, uniesie czytelnika bez reszty do odległych, barwnie opisanych miejsc. Książka zafascynuje zarówno czytelników młodych, jak i starszych. Tych, którzy marzą o wyruszeniu po wielką przygodę, a także tych, którzy zjeździli już świat i zechcą porównać lub wzbogacić swe własne doświadczenia. W książce nie brakuje bowiem praktycznych porad dla śmiałków, ani wiedzy dla eksploratorów o zacięciu naukowym. Niezwykłość tej książki polega również na tym, iż mimo egzotyki mowa w niej o zwykłych ludziach i ich zwykłych sprawach, bez uciekania się do przesady czy taniej sensacji. Napisana z ogromną pasją, zawiera spory ładunek emocji pozytywnych, co-

raz rzadszych, jak się wydaje, w dzisiejszym technicyzowanym świecie.

Książka jest bogato ilustrowana, zawiera 120 zdjęć o ogromnej wartości dokumentacyjnej, zarówno historycznej, jak i etnograficznej, oraz mapy dotyczące omawianego obszaru.

Wydawnictwo AKOT, Warszawa 2007, ISBN 978-83-921211-5-2, format 205×295, stron 400, oprawa twarda z obwolutą, mapy, ryciny, słowniki, indeksy, **cena 69 zł**

WARUNKI ZAKUPU

Książki wysyłamy „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Doliczamy opłatę za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. Opłata ta wynosi 8 zł. Istnieje możliwość obniżenia opłaty dodatkowej przez dokonanie przedpłaty (zwłaszcza w bankowości elektronicznej). Opłata za wysłanie paczki wynosi wtedy 4 zł.

Prosimy o przedpłatę na konto:

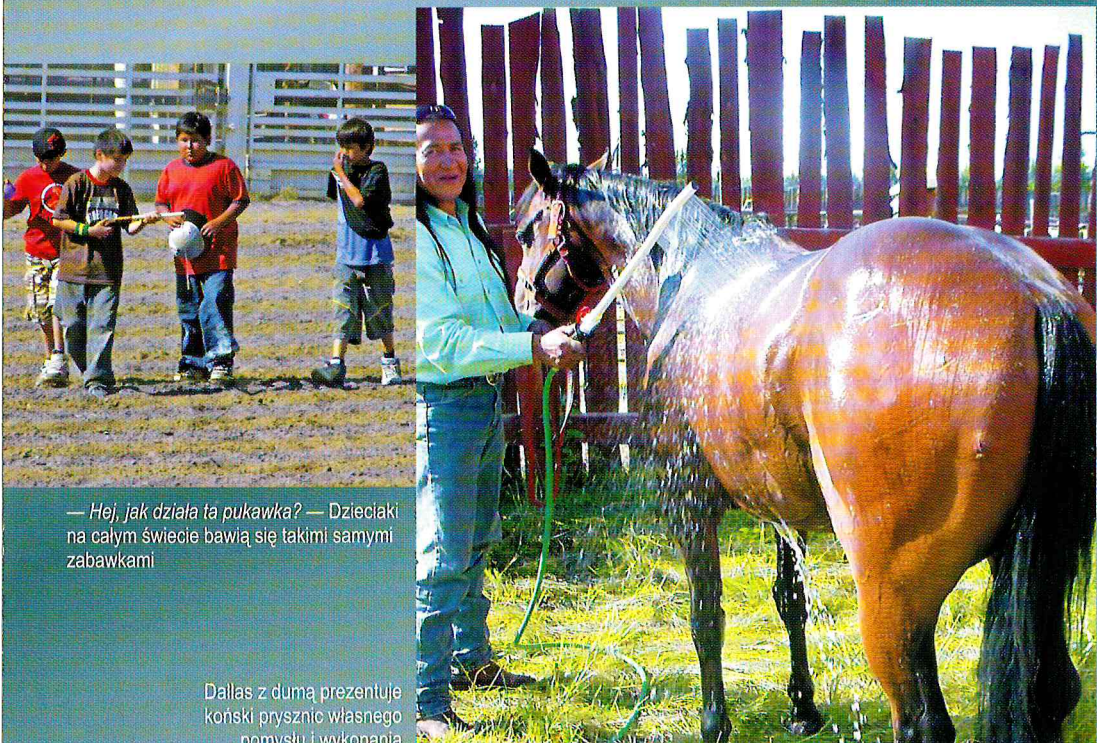
TIPI, Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Zamówienia i informacje:

tel. (061) 44 33 058, 502 212 220, tipi@tipi.pl, www.tipi.pl



„Arbor” — olbrzymi, drewniany okraglak w centrum terenu pow-wow. Pod jego dachem, bez względu na pogodę, tańczy się, śpiewa, odbywają się ceremonie, zebrania i spotkania ze znajomymi



— Hej, jak działa ta pukawka? — Dzieciaki na całym świecie bawią się takimi samymi zabawkami

Dallas z dumą prezentuje
koński prysznic własnego
pomysłu i wykonania



Pokłusować ze starszą siostrą po prawdziwej arenie, to dopiero frajda!

INDIAŃSKIE RODEO

TSU'U T'INA FIRST NATION, ALBERTA

ZDJĘCIA EWA WENCEL I DAVID GAULD

TAWACIN
GALERIA



Nie o to chodzi, by złapać byczka, ale by powalić go... Katie i Dallas w akcji

fot. Richard Anseu/ Images Unlimited

INDIAŃSKIE RODEO

TSUU T'INA FIRST NATION, ALBERTA

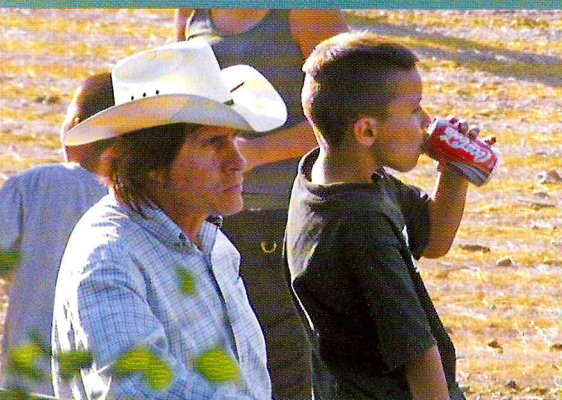


Prawie corrida!
Byk po pozbyciu się
kowboja najwyraźniej ma ochotę
jeszcze trochę poszaleć



Tylko niewielką część obozowiska stanowią tradycyjne tipi
rozbite w pobliżu „arbor”

TAWACIN
GALERIA



Ktoś przecież musi złapać i odprowadzić do zagrody te galopujące luzem konie i byki.
Chwila relaksu w oczekiwaniu na kolejnego zawodnika

